

*А.М. Руткевич*

## Философия истории Х. Ортеги-и-Гассета

*Руткевич Алексей Михайлович* – доктор философских наук, профессор, декан. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр.4; arutkevich@hse.ru

Философия истории Х. Ортеги-и-Гассета является важной составной частью его системы. Через нее он переходит от метафизики (или экзистенциальной аналитики) к политической философии, истории философии и эстетике. В статье рассматривается историзм Ортеги (учение о «жизненном или историческом разуме»), сопоставляемый с историзмом других европейских мыслителей первой половины XX в., его доктрина поколений и учение о сменявших друг друга в истории способах мышления. «Метаистория» Ортеги – его видение циклов или «ритмов» истории – соотносится с его «герменевтикой визуального» в истории живописи, с учением об эволюции дедуктивной теории в истории науки и с трактовкой революции в политической истории.

**Ключевые слова:** философия истории, историзм, герменевтика, поколение, идеи и верования, революция

Впервые употребленный Вольтером термин «философия истории» используется сегодня применительно к четырем группам сочинений философов и историков. Первая из них имеет самую долгую традицию, восходя к труду Августина «О граде Божием», – это умозрительные рассуждения о смысле и цели истории, ее этапах и движущих силах. К началу XIX в. она получила «классическое» выражение в учениях Канта, Фихте и Гегеля, в которых история рассматривалась как победное шествие разума. Нередко к ним применяется термин «историософия», введенный польским младогегельянцем Чешковским. Этим спекулятивным теориям на протяжении XIX столетия противопоставлялись, с одной стороны, более приземленные доктрины (позитивизм, марксизм и др.), которые, однако, были ничуть не менее универсальными «великими повествованиями»; с другой стороны, восходящие к Гердеру и к немецкому романтизму учения, в которых подчеркивалось многообразие народов, рас и культур. Тем не менее противники «историософии» сами непременно ссылались на «законы развития», «механизмы эволюции», использовали разнообразные организмические метафоры. Вообще, пока речь идет о «развитии», предполагается наличие определенного субъекта – кого-нибудь развивающегося. Развитие с чего-то начинается и через некоторые стадии движется к конечной цели. Как замечал по этому поводу В. Соловьев, если бы не было различия между начальным моментом, промежуточными состояниями и завершением, «то они сливались бы в одно, и мы не имели бы никакого развития, а только одно безразличное состояние» [Соловьев, 1999, с. 182].

Доктрины Конта, Спенсера или Маркса были ничуть не менее спекулятивными, чем гегелевское учение об «объективном духе». Такие противники Гегеля из наследников романтизма, как Буркхардт, Ницше или наши соотечественники, вроде Н. Данилевского и К. Леонтьева, также имели в виду и всемирную историю, и некие закономерности перехода от одних стадий к другим. Историческая наука XIX в. перешла от «историй» к «всемирной истории», стала видеть субъектом развития человечество в целом. Даже самое конкретное и частное исследование (история семьи, поселка, единичного события и пр.) предполагает широкий горизонт или фон, на котором они рассматриваются. Даже если этот горизонт трактуется не как закономерное движение человечества «все выше и выше», а как плюрализм цивилизаций, мы имеем дело с умозрительной картиной целого.

Воздействие подобных доктрин на умы – причем на умы не только историков – было огромным, поскольку они сделались составной частью идеологий. Все то, что говорилось последние два века о «прогессе», предполагает некую историософию – в этом отношении нет никаких различий между спорившими и разоблачавшими друг друга либералами и марксистами. Секуляризация христианской телеологии привела к вере в безграничный прогресс, совершающийся через развитие науки и техники, через рост господства над природой, обеспечивающий увеличение благосостояния людей. Образец такой веры был задан не Гегелем и не Марксом, но Просвещением [Бультман, 2012, с. 89–90]. Но и скептические возражения противников Просвещения – романтиков и консерваторов, писавших об имманентных «трудностях» философии истории [Marquard, 1973], предполагали некое целостное видение истории.

Сдвиг ко второй группе сочинений по философии истории был связан прежде всего с развитием исторической науки и осознанием ее особенностей в сравнении с естествознанием. Дильтей и Дройзен, Виндельбанд и Трёльч обращаются прежде всего к эпистемологии и методологии. Трёльч отделял прежнюю «субстанциалистскую» (материальную) философию истории от этих теоретико-познавательных трудов – от формальной философии истории [Трёльч, 1994]. Правда, он специально оговаривал то, что эти две стороны философии истории всегда находятся в корреляции: содержание историографии получено путем познания, а само познание историка включено в исторический процесс. Собственно говоря, главной особенностью «историзма» (или «историцизма») было утверждение изменчивости человека, отрицание раз и навсегда данной природы. Этот разрыв с идеями Просвещения, восходящими к античному стоицизму («естественное право», неизменная «природа человека»), был детально описан историком Ф. Мейнеке [Мейнеке, 2004], тогда как целый ряд крупных европейских философов (помимо уже упомянутых выше, Кроче, Коллингвуд) обосновывали его онтологически – новая эпистемология требовала иной картины мира и человека. Х. Ортега-и-Гассет (1883–1955) был одним из ведущих представителей этого направления.

Если представители обеих групп оказали значительное влияние на историографию, да и сами нередко выступали как авторы серьезных исторических трудов, так называемый лингвистический поворот привел к тому, что об истории стали писать лица, ею не занимающиеся, а зачастую и невежественные. Начиная с известной статьи К. Гемпеля история вошла в круг занятий представителей аналитической философии. Некоторые их сочинения представляют хоть какой-то интерес для историка, поскольку разграничение объяснения и понимания все же относится к сфере профессиональных его забот<sup>1</sup>, хотя значительно чаще наследники неопозитивизма пишут книги и статьи, интересные только им самим и напоминающие логические упражнения поздней схоластики. Еще менее с историографией связаны сочинения тех, кого можно отнести к четвертой группе, именуемых «постмодернистами» или «нарративистами»; в лучшем случае мы имеем дело с ироничными скептиками вроде

<sup>1</sup> В качестве примера можно привести работу Г.Х. фон Вригта «Объяснение и понимание» (1971). См. [Вригт, 1986].

Рорти, в худшем – с претенциозными и недобросовестными писаниями (достаточно вспомнить Ф. Анкерсмита). Об этих двух группах, однако, следовало упомянуть, говоря о творчестве Ортеги, поскольку он еще в 1930-е гг. неоднократно писал о том, что «исторический разум» является «нарративным», а его ближайший ученик и последователь Х. Мариас при жизни учителя развивал его идеи в доктрину «нарративной логики», близкой последовавшему спустя полвека «лингвистическому повороту»<sup>2</sup>. Не случайно в его трудах хорошо заметен след влияния прагматизма Дьюи, на которого будут ссылаться и современные представители «нарративизма». Однако у самого Ортеги имелись лишь наметки такого увлечения прагматикой, тогда как основные его идеи – как и у большинства представителей «историзма» – связаны с феноменологией, «философией жизни» и герменевтикой.

С детских лет Ортега увлекался историей, в домашней библиотеке, наряду с испанской классикой, имелось множество французских книг, причем не только беллетристика. По его собственному признанию, он «с детства был пропитан французской культурой», причем наибольшее влияние на него оказали именно работы французских историков XIX в. – Мишле, Тьерри, Тэна, Токвиля и особенно Ренана (не столько содержание книг последнего, сколько склонность к сочетанию науки с литературой, риторика). В дальнейшем он куда больше читал немцев – Ранке, Дройзена, Моммзена, Мейнеке. Любопытно то, что из работ англоязычных историков он ссылался чуть ли не исключительно на известный труд М.И. Ростовцева о социальной и экономической истории Рима – взгляды на позднюю античность у Ортеги были схожими с воззрениями нашего соотечественника-эмигранта. Как и многие философы, Ортега обращался к истории философии и к истории науки, но к историческим в узком смысле слова в собрании его сочинений можно отнести прежде всего несколько работ по истории живописи<sup>3</sup>. По ним мы видим, чем отличаются произведения философски мыслящего историка от узкого эмпирика – не только шириной взгляда, но также рефлексией по поводу применяемых методов.

Разрабатывая своеобразную «герменевтику визуального», Ортега показывает, как от мазка и наброска интерпретация идет к стилю художника, к стилистическим течениям эпохи, которые увязывают живопись с другими формами творчества, с духовной жизнью века. История искусства, равно как история литературы, являются составными частями единственной подлинной истории – всеобщей истории. Все эти частные истории «являются подлинными историями только в той мере, в какой они отражают всеобщую историю человеческих жизней, личностей и масс» [Ортега-и-Гассет, 1997, с. 64]. Любое частное исследование фокусирует фрагмент, который соотносится с целым, а таковым является всемирная история рода человеческого. Поэтому та или иная версия философии истории неизбежно входит в историческое мышление. Даже если узкий эмпирик не желает о ней ничего знать, он просто воспроизводит ту жалкую историософию, которая имелаась в учебниках во времена его обучения. Чаще всего такие «позитивисты» подобны герою Мольера, узнавшему, что он говорит прозой.

Первые опыты Ортеги, имеющие отношение к философии истории, связаны с полемикой, разгоревшейся в начале XX в. между испанскими писателями и публицистами по поводу принадлежности Испании к Европе. У нас бытует мнение, будто оппозиция «Россия – Европа» совершенно уникальна. В действительности, сходная оппозиция существовала и в Германии (немецкая Kultur против англо-французской «западной» civilisation), а в Испании противопоставление Европе, начавшееся во времена борьбы против наполеоновского нашествия, в той или иной форме существовало вплоть до смерти генерала Франко. На уровне идей это означало не просто

<sup>2</sup> Набросок имеется уже в книге «Введение в философию» (1947), более подробно о нарративизме говорится в работе «Социальная структура» (1955). См.: [Marias, 1958].

<sup>3</sup> Несколько небольших работ о живописи Веласкеса и Гойи были объединены в том, который был переведен на русский. См.: [Ортега-и-Гассет, 1997].

утверждение самобытности страны, поскольку самобытна любая страна (или даже деревня); речь шла о неких основополагающих принципах, «испанской сущности» («испанизме» – *Hispanidad*), расходящихся с «европеизмом». Потеряв в войне с США в 1898 г. последние колонии, мыслящие испанцы задумались о настоящем и будущем страны; эти споры находились в центре внимания группы ярких писателей и поэтов, относимых к так называемому поколению 98 года. Иные из них меняли свои позиции: Мигель де Унамуно начинал как «европеист», а затем стал, вероятно, самым яростным из «испанизирующих». Великое прошлое Испании, которая от Реконквисты перешла к завоеванию колоний, достигла во времена Филиппа II вершин господства в Европе, дала миру прекрасных поэтов и художников, соотносилось с упадком и слабостью в XIX столетии.

Для правящих либералов и уже становящихся серьезной оппозиционной силой социалистов речь шла об отсталости страны, о необходимости, как стали говорить через несколько десятилетий, «догоняющего развития». Комплекс неполноценности одних дополнялся своего рода манией величия у других: для «испанизирующих» героическое прошлое верных католической церкви борцов с маврами и конкистадоров несовместимо с европейским декадансом *belle époque*, со скучным миром рантье. В «Жизни дон Кихота и Санчо» Унамуно можно найти даже буквальные совпадения с яростными суждениями К. Леонтьева по поводу «прогресса», ведущего к господству эстетически серых и самодовольных мещан.

Ортега вступил в эту полемику после полугодовой поездки в Германию, где он почти не выходил из библиотеки – в Испании того времени не было даже приличных собраний научной литературы. Он выступает в этих спорах как последовательный «европеист», но совсем не как подражатель той цивилизации рантье, к которой он относился ничуть не менее критично, чем Унамуно. Вслед за своими учителями-неокантианцами из Марбурга он утверждает, что сущность европейской цивилизации составляет научный разум, а во всем остальном она от прочих рас и народов не отличается. Со времен Парменида и Гераклита начинается подлинная история Европы. Периоды декаданса – это периоды забвения европейцами своей миссии.

От неокантианцев-марбургцев Ортега унаследовал конструктивизм в теории познания. Факты суть лишь иероглифы, вопросительные знаки. «Сами по себе факты не дают нам реальности, напротив – они прячут ее; другими словами, они озадачивают проблемой реальности... Факты укрывают реальность, и, пока мы в плену их бесчисленных полчищ, в нашем сознании путаница и хаос» [Ортега-и-Гассет, 1997b, с. 236]. Действительность в случае естественных наук открывается разумом, теорией, которая создается в отвлечении от хаоса впечатлений. Частицы, поля, идеальные прямые линии, законы – все это плоды воображения ученого, которое отличается от фантазии поэта своей строгостью, но от этого не перестает быть творением субъекта. «Реальность – это не данность, она не есть нечто данное, дарованное; напротив, реальность – это конструкция, создаваемая человеком из наличного, данного материала» [там же, с. 237]. Этой позиции Ортега держался и после того, как отошел от характерного для неокантианства сведения разума к научной рациональности, а от философии в целом к гносеологии.

Отход от неокантианства происходил на протяжении нескольких лет. Уже в работе «Размышления о Кихоте» (1914) преобладают мотивы феноменологии и «философии жизни». Первой откровенно критичной по отношению не только к позитивизму XIX в., но и к неокантианству была небольшая книга «Тема нашего времени» (1923)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Реально эта проблематика разрабатывалась ранее в журнальных статьях и в лекциях. В частности, основное содержание этой книги соответствует лекции, прочитанной Ортегой в университете в 1921 г., а три вошедшие в нее приложения – «Закат революций», «Эпилог о разочарованной душе», «Исторический смысл теории Эйнштейна» – публиковались ранее в журналах. Публикуемые ниже первые два приложения объединены одной темой – исторических циклов и революции. Статья об Эйнштейне была опубликована в переводе на русский язык В.П. Визгина в журнале «Эпистемоло-

В ней развивается учение о «жизненном разуме», противостоящем «геометрическому разуму», господствовавшему в европейской философии с Галилея и Декарта вплоть до ориентированных на логику и гносеологию доктрин конца XIX столетия. Мы не останавливаемся здесь на развиваемой в этой работе теории познания («перспективизм») и типичной для немецкой «философии жизни» оппозиции «жизнь – культура»; в обоих случаях хорошо заметно влияние и Ницше, и в особенности Г. Зиммеля с его попыткой обосновать нескептический релятивизм. Сам Ортега вскоре отошел от «философии жизни», его учение не случайно сближают с экзистенциализмом. Если ограничиться учением о «жизненном разуме», который вскоре будет именоваться им «историческим разумом», то наиболее близким Ортеге немецким мыслителем оказывается В. Дильтей. Ортега сам это признавал и с сожалением писал о том, что познакомился с работами Дильтея лишь после того, как уже создал собственное учение. Тем не менее от герменевтики Дильтея и его школы учение об «историческом разуме» также отличается. Психологизм Дильтея (учение о «вчувствовании», эмпатическом постижении другого) ему никогда не был свойствен. В обширном введении к «Истории философии» Э. Брейе он дает набросок собственной герменевтики, которая куда больше напоминает подход Х.-Г. Гадамера. Отождествление себя с другим посредством «вчувствования» невозможно: поставив себя на место другого, мы его утратим, дальнего нужно постичь именно в его самобытности – тогда мы и самих себя лучше будем понимать в наших исторических обстоятельствах. Историческую науку он именуется «интеллектуальным альтруизмом»: слияние «перспектив» (моей собственной и другого) идет от обстоятельств, «самих вещей», «горизонта» [Ortega y Gasset, 1947, p. 387–390]. Исторический разум является «нарративным разумом» – он должен рассказать историю другого в конкретных обстоятельствах эпохи. Никакая общая схема с позаимствованными у естествознания абстрактными понятиями для этого не подходит. Не годятся и все ссылки на «мистическое постижение глубин» – Ортега называл великих испанских мистиков, но имел в виду и Мигеля де Унамуно, когда писал, что философия обязана стремиться к ясности. Философию «не интересует погружение в глубины, как мистику, но, напротив, подъем из глубин на поверхность» [Ortega y Gasset, 1957, p. 97]. Мистика обрекает нас на молчание, философия стремится к понятийному открытию сокровенного (*aletheia*). Об уникальном и неповторимом внутреннем мире другого человека историк вынужден рассказывать со всей возможной ясностью и доказательностью, без ссылок на «глубины». Экзистенциальная философия хоть Унамуно, хоть Кьеркегора является для Ортеги наследием мистики, а потому остается за пределами философии. В лучшем случае это превосходная литература – Ортега высоко ценил Унамуно как поэта и романиста<sup>5</sup>.

Задачей является рациональное постижение, но тот «геометрический разум», который был унаследован позитивистской историографией у естествоиспытателей, совершенно не подходит для прояснения истории конкретных людей, живших и действовавших в менявшихся обстоятельствах. Вопреки античной мысли, философии Нового времени, у человека нет природы, нет предзаданной сущности, субстанции. «Человек не вещь, а драма, которой является его жизнь» [Ортега-и-Гассет, 1997b, с. 457], он должен творить себя самого, он определяет, кем ему стать.

---

гия и философия науки», Т. IV. 2005. № 2. Поэтому я воздерживаюсь от публикации собственного перевода этой статьи. Все три приложения были переведены мною к давнему первому изданию сборника трудов Ортеги [Ортега-и-Гассет, 1990], но – по недостатку места – в него тогда не вошли.

<sup>5</sup> Х. Мариас пошел дальше по пути адаптации Унамуно – экзистенциальный роман последнего он записал в предшественники теории «жизненного разума» (равно как и описательную психологию Дильтея). Учение Ортеги возвышается над этими предтечами, поскольку преодолевает психологизм. См.: [Marias, 1959, p. 30–32]. Иной раз Ортега достаточно сурово судил об экзистенциализме и Кьеркегора, и Унамуно: «Идея трагического восприятия жизни – плод романтического воображения, поэтому она произвольна и отдает плохой мелодрамой. Романтизм извратил христианство одного жившего в Копенгагене человека, позера в душе, – Кьеркегора, песню которого подхватили сначала Унамуно, а затем Хайдеггер» [Ортега-и-Гассет, 1990, с. 320].

Чтобы говорить о человеке, писал Ортега в статье «История как система», нам нужно выработать незлейское понятие бытия. От логической диалектики Гегеля, оставшейся в плену античной онтологии, необходимо перейти к исторической диалектике, которая родственна гегелевской в том, что стремится перейти от абстрактного к конкретному. Историзм Ортеги родственен неогегельянскому проекту «абсолютного историцизма» Б. Кроче. Философия и история в каком-то смысле совпадают по своему содержанию. Ортега подчеркивал, что речь не идет о каких бы то ни было уступках иррационализму – исторический разум даже более строг и точен, чем физический разум естествоиспытателей, поскольку физик или биолог без малейших сомнений принимают как аксиомы те утверждения, которые были сделаны их давними предшественниками, тогда как для историка очевидно, что все эти аксиомы порождены человеческими усилиями – для него нет ничего несомненного. Отличия историзма Ортеги от неогегельянских концепций Кроче и Коллингвуда определяются исходными позициями – от немецких феноменологии и «философии жизни» естественным был переход к разновидности «экзистенциальной аналитики», к онтологии и герменевтике, отчасти сходным с хайдеггеровскими (да и сформулированным не без влияния «Бытия и времени»).

Ортегу относят к «классикам» историзма, его труды оказали немалое влияние на испанских и латиноамериканских историков. Если брать последних, то на сочинения тех из них, кто писал о латиноамериканской самобытности, определяющее влияние оказал ученик Ортеги, Х. Гаос, эмигрировавший после гражданской войны 1936–1939 гг. в Мексику. В частности, он был учителем Л. Сеа, автора книг «Америка в истории» (1957) и «Латинская Америка на перекрестке истории» (1981), «Философия Американской истории» (1978)<sup>6</sup>, которые задавали вектор многочисленных исторических исследований. Это влияние, равно как вообще воздействие Historismus на исторические исследования, определяется прежде всего тем, что утверждения философов, которые сами написали немало исторических произведений, воспринимались сообществом историков как близкие той Historik, которую это сообщество унаследовало от школ Ранке и Дройзена.

Ситуация изменится после Второй мировой войны, когда на первое место выйдут социальная и экономическая история, идет ли речь о французской «Школе Анналов» или о трудах британских и немецких социальных историков, на которых очевидное влияние оказали разные версии марксизма. Нельзя сказать, что прежний «историзм» исчез; более того, спор Голо Манна с немецкой социальной историей или Поля Вена с «анналистами» был продолжением баталий Кроче и Коллингвуда с позитивистской историографией. Тем не менее можно говорить о закате Historismus, которому способствовало развитие самой исторической науки. Свою роль сыграла свойственная представителям «историзма» недооценка социальных наук, возможностей использования методов институциональной экономики, демографии, социологии в исторических исследованиях. Меньшим было воздействие собственно философской критики, которая была не всегда корректной, а иногда и просто невежественной. К последней разновидности можно отнести большую часть сказанного советскими марксистами, но к этому разряду следует отнести и расхожие суждения об «историцизме», позаимствованные из трудов К. Поппера, который по неведомым причинам отождествил Historismus с учением о законах истории, которые ведут человечество по предначертанному пути, с **self-fulfilling prophesy самых вульгарных версий исторического материализма**. Хотя более пристойные версии марксизма (или «неомарксизма»), вроде Франкфуртской школы, примыкали к Historismus<sup>7</sup>, учение о неизбежно следующих друг за другом «формациях» («пятичленка») никакого отношения к этой программе не имело. Куда более содержательной была критика действительных недостатков и упущений, в частности угрозы релятивизма. Примером такой критики можно

<sup>6</sup> Переведена на русский: [Сеа, 1984].

<sup>7</sup> Достаточно вспомнить работы 1960-х гг. Ю. Хабермаса и К.-О. Апеля.

назвать труды Л. Штрауса, обращавшего внимание и на политические последствия такого релятивизма. Следует иметь в виду то, что Штраус, державшийся платонизма в теории познания, имел все основания для суждений об этическом и политическом релятивизме *Historismus*, но он пытался восстановить поколебленное учение о «естественном праве» и неизменной природе человека, да еще и делал из «историзма» идейный источник хоть большевистского, хоть фашистского тоталитаризма. Естественно, Штраус был куда более историко-философски грамотен, нежели Поппер<sup>8</sup>, а потому не делал из Гегеля «козла отпущения». После работы Й. Риттера «Гегель и французская революция» (1957) вообще нелепо огульно относить немецкого классика к предтечам тоталитаризма. Если же брать представителей «историзма», включая и неогегельянцев (Кроче, Коллингвуд), то они чаще всего были либералами. Таковым был и Ортега. Из отрицания теории неизменной человеческой природы и «естественного права», разумеется, следует недоверие к риторике «прав человека», но никак не склонность к тоталитаризму. Иначе и Д. Юм принадлежит к предшественникам фашизма и сталинизма.

«Историзму» не повезло не только с критиками, но и с наследниками. Последними оказались упоминавшиеся выше поклонники «нарративизма». Они переоткрыли для себя «Идею истории» Коллингвуда, тогда как прочих, писавших на «экзотических» для американцев языках континентальной Европы, они не знают даже в пересказе<sup>9</sup>. Ни один из творивших в период между мировыми войнами философов не согласился бы с тем основополагающим для «постмодерных нарративистов» тезисом, согласно которому нет никакой разницы между трудами историков и сочинениями беллетристов на исторические темы. Однако торговля «тропологиями», в которой участвует немалое число *second hand dealers*, не входит в круг нашего рассмотрения.

Если теория «исторического разума» Ортеги, наряду с концепциями других представителей *Historismus*, оказалась чрезвычайно влиятельной и была воспринята немалым числом историков, его историософия (материальная философия истории в терминах Трёлча) нашла последователей только среди части учеников Ортеги. В принципе, две эти стороны философии истории, которые можно назвать также субъективной и объективной, должны быть сочетаемыми и логически, и по своему содержанию. Термин «история» обозначает и *historiam rerum gestarum*, и *res gestas*; способ повествования о прошлом должен соответствовать самим прошлым деяниям людей. Для Гегеля, а вслед за ним – и для неогегельянцев – эта проблема решалась указанием на тождество субстанции и субъекта, на то, что сам историк есть действующее разумное существо. Гегель добавлял к этому указание на то, что исторические повествования начинаются вместе с появлением достойных коллективной памяти деяний, выходящих за пределы семейных преданий и мифологизации; «только государство создает такое содержание, которое не только оказывается пригодным для исторической прозы, но и само способствует ее возникновению» [Гегель, 1993, с. 109]. Для Ортеги такой ход мысли был закрыт уже тем, что он отвергал учения о шестивии духа во всемирной истории, критически относился к превознесению государства, да и сам разум хоть кантианства, хоть гегельянства считал наследием отвергаемого им «геометрического разума» Декарта. «Жизненный разум» должен отображать многообразие всех жизненных проявлений, которые никак не редуцируются к естествознанию. Философия истории поэтому обязана иметь своим основанием не абстрактные принципы какой-нибудь социальной теории, копирующей популяр-

<sup>8</sup> Самую суровую критику невежества Поппера с его трактовкой Гегеля как источника тоталитаризма можно найти в переписке двух немецких эмигрантов, Л. Штрауса и Э. Фёгелина, которых никак не обвинить в симпатиях ни к нацизму, ни к коммунизму.

<sup>9</sup> Исключение составляют немногие европейские историки вроде Й. Рюзена, вовлеченные в «шум и ярость» дебатов об «исторической памяти» и о прочих новшествах «постмодерной историографии». Правда, сам Рюзен в размышлениях о *Historik* остается наследником Франкфуртской школы – он просто сочетает герменевтику Дройзена с идеями ранних работ Хабермаса (прежде всего высказанными в книге «Познание и интерес»).

ные на момент выдвижения очередной доктрины положения физики или биологии. О биологизаторских социологических построениях он с насмешкой писал даже в то время, когда сам склонялся к близкой Зиммелю «философии жизни»; впоследствии он отвергал любую натуралистическую по своим основаниям социологию<sup>10</sup>.

Изучая историю, мы стремимся постичь перемены, происходящие в мире мыслей, чувств и деяний людей. Перемены эти выстраиваются в иерархию – одни феномены зависят от других, более глубоких; «трансформации в промышленности и политике поверхностны: они зависят от идей, от моральных и эстетических предпочтений», но все относимое к «идеологии», в свою очередь, представляет собой «лишь последствия и спецификации радикального чувства жизни, ощущения экзистенцией самой себя в недифференцированной целостности» [Ортега-и-Гассет, 1990, с. 4]. Ортега называет «первичным историческим феноменом» жизненное мироощущение, комплекс переживаний, для которых он использует неологизм *vivencia* (явный перевод немецкого *Erlebnis* из лексикона Дильтея). Ортега разграничивает рефлексивный и дорефлексивный уровни жизни, именуя первый «идеями», а второй, выражающий переживания, «верованиями». Речь идет не обязательно о религиозной вере (*fe*), но о чем-то самоочевидном, не требующем размышлений, само собой разумеющемся (*creencia*). Подобно Ч. Пирсу и Х.-Г. Гадамеру, он называет эти верования «пред-рассудками», отвергает процедуру методологического сомнения Декарта – отказаться от верований значит вообще перестать жить. В развитой под конец жизни социологической доктрине Ортега связывает верования с обычаями (*usos*) – **социальные действия имеют своим основанием механику привычного и не подвергаемого ни сомнению, ни рефлексии**<sup>11</sup>.

Когда изменение мироощущения затрагивает индивида, будь он даже выдающейся личностью, исторические перемены не происходят. Противостоящие друг другу индивидуалистическая («великие личности») и коллективистская («народные массы») доктрины равно ложны. Имеется базовая общность высших индивидов и масс. Совершенно чужеродный своему народу и духу времени индивид не окажет на них никакого воздействия. Единицей исторических изменений для Ортеги выступает поколение – «это и не горсть одиночек, и не просто масса: это как бы новое целостное социальное тело, обладающее и своим избранным меньшинством, и своей толпой, заброшенное на орбиту существования с определенной жизненной траекторией» [там же, с. 5]. Таков «динамический компромисс между массой и индивидом», такова единица исторических метаморфоз. Современники могут придерживаться самых разных воззрений, вести жестокую борьбу друг с другом, но у них имеется общий набор идей и верований. Реакционер и революционер XIX в. намного ближе друг другу, чем это может показаться историку одних лишь идей.

Поколения сменяют друг друга, происходит передача знаний и навыков, но для историка важно улавливать изменения верований. Есть эпохи, когда молодые не ставят под сомнение традицию, когда они подчиняются старикам; реже встречаются времена, когда «старика выметаются молодыми», эпохи отрицания и обновления. У каждого поколения имеется свое призвание: преобразовать мир в соответствии со своим мироощущением или сохранить его прежним. Бывают поколения-дезертиры, которые не отваживаются осуществить свою миссию. Апатия в политике, в науке, в искусстве может быть следствием того, что груз омертвевшего умерщвляет живое.

<sup>10</sup> В частности, в своем главном (неоконченном) социологическом труде «Человек и люди». Можно сказать, что сам он развивал вариант «понимающей социологии», отчасти пересекающийся с подходами А. Шюца.

<sup>11</sup> Без всякого взаимного влияния сходную картину социальных институтов изображал в те же годы А. Гелен. Имеются и сходства с воззрениями последнего в философии техники. Эти параллели объясняются прежде всего общим идейным контекстом, но очевиден и след философской антропологии М. Шелера.



Такое учение о ритмах истории Ортега предлагает именовать метаисторией. На эти ритмы нужно смотреть без идеологических шор прогрессистских доктрин, которые рассматривали эволюцию общественного организма исключительно с точки зрения политики, хотя она представляет собой «одну из самых второстепенных функций исторической жизни». До политических массовых движений исторические модификации доходят с большим запозданием, это итог перемен в сознании меньшинств, начинающийся многими поколениями ранее. Элита может уже жить будущим, тогда как масса еще подчиняется прежним верованиям. Однако эти модификации становятся заметными лишь тогда, когда новое переживание действительности захватывает все более широкие круги. Сколь бы ни был гениален одиночка, его творчество должно получить отклик в умах и сердцах окружающих, дойти до тех, кто от созерцания переходит к действию. Не люди действия, а мыслители и художники первыми улавливают дуновения нового жизненного чувства<sup>12</sup>.

Мы воздержимся здесь от изложения «доктрины поколений», о которой не единожды писал Ортега и которая затем получила детальную разработку в трудах Х. Мариаса [Marias, 1949], поскольку она принадлежит не к области философии истории, а, так сказать, исторической социологии и публицистики – ученики Ортеги написали немало книг и статей о «поколении 98 года», «поэтах поколения 27 года» и т. п., подобно тому как в нашей публицистике писали, скажем, о «шестидесятниках». К метаистории относится лишь тезис о том, что имеются поколения, в которых зарождается новое «жизненное чувство», распространяющееся в дальнейшем от творческих меньшинств к массам. Если эти новшества имеют фундаментальный характер, то они определяют характер целой эпохи, означают исторический переворот огромного масштаба, поскольку изменяют те дорефлексивные верования, которые являются базисом существования людей. Начинается обновление в мышлении.

Мышление (*pensamiento*) Ортега отличает от его частной разновидности, познания (*conocimiento*). Мышление – это то, что мы делаем, «что бы то ни было для выхода из сомнения, в котором мы оказались, чтобы вновь прийти к определенности» [Ortega y Gasset, 1947, p. 530]. Верования отказывают, когда вступают в конфликт либо с другими верованиями, либо с самой действительностью, почва уходит из-под ног. Это мучительное состояние сомнения преодолевается посредством мышления, в задачи которого входит восстановление доверия, гармоничного равновесия с миром и с другими людьми. Только тогда человек прибегает к идеям, стремится осознанно различать истину и заблуждение, добро и зло, поскольку в верованиях он живет по унаследованным «истинам», ему нет нужды искать, а в сомнении появляется идея истины как чего-то требующего усилий для достижения. Найденная усилиями ума идея-истина распространяется и постепенно делается верованием.

Первобытная магия, предсказания оракула или астролога с точки зрения их эффективности в разрешении сомнений ничуть не хуже научных теорий. Предрассудком рационализма Нового времени является «вера в разум» математики и физики. Эта историческая форма мышления стала считаться единственно возможной, но это и есть «предрассудок», которому философия объявила войну устами Декарта. В древних цивилизациях сомнения разрешались с помощью мифологии и религии. Философия и наука возникли в Европе только потому, что были утрачены прежние коллективные верования; философия есть попытка «выплыть из моря сомнений», она начинается с «кораблекрушения». Методы философов – это пути преодоления сомнения. В отличие от прочих цивилизаций, европейская в огромной степени связана с историей таких путей, с историей философии, задававшей «способы мышления», господствовавшие на протяжении больших отрезков истории. Между этими отрезками мы обнаруживаем эпохи кризиса, поисков истины, сопровождающихся культурными, религиозными, политическими потрясениями.

<sup>12</sup> Упомянувшееся выше приложение к работе «Тема нашего времени» о теории относительности Эйнштейна является примером такого начала фундаментальных перемен мироощущения европейцев.

Если предельно кратко охарактеризовать предложенную Ортегой периодизацию европейской истории, то из кризиса архаической Греции, спора многочисленных до-сократических учений античный мир выходит вместе с доктринами Платона и Аристотеля, которые будут затем господствовать не только в эллинистическом мире и в Римской империи, но и в Средние века. Это «субстанциалистское» мышление, даже спиритуализм этих тысячелетий был по-своему «материалистическим». Большая работа Ортеги «Вокруг Галилея» была посвящена кризису эпохи Возрождения, из которой европейское человечество выходит с «верой в разум», провозвестниками коего были и Галилей, и Декарт. Эпоха «геометрического разума» торжествует не только в научных трактатах, она заявляет о себе и в классицизме, и в последующем натурализме, в парках Версаля, в дисциплине, в доктринах «естественного человека», каковым оказывается законопослушный и расчетливый буржуа, «просвещенный» homo oeconomicus. Написанные языком «геометрического разума» конституции времен Французской революции, царство рассудочной цивилизации на протяжении XIX столетия с его промышленным ростом, либеральной демократией, прогрессизмом – вот последовательное осуществление этого «разума».

Этот период завершается тем, что Ортега описал как «восстание масс», новый цезаризм, крушение прежних мечтаний об автоматическом прогрессе нравов вместе с развитием техники и промышленности. Здесь мы подходим к содержанию его статей о революции. По ним хорошо видна связь с его учением о «ритмах истории», равно как и то, что Ортега вообще не относил к революциям перевороты, бунты, насильственную смену одних властных групп на другие. Мало ли сколько переворотов (pronunciamientos) совершалось где-нибудь в Уругвае в XIX в. либо, сказали бы мы сегодня, сколько заказных «оранжевых» бунтов, выдаваемых за борьбу во имя прав и свобод (или даже за «революции достоинства»). Подъем масс, влекущий за собой диктаторские режимы, также не относится Ортегой к революционным событиям, скорее речь идет о реакции. Революционная эпоха в Европе завершилась, наступило время «невероятной жажды рабства», соответствующее временам римских «солдатских императоров». Казалось бы, это расходится с тем, что Ортега мог наблюдать в 1923 г., когда он писал о «закате революций»: только что завершилась гражданская война в России, в том же году в Германии были и коммунистическое восстание в Саксонии, и «пивной путч» нацистов в Мюнхене, начиналась гражданская война в Китае и т. д. Революционные события назревали и в его родной Испании. В «Восстании масс» он оговаривал то, что Россия вообще не принадлежит европейской цивилизации. То, что именуется «революцией» применительно к странам, лежащим за пределами этой цивилизации, есть лишь набор привычных слов по отношению к явлениям, им не соответствующим. Там веками шли совсем другие, чем в Европе, процессы, которые, как и в Европе, иной раз ведут к насильственным сменам правящих элит. Но эти изменения государственного строя, гражданские войны, не входят в ту последовательность, которая наблюдалась в Европе.

Действительно, термин «революция» обладает несколькими семантическими полями, и два важнейших из них всегда дополняют друг друга: политическое событие, деяние или свершение вписывается в определенным образом понятый исторический процесс, выходящий за пределы политики<sup>13</sup>, – мы говорим в этой связи о промышленной, научной, культурной и т. д. революциях, а само понятие не только дает указание к действию, но и направляет познание. Революционная мысль телеологична (а то и эсхатологична). В случае той же Французской революции историк ищет ее истоки в Просвещении, не задумываясь о том, что вполне вероятно другое: «...что Революция придумала Просвещение, желая доказать свое законное происхождение и ища свои корни в основополагающих текстах философов, для чего примирила их авторов, несмотря на бросающиеся в глаза различия, и сплотила их задним числом,

<sup>13</sup> См. детальное рассмотрение долгой истории понятия «революция» в статье [Козеллек, 2014, с. 521–526].

представив инициаторами разрыва со старым миром» [Шартье, 2001, с. 14]. Нам подобная телеология хорошо известна, мы помним, что «декабристы разбудили Герцена», а затем множество русских интеллектуалов, политиков и профессиональных революционеров самых различных оттенков, сами того не сознавая, готовили именно октябрь 1917 г.

Иными словами, Ортега обращает основное внимание не на политическое действие, насильственные изменения по ходу бунтов и гражданских войн, а на телеологию европейской истории, в глубинах которой назревали трансформации, разрешающиеся в поверхностных политических столкновениях, – до них доходит дело после столетий малоприметных изменений мироощущения людей. Разумеется, такой взгляд и на политические революции, и на эволюцию общества в целом является ограниченным: увязывать с трансформациями «способа мышления» промышленную революцию или даже «революцию цен» в границах подобной *мета-истории* чрезвычайно сложно. Сомнительна уже адаптация к этой методологии истории искусства, которой Ортега всерьез занимался – идет ли речь о сопоставлениях картин Веласкеса с рационализмом Декарта или о генезисе авангардизма в «Дегуманизации искусства».

Единственная область, где эта методология нашла свое применение, – это история философии и связанная с ней история науки. Ортега не успел завершить большой труд «Идея принципа у Лейбница и эволюция дедуктивной теории», в котором за десятилетие до выхода известной книги Томаса Куна сформулированы сходные со «Структурой научной революции» представления о том, как происходят в науке «разрывы постепенности». Вероятно, сходство обусловлено чтением трудов Александра Койре, но общим оказывается и представление, отличающее позиции Ортеги и Куна от интеллектуализма Койре, у которого научная революция вырастает из метафизических и теологических дебатов. Ортега подчеркивает неожиданную смену «гештальта», которая видится как выражение изменений «жизненного чувства». Сходно видится и то, как из бурных дебатов на стадии «преднауки» в эпохи кризиса возникает и утверждается научная программа, которая затем долгие века определяет мышление представителей научного сообщества.

Если попытаться определить, какой исторический момент развития западной цивилизации мы ныне переживаем, то ответ Ортеги выглядит довольно пессимистичным. Во многих своих книгах и статьях он указывает на параллели с римской историей, чем-то напоминающие Шпенглера: мы вступили в период цезаризма, упадка революционной энергии, исчерпания прежнего способа мышления с его *more geometrico*. Уже наступил период кризиса прежней системы верований. Оптимизм Ортега внушает только то, что уже заметны проблески иных верований, находящих опору в идее «исторического разума», которая пока что является лишь философской идеей. Не исключал он и того, что европейское человечество вообще позабудет философию как метод решения жизненных проблем и восстановления веры. Философия имеет свое начало – она появляется во времена Гераклита и Парменида в первой половине V в. до н. э., она когда-нибудь умрет, как и все, что существует в подлунном мире. Но пока что именно она выступает для европейца как средство выхода из эпох упадка, разочарования и рабства духа.

### Список литературы

Бультман, 2012 – Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности / Пер. А.М. Руткевича. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2012. 208 с.

Вригт, 1986 – Вригт Г.Х. фон. Объяснение и понимание // Вригт Г.Х. фон. Логико-философские исследования. Избр. тр. / Пер. под ред. Г.И. Рузавина и В.А. Смирнова. М.: Прогресс, 1986. С. 35–242.

Гегель, 2000 – Гегель Г.В.Ф. Философия истории / Пер. А.М. Водена. СПб.: Наука, 1993. 479 с.

Козеллек, 2014 – *Козеллек Р.* Революция // Словарь основных исторических понятий / Пер. с нем. К. Левинсона; сост.: Ю. Зарецкий, К. Левинсон, И. Ширле; научн. ред. перевода Ю. Арнаутова. М.: Новое лит. обозрение, 2014.

Мейнеке, 2004 – *Мейнеке Ф.* Возникновение историзма. М.: РОССПЭН, 2004. 480 с.

Ортега-и-Гассет, 1990 – *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М.: Наука, 1990. 403 с.

Ортега-и-Гассет, 1997а – *Ортега-и-Гассет Х.* Веласкес. Гойя / Пер. с исп. и вступ. ст.

И.В. Ершовой, М.Б. Смирновой. М.: Республика, 1997. 350 с.

Ортега-и-Гассет, 1997б – *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды / Сост., предисл и общ. ред. А.М. Руткевича. М.: Весь мир, 1997. 700 с.

Сea, 1984 – *Сea Л.* Философия Американской истории: Судьбы Латинской Америки / Пер. с исп. Ю.Н. Пирина; вступ. С.А. Микояна; общ. ред. и послесл. Е.Ю. Соломин. М.: Прогресс, 1984. 351 с.

Соловьев, 1999 – *Соловьев В.С.* Философское начало цельного знания. Минск: Харвест, 1999. 912 с.

Трёлч, 1994 – *Трёлч Э.* Историзм и его проблемы / Отв. ред. и авт. послесл. Л.Т. Мильская. М.: Юрист, 1994. 719 с.

Шартье, 2001 – *Шартье Р.* Культурные истоки Французской революции / Пер. с фр. О.Э. Гринберг. М.: Искусство, 2001. 253 с.

Marias, 1949 – *Marias J.* El metodo historico de las generaciones, Madrid, Revista de Occidente, 1949. 192 p.

Marias, 1958 – *Marias J.* Obras. T. II. T. IV. Madrid: Revista de Occidente, 1958.

Marquard, 1973 – *Marquard O.* Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1973. 249 S.

Ortega y Gasset, 1947 – *Ortega y Gasset J.* Obras Completas. T. VI. Madrid: Revista de Occidente, 1947.

Ortega y Gasset, 1957 – *Ortega y Gasset J.* Que es filosofia? Madrid: Espasa-Calpe, 1957. 219 p.

## Ortega y Gasset's Philosophy of History

*Alexey Rutkevich*

DSc, Professor, Dean, Faculty of Humanities. National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: arutkevich@hse.ru

Philosophy of history is an important part of J. Ortega y Gasset's system, as it connects his metaphysics with political philosophy, history of philosophy and aesthetics. This article considers Ortega's evolution from Neokantianism to phenomenology and existential analytics, his historicism (conception of the "vital or historical reason"), compared with the historicism of other European thinkers of the first half of the 20th century, and his doctrines of generations and modes of thinking, succeeding one another in history. Ortega's "metahistory" (his view that history has cycles or "rhythms") correlates with his "hermeneutics of the visual" in the history of art, his doctrine of the evolution of deductive theory in the history of science, and his interpretation of revolution in political history.

**Keywords:** philosophy of history, historicism, hermeneutics, generation, ideas and beliefs, revolution

## References

Bultmann R. *Istoriya i eskhatologiya. Prisutstvie vechnosti* [History and Eschatology: The Presence of Eternity], trans. by A. Rutkevich. Moscow: Kanon+ Publ., ROOI "Reabilitatsiya" Publ., 2012. 208 p. (In Russian)

Hegel G.W.F. *Filosofiya istorii* [Philosophy of History], trans. by A. Voden. St. Petersburg: Nauka Publ., 1993. 479 p. (In Russian)

Koselleck R. *Revolutsiya* [Revolution]. In: *Slovar' osnovnykh istoricheskikh ponyatiy* [A Dictionary of Basic Historical Concepts], trans. by K. Levinson. Moscow: NLO Publ., 2014. (In Russian)

- Marias J. *El metodo historico de las generaciones*. Madrid, Revista de Occidente, 1949. 192 p.
- Marias J. *Obras*. T. II. T. IV. Madrid: Revista de Occidente, 1958.
- Marquard O. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973, 249 S.
- Meinecke F. *Vozniknovenie istorizma* [Historism: The Rise of a New Historical Outlook]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. 480 p. (In Russian)
- Ortega y Gasset J. *Obras Completas*. T. VI. Madrid: Revista de Occidente, 1947.
- Ortega y Gasset J. *Que es filosofia?* Madrid: Espasa-Calpe, 1957. 219 p.
- Ortega y Gasset J. *Chto takoe filosofiya* [What is Philosophy]? Moscow: Nauka Publ., 1990. 403 p. (In Russian)
- Ortega y Gasset J. *Velaskes. Goyya* [Velasquez. Goya], trans. by I. Ershova, M. Smirnova. Moscow: Respublika Publ., 1997. 350 p. (In Russian)
- Ortega y Gasset J. *Izbrannye trudy* [Selected Writings], trans. by A. Rutkevich. Moscow: Ves' mir Publ., 1997. 700 p. (In Russian)
- Chartier R. *Kul'turnye istoki Frantsuzskoy revolyutsii* [The Cultural Origins of the French Revolution], trans. by O. Grinberg. Moscow: Iskusstvo Publ., 2001. 253 p. (In Russian)
- Solov'ev V.S. *Filosofskoe nachalo tsel'nogo znaniya* [Philosophical Principle of Integral Knowledge]. Minsk: Kharvest Publ., 1999. 912 p. (In Russian)
- Troeltsch E. *Istorizm i ego problemy* [Historicism and its Problems]. Moscow: Yurist Publ., 1994. 719 p. (In Russian)
- Wright G.H. von. *Ob'yasnenie i ponimanie* [Explanation and Understanding]. In: Wright G.H. von. *Logiko-filosofskie issledovaniya. Izbrannye Trudy* [Logico-philosophical Studies. Selected Works]. Moscow: Progress Publ., 1986, p. 35–242. (In Russian)
- Zea L. *Filosofiya Amerikanskoy istorii* [Philosophy of American History], trans. by Iu. Pirin. Moscow: Progress Publ., 1984. 351 p. (In Russian)