

В. П. Визгин

НА ПУТИ ОТ ПИРАМИД К СЕЛЬВЕ: К ФЕНОМЕНОЛОГИИ ПРИКЛЮЧЕНИЯ

Визгин Виктор Павлович – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

На материале «Размышлений о Дон Кихоте» Хосе Ортеги-и-Гассета автор статьи обращается к теме поворота философии XX в. от идеализма и картезианского разума к новой ориентации, заданной у испанского философа такими проблемными понятиями, как *жизнь* человека, *жизненный и исторический разум*, *рациовитализм*. Одно из центральных мест в указанной тематической оптике принадлежит понятию приключения, запрет на которое служит лакмусовой бумажкой картезианского духа. Работа открывается анализом проблемы соотношения инноваций Ортеги, в основе которых лежит его тезис «я есть я и мои обстоятельства» (1914), означающий отказ от выдвинутой Декартом фокусировки на *cogito*, с комплексом идей, разработанных Хайдеггером в «Бытии и времени» (1927). По мнению автора статьи, об обвинении немецкого мыслителя в «плагиате» речь у Ортеги не идет, хотя испанский философ и считает, что он опередил Хайдеггера в выдвижении поворотных идей, изменивших философию XX в. В статье раскрывается феноменология приключения как экстраординарного события в относительно стационарной системе жизнепроживания конкретного человека. В этом ее автор отчасти следует за испанским философом, реконструирующим специфику эстетики романа Сервантеса. Эскиз феноменологии приключения служит средством для раскрытия ситуации смены культурной парадигмы западной цивилизации на ее переломе от эпохи, предшествовавшей модерну, к модерну. Можно сказать, что концепт приключения, подобно катализатору, осуществляет «культурную реакцию» смены эпох от Ренессанса к классике и модерну. При этом отдаленным референтным фоном, остающимся в статье латентным, автору работы служит концепция культурных эпистем, развитая Мишелем Фуко в его книге «Слова и вещи. Археология наук о человеке» (1966).

Ключевые слова: Ортега-и-Гассет, «Размышления о Дон Кихоте», картезианский разум, приключение, жизнь, жизненный разум, исторический разум, рациовитализм

Для цитирования: Визгин В. П. На пути от пирамид к сельве: к феноменологии приключения // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 62–75.

Вечный покой для седых пирамид...
Л. Дербенёв

Хосе Ортега-и-Гассет (1883–1955) хотел творческого обновления и для Испании, и для философии. Оба этих стремления у него причудливо, но продуктивно соединялись. Убедиться в этом можно, вдумываясь в его первую книгу «Размышления о Дон Кихоте»¹ (1914). Мысль испанского философа, в главных тенденциях определившаяся в ней, во всем своем богатстве раскрывается впоследствии. А в «Размышлениях» она, можно сказать, запрограммирована, подобно тому, как мысль Бергсона как целое можно реконструировать, вчитавшись в его книгу «Непосредственные данные сознания» (1889).

Поворот философского духа от рационализма, идеализма и картезианского разума к новой ориентации, именами для которой у Ортеги будут *жизнь человека, жизненный и исторический разум, рациовитализм*, проходит через углубленное размышление о романе Сервантеса, в котором одно существенное место занимает тема приключения.

Философы, находящиеся под гипнотическим воздействием системно-трансцендентального стиля, пишут и пишут «картезианские размышления». Старт дал сам Картезий. Продолжил Гуссерль и столько других, менее знаменитых – и все они остались в плену идеализма, заложниками рационализма, толкущимися на пяточке интеллектуализма. А молодой интеллектуал с юго-западной окраины Европы решает плыть против течения. И создает свои «Кихотические размышления» («*Meditaciones del Quijote*»), закладывая основу новой философии, не желающей быть ни идеализмом, ни рационализмом, ни интеллектуализмом. Чем же тогда? Его ищущая мысль стремится быть философией не чистого разума или чистого «Я», а – жизни человека во всей его конкретности, наделенной собственным, т. е. жизненным и историческим разумом. Это он и демонстрирует в своей первой книге. Но философское сообщество тогдашней Европы не признало ее философской, по разным причинам расклассифицировав как литературоведческое эссе. Вот еще один достойный сюжет для размышлений. Тем более что так бывает не так уж редко.

Итак, «рациовитализм», выдвигаемый Ортегой как замена картезианских по своим истокам рационализма и идеализма, не отпуская западную мысль из своих механических объятий три столетия, приходит в необычной для философской традиции форме литературного эссе. И приходит к тому же из дальнего угла Западной Европы, на который интересующиеся философией не обращали тогда внимания, и, понятно, не узнается ими в качестве философского открытия. Пальма первенства в его изобретении вручается немцу Хайдеггеру, которого испанец заметным образом опередил. Вот собственные слова Ортеги на этот счет: «Едва ли найдется два или три важных понятия Хайдеггера, которые не существовали бы ранее, иногда на тринадцать лет ранее, в моих книгах. Например, идея жизни как тревоги, заботы, небезопасности и идея культуры как безопасности, заботы о безопасности содержатся в моем первом произведении “Размышления о Дон Кихоте”, опубликованном

¹ *Ortega y Gasset J. Meditaciones del Quijote. Con un apendice inedito. Madrid, 1981.* Название первой книги Ортеги, если быть точным, следует переводить как «Размышления о Кихоте» или «Кихотические размышления».

в 1914 г. (!) – глава “Культура – безопасность”... Жизнь как столкновение “Я” и его обстоятельств, как “динамический диалог между индивидуумом и миром” – такие положения получили развитие во многих местах моей книги². Ортега не «обвиняет Хайдеггера в плагиате», как считает, например, С. Магдеев³, а просто говорит, что так уж вышло, что он опередил автора «Бытия и времени» в выдвижении ряда радикальных идей, столь значимых для современной философии.

Вопрос о соотношении Ортеги с Хайдеггером – особая проблема, требующая основательного исследования. Обрисуем ее самым лаконичным образом, как она нам видится. Прежде всего следует указать, что оба философа встречались и обсуждали эти темы⁴. Во многих местах своих книг Ортега говорит о Хайдеггере, выражает свое восхищение им как «одним из самых великих философов»⁵. Он отмечает как пункты своего сходства с ним, так и подробно останавливается на том, что у него он не может принять. Для краткости сведем его расхождения с Хайдеггером к двум моментам. Во-первых, испанский философ не принимает, как он говорит, чрезмерного, потому что, на его взгляд, необоснованного, «раздувания» темы бытия немецким философом. Философско-теоретическое вопрошание о бытии, на это он прежде всего обращает внимание, ведь возникает только в греческой мысли, к тому же в определенный исторический момент и в локально ограниченной цивилизационной среде. Хайдеггер же говорит о вопрошании о бытии (*Frage nach dem Sein*) как о том, что составляет единый «корень» бытия, саму суть, можно сказать, человека как такового. Понятию бытия, в том числе и понятию *Dasein*, определяемое немецким философом «как сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания» о бытии⁶, Ортега предпочитает понятие *жизни человека*. Хайдеггер тоже, порывая с субъективизмом, трансцендентализмом и с привилегированной тематизацией сознания, начатой Декартом, определенным образом перефокусирует мысль на феномен жизни индивида. Но у автора «Бытия и времени», считает испанский мыслитель, этот поворот камуфлируется специфической немецкой умозрительной традицией, когда абстракции гипостазируются, превращаясь в порождающих реальность самостоятельных агентов. В результате возникает, мы можем сказать, добавляя к мыслям Ортеги свою интерпретацию, не только «непереводимый язык, годный только для собственного употребления», но и по сути дела все тот же немецкий идеализм. Хайдеггер, так можно истолковать Ортегу, стремится преодолеть идеализм, многое для этого действительно делает, но все же, в конце концов, остается его заложником.

Другим существенным пунктом расхождения ортегианской философии с хайдеггеровской сам испанский мыслитель считает подобное уже отмеченному «раздуванию» темы бытия «раздувание» значимости его драмати-

² Ортега-и-Гассет Х. В поисках Гёте // Проблема единства современного искусства и классического наследия. М., 1988. С. 157–158.

³ Своеволие философии: собрание философских эссе. М., 2019. С. 217.

⁴ См.: *Heidegger M. Dos encuentros con Ortega // Clavileño. 1956. No. 39. P. 1–2; Guy A. Ortega, critique de Heidegger // Philosophie. Annales de l'Université de Toulouse – Le Mirail. 1972. T. VIII. P. 123–141.*

⁵ Ортега-и-Гассет Х. Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. С. 298.

⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 7.

ческого начала. Конкретно речь идет о хайдеггеровском понятии *Geworfenheit*, «брошенности» (в переводе В. В. Бибихина). Мне оно видится, во-первых, философско-немецкой секуляризацией теологического тезиса о грехопадении первочеловека и, во-вторых, аналогом гегелевско-марксистского «отчуждения». Ортега увидел в «брошенности» основание «макабрической» окраски философского послания автора «Бытия и времени». Вот как Ален Ги, французский историк испанской философии, описывает эти критические замечания в адрес Хайдеггера: немецкий философ «вводит в заблуждение, столь подчеркнутым образом настаивая на понятии брошенности. Несомненно, жизнь наделена драматической стороной, включающей в себя и трагическое измерение, но ведь она не чужда и радости... Поэтому вместо “мрачной философии” (*filosofía macabra* – выражение самого Ортеги, примененное им для характеристики мысли Хайдеггера. – В. В.) следует выдвигать философию света и бодрости, так что, в конечном счете, оптимизм является последним уроком жизни»⁷. В этом аспекте критика испанским философом Хайдеггера сходна с восприятием мысли автора «Бытия и времени» Габриэлем Марселем⁸. Неслучайно, французский философ высоко ценил работы Ортеги. Существенное отличие их отношения к Хайдеггеру в том, что у Марселя отсутствует философский витализм, воспринимавшийся им, можно предположить, как непреодоленное нищестество.

Возвращаясь к отмеченному неузнаванию философским сообществом Европы пионерских ходов мысли в первой книге Ортеги, обратим внимание на то, что причиной тому стали именно *художественность* формы выражения философской интуиции Ортеги. Этот эпизод истории философии сам по себе заслуживает серьезного внимания. Динамику философской культуры без его осознания и интерпретации понять невозможно. Действительно, *Картезианские размышления* как идея и жанр, став своего рода пин-кодом ново-европейской философской традиции, оказались «эпистемологическим препятствием» (выражение Башляра) для творческого обновления философии.

Этот эпизод привел меня к некоторым размышлениям, совсем не картезианским, о философии как познании, практике, виде культуры и как угодно еще. Считают, уверенно и сознательно с Платона, что идея есть начало философии. Идея, мол, есть принцип (начало) по природе. И наоборот: принцип (начало) есть идея. Гегель по-своему это «доказал»⁹. В этой интуиции и состоит то, что называется идеализмом. Поэтому Гегель и смеялся над теми, кто считал, что возможна неидеалистическая философия, полагая совершенно очевидным, что все неидеальное в своей *глубине* есть идея. Вот главная аксиома идеализма.

Все на свете – например, разум, волю, красоту – философ-идеалист видит под формой чистоты. Чистый разум, чистая воля, чистая красота, чистое добро – все это и есть подлинные имена идей *par excellence*, чистых идей (нечистыми они, впрочем, и не бывают). Рафинированный жизненный мир есть мир идеальный, мир идей и идеальностей, понятий и принципов.

⁷ Guy A. *Historia de la filosofía española*. Barcelona, 1985. P. 296.

⁸ Визгин В. П. Марсель и Хайдеггер // Вопросы философии. 2007. № 8. С. 135–145.

⁹ «Тысяча двести страниц “Логики” Гегеля являются лишь подготовкой к тому, чтобы со всей полнотой своего содержания сказать эту фразу: “Идея есть абсолюто”. Эта фраза, по видимости столь бедная, в реальности содержит буквально бесконечный смысл» (*Ortega y Gasset J. Meditaciones*. P. 19).

Но не является ли «белый сахар» идеальных абстракций отравой для жизни, для жизни мысли в том числе? Такой вопрос в качестве риторического задавал автор «Заратустры», а потом – и автор «Размышлений о Кихоте», хотя и в существенно другой тональности.

Итак, Ортега в философскую повестку дня нового – XX – века на замену картезианизма выдвинул, как он говорит, «кихотизм», оказавшийся затем «рациовитализмом». Но стоп: и там и тут ведь «измы»! А любой «изм» – характерный признак принципа, «принципиальности» и, значит, идеализма. Значит ли это, что философия по-настоящему преодолет идеализм, лишь отказавшись от «измов» вообще, от «изматизма» как такового? Но оставшись без принципов, останется ли философия сама собой? Разве может она не находить и (или) не выдвигать начал всего, т. е. принципов? Экзистенциализм, претендовавший на преодоление рационализма и идеализма, да и сам «рациовитализм» тоже суть «измы». Феноменология же, без которой они невозможны, есть тоже «логия», т. е. учение о «сущностях» как «явлениях». Отказаться от «измов» и «логий», т. е. отказаться от учений и принципов – как такое возможно для философии?

Обратимся для прояснения этого вопроса к опыту Ортеги. Его философский опыт, представленный в «Размышлениях», есть, прежде всего, опыт мыслящего вчувствования в явление глубины. Морщина на лице старика – это поверхностное явление, отсылающее, даже при его минимальном продумывании, к темпоральной глубине человека. Осознанное восприятие линейных размеров вещей при всматривании в пейзаж как в перспективу отсылает к пространственной глубине мира. Точка оказывается глубиной линии. А смерть человека – глубиной его жизни как отпущенного ему времени. В ней время жизни подобно протяженной линии уходит, обрываясь, в свою глубину...

Вот какие мысли рождаются, когда задумаешься над тем, что пишет Ортега о соотношении поверхностного и глубокого. А вся набрасываемая им художественно выстроенная феноменология этих категорий нужны ему, помимо ее собственно философской ценности, еще и для того, чтобы с весомостью Гегеля с его идеей как абсолютом сказать, что роман о Дон Кихоте – это «идеальная сельва», «идеальный тропический лес». Испанский регионализм оказывается здесь так «вкусно» переплетенным с импульсами, от логики Когена идущими, что дух захватывает...

Скажем сначала о «когеновской» компоненте в этом сюжете. Ортега пришел в философию учеником Когена, преклонявшимся перед «этим мощнейшим умом» (*una mente poderosísima*), но отвергшим его философию со всей решительностью молодого радикала¹⁰. «Вся эта глубина отдаленности, – говорит Ортега, созерцая наслоения задних планов в пейзаже, – существует в силу моего соучастия, рождается из структуры отношений, которую мой ум

¹⁰ *Ortega y Gasset J. Prólogo para alemanes. Madrid, 1961. P. 34–35.* Ортегу, высоко оценившего высокий уровень философствования марбургской школы, не устраивало в ней то, что круг задаваемых ею вопросов был слишком узким, а ответы на них предполагались заранее известными. Поэтому сам глава школы предстал для него комендантом своей системы как осажденной крепости, угрожаемой то позитивистами, то психологистами, то самими Фихте, Шеллингом и Гегелем. Но тезис о сущностном вкладе в конституцию жизненного мира человека его интеллектуальной активности Ортега воспринял от неокантианцев.

размещает между одними ощущениями и другими ощущениями»¹¹. Когеновский урок проявляется в убеждении Ортеги в значимости спонтанной активности ума, конструирующего мир человека. Без этой и подобных ей операций интеллекта невозможна перспектива и глубина в пространственно-временном смысле. И он продолжает: «Глубокий мир столь же ясен, как и мир поверхностный, только для этого он требует большего участия нас самих». Глубокое в мире открывается активностью познающего вещи субъекта. Так мы можем описать лейтмотив Ортеги в этих, феноменологических по сути дела, медитациях, *de facto* родившихся в лесу и по поводу леса. Соотношение поверхности вещей и их глубины находится в фокусе его умного взгляда. Движение мыслящего наблюдателя разворачивает метаморфозы открываемых и скрывааемых перспектив. Испанский философ наблюдал за иволгами и лесным ручьем, возле которого они живут, и думал при этом о поверхностном глубоко, а о глубоком – поверхностно. И такое мышление как мыслящее око было феноменологически и эмпирически достоверным. Думал при этом не как ученый натуралист, а как оригинальный философ, открыватель новых земель на карте философских интенций, идей и понятий. Но в то же время не скрывал ни своей жизненной ситуации, в которой рождалась его мысль, ни своей заботы о судьбе Испании, где живут иволги и бегут бедные водой ручьи, что было, смело сказать, парадоксальным для ученика претендующей на универсальность логической мысли Когена.

Вот поэтому возникшая у испанского мыслителя мысль о романе Сервантеса как об «идеальной сельве» переводит стрелку его внимания с феноменологии, разработка которой вдохновлена отчасти неокантианской школой, на боль о родной стране. Здесь он приходит к мысли, что беды современной Испании обусловлены тем, что режим реставрированной монархии замкнулся на себе, потерял контакт с жизнью. Встает вопрос: как его вернуть? Здесь и является образ Дон Кихота: что живее, чем приключения хитроумного идальго с его славным оруженосцем? В мире приключений странствующего рыцаря царствует намек, аллюзия, подобие, а не картезианский геометрический ум, видящий все вещи сквозь призму равенств и уравнений. И царство это предстает царством жизни, геометрия же на ее фоне оправдывается нуждой в строительстве пирамид и подобных конструкций. Итак, лес, сельва, репрезентирующая феномен жизни, выступает метафорической антитезой пирамидам, символизирующим картезианский разум.

Какое послание Сервантес, создавший образ Дон Кихота, вложил в свой роман? Ортега обращает внимание на факт известный: начитавшись рыцарских романов, Дон Кихот бросается навстречу приключениям. Его автор полемизирует с миром рыцарских романов, ирония не сходит с его уст при их описании. А ведь само «рыцарство – это приключения», что уж говорить о романах, этих «побегах» старого эпического древа. Их создатели живут приключением: оно ведь интересно само по себе, независимо от того, верят читатели в реальность того, что в них представлено. В эпосе прежде всего каприз богов вносил интерес в приключения героев. Это был религиозный интерес, приключения поднимались на предельную высоту значимости.

¹¹ *Ortega y Gasset J. Meditaciones. P. 40.* Русский перевод О. В. Журавлева, на наш взгляд, слишком отходит от оригинала (*Ортега-и-Гассет Х. Размышления о Дон Кихоте.* СПб., 1997). Поэтому мы цитируем «Размышления» в нашем переводе.

Рыцарские же романы изображают приключения, в которые уже не верят как в реальность. Но интерес к ним сохраняется из-за того, что в них остаются приключения. Они теперь стали событиями случая, случайными событиями.

Примерно так Ортега вводит тему приключения в свои «Размышления». У него оно выступает центральным узлом теории романа (кстати, рассказ и роман в испанской культуре обозначаются одним словом – *novela*). Казалось бы, все это чистая эстетика. Но ведь вдумчивые читатели не так воспринимают Дон Кихота и все с ним связанное. Роман оказывается уникальным свидетельством кризиса, приближения к новой эпохе. Он знаменует канун глубокого перелома в судьбе Запада от средних веков и возрождения к модерну. А значит, к Декарту с его дуалистической субстанциалистской метафизикой и универсальной механико-математической наукой. Могучий ресурс ренессансно-барочного воображения и риторики задействован здесь для его самоотрицания в пользу реалистического разума. Сервантес нам видится если и не адвокатом нового – рационально-геометрического – порядка, когда наконец-то с приключением будет покончено, то все равно тем, кто готовит к нему путь.

Итак, Сервантес и Картезий. Сопоставим их. Оба стремятся противопоставить книжной культуре прошлого нечто новое. Французский философ – в сфере науки и философии, испанский писатель – в литературе и жизни. О геометрии, *cogito* и метафизическом дуализме писатель не догадывается. Не его это епархия. Во всяком случае, здесь нам трудно увидеть параллелизм между ними. Но испанский писатель совпадает с французским мыслителем, провозгласившим основой достоверного знания «ясность и отчетливость» наших утверждений, в том, что подобно ему стремится выразиться ясно, «не запутывая и не затемняя смысл»¹². Оба видят мир расколотым надвое: фантазии, миру недостоверного самого разного рода противостоит мир истины, правды. Оба стремятся к достоверности, правде, реальности, а не к вымыслам и заблуждениям. «Невероятная чепуха», пишет автор «Дон Кихота», почерпнутая его героем из безудержного чтения рыцарских романов, превратилась для него в «истинную правду» так, «что для него в целом мире не было уже ничего более достоверного»¹³. Во имя жизненной правды Сервантес хочет искоренить культ рыцарских романов и всей питавшей его эпохи, когда им верили, когда звучали в унисон с эпохой, будучи, так сказать, «на коне». Поэтому у него трафаретный рыцарский конь и оказывается полудохлой клячей. Над сбредившим идальго смеются все персонажи романа, люди без «заморочки» подобными фантомными идеальностями. Мягкую добрую улыбку видим мы и на губах автора романа. Ортега, однако, не останавливается в узковатых для него как философа рамках эстетической теории романа¹⁴. Он делает *приключение* центром своих «Размышлений»

¹² Сервантес Сааведра М. де. Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский: в 2 ч. Ч. I. Фрунзе, 1978. С. 10.

¹³ Там же. С. 25.

¹⁴ К концу «Первого размышления», носящего подзаголовок «Краткий трактат о романе», Ортега, можно сказать, намечает темы своих будущих исследований. Упоминание здесь Лейбница и Галилея заставляет нас вспомнить о таких больших и важных его работах, как «Вокруг Галилея» (1933) и «Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории» (написано в 1947, опубликовано в 1962). Как справедливо заметил автор предисловия к эстетическим работам Ортеги Г. М. Фридлендер, «от “Краткого трактата о романе” непосредственные нити тянутся к двум позднейшим трактатам Ортеги – “Дегуманизация

наряду с темой единства «Я» и его обстоятельств¹⁵. «Приключение, – говорит он, – раскалывает инертную, гнетущую нас реальность, словно кусок стекла. Это все непредсказуемое, невероятное, новое. Всякое приключение – новое сотворение мира, уникальный процесс. И как не быть ему интересным?»¹⁶. Мадридский философ увидел в приключении онтологическую категорию, саму реальность, а не ее «отражение» в препарированном виде в культуре. Но в «Первом размышлении», которым Ортега заканчивает свои «Размышления»¹⁷, его предмет – это, прежде всего, эстетика романа как литературного жанра. Однако сквозь эстетику у него проглядывает онтология. А если выйти за рамки этого размышления и обратиться к самой фундаментальной для испанского философа идее, идее жизни, то в этом ракурсе приключение и случай занимают свое самое уважаемое место.

Итак, что же это такое – приключение? Вот как я понимаю его смысл, отвлекаясь от рефлексии на роман Сервантеса и его осмысление Ортегой. Приключение – непредвиденное событие, возникшее по ходу совершения сознательного действия и ставящее человека, совершавшего его, неожиданно перед новыми и требующими неотложного решения проблемами. Когда свершается такое событие, то налаженная размеренная жизнь человека трещит по швам. Бывает, что вызванная ею не то скука, не то тоска по новенькому влечет человека, попавшего в ловушку спокойствия, ровности и довольства собой и обстоятельствами, поискать что-то другое, сменить «пластинку». И тогда он сам спешит приключению навстречу. И бывает часто тому не рад.

Приключение возбуждает все силы человека на то, чтобы как-то приспособиться к нежданно возникшей ситуации, собраться с силами, чтобы найти из нее устраивающий его выход. Приключение – землетрясение в системе «я и мои обстоятельства». Вместе с возникновением приключения как взламывающего лед инерции события происходит всплеск энергии. Приключение буквально «заводит» человека, как заводят мотор в машине, чтобы срочно ехать по важному делу. Приключение – вызов от бытия, на который моя жизнь должна дать немедленный ответ, ибо им она задета в чувствительной, порой слишком чувствительной своей части. Если на прогулке вас укусил комар, то это не приключение. А если на такой же, казалось бы, прогулке вы споткнулись и сломали ключицу, то это уже приключение. Самое настоящее. Похожее на те, о которых рассказывает Сервантес. Подобные приключения племянница странствующего рыцаря называет «злокключениями»¹⁸. С Дон Кихотом такие случаи (случай если и не синоним

искусства» (1925) и «Восстание масс» (1929–1930)» (*Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 24*).

¹⁵ «Я есмь я и мои обстоятельства (circumstancia)» (*Ortega y Gasset J. Meditaciones. P. 25*). В «Предисловии», которым открываются «Размышления», Ортега подчеркивает неотрывность человека от его «обстоятельств». Это ключевое слово он нагружает эмоциональным зарядом, окружая восклицательными знаками, пишет курсивом и через дефис. Такое понимание человека, порывающее с постулатом «чистоты» базовых понятий философии (чистый разум, чистое Я и т. д.) как ее *conditio sine qua non*, Ортега считал своим основным тезисом, уводящим мысль от абстракций идеализма к конкретности живой реальности.

¹⁶ *Ортега-и-Гассет Х. Размышления о «Дон Кихоте» // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 128.*

¹⁷ Он так и не довел свой план до конца и его «Размышления» оборвались на этом разделе.

¹⁸ *Сервантес Сааведра М. де. Указ. соч. С. 53.*

приключения, то приключения без него не бывает) происходили не раз. Но купирование проблем, возникавших в результате таких приключений, вело к другим приключениям. Именно так движется роман испанского писателя. Так движется и наша жизнь. Но жизнь бывает скучной. Приключение – никогда. Если скука не проходит, то приключения и не было. Роман как жанр держится, вращаясь на оси приключения.

Но роман – аллюзия на жизнь. Мы живем в космической сельве бытия как жизни. В ней все исчезает, может исчезнуть, если еще не исчезло. С легкостью она пугает наши картезианские карты, карты разума, рациональности, расчета. Для нее они просто пшик. Мы не соседствуем с ней на равных. Нет, мы находимся в ней, и она в нас. Она нас пронизывает изнутри и извне. В ней история с ловкостью фокусника смешана с природой, цивилизация – с варварством, счастье и удача – с трагедий и бедой, жизнь – со смертью.

Да, и в сельве жизни мы живем как «разумные животные». Ортега считал эту формулу греков вполне приемлемой дефиницией людей, «фактически непревзойденной». Действительно, наша жизнь предстает множеством связанных планов рационально осмысленной деятельности. В любую деятельность можно включиться, из нее можно также исключиться или выключиться. И с ней возможно еще приключение, когда спонтанно вспыхивает непредсказуемая новизна, бросающая нам вызов. Кстати, разные разумные деятельности «склеиваются» воедино в полотно жизни прежде всего именно клеим приключений. Так что мы действительно погружены по уши в тропическую сельву жизни – источник всяческих приключений.

Бывают приключения с невероятно масштабной амплитудой последствий. Колумб отплыл от берегов Европы, чтобы найти новый путь в Индию. А открыл Америку. Боковая непредвиденность – вот что такое приключение. В случае с Колумбом – это непредвиденность с такими последствиями, которые изменили ход жизни всего человечества.

Приключение вытекает из ключа, из бьющего из земли родника. Он льется ручьем, превращающимся в реки и моря. Есть течение ручья-ключа. А при нем неминуемо нам встретится приключение как то непредвиденное, что пристало к течению как становлению. Непредвиденное приставшее – вот что такое приключение. Становление-течение нашей жизни обрастает боковыми руслами новизны. Пристало, прицепилось, зацепилось – вот вам и приключение. Приставшее непредвиденное запоминается в первую очередь. Течение жизни разумных существ обычно планируется и контролируется ими. Оно ими конструируется ввиду какой-то осознанной цели. И вдруг неподконтрольное нечто прорывает течение ключа-родника-ручья и при нем тогда совершается при-ключение. Ожидаемая траектория реального процесса прерывается, потому что к нему пристало событие приключения. Факт этот сразу же меняет всю ситуацию жизни отдельного человека, семьи, страны или всего человечества. Понятный ожидаемый порядок нарушается. Приключение – вторжение хаоса и случая в мир порядка и разумно понимаемой необходимости. Приключение означает конец покоя, начало новых тревог, напряжений и непредвиденностей.

Приключение можно этимологически связывать и с обычным ключом (для открывания замка). Такой ключ открывает известное – устойчивое, привычное, эмоционально заряженное спокойствием окружение человека (амбар, комната и т. д.). А «ключом» «приключения» открывается помимо сознательной воли человека и его расчета неизвестное, вызывающее беспокойство,

нередко тревогу. В любом случае истолкования смысла этого слова приключение – боковая непредвиденность, вторгнувшееся новое, мобилизующее силы человека в ответ на неожиданно возникшую ситуацию.

Приключение смеется над ясностью и отчетливостью геометрии, над картезианским порядком, взламывает его шутя. Вместе с ним в мир расчета, плана, разумной системы вторгается стихия, сама жизнь как стихия. Без приключений нет жизни. Оно образует ее нерв. Приключение – виляющее, вихляющее становление или время. Пристало – и стало. Возникло новое. По ту сторон картезианских пирамид. Они сами – результат каких-то приключений западного человека. В том числе и таких, как колумбово. Как ткань романа о Дон Кихоте ткется плетением приключений, так и ткань реальной жизни Запада (прежде всего, его, хотя, конечно, не только его). Ведь в романе Сервантеса внимание наше повернуто на заходящее солнце, на ветер с веста. Кстати, в романских языках слова для понятия «приключение» происходят от «ветра» (по-латыни ветер – *ventus*). Нет ничего более ветреного, чем приключение¹⁹. Предоставить себя на волю ветра, открыться всем ветрам значит выбрать путь с повышенной возможностью приключений и с большей амплитудой непредвиденных последствий. Западный человек так и жил. Причем не только в литературе. Но и в реальной жизни, в реальной сельве, в отличие от героя Сервантеса, странствующего в сельве идеальной.

«Волшебники, – говорит Дон Кихот, цитируемый Ортегой, – могут отнять у меня счастье, но воли и мужества им у меня не отнять». Суждение это – в духе античных стоиков. Воля и мужество героя Сервантеса засвидетельствованы тысячами страниц романа. Уточним, какие же именно эти воля и мужество. Это неукротимая воля к приключениям и безмерное мужество хранить верность своей страсти к приключениям, несмотря на их превращение в мучительные злоключения. Ради чего? Среди средневековых рыцарей, пустившихся в дальнейшее опасное странствие, чтобы штурмовать стены Константинополя, и сражавшихся в Палестине, ведь не все же искали одних только материальных благ сказочного Востока. Отрицать веру, католическую веру этих авантюристов невозможно. Но к началу XVII столетия, когда Сервантес писал свой роман, вера эта заметно утратилась. Его заменил стоицизм и скептицизм, а у «либертинов» и «вольнодумцев» и атеизм вкупе с прочими инспирированными античным миром воззрениями. И вот перед нами литературный герой верности стоическим принципам. Стоики делили все на то, что от самого человека зависит, и то, что от него не зависит. Воля и мужество зависят от меня. Дон Кихот об этом и говорит. Вера уже подрастеряна, ее, можно сказать, нет. А что ее заменило, что осталось? Заменил стоицизм, а осталась неуправляемая страсть к приключению. Ее ламанчский рыцарь и демонстрирует. Иными словами, приключение выступает в романе заменой христианской веры. Воля к вере и вера в чудо иссякают в эпоху Сервантеса, нет их и у его героев. Зато воля к приключению горит у отважного идальго неугасимо. Новой галилеево-картезианской науки еще не возникло в мире Сервантеса. А дух приключений, пусть и умирает, но не умер еще окончательно. Вот он и занял место, освобождаемое уходящей верой.

¹⁹ Во французском *aventure* и в испанском (*aventura*) почти тождественные значения, связанные со словом «ветер» (*le vent, la ventada*).

Персонафицированной антитезой страсти к приключению выступает в романе Санчо. Оруженосец Санчо выполняет квазикартезианскую функцию носителя радикального сомнения, прежде всего сомнения в суждениях своего господина, бросившегося на поиски приключений. «Сервантес, – справедливо отмечает Ортега, – выдвигает фигуру Санчо в противовес всякому приключению. Чтобы, приняв в нем участие, он сделал его невозможным»²⁰. Дуализм у Сервантеса: миру приключений, питаемому теперь одним лишь странным воображением чудака, противостоит мир обыденной реальности, повседневной прозы жизни. Сам искатель приключений тоже существует в романе в этой прозе, он «реально ищет приключений». Его фантомное, разгоряченное воображение реализуется. Но мира, среды, атмосферы, духа приключений в этом мире уже нет. Поэтому сам герой раздвоен. Роман, как и его герой, оказывается романом границы, границы двух эпох.

От леса символов, подобий и аллегорий Средних веков и Возрождения в романе о Дон Кихоте просвечивает выход в мир разумной действительности в рациональном земном хозяйстве нового мира: «Сервантес взирает на мир с вершин возрождения... Начался новый строй: всему отведено свое строгое место. При новом порядке вещей приключения невозможны... Возможное, которое в мифе и чуде утверждает свою гордую независимость, упаковано в реальность, как приключение – веризм Сервантеса»²¹. За угрозой миру приключения маячит угроза самой жизни. И всплывают контуры гигантской пирамиды механистической науки и механистической цивилизации: «Жизнь сводится только к материи, физиология – к механике». И вот уже «Дарвин сметает героев с лица земли»²², которое уже и неразлично как лицо. Не лицо, а каменная, математическим разумом расчисленная пирамида...

Так шло время Запада. Но накануне катастрофы 1914 г. явился молодой философ с крайнего запада Европы и решил, что философской мысли пора сворачивать от картезианских пирамид геометрического разума к сельве жизни, к целеполагающей ориентации в которой способен только новый разум, разум *жизненный и исторический*.

* * *

Мы обозначили тему наших размышлений как очерк, вносящий свой вклад в философию приключения («к философии» по-немецки – Beiträge zur Philosophie, типовое название немецких научных работ). Но мы не действовали обычным академическим образом, когда критически рассматривается наличная литература по философии приключения и оправдывается авторская позиция по данному вопросу. Однако под занавес буквально слетевших с пера наших соображений по данной теме сравним их с построениями Георга Зиммеля в его эссе «Приключение». В нем как раз речь идет о собственно философии приключения, выстраиваемой Зиммелем на основе

²⁰ Ортега-и-Гассет Х. Размышления о «Дон Кихоте». С. 130–131.

²¹ Там же. С. 132. Веризм (el verismo – «веризм», распространенный в итальянской культурологии термин для понятия реализма или натурализма).

²² Там же. С. 150.

его философии жизни и культуры. Анализ этой работы не входит в нашу задачу. Но не указать на нее и при этом не отреагировать на один, по крайней мере, существенный момент мы не можем.

У Зиммеля другой подход к анализу приключения, другие задачи, другие источники и стимулы питали его интерес исследователя, чем у Ортеги. Поначалу может показаться, что для него, вроде бы, как для Ортеги и Сервантеса с фигурой Дон Кихота, на передний план выдвигается сознательный искатель приключений, азартный игрок, ставящий на кон собственную жизнь. В фокусе внимания немецкого философа культуры оказались такие герои жизни и литературы, как Казанова. По Зиммелю, приключение – это такой «бросок из жизни», который «может питаться только избытком и озорством жизни», присущими молодости. Дело в том, что, согласно немецкому философу, «молодости ведом в общем перевес жизненного процесса над содержанием» его, что он называет романтизмом в противовес историческому восприятию жизни. Итак, историзм резервируется им для людей преклонного возраста, а романтика и приключения соответственно для молодежи. Но Дон Кихот, молодостью не блиставший (вспоминаются его изображения, например, в иллюстрациях Доре), оказался и по Сервантесу, и по Ортеге в самом эпицентре приключения как способа бытия человека в культуре на историческом переломе ее. «Старый искатель приключений, – говорит немецкий философ, – кажется нам отвратительным». И продолжает: «Нетрудно вывести сущность приключения из того, что это – несвойственная старости форма»²³. Здесь прочитывается то, что, возможно, подразумевал немецкий ученый. Он, прямо не проговаривая, имел в виду флиртующего молодящегося старика, отвращение к которому живописал Томас Манн в «Смерти в Венеции». К герою же Сервантеса мы испытываем прямо противоположные чувства. Но при этом он остается рыцарем *приключения* в его парадигмальной форме.

Список литературы

- Визгин В. П. Марсель и Хайдеггер // Вопросы философии. 2007. № 8. С. 135–145.
- Зиммель Г. Приключение / Пер. с нем. М. И. Левиной // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. М.: Юрист, 1996. С. 212–226.
- Ортега-и-Гассет Х. В поисках Гете / Пер. с исп. А. В. Матвеева // Проблема единства современного искусства и классического наследия / Отв. ред. В. А. Целиков. М.: ИФ РАН, 1988. С. 131–159.
- Ортега-и-Гассет Х. Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории / Пер. с исп. В. С. Кулагиной-Ярцевой, Н. Г. Кротовской // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991. С. 290–335.
- Ортега-и-Гассет Х. Размышления о Дон Кихоте / Пер. с исп. О. В. Журавлева. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. 332 с.
- Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры / Сост. В. Е. Багно. М.: Искусство, 1991. 588 с.
- Своеволие философии: собрание философских эссе / Сост. и отв. ред. О. П. Зубец. М.: Издательский Дом ЯСК, 2019. 500 с.
- Сервантес М. С. де. Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский: в 2 ч. Ч. I / Пер. с исп. Н. М. Любимова. Фрунзе: Кыргызстан, 1978. 542 с.

²³ Зиммель Г. Приключение // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. М., 1996. С. 222–224.

- Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Ad marginem, 1997. 451 с.
- Guy A. Historia de la filosofía española / Trad. A. Sánchez. Barcelona: Anthropos, 1985. 564 p.
- Guy A. Ortega, critique de Heidegger // Philosophie. Annales de l'Université de Toulouse – Le Mirail. 1972. T. VIII. P. 123–141.
- Heidegger M. Dos encuentros con Ortega // Clavileño. 1956. No. 39. P. 1–2.
- Ortega y Gasset J. Meditaciones del Quijote. Con un apéndice inédito. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981. 167 p.
- Ortega y Gasset J. Prologo para alemanes. Madrid: Ediciones Taurus, 1961. 84 p.

From the pyramids to the selva forest: on the phenomenology of adventure

Victor P. Vizgin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

Building on the material of Ortega y Gasset's *Meditations on Quixote*, the author explores the turn made by philosophy in the 20th century, i.e. the turn from idealism and Cartesian geometric reason towards a new direction, which the Spanish philosopher discusses in terms of such problematic notions as a human *life*, the *living* and the *historical reason*, or *ratiovitalism*. From this perspective, the notion of adventure acquires one of central places. The prohibition of an adventure is a signature of Cartesian spirit. The study begins with an analysis of the relation of Ortega's innovations (expressed by his thesis "I am I and my circumstance" (1914), which meant his rejection of the Cartesian focus on the *cogito*) and the corpus of ideas developed by Heidegger in his *Sein und Zeit* (1927). Even though Ortega y Gasset does not accuse Heidegger of plagiarism, he points out that he expressed the very ideas that had such a crucial impact on the philosophy of the 20th century before Heidegger. The paper presents the phenomenology of adventure as an extraordinary event in a fixed system of life of an ordinary man. Here, the author partly follows the Spanish philosopher in his reconstruction of the aesthetical specifics of the famous novel by Cervantes. The proposed sketch of the phenomenology of adventure becomes a tool with which the change of the cultural paradigm of the Western civilization is revealed. This change occurred at the turn of the pre-modern age to the modern era. Michel Foucault's *Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences*, in general, and its conception of cultural epistemes, in particular, represent a methodological and a perspectival background of the current study.

Keywords: Ortega y Gasset's *Meditations on Quixote*, Cartesian reason, adventure, life, living reason, historical reason

For citation: Vizgin, V. P. "Na puti ot piramid k sel've: k fenomenologii priklyucheniya" [From the pyramids to the selva forest: on the phenomenology of adventure], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 62–75. (In Russian)

References

- de Cervantes, M. *Khitroumnyi idal'go Don Kikhot Lamanchskii* [The Ingenious Gentleman Don Quixote of La Mancha], Vol. I, trans. by N. M. Lyubimov. Frunze: Kyrgyzstan Publ., 1978. 542 pp. (In Russian)
- Guy, A. "Ortega, critique de Heidegger", *Philosophie. Annales de l'Université de Toulouse – Le Mirail*, 1972, T. VIII, pp. 123–141.
- Guy, A. *Historia de la filosofía española*, trad. A. Sánchez. Barcelona: Anthropos, 1985. 564 pp.
- Heidegger, M. "Dos encuentros con Ortega", *Clavileño*, 1956, No. 39, pp. 1–2.

- Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and time], trans. by V. V. Bibikhin. Moscow: Ad marginem Publ., 1997. 451 pp. (In Russian)
- Ortega y Gasset, J. "Ideya nachala u Leibnitsa i evolyutsiya deduktivnoi teorii" [The Idea of Principle in Leibnitz and the Evolution of Deductive Theory], trans. by V. S. Kulagina-Yartseva, N. G. Krotovska, in: J. Ortega y Gasset, *Chto takoe filosofiya?* [What is philosophy?]. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 290–335. (In Russian)
- Ortega y Gasset, J. *Estetika. Filosofiya kul'tury* [Aesthetics. Philosophy of culture], ed. by V. E. Bagno. Moscow: Iskusstvo Publ., 1991. 588 pp. (In Russian)
- Ortega y Gasset, J. *Meditaciones del Quijote. Con un apendice inedito*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981. 167 pp.
- Ortega y Gasset, J. *Prologo para alemanes*. Madrid: Ediciones Taurus, 1961. 84 pp.
- Ortega y Gasset, J. *Razmyshleniya o Don Kikhote* [Meditations on Quixote], trans. by O. V. Zhuravlev. St. Petersburg: St. Petersburg Univ. Publ., 1997. 332 pp. (In Russian)
- Ortega y Gasset, J. *V poiskakh Gete* [In Search of Goethe from Within], trans. by A. V. Matveev, *Problema edinstva sovremennogo iskusstva i klassicheskogo naslediya* [The problem of unity of modern art and classical heritage], ed. by V. A. Tselikov. Moscow: IPh RAS Publ, 1988, pp. 131–159. (In Russian)
- Simmel, G. "Priklyuchenie" [Adventure], trans. by M. I. Levina, in: G. Simmel, *Izbrannoe* [Selected works], Vol. 2. Moscow: Yurist Publ., 1996, pp. 212–226. (In Russian)
- Vizgin, V. P. "Marsel' i Khaidegger" [Marcel and Heidegger], *Voprosy filosofii*, 2007, No. 8, pp. 135–145. (In Russian)
- Zubets, O. P. (ed.) *Svoevolie filosofii. Sobranie filosofskikh esse* [Self-Willing Philosophy. A Collection of Philosophical Essays]. Moscow: LRC Publ., 2019. 500 pp. (In Russian)