

ФИЛОСОФИЯ
КАК СПОСОБ ЖИТЬ



ПЬЕР АДО


КАТАРСИС



КАТАРСКИ



LA PHILOSOPHIE COMME
MANIÈRE DE VIVRE

Pierre Hadot

Entretiens avec Jeannie Carlier
et Arnold I. Davidson

ALBIN MICHEL * ITINÉRAIRES DU SAVOIR

M·M·I



ФИЛОСОФИЯ КАК СПОСОБ ЖИТЬ

Пьер Адо

Беседы с Жанни Карлис
и Арнольдом И. Дэвидсоном

СТЕПНОЙ ВЕТЕР * КОЛО

МОСКВА * САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

М·М·V

A28 Адо Пьер

Философия как способ жить: Беседы с Жанны Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / Пер. с франц. В. А. Воробьева. — М.; СПб.: Изд-во «Степной Ветер»; ИД «Коло», 2005. — 288 с. (Серия «Катарсис») ISBN 5-94427-024-1

Книга Пьера Адо (почетный доктор Коллеж де Франс, автор трудов по истории философии, переводчик Плотина, Марка Аврелия, Эпиктета) удивительно ясно показывает, что философия представляет собой для древних не систему, но способ жизни, опыт пережитого, направленный на создание «формирующего эффекта» — упражнение на дорогах мудрости. В данных «Беседах» мы знакомимся с ученым беспристрастным, порой ироничным и никогда не нравоучительным. Узнаем, как следует читать и понимать античную мудрость и в чем философия древних, например, «Размышления» Марка Аврелия помогут нам улучшить собственную жизнь.

Для широкого круга читателей. На русском языке публикуется впервые.

Перевод осуществлен по изданию: Pierre Hadot. La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson. Paris, 2001



9 785944 270245

© Albin Michel: itinér. du savoir, 2001

© ООО «Степной Ветер», 2004

© Воробьев В. А., перевод, 2004

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение • 9

I. В церковных объятиях • 19

II. Ученый, учитель, философ • 59

III. Философская речь • 90

IV. Толкование, объективность и контрсмысл • 103

V. Объединяющий опыт и философская жизнь • 123

VI. Философская речь как духовное упражнение • 140

VII. Философия как жизнь и как поиск мудрости • 155

VIII. От Сократа до Фуко. Долгая традиция • 188

IX. Неприемлемо? • 222

X. Наше счастье только в настоящем • 246

Post factum • 266

Примечания • 273

Пьер Адо: избранная библиография • 285



ФИЛОСОФИЯ
КАК СПОСОБ ЖИТЬ

ВВЕДЕНИЕ

Изменить жизнь. Изменить — хотя бы — одну жизнь. Много ли книг так воздействуют на человека? Однако вот что написал Пьеру Адо молодой американец, не историк и уж никак не философ, прочитав книгу «Что такое античная философия?» в английском переводе: (You changed my life) (Вы изменили мою жизнь). Итак, читатель заранее ответил на вопрос, который я задаю здесь Пьеру Адо: «Помимо высокой эрудиции ваши книги есть не что иное, как „протрештики“, то есть книги, предназначенные „проводить“ (греч. *trepein*) читателя к философии?!» Прицел тут дальний: с одной стороны, предложить читателю множество фактов, удостоверяющих без каких-либо посягновений на спор, что для греков философия была отнюдь не системой, но жизненным выбором, и, при этом, ненавязчиво «вернуть» читателя к философии, понимаемой именно так, а не иначе; это внутреннее намерение, не посягая на личность читателя (активно покупавшего книгу), лучшим образом реализовалось и во французском издании книги «Духовные упражнения и античная философия» (*Exercices spirituels et philosophie antique*), и в английском переводе, опубликованном с предисловием Арнольда Дэвидсона, одного из собеседников автора — он издал книгу под названием: «Philosophy as a way of life». Заглавие не точно, но это не обман. Пьер Адо хотел бы видеть эти свои книги — «Духовные упражнения и античная философия» (1981), «Внутренняя цитадель» (*La Citadelle intérieure*) (1992) и «Что такое

античная философия?» (Qu'est-ce que la philosophie antique?) (1995) — не образовательными, но «косвенно протретическими» относительно античной философии: цель их, по его словам, не говорить людям «делайте это», по методу «непрямого общения» Киркегора, но «благодаря описанию духовного опыта, пережитого другим человеком (...) приоткрыть и предложить духовную установку, заставить услышать призыв...». Именно так сделали, с безупречной и всегда кристально ясной и необременительной эрудицией эти три книги, и, как показывают полученные письма, призыв был услышан. Данная же книга, возможно, идет немного дальше этих ненавязчивых суггестий. Это уже не просто «Что такое античная философия?», хотя в ней много упоминаний о греческих и латинских философах. «Основная проблема, встающая перед философом, — говорит Пьер Адо в связи с одним вопросом, не в самом начале бесед, не программно, но, напротив, совсем в конце, как заключение, — и это принципиально важно — знать, что значит жить философией». На этот центральный вопрос — «Что такое философия?» — Пьер Адо дает в общем-то единственный ответ, но модулированный достаточно разнообразно, как вариации на тему. И эти ответы будут вписываться прежде всего в его интеллектуальный и моральный «пробег», очерченный в двух первых беседах, а затем в связи с вопросами, задаваемыми в следующих беседах, где мы хотим узнать, как читать, как толковать античную философию, что в ней вечного, непреходящего, и что, возможно, уже нелегко воспринимать сегодня; какое ценностное суждение можно сегодня вынести «о тех экспериментальных лабораториях», каковыми являются направления античной философии — одним словом, в чем они могут сегодня помочь нам лучше жить.

Первый ответ к Пьеру Адо пришел скоро, когда он был еще почти ребенком и его дало небо, расцвеченное

звездами, ответ незабываемый и невысказываемый (и уже тогда мальчик понял, что самое главное не может быть сказано); затем, позднее, прочитав Ромена Роллана, он вспоминает свой первый опыт, согласившись в роллановским определением: «океаническое чувство»: «...я был охвачен тоской, одновременно ужасающей и наслаждающей, вызванной чувством присутствия мира, или Всего, и меня в этом мире <...> Я считаю, что стал философом именно с этого времени», — говорит Пьер Адо по прошествии шестидесяти лет. То есть он не нуждался во встрече с древними философами (сначала познакомившись с томизмом, философией систематической, если таковая вообще существует) для узнавания того, что философия является не системным построением, но пережитым опытом. Сегодня Пьер Адо приравнивает «океаническое чувство» Ромена Роллана к «дикой мистике» Мишеля Гюлена, о котором здесь неоднократно вспоминает; о мистике отрицающей, отсекающей, которая так манила его в зрелом возрасте у Плотина (*aphele panta* — «убери все»), он предпочитает мистику принимающую: «принимай все». Когда мы сталкиваемся с соцветием великолепных текстов, избранных им для завершения книги, то хорошо понимаем, что опыт «океанического чувства», неоднократно пережитый им на протяжении жизни, не переставал питать его философские размышления. Это единственная тема, первоистоки которой он не находит в античной мысли: древние выражали в восхитительных текстах свое умиление перед Космосом, живое осознание того, что они принадлежат к этой великой цепи бытия, которая делает нас солидарными с камнями, деревьями, животными, людьми и светилами, но если и испытывали это чувство слияния со Всем, то об этом не говорили.

Первый настоящий контакт Пьера Адо с античной философией был косвенным. Знаменитое определение Платона — «Философия — это искусство смерти» — он

встречает у Монтеня. «В то время я, наверное, не очень хорошо его понял, — говорит Пьер Адо сегодня, — но это те слова, которые привели меня к восприятию философии как чего-то иного, нежели теоретическое рассуждение». Платоновские слова, плодотворные именно потому, что выдерживают, если взять их как таковые и вне контекста, множество толкований, понемногу дойдут до самой сердцевины размышлений Пьера Адо — и как ученого, и как человека.

Однако не только фраза Платона–Монтеня привела его к заключению: философские речи древних были не системным построением, а именно тем, что он назвал после длительных размышлений — не побоявшись идти против установленных правил (о которых, собственно, и прежде не беспокоился) — «духовными упражнениями». Это констатировал для себя добропорядочный француз, уже в восьмом классе хорошо усвоивший, что такое правильно построенное изложение, без повторов и противоречий, с последовательно соблюдаемым планом; но ведь в написанном философами древности порядка и ясности нет: Аристотель, Августин — нескладны, диалоги Платона полны противоречий. Разумеется, Пьер Адо не первым заметил это, но сумел сделать из этого важное умозаключение. Может быть, здесь, для неспециалиста более явственно, нежели в прошлых своих работах, он показывает, что эти нестройности вполне объяснимы, если допустить, что древний философ говорит (а затем пишет) для определенной аудитории, т. е. слушателя, и не стремится его информировать, а просто убедить, настроить на перемену, «сформировать эффект». Словом, Адо показывает, что древние трактаты, почти все без исключения, представляют собой *протреттики*; в то же время это речи, будь то диалоги или нет, обращены к слушателю и иногда, через общение «опытами мысли», упражнениями на тему «как думать». Дело в том, что для древ-

них философия — это прежде всего способ жить, ведь именно древние называли философов «циниками» — у тех не было никакой теории; или, еще: философ — это кто угодно: женщины, простые граждане, политики; тот, кто ничего не пишет, ничему не учит, но живет как философ; и Сократом древние восхищались именно из-за его жизни и смерти, больше, чем его учением, — ведь и сам Сократ ничего не записывал, но то, чему он учил, было тотчас же подхвачено и разработано всеми, кто помнил его имя. Пьер Адо подчеркивает здесь иногда похожие «ресуржансы»* этой темы в христианском Средневековье. Он говорит, что для всякого философа величайшим соблазном является вера в то, что философия — это построение безупречной и предпочтительно новой теоретической речи, «более или менее умелое построение концептуального здания становится самоцелью», «философ всегда обнаруживает тенденцию довольствоваться своей речью». Эта наклонная плоскость чрезвычайно притягательна в стране, где философская диссертация — надежнейший «сезам» для многих почетных ремесел.

Толкование античных текстов, сбросив долголетний груз, относящийся как к платоновской, так и к стоической традиции, позволяет сегодня Пьеру Адо трактовать сказанное Платоном о смерти как нечто, радикально отходящее от всякого манящего воздействия смерти, от христианского *memento mori*, от всякой экзегезы, по которой смерть была бы предпочтительнее жизни. Упражняться в умирании, говорит Пьер Адо, это упражняться в жизни по-настоящему, то есть в том, чтобы превзойти «себя частичного и пристрастного», возвыситься до «видения сверху», к «универсальной перспективе». Эта тройственная тема, которая в принципе является

* От *résurgence* (франц.) — выход подземных вод на поверхность. — *Ред.*

единственной, как бы беспрестанно повторяющийся лейтмотив на протяжении наших бесед, ибо она находит применение на всех уровнях, во всех ситуациях жизни, для всех братьев и сестер. Превзойти «частичного и пристрастного» *себя* — это прежде всего осознать нашу принадлежность к человеческому сообществу и необходимость для нас беспрестанно иметь в виду в нашем действии благо этой *koinônia*. Пьер Адо без малейшего труда показывает, вслед за другими коллегами, важность этой темы не только в речи античной философии, но также и в практике философов, от Сократа до Плотина, и всех тех, кто, не будучи «профессиональными» философами, вдохновлялись тогда их наставлениями. Знали ли мы о том, что Сцеволы, сторонники стоицизма, показали себя неподкупными судьями, что не только Муций Сцевола, глава провинции, не набивал свой карман, согласно обычаю, а оплачивал свои путешествия из собственных средств и требовал такой же честности от своих подчиненных? Что Марк Аврелий, император-стоик, отвечавший за миллионы подданных, узнав о смерти детей-гимнастов, приказал, чтобы эти упражнения с того момента ограждались сетками? Что, защищая римские границы от сарматов, где-то на Балканах, он мучился вопросом о легитимности этой войны? Эти принципы и примеры были бы полезны в сегодняшней демократии, причем нет никакой необходимости подвергать их какой бы то ни было «актуализации».

Вслед за древними, особенно за Аристотелем, Пьер Адо считает, что это правило, превзойдение «частичного и пристрастного „я“», «взгляд сверху», «универсальная перспектива», обязательно налагается и на ученого: «Тот, кто изучает текст, или микробы, или звезды, должен избавиться от своей субъективности». В практике демократии, как и в научных трудах, «нужно избавиться от пристрастности индивидуального „я“, чтобы воз-

выситься до „я“ универсального и рационального». По этому случаю Пьер Адо ломает копыя относительно современной идеи, что все речи стоят друг друга и все экзегезы в равной степени субъективны, что невозможно не только достигнуть объективности, но даже пытаться делать это. Однако не стоит заблуждаться. Когда речь идет об историке, в частности, об историке философии, самопомещение в универсальную перспективу вовсе не означает, что мы истолковываем тексты, как если бы они ускользали от времени, места, общества, где были созданы: Пьер Адо объясняет ту дорогу, которая заставила его перейти от вневременной и атопической концепции философской речи, концепции, по его мнению, чересчур распространенной, к точному учету ее вписывания в историю.

Для древних это самопревзойдение, эта универсальная перспектива касается не только ученого и политика, но всего человеческого рода: греки первыми осмыслили единство человеческого сообщества, включая рабов, и первыми провозгласили себя «гражданами мира». На вопрос о смысле этой «универсальной перспективы» и ее связи с «универсальным законом» Канта, Пьер Адо подчеркивает сходства: у Канта «нравственность создает себя сама в неожиданном и в некотором роде героическом прыжке, благодаря которому мы переходим от ограниченной перспективы к универсальной перспективе», или еще от «„я“, видящего только свой собственный интерес, к „я“, открывающемуся для других людей и для Вселенной». Именно в этом и состоит наследие Сократа, который говорил афинянам: «Кто больше, чем я, забывал о себе, чтобы заботиться о вас?»

Три другие темы тесно переплетаются с только что упомянутыми и замечательным образом выражены, намного лучше, чем можно было бы это сделать здесь несколькими словами, в небольшом сборнике текстов,

завершающих книгу. С первой темой Пьер Адо встретился при защите диплома бакалавра, занимаясь Бергсоном, определявшим философию как «однажды принятое решение наивно всмотреться в себя и вокруг себя». Такое наивное восприятие он нашел у древних, например, в цитируемом им тексте Сенеки, но также у более близких к нашему времени художников или поэтов. С этим связано и чувство важности мгновения, беспрестанно выражаемое стоиками и эпикурейцами (это истинный смысл *carpe diem* эпикурейца Горация), но также современниками, такими как Монтень или Гёте — только настоящее есть наше счастье; с этим богатством мгновения связано то, что Пьер Адо называет «чистым счастьем существования», умилением, но равно, у современников, тоской и даже ужасом перед загадкой существования.

Как мы хорошо видим, все эти темы переплетаются друг с другом: так, «океаническое чувство» — это тонкое острие того, что Пьер Адо называет космическим сознанием; испытывать важность настоящего мгновения — единственного времени и единственного места, которые мы контролировали бы в огромности времен и пространств, частью которых являемся — это проживать каждый час, как если бы он был последним, но также и первым, как если бы мы смотрели на этот мир «наивно», в первый раз. И сознание принадлежности к миру, это также зачисление в сообщество людей, со всеми вытекающими отсюда обязанностями. Скажем ли мы, что Пьер Адо в свою очередь уступил соблазну построить безупречную систему? Ничего подобного. Всякая метафизика, всякая онтология отсутствуют в книге. Платон некогда пытался рационально доказать нам, что добродетель выгоднее порока, что мы должны делать добро в наших собственных интересах. Ничего похожего здесь. Нам ничего не доказывают. Нам не обещают счастья. На самом деле, нам совершенно

* Введение *

ничего не обещают. Нам только говорят, что сегодня, так же как во времена Сократа или Марка Аврелия, некоторое количество принципов, направлявших повседневную жизнь этих философов, могли бы помочь и нам в жизни «более сознательной, более рациональной, более открытой для других и для безмерности мира».

Таким образом, перед вами книга, написанная для всех. Может ли случиться, что она не заинтересует людей, чья профессия состоит в преподавании философии? Я так не думаю. Смешение случайностей и предвидимых последствий привело к тому, что эта книга создавалась в три голоса, объединенных дружбой. Арнольд Дэвидсон преподает философию в Чикагском университете; именно он, главным образом, занимался распространением и переводами работ Пьера Адо в Соединенных Штатах. Некоторое время назад ему пришла идея организовать эти «Беседы». Поэтому, когда издатель Элен Монсакре, зная о давней дружбе, связывавшей меня с Пьером Адо и его женой, просила его согласия ответить на мои вопросы, мы решили все вчетвером, что эту задачу выполним мы с Арнольдом Дэвидсоном. Мы хорошо знали, что наши вопросы, наши интересы, наши компетенции были вовсе не одинаковы: Арнольд Дэвидсон настоящий философ, он в курсе всех современных философских проблем. Со своей стороны, на семинаре в L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, я вела темы, которые были философскими лишь маргинально — такие, как астрология, богословские вопросы, стоический детерминизм. В результате — как в философских античных речах, — в этой книге присутствуют если не противоречия, то, по меньшей мере, повторы, темы, рассматриваемые не единожды, с разных точек зрения, вполне можно было бы сказать, ответы, адаптированные к слушателю, к «самодеятельному» или «профессиональному» философу:

ее единство больше напоминает сонату, чем философское сочинение. Таким образом, вполне очевидно, что здесь речь идет не о построении системы, но о философии как способе жить.

Жанни Карлие

Пьер Адо — почетный доктор Коллеж де Франс, автор многочисленных трудов по истории античной философии, переводчик Плотина, Марка Аврелия, Эпиктета.

Жанни Карлие — старший преподаватель Школы высших знаний по общественным наукам (l'École des Hautes Études en Sciences Sociales) (Париж). Специализируется на позднем неоплатонизме, ведет семинар: «Философские идеи и религиозная практика на закате античности»; опубликованы ее работы по религиозной мысли поздних неоплатоников; работает над книгой о Порфирии, ученике и издателе трудов Плотина.

Арнольд И. Дэвидсон — профессор Чикагского университета, где преподает философию, историю наук и теологию; член редакционного совета журнала «Critical Inquiry». Автор книги: «Возникновение понятия сексуальности: Историческая эпистемология и концептуальное формирование» (The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts. Harvard, 2001); в настоящее время готовит к изданию лекции, прочитанные им в Коллеж де Франс в качестве приглашенного преподавателя. Опубликовано несколько его работ на темы современной французской философии — от Янкелевича и Левинаса до Кангилема и Фуко. Руководит переводами работ Мишеля Фуко на английский в Коллеж де Франс.

I. В ЦЕРКОВНЫХ ОБЪЯТИЯХ

Жанни Карлие. Вы родились в 1922 году в Париже, от родителей французов, но ваши двоюродные братья говорили по-немецки, и, наверное, не совсем случайно, что вы равно любите и Гёте, и Монтеня...

Моя мать была дочерью лотарингца, отказавшегося сделать выбор в пользу Германии во время аннексии Эльзас-Лотарингии в 1871 году. Он нашел работу в Реймсе в качестве официанта при заводе шампанских вин. В 30-е годы, во времена моего детства, каждый год мы ездили на каникулы в Лотарингию, отвоеванную Францией после Первой мировой войны. Мои двоюродные братья жили в деревнях или небольших городках возле немецкой границы недалеко от Саргемина и Сарральба. Многие там говорили не по-французски, а на немецком диалекте. Например, все указатели на вокзалах были на немецком. Да и священники, не скрывая своей враждебности к светской Франции, читали проповеди на верхненемецком, а дети молились так в церкви. Католическая догматика здесь соблюдалась строго. Мои короткие штанишки вызвали большой скандал. Мальчишки моего возраста носили брюки ниже колен, чтобы прикрыть, как говорил кюре Блисбрюка, «лоскутья плоти». Кюре, которым прилично платили благодаря конкордату с Ватиканом, сохраненному для Эльзас-Лотарингии во Франции в силе после войны, были в своем приходе полными

хозяевами. Например, кюре Цеттинга отказался причащать мою двоюродную сестру: в 20-е годы она, следуя послевоенной моде, сделала короткую стрижку и тем самым обидела его перед лицом других прихожан.

Так я очень рано столкнулся с проблемой сложных взаимоотношений между Францией и Германией в связи с моим детским каникулярным опытом в Лотарингии, но также в рассказах деда и родителей, которым в 1914 году пришлось бежать из Реймса, пешком, и в конце концов найти себе пристанище в Париже, где я и родился в 1922 году. Они возвратились в Реймс через месяц после моего рождения. Город был почти полностью разрушен бомбежками, и двадцать лет ушло на восстановление собора, торжественно открытого в 1939 году... как раз накануне Второй мировой войны. В Реймсе я жил с 1922-го по 1945 годы и всегда нежно любил добрый город Реймс, знаменитый «своим собором и своим шампанским».

Но вернемся к Лотарингии — меня всегда раздражало полное неприятие «внутренних» (как называли их лотарингцы) французов этой части Франции, где говорили на немецком. В начале войны, в 1939 году, жители Лотарингии были полностью эвакуированы. Один из моих лотарингских кузенов, которому удалось вернуться в свою деревню, нашел свой дом разграбленным: даже свиньи со злобной тупостью были заперты в шкафах. Увидев немецкие надписи, местные жители думали, что попали в Германию.

Если обобщить, меня раздражает невежество большинства французов по отношению к немецким реалиям. Помню, например, одно довольно драматичное событие, произошедшее где-то в 1970 году. Молодого немецкого профессора пригласили читать лекции в Париже. Там он встретился с профессором, французским евреем, родители которого погибли в Холокосте. Француз отказался пожать руку своему немецкому кол-

леге. Последний сам рассказывал мне об этом, заметив, что он ужасно все это переживал, потому что его собственный отец, коммунист, тоже погиб в концентрационном лагере. Откуда такое тупое, узколобое отношение этого французского профессора, не знающего или не желающего знать, что другие люди, в лагере противника, могли пережить такие же страдания, как и он? Но я полагаю, что на эту тему все было сказано в прекрасной книге Альфреда Гроссера «Преступление и память» (*Le Crime et la Mémoire*), где рассказывается об отдельных интеллектуалах, откровенно «афиширующих свое нежелание знать».

Ж. К. Ваша мать была католичкой на практике?

Моя мать была очень набожной; каждое утро она ходила на службу. Это была очень разносторонняя личность: веселая, много пела, иногда развлекалась тем, что корчила ужасные гримасы, была очень общительной (притом, что отец не хотел ни к кому ходить в гости). Не терпевшая постов и преувеличенных истязаний плоти, она, тем не менее, была чуть ли не фанатично верующей. В детстве я чувствовал, что между родителями есть какой-то внутренний разлад. Мать просила меня молиться за отца — тот перестал ходить на службу и делал иногда странные намеки на духовника матери, отца де Бретизеля. Я понял, что после моего рождения мать, будучи очень больной, больше не могла иметь детей, и ее духовник запретил ей супружеские отношения согласно учению Церкви: не должно быть союза, если его целью не является деторождение. Отец и мать спали в разных комнатах. В конце концов отец стал снова ходить на службу по воскресеньям, но всегда только один, к шести-семи часам утра. Точно так же совсем один он каждый год брал неделю отпуска, который, кстати сказать, был преимуществом

работников завода шампанских вин: остальным служащим и рабочим пришлось дожидаться 1936 года, чтобы добиться оплачиваемого отпуска. Свой отпуск он проводил либо в Эльзасе, либо в Сарре.

Ж. К. Каковы ваши воспоминания об отце, остававшегося как будто немного в тени?

Я чувствую к нему глубокую благодарность — за долгие разговоры, его удивительные рассказы. Он был самоучкой. Родом из деревни в окрестностях Вертуса в Марне. Был из очень бедной семьи и потому начал работать где-то в возрасте одиннадцати или двенадцати лет, в Шалоне-на-Марне (как тогда называли). Что не помешало ему выучить немецкий и английский, стенографию, бухгалтерское дело. Это была и «эпоха эсперанто», попытки универсального языка. Он переписывался на эсперанто с коллегами из различных стран Европы. У него была хорошая библиотека немецких книг. Исследовал вопросы организации физического воспитания (Turnvereine) в Германии. Очень хорошо чертил, рисовал; у меня сохранился один из его автопортретов. К пятидесятилетнему возрасту он достиг положения уполномоченного управляющего на заводе шампанских вин «Пипер Хайдзик». Несколько лет спустя отец после несчастного случая на производстве полностью ослеп. С образцовым терпением в течение двадцати лет, вплоть до самой своей смерти, переносил это страдание. Я обучил его чтению по методике Брайля*. Мы с ним были очень дружны: я часто читал ему вслух, мы вместе гуляли.

Ж. К. Значит, ваш отец немного отдалился от религии; однако вы получили религиозное воспитание?

* Рельефно-точечный шрифт для слепых. — *Ред.*

Да, можно сказать, если вспомнить роман Денизы Бомбардьё, что у меня было «детство на святой воде». Свое начальное образование я получил в Школе христианских братьев, что на улице Контре в Реймсе. Эти монахи были очень набожны и дали нам, как мне сейчас кажется, очень хорошее образование. Они заботились и о наших играх во время перемен. Но мы были достаточно напуганы тем, что нам рассказывалось каждое утро на уроках морали. Речь там шла, например, о явлениях дьявола на собраниях масонских лож, или о монахине, явившейся во сне другой монахине, чтобы открыть той, какие она испытывает вечные муки ада, потому что, несмотря на образцовую жизнь христианки, скрыла на исповеди смертный грех.

У моей матери было трое сыновей (я был последний, на десять и пятнадцать лет младше своих братьев). Она решила, что все трое будут священниками, причем мечтала об этом с такой страстью, что однажды, когда один из моих братьев, быть может, самый любимый, спросил ее, что она скажет, если он откажется, ответ был: «Лучше бы ты тогда умер», — мать повторила таким образом сказанное, по преданию, Бланкой Кастильской, будто бы сыну, Людовику Святому, относительно смертного греха. Как бы то ни было, я даже не пытался себе вообразить, что могу делать в своей жизни что-то иное, чем мои братья, и вполне естественно оказался в возрасте десяти лет в Реймсе, в Малой семинарии.

Два года я был пансионером, потом учился экстерном по причине слабого здоровья. Преподававшие там священники тоже были очень набожные и прекрасно образованные, особенно в старших классах, втором и первом. Это были истинные гуманисты, привившие мне любовь к античности. Но среди преподавателей так называемых «грамматических классах» (пятый,

шестой, четвертый), некоторые не соответствовали уровню заведения и не имели должных моральных качеств. Один из них, Беже, всеми презираемый преподаватель 5-го, был даже откровенным садистом. Я по наивности взял его в качестве духовника. Когда я ему исповедовался в его комнате, он оставлял меня иногда на коленях так долго, что мне становилось плохо и я был вынужден просить его позволения сесть. В его пятом классе нередко можно было видеть несчастного ученика, сидящего прямо на полу, со словарем на вытянутых руках, то есть это положение было выбрано умышленно, чтобы причинить ученику как можно больше неудобств. Кстати, такого рода практика была в общих правилах заведения. В шестом классе я присутствовал на публичной порке, устроенной директором ученику, бузившему в спальне, а в понедельник вечером, когда выставлялись оценки за поведение и работу за предыдущую неделю, в столовой устраивали помост; на нем обедали преподаватели, а декорацией служили наказанные дети, стоявшие на коленях друг напротив друга; в углу те, кто были оставлены без обеда.

Ж. К. А вы сами были набожным ребенком?

Да, у меня была совершенно наивная вера, но, должен вам сказать, без особого энтузиазма. Например, в день моего первого причастия дед сказал мне: «Это самый прекрасный день в твоей жизни», — а я вовсе не радовался, потому что не чувствовал ничего особенного. Когда в возрасте двенадцати лет я отправился в Рим паломником со своими двумя братьями и появился Папа *sedes gestatoria* *, мой брат Анри стал кричать: «Да здравствует Папа!», — а я был в полном удивлении от

* Восседающий на паланкине (лат.). — Ред.

такого рвения. Для меня все это было интересно, но я не понимал, зачем нужно приводить себя в подобное состояние.

Положение стало меняться с началом моего отрочества. Кстати говоря, долгое время у меня было впечатление, что живу на «белом свете» лишь с того момента, как стал подростком, и я всегда буду жалеть, что выбросил — из христианского самоуничужения — первые записи, которые были эхом зарождения моей личности, ибо сейчас мне очень трудно восстановить психологическое содержание сделанных мною тогда поразительных открытий. Я помню лишь общий контур. Как, например, на улице Рюинара, по дороге из Малой семинарии к дому родителей, куда, будучи экстерном, я возвращался каждый вечер. Наступила ночь. В огромном небе сверкали звезды. В это время они были еще видны. В другой раз это было в спальне нашей комнаты. В обоих случаях я был охвачен беспокойством, одновременно ужасающим и умирительным, вызванным чувством присутствия мира, или Всего, и меня в этом мире. На самом деле я не был способен сформулировать свой опыт, но после этих ощущений чувствовал, что он мог соответствовать таким вопросам, как: «Что я есть такое?», «Почему я здесь?», «Что такое этот мир, в котором я нахожусь?». Я испытывал странное чувство удивления и умиления от того, что был тут. В то же самое время у меня было чувство погруженности в мир, ощущение, что я его составная часть, что этот мир простирается от самого малого стебелька травы до самых звезд. Этот мир интенсивно присутствовал во мне. Гораздо позже я должен был открыть для себя, что это осознание своего погружения в мир, это впечатление принадлежности ко Всему, было именно тем, что Ромен Роллан назвал «океаническим чувством». Я стал считать себя философом именно с того времени, если под философией понимать

осознание существования, бытия в мире. В то время я не знал, как сформулировать свои ощущения, но испытывал потребность писать и очень ясно помню, что первый написанный мною текст представлял собой что-то вроде монолога Адама, открывающего для себя свое тело и мир вокруг него. Начиная с этого момента, у меня было такое чувство, что я нахожусь в стороне от других, ибо я не мог думать, что мои одноклассники или даже мои родители, или мои братья могли себе вообразить такого рода вещи. И только много позже я открыл для себя, что многие люди испытывают аналогичные ощущения, но не говорят об этом.

Я начал воспринимать мир по-новому. Небо, облака, звезды, «вечера мира», как я говорил самому себе, манили меня. Прислонившись спиной к подоконнику, я смотрел на ночное небо, и у меня было впечатление, что я погружаюсь в звездную огромность. Этот опыт доминировал всю мою жизнь. Я испытал его снова, несколько раз, например, перед озером Мажоре в Асконе, или когда смотрел на гряды Альп с берега Лемана в Лозанне или с Сальвана в Вале. Прежде всего, этот опыт был для меня открытием чего-то волнующего и манящего, что совершенно не было связано с христианской верой. Он, таким образом, сыграл важную роль в моей внутренней эволюции. Кроме того, он сильно повлиял на мою концепцию философии: я всегда рассматривал философию как преобразование восприятия мира.

Начиная с этого времени я очень сильно ощущал радикальную противоположность, существующую между повседневной жизнью, проживаемой полубессознательно, когда нами руководят автоматические рефлексy и привычки и мы не осознаем свое существование вообще и свое существование в мире, с одной стороны, и исключительными состояниями, в которых мы живем интенсивно и осознаем свое бытие в мире, с дру-

гой. И Бергсон, и Хайдеггер четко различали эти два уровня «Я»: одно «Я» остается на уровне, который Хайдеггер называет «они», а другое «Я» возвышается, по его выражению, на уровень «подлинного». Именно с этого времени я начал ощущать, что есть вещи, непередаваемые словами — ведь я не осмеливался никому говорить, что испытал. И то, что я выскажу словами, будет лишь банальностью. Я замечал также, что священники, говоря о Боге или о смерти, о подавляющих или ужасающих реальностях, выдают совершенно готовые фразы, представлявшиеся мне условными и искусственными. То, что было самым сущностным для нас, не могло быть выражено словами.

Ж. К. И все-таки: то, что с самого вашего отрочества останется одним из лейтмотивов вашей философской жизни, то, что вы часто называете «чистым счастьем существования», как и уверенность, что самое важное не передается словами, утверждается в вашей жизни как-то случайно и, по всей видимости, без какой-либо связи с религиозным воспитанием, полученным в семинарии и у себя дома?

То был совершенно чуждый христианству опыт. Мне это представлялось гораздо более существенным, гораздо более фундаментальным, чем тот опыт, который я мог пережить в христианстве, в литургии, в религиозных службах. Христианство, скорее, казалось мне связанным с повседневной банальностью. Оба мира, мир тайного опыта и мир «общественного договора» в конечном счете накладывались друг на друга, потому что в этом возрасте я не задавался особыми проблемами: жизнь была устроена так, и точка. Позднее я встретился с одним человеком, для которого такая ситуация была проблемой. Это был Райнер Шюрман (Schürmann) (автор «Принципа анархии» (Le Principe

d'anarchie. Paris: Le Seul, 1982), который в 70-е годы по меньшей мере в течение одного года был моим слушателем в Практической школе высших знаний — и доминиканским послушником в Сольшуаре ¹⁾. Он находился под очень сильным влиянием Хайдеггера, и его христианская вера накладывалась без гармонизации на его опыт «подлинного» существования, его открытости к бытию. Он передал мне свои записи, где выражалось смятение, и я пребывал в довольно сильном изумлении, не зная, как ему помочь. Старался поместить себя в его христианскую перспективу и убедить его в возможности принять в самом себе это сосуществование. Но думаю, что в конце концов он от христианской веры отказался.

С другой стороны, также в Малой семинарии я открыл для себя, благодаря моим прекрасным преподавателям, греческую и латинскую античность, греческих трагиков, Вергилия, «Энеиду». В третьем классе мы изучали эпизод Дидоны и Энея: от нас скрывали все, что относилось к любви, но стихи, где об этом говорилось, очень волновали; у меня было смутное впечатление — я четко его не осознавал, что там тоже шла речь об опыте, совершенно чуждом христианскому.

Ж. К. То, что вы называете «океаническим чувством» — именно так говорил Ромен Роллан, — может быть, лучше было бы назвать «космическим чувством», то есть употребить более общее выражение. Кстати, разве все остальные люди не пережили то же самое, возможно с меньшей интенсивностью? Но они не придают ему значения, это просто что-то, что падает на вас просто так. С другой стороны, вы говорите, что это «чувство» совершенно чуждо христианству. И в самом деле, кроме того, что сказано в Ветхом Завете (Небо и Земля славят Бога), во всех христианских текстах, которые вы цитируете, в частности, в христианских духовных упражнениях, это чувство не прояв-

ляется слишком сильно, тогда как в античности, чувство умиления перед природой повторяется с необычайной лиричностью, не только у таких поэтов, как Лукреций, но даже у такого сухого философа, как Эпиктет. Разве это не является в конечном счете значительным разрывом?

Я готов защищать выражение «океаническое чувство», употребляемое Роменом Ролланом; тем самым отличаю этот опыт от опыта умиления перед природой, который тоже испытал. Говоря об «океаническом чувстве», Ромен Роллан хотел выразить весьма необычный нюанс — ощущать себя волной в беспредельном океане, быть частью таинственной и бесконечной реальности. Мишель Гюлен (Hulin), в своей восхитительной книге «Дикая мистика» (*La Mystique sauvage*), (а для него «дикая мистика» есть не что иное, как океаническое чувство) характеризует этот опыт через «чувство присутствия здесь и сейчас внутри мира, который сам интенсивно существует», и он также говорит о «чувстве сущностной принадлежности между мною самим и окружающей Вселенной»²⁾. Тут самое главное — это впечатление погруженности, растворенности «Я» в Другом, которому «Я» не чуждо, поскольку оно является его частью.

Чувство природы присутствует в Евангелии. Иисус говорит о величии полевых лилий. Но я говорил, что «океаническое» чувство, пережитое мною, отличается от чувства природы и чуждо христианству, потому что оно вне Бога и Христа. Это что-то, что располагается на уровне чистого чувства существования. Я не уверен, что греки знали его. Вы правы, когда говорите, что у них было, причем в наивысшей степени, чувство природы, но они очень редко говорят о погруженности во Все. Действительно, есть у Сенеки³⁾: *toti se inserens mundo* («погружаясь в целокупность мира»), по поводу совершенной души, о которой нельзя, кстати, утверждать,

что она соответствует обсуждаемому опыту. Может быть, аллюзия на этот опыт имеется и у Лукреция (III, 29), когда он говорит о содрогании и о божественной сладости, охватывающий его при мысли о бесконечных пространствах. Отсутствие литературных свидетельств не означает отсутствия опыта, но нам сие неведомо.

В любом случае, в этом опыте нет ничего исключительного. Самые разные писатели ссылаются на это, например, Жюльен Грин (Green) в своем «Дневнике», Артур Кестлер в книге «Zégo et l'Infini», Мишел Полак (Polac) в своем «Журнале», Жаклин де Ромилли (Jaqueline de Romilly) в книге «Sur les chemins de Sainte-Victoire», Достоевский в «Братьях Карамазовых», может быть, Руссо в «Прогулках одинокого мечтателя» (Прогулка пятая), если назвать лишь несколько имен из очень длинного списка. Его также можно найти в других культурах — индуистской (например, в Рамакришне ⁴⁾ или китайской: он угадывается в некоторых аспектах китайской мысли и живописи.

Ж. К. В пятнадцать лет вы поступаете в Большую семинарию. Каковы ваши впечатления? Какой была Большая семинария в конце тридцатых годов?

После первой части экзамена на степень бакалавра (аттестат зрелости), включавшей в себя французское сочинение, я поступил в Большую семинарию в Реймсе, в 1937 году. Чувствовал себя там прекрасно. У каждого была собственная комната, роскошь, которой до тех пор ни у кого не было. Когда наступала ночь, отключали электричество. Часто перед тем, как заснуть, я всматривался в огромное звездное небо. Интеллектуальные тренировки проходили в приятной обстановке. Каждое утро час медитаций, потом — две службы. Затем день был поделен между лекциями, учебой и чтением духовных трудов. Курс философии продолжался

два года. Мы изучали томистскую философию, а также Бергсона, сначала осужденного Церковью за написание «Творческой эволюции»*, а потом, после написания «Двух источников морали и религии» (*Les Deux Sources de la Moral et de la Religion*), ставшего чуть ли не Отцом Церкви. Бергсон имел значительное влияние на эволюцию моей мысли, в той мере, в какой вся его философия зиждется на опыте всплеска существования, жизни, которую мы экспериментируем в самих себе согласно нашей воле и в продолжительности и которую видим в творении и в живом развивающемся порыве. Я стал бакалавром философии в 1939 году, написав сочинение-комментарий следующего определения Бергсона: «Философия есть не построение системы, но раз и навсегда принятое решение наивно всматриваться в себя и вокруг себя». Я часто, может быть, слишком часто упоминал об энтузиазме, с которым раскрывал эту тему. Но это лишь свидетельство значительности для меня данного факта. Это также показывает, что в 1939 году и преподаватели философии решали для себя проблему сущности философии.

Ж. К. В том году разразилась война. Как вы ее пережили?

После периода «странной войны» было наступление в мае 1940 года. Всех жителей Реймса пришлось эвакуировать. Большая семинария нашла убежище в Люсонне, в Вандее. Это дало мне возможность открыть для себя невероятно реакционный менталитет вандейского духовенства. Во время большой воскресной службы в Люсонском соборе не пелась молитва за Республику (тогда на латыни: *Domine salvam fac rempublicam*). Поскольку во время службы я сидел за органом, то в нужный

* Рус. перевод: М.: СПб., 1914. — *Ред.*

момент сыграл первые ноты, и вместе с соучениками, можно сказать, вызвал скандал, пением этой «революционной» молитвы... Вспоминается и комментарий преподавателя Люсонской семинарии: он, объявляя нам о разоружении и о формировании правительства Петэна в июне 1940 года заявил: «Наконец-то у нас министр народного образования католик!» Миллионы французов оказались брошенными на дорогах, сотни тысяч солдат взяты в плен, Франция была побеждена, унижена, и это все, что они могли нам сказать!

Немного спустя, около Ля-Рошели, я присоединился к родителям-беженцам. Мы оставались в деревне Круа Шапо до октября месяца, когда нам удалось вернуться в Реймс. И я смог вернуться в Большую семинарию.

Ж. К. Вы были там в период оккупации?

Нет, только с 1940-го по 1942 год. В нашей «башне из слоновой кости» жизнь продолжалась, как раньше. Единственная проблема заключалась в питании, но священники, ответственные за это, проявляли большую смекалку и тайком подвозили мясо и картофель, а крестьяне были очень щедры. Однажды немецкий летчик демонстрировал своей возлюбленной воздушную акробатику над соседним лицеем и рухнул прямо на часовню Большой семинарии, но, к счастью, не на столовую, которая находилась в двух шагах и где мы как раз все сидели за обедом! Набежали немцы и захватили семинарию. Мы еле-еле успели спрятать баранину и телятину в учебном классе, где они обильно справили свою нужду.

Итак, мы не голодали и могли читать произведения мистических писателей. Меня особенно интересовала монументальная «Литературная история религиозного чувства» (*Histoire littéraire du sentiment religieux de l'abbé Brémon*) аббата Бремона. Но особенно хочу

отметить Жана де ла Круа и его восхитительные поэмы. И потом Тереза Авильская и Тереза из Лизье. Я тогда испытывал пылкое желание ощутить мистическое единение. Идея прямого контакта с Богом завораживала меня. С тех пор задавал сам себе следующий вопрос: «Если рассматривать Бога как Абсолют, как может состояться контакт и особенно отождествление между относительным и Абсолютным?» В книгах по мистике, которые мы читали, духовник играл большую роль: он наставлял своих наставляемых на очистительный путь, или на просветляющий, или на объединяющий — кстати, три этапа, унаследованные от неоплатонизма. Соответственно, я был очень разочарован, констатируя, что мои духовники не проявляли к этому большого интереса; я даже сменил своего духовника, воображая себе, что новый будет немного более расположен к этим вопросам, но все они демонстрировали сдержанность.

Ж. К. У вас не было впечатления, что сдержанность Церкви по отношению к мистицизму была довольно-таки систематичной? Притом, что нам известны очень крупные христианские мистики, на мистицизм смотрели с определенным недоверием, его не поощряли, точно так же, как сегодня. Когда происходят явления или чудеса, Церковь старается принимать в этом как можно меньше участия?

Я думаю, это сложилось исторически. Кажется, в XVI и XVII веках, во времена Жана де ля Круа и затем Фенелона придавалось гораздо больше значения мистическим феноменам и классической направленности, унаследованному от неоплатонизма: очистительный путь, просветляющий путь, объединяющий путь. Изменилась ментальность, но не могу сказать, отчего. Как бы то ни было, нас совершенно не поощряли в достижениях мистического опыта, потому что в

принципе считалось, что речь тут идет о чем-то выходящем из правил. Значение имело прежде всего выполнение своего долга. В любом случае, учитывая, что христианский мистический опыт есть божественная милость и, соответственно, он не может быть достигнут только лишь одними человеческими силами, считалось, что Бог сам займется предоставлением этой милости.

Как бы там ни было, я никогда не переживал мистического опыта в христианском смысле, и в этом нет ничего удивительного, но отличался весьма сентиментальной набожностью. На Святой неделе я очень активно участвовал в Страстях Христовых, так что когда наступала Святая Суббота или Пасхальное Воскресенье, у меня было ощущение настоящего избавления. В ночь с Четверга на Страстную Пятницу мы все время сменяли друг друга на молитве, и я старался сопresentствовать страстям Христовым. Как раз тогда прочитал у Паскаля: «агония Христа длится вечно, и в это время нельзя спать».

Ж. К. Что вам еще запомнилось из теологического образования?

Тогда начался курс теологии, включавший в себя часть, посвященную библейской экзегезе. У нас был преподаватель экзегезы — сама осторожность. Но все-таки нам приоткрывалось, в частности, в экзегезе Нового Завета, но также и Ветхого Завета, что в этом вдохновенном тексте есть большая доля человеческого. Именно тогда я прочитал чудесную книгу Жана Гитона (Guitton) «Портрет господина Пуже», посвященную жизни и идеям слепого лазариста, вероятно, личности необычайной. Курс экзегезы ему был запрещен из-за использования историко-критического метода, скажем, научного, при изучении Библейских книг. Он говорил,

что при изучении нужно учитывать коллективные умонастроения, влиявшие на авторов Священных книг. Для меня это был первый толчок, подготовлявший к работе по толкованию текстов, которой я посвятил значительную часть жизни.

Начальник Большой семинарии решил на 1941–1942 учебный год прервать мои теологические занятия по причине юного возраста (могло случиться так, что меня рукоположили бы в возрасте двадцати одного года) и поручить мне в течение одного года быть смотрителем в Малой семинарии. Одновременно я должен был начать свою дипломную работу по философии (но в Париж для занятий ездить не мог). Итак, днем я присматривал за учебой «больших», а ночью в спальном помещении за «маленькими», и тогда же, в июне-июле 1942-го, получил сертификат по курсу влассической литературы (он подразумевал прочтение как всех романов Бальзака, так и Рыцарей Круглого Стола вместе с произведениями Шенье) и сертификат по истории философии (в работе рассматривались *Cogito* у Декарта и у Канта и комментированный латинский вариант текста Сенеки). Я вернулся в Большую Семинарию в октябре 1942 года, и провел там 1942–1943 учебный год. Но в том же году был издан декрет об обязательном прохождении трудовой практики (*Le Service du Travail Obligatoire — STO*) и после медицинского осмотра меня призвали на работу в Германии. Ехать нужно было в 1943 году. Кстати говоря, в таком положении было несколько человек, и чтобы мы не выглядели слишком глуппо, настоятелю пришлось в срочном порядке организовать для нас одноразовый курс посвящения в реальности половой жизни, обычно предназначенный дьяконам (курс называли «дьяконалиями»). Все те, кого я раньше совершенно не знал, открылись для меня именно этим вечером, и я, nano сказать, был этим совершенно ошарашен.

Один из моих старших братьев, преподаватель в Версальской Большой семинарии, знал ходы, дававшие разрешение работать во Франции. Он предназначался для учеников крупных школ (Главной и т. д.). Официально речь шла о специалистах по металлам, освобождаемых от отправки в Германию как необходимые французской промышленности. Я приехал в Париж по административной линии, подробностей уже не помню, но их результатом было мое назначение в Государственную компанию железных дорог. Таким образом я оказался в Витри-сюр-Сэн на Ремонтном заводе, вблизи от завода Рон-Пуленк, — он загрязнял тогда и еще долго будет отравлять весь город сильным запахом хлора. Во время приема я, видимо, отвечал на вопросы как-то уж очень по-детски, что вызвало смех всех моих товарищей, псевдоспециалистов по металлам, а директор завода определил меня в самый тяжелый цех по разборке паровозов. Мы лежали под машинами, разбирая детали, ужасно сложные, волосы слипались от машинной грязи. Я очень старался, но был тяжким бременем для бригады, потому что из-за моей неумелости занижали премии. Рабочие меня за это не упрекали. Одновременно меня обучали слесарному делу; аттестат я получил, хотя после моей работы и приходилось опять брать в руки молоток для обработки деталей.

Ж. К. Вы не первый философ, которому довелось заниматься ручным трудом: по-моему, Клеант был носильщиком. Но слесарь — как это символично!

По крайней мере, я тогда научился одной важной вещи. До той поры в своих сочинениях, литературных, философских или теологических, я тоже правил, но не металл, а идеи. В этом случае всегда удавалось, так или иначе, выбраться из трудностей. Концепции лепить легко, но с реальным материалом дело обстояло серь-

езнее. Нельзя было допускать зазоры, приблизительность, более или менее искусственных интерпретаций. Отсюда не следует, что строгая методичность в подходе к духовной литературе невозможна. Правда, это редко встречается, и здесь очень легко ошибиться, как относительно себя самого, так и других.

Ж. К. Итак, вы оказались в Париже, далеко от Реймса и далеко от церковной среды?

Я смертельно уставал каждый вечер, и каждый день вставал примерно в пять часов утра, чтобы идти на шестичасовую службу к отцам в Церковь Святого Духа, на улицу Ломонд. Затем садился на поезд до Витри. В воскресенье вставал еще раньше и проводил день в Большой семинарии в Версале, где работал брат. Старался как можно чаще бывать под покровом Церкви.

В сентябре меня направили на другой завод. Теперь я работал на станции Масена, на ремонте вагонных гармошек. Тут было не так тяжело. В октябре новая перемена. В связи с акциями Сопротивления поезда часто сходили с рельс. Для их подъема имелся очень мощный кран, можно сказать, самый большой в Европе, который располагался, если не ошибаюсь, именно на станции Масена. Разумеется, он мог стать объектом для нападения борцов Сопротивления. Немцы требовали круглосуточной охраны. Охрана заключалась в том, чтобы находиться рядом с краном и погибнуть с ним в случае взрыва. В общем, я становился заложником. Когда кран в сопровождении рабочих транспортировался для подъема локомотива, его следовало сопровождать и даже, в принципе, оставаться внутри него. Однажды я, по требованию бригадира, был вынужден проделать и такое: ночью, при грохоте и машинной тряске. Но все остальные такого рода перемещения были, в общем, довольно приятные. Во время поездки,

длившейся несколько дней, мы спали в вагоне, кухарничали: например, жарили картошку, которая была крайне редким блюдом в это время лишений.

Такое положение заложника имело свои преимущества. Часто, если все было спокойно, я мог читать. Помню, именно тогда впервые открыл для себя «Федра» Платона. При ночном дежурстве я мог днем ходить в парижские библиотеки, например, в библиотеку музея Гимэ: я тогда интересовался индуистской мистикой.

К концу года стало ясно, что в конце концов в Германию ехать все-таки придется. Никаких исключений больше не допускалось. Но и на этот раз вмешалась Версальская Большая семинария. Я уже не помню подробностей, но меня вызвали к инспектору по труду, который — мне это стало известно позднее — был участником «Сопrotивления». Он отправил меня на медицинский осмотр. Врач обнаружил шумы в сердце, которые у меня действительно были. Так начались мои проблемы с сердцем, сопровождавшие меня потом всю жизнь. Тогда я был «направлен в Большую Семинарию», что и вписано в мое трудовое свидетельство.

Пережитый мною — и другими семинаристами — опыт был, думаю, одной из причин, вызвавших в это время развитие движения Конфедерации христианских трудящихся. Невозможно было не заметить почти непреодолимой пропасти, существовавшей между рабочими и миром церковным, причем последний был слишком крепко связан с буржуазными предрассудками и ценностями.

Ж. К. Ваш последний курс в Семинарии проходит в Версале в 1944 году?

Да, и он в итоге завершился осенью моим рукоположением в Реймсе, в Семинарии, полностью занятой американскими солдатами. Мне было тогда двадцать

два года, и вообще-то я должен был получить из Рима освобождение по возрасту. Но установить связь с Римом было невозможно. Мое рукоположение произошло так быстро потому, что на 1944–1945 годы была потребность в преподавателе философии в Реймской Большой семинарии.

Ж. К. Вы поехали на рукоположение, не испытывая колебаний, душевного трепета?

Чтобы понять это событие, нужно снова вспомнить мое детство и юность. Как я вам уже говорил, мать хотела, чтобы ее трое сыновей были священниками. Я не представлял себе, что смогу заниматься чем-то другим. То есть на меня оказывалось давление — вовсе не со стороны отца, но со стороны матери. В Большой семинарии я чувствовал, что не создан быть приходским священником — или, в крайнем случае, преподавателем, — словом, я был слишком интеллектуален, чтобы опекать детей, преподавать Катехизис и т. д. Я тогда решил для себя, что лучше всего стать монахом, скорее всего доминиканцем. Подумывал также о кармелитах, из-за святого Жана де ла Круа. Об иезуитах — нет, потому что мы тогда были под впечатлением мрачного изображения иезуитов в «Письмах к провинциалу» Паскаля: «Нет ничего похожего на иезуитов!» Но когда я сказал об этом своей матери, она вскричала: «Это абсолютно невозможно, ты погубишь отца!» (ослепший отец был очень ко мне привязан). По правде говоря, она хотела во что бы то ни стало оставить нас при себе. Не могла допустить, что я буду заперт в монастыре и уже не смогу навещать их.

Итак, мое будущее было определено с самого раннего детства. Я не представлял себе ничего иного. Можно сказать, что все вне церковной среды мне было совершенно чуждо. И мои шесть месяцев обязательного

труда не привлекли меня к «миру». Но, тем не менее, я был в крайнем смятении, когда пришлось давать «анти-модернистскую» клятву. Меня не предупредили об этой формальности заранее и заставили читать текст, каждая строчка которого, или почти каждая, вызывала во мне протест. Думаю, теперь эту клятву больше не приносят. Она была утверждена Пием X 1 сентября 1910 года. Помимо прочего, я должен был заявить, что доктрину веры, переданную Апостолами и Отцами церкви, считаю абсолютно неизменяемой; она остается такой с начала начал, и мысль об эволюции догм является еретической; также должен был заявить, что экзегеза Священного Писания и Отцов церкви с точки зрения науки недопустима и свобода суждения в этой области запрещена. Вспоминаю, как был изумлен в этой неожиданной ситуации, но в конце концов сказал себе: «Посмотрим, что будет дальше». Сейчас, с высоты своих лет, могу сказать, что в таких случаях сострадание губительно и порождает серьезные драмы. В действительности, кроме подобных сомнений, у меня в момент клятвы не было колебаний, просто я совершенно не представлял себе, что конкретно подразумевало мое обязательство. Я принимал это решение, не зная всей сути дела. В дальнейшем лишь понемногу я открывал для себя, что это означает в реальности.

Ж. К. И вот вы осенью 1944 года становитесь священником и вам предстоит преподавать философию до получения диплома? И как вы жили тогда будучи одновременно и преподавателем и студентом?

В 1944–1945 учебном году я преподавал философию не только в Большой семинарии, но и в женском пансионе (я был едва старше некоторых из девушек), которой руководили монахини. Сидя в глубине класса, сес-

тра-монахиня следила за правильностью и приличием моих высказываний.

В конце учебного года Реймский архиепископ направил меня в Париж — там мне предстояло стать лицензиатом. Я должен был одновременно проходить курс в Католическом институте и в Сорбонне. Таким образом я оказался в октябре 1945 года в Париже; жил на улице Кассет, в доме, предназначенном священникам, учившимся в Католическом институте, для жилья. Этот дом сообщался с кармелитской семинарией и лицом выходил на Католический институт; там еще можно видеть дверь, где во время Революции произошло сентябрьское побоище.

В Католическом институте я, среди прочих, слушал лекции отца Лальманда, ультратомиста из Верно, хорошего знатока Канта, и курс Симтера, специализирующегося по Платону. В Сорбонне современную логику преподавал Пуарье (Poigier)⁵⁾ (нас в Католическом институте приобщали к формальной логике, то есть, в сущности, схоластической). Но звезды говорили, что современную логику мне никогда не удастся освоить. Пуарье говорил обо всем, кроме логики, и когда он снисходил до разговора о ней, делал это более чем непедагогично. Это не помешало мне получить аттестат по логике в феврале 1946 года во время специальной сессии, организованной для участников Сопrotивления и уклоняющихся от обязательной трудовой службы. Дело в том, что в связи с моим визитом к инспектору по труду в Версале в конце 1943 года, я получил, вовсе не прося об этом, справку о том, что имею право отказаться. Гарантом этого выступала ассоциация «Сопrotивления» «Негрие» (Les Négriers), располагавшаяся по адресу: Париж, улица Верньо, 14. Это, разумеется, была совершенная чушь. За всю жизнь я использовал эту фальшивую и неожиданную справку только для того,

чтобы сдать экзамен по логике быстро и легко. Легко, ибо Пуарье, которого некоторые, не знаю почему, обвиняли в коллаборационизме (во время занятий циркулировали листовки такого содержания), решил, что в программе этой сессии будет только формальная логика. Так я был наказан за свою слабость серьезным пробелом в моем образовании. После пытался его заполнить, но весьма несовершенным образом.

Лекции о морали читал Альбер Байе (Bayet) ⁶⁾, преподававший иронически-свысока. Он крепко верил в прогресс и предсказывал, что люди будут ходить по Луне. Прекрасные лекции, составленные подобно сочинениям — с введением, основной частью и заключением, — читал Рене Ле Сен ⁷⁾. Кстати, я узнал много нового в его «Основах общей морали» (*Traité de Morale générale*). Социологию преподавал Жорж Дави ⁸⁾, эстетику — Раймон Байер (Bayet) ⁹⁾, с кинопоказами произведений искусства. К сожалению, из-за расписания я не смог бывать на лекциях Жана Валя (Wahl) ¹⁰⁾ по Хайдеггеру.

1945—1946 учебный год был годом напряженной интеллектуальной активности при бурном взлете в послевоенное время экзистенциализма. Я не только учился в Католическом институте и Сорбонне и готовился к получению соответствующих дипломов, но также прослушал много лекций, в частности, лекции Анри-Ирене Марру (Marrou), Бердяева ¹¹⁾, Альбера Камю. Вечером по пятницам ходил в кружок, собиравшийся вокруг Габриеля Марселя. В Большой семинарии я читал несколько его книг и даже его пьесу «Сломанный мир», почерпнув из них много нового. Мог присутствовать, уже и не знаю, через чье посредничество, на дискуссиях, которые он организовывал по пятницам в конце дня. Я посещал их в течение года, но сам герой, увиденный вблизи, как и его окружение, не понравились мне своим искусственным многословием.

Ж. К. Ваш первый контакт с экзистенциализмом, таким образом, произошел через христианский экзистенциализм?

Я старался примирить томизм с экзистенциализмом. Думал, что таким образом последую примеру Жака Маритена (Maritain), который в своих «Семи уроках Бытия» (Sept Leçons sur l'Être) говорил: для того, чтобы у нас было чувство бытия как объекта метафизики, недостаточно спекулятивных размышлений, нужно «живо и глубоко прочувствовать предмет»; я особенно вдохновлялся примером Этьена Жильсона, предлагавшего вариант учения Фомы Аквинского, сильно проникнутой философией момента. Настоящий экзистенциализм в его глазах можно было найти в томистском различии между сущностью и существованием. Кстати, он очень высоко ценил философию Сартра и Мерло-Понти: «Впервые за долгое время, философия решается говорить о серьезных вещах». Для него философия заключалась в том, чтобы знать, а не строить систему. Впрочем, о том, что начал с томизма, я не жалею: это была, по крайней мере, философия, стремившаяся говорить «формально», а меня всегда удручала размытость современных философских концепций.

Тогда же я повстречал отца Поля Анри (Henry)¹²⁾, иезуита и издателя Плотина, ему суждено было сыграть очень важную роль в выборе темы моей диссертации в Католическом институте и Сорбонне, но особенно в общей ориентации методов работы и, может быть, даже в моей духовной эволюции.

Это произошло при посредничестве одной монахини, которая также готовилась стать лицензиатом в Католическом институте; с ней я часто встречался и испытывал к ней любовь в равной степени и платоническую, и обыкновенную. Заметив такие отношения, отец Анри потребовал, чтобы мы больше не встречались. Но на

самом деле мы продолжали переписываться и общаться и оставались друзьями.

Ж. К. Поль Анри предложил вам тему диссертации, для вас неожиданную и, скорее всего, не предвещавшую крупных тиражей и успешной карьеры в глазах публики?

На самом деле я колебался между диссертацией по Рильке и Хайдеггеру, под руководством Жана Валя, и диссертацией по христианскому писателю IV века нашей эры, неоплатонического направления, писателю весьма загадочному, секреты которого далеко еще не раскрыты, Марию Викторину; формально под руководством Раймона Байера, но, фактически, Поля Анри; в конце концов я принял решение в пользу Викторина. В молодости я испытывал большое влечение к мистике в любых ее формах — это представлялось мне возможностью открыться к невысказываемому опыту Бога. Святой Жан де ла Круа, как и Плотин, были моим любимым чтением. Я надеялся тогда объединить университетский труд и интерес к мистике. Приехал к отцу Полю Анри в ожидании, что он предложит мне работу по Плотину. К моему большому удивлению, он посоветовал мне заняться загадочным латинским автором, Марием Викторинном, в надежде, что найду в написанном им, считавшимся трудно понимаемым, переведенные отрывки Плотина. И вот больше двадцати лет работы оказались посвящены этому автору, до момента публикации моей докторской диссертации. Я не нашел в нем как мистицизма, так и Плотина, хотя нашел, как мне кажется, следы ученика Плотина, Порфирия.

Реймский архиепископ предоставил мне дополнительный год (1946–1947), чтобы начать эту работу. Но в самом начале учебного года я был срочно отозван обратно. Следовало заменить священника, преподавателя философии в коллеже Сен-Реми в Шарлевиле, уехав-

шего с одной девушкой. И так я оказался в холодных Арденнах, преподавателем коллеже для мальчиков и женском пансионе. В городской библиотеке нашлись старые переводы XIX века Прокла и Дамаскина, которые могли мне быть полезны в работе над диссертацией. Я до сих пор помню, как читал этих двух неоплатоников во время обеденного перерыва, на вершине горы Олимп на берегу Мезы.

В следующем году (1947–1948) необходимостью оказалась поездка в Париж, для серьезной работы над диссертацией. И я стал каждую неделю совершать поездки туда и обратно, поездом Париж–Шарлевиль. В Париже жил в Антони, где для оплаты дороги и жилья давал уроки в женском пансионе. Но долго такого ритма не выдержал, и пришлось, из-за крайней усталости, от преподавательской работы отказаться. После отдыха в Вогезах, потом в Швейцарии, меня приняли на этот и следующий год в Сен-Жермен-ан-Лей — приняли монахини, сестры милосердия городской больницы.

И именно с 1949–1950 года я начал ходить на курс Анри-Шарля Пуэша ¹³⁾ на V Отделении и Пьера Курселя ¹⁴⁾ на IV Отделении Практической школы высших знаний. В том же 1949 году Раймон Байер помог мне зачислиться в Национальный Центр научных исследований для работ одновременно над докторской диссертацией, по-прежнему по Викторину, и над составлением «Философского словаря» времен Средневековья — он был руководителем проекта. В том же году я защитил диссертацию в Католическом институте. Тема: «Понятие Бога *causa sui* * у Мариа Викторина». Мой научный руководитель, аббат Кадьё ¹⁵⁾, персонаж весьма таинственный; жюри представляли Поль Анри и, как помнится, Доминик Дюбарль. Я представил урок

* «Причина самого себя», т. е. первопричина. — *Ред.*

докторанта на томистическую тему, но поданную в духе экзистенциализма: реальное различие между сущностью и существованием. На этой защите присутствовали Анри-Шарль Пуэш и Пьер Курсель. То же самое исследование по Викторину стало моей дипломной работой в Сорбонне, под руководством Раймона Байера. Пуэш приободрил меня представить диплом в Практическую школу высших знаний, тоже по Викторину. Содокладчиком был Александр Куайрэ. На этот раз я представил перевод произведений Викторина по христианской тематике. Этой работе я посвятил десять лет — с 1950-го по 1960 годы. Она вышла в 1960 году в серии «Христианские источники» (*Sources chrétiennes*).

Ж. К. То есть 1949–1950-й год был поворотным: диссертация в Католическом институте, диплом высшего образования, и, особенно, поступив в Национальный центр научных исследований, вы окончательно расстались с так называемым средним образованием и, будучи ангажированы в НЦНИ, оказывались менее зависимы от Церкви. Каковы были, начиная с 1949 года, ваши взаимоотношения с церковным миром?

В 1949 году я получил от кюре Сен-Севрена — «приход студентов» — разрешение жить в доме священника совсем рядом с Сорбонной и участвовать в жизни прихода. Благодаря этому на протяжении двух лет я жил в исключительном окружении. Неустанно восхищался этой прекрасной церковью с ее лесом пилонов. В обмен на гостеприимство я должен был оказывать некоторые услуги, в частности, заниматься подбором материалов для газеты прихода. Тогда понял, в чем задача газетного выпуска. Это было очень интересно. Я написал для нее несколько статей, в частности, достаточно длинный разбор «Бунтующего человека» Альбера

Камю — приславшего мне по этому случаю письмо, которое я, к сожалению, потерял. Работал над диссертацией и ездил в Сорбонну на курс Ипполита о Гегеле и, особенно, о Хайдеггере. Он, в частности, объяснял главу Хольцwege, посвященную Гёльдерлину: «Для чего нужны поэты во времена бедствия?» Меня восхищала ясность его трактовки трудных текстов.

Годы, проведенные в Сен-Северне, ознаменовались решающим поворотом в моей жизни. Только начиная с этого момента во мне стало формироваться критическое отношение к Церкви. На это было несколько причин. Например, викарий среди приходских священнослужителей, требовавший восстановления второго февраля, в день причащения Марии, церемонии для рожениц, аналогичной той, которой, по еврейскому канону, подверглась Мария; это подразумевало, по мнению викария — между прочим, доктора медицины, — что женщины нечисты из-за плотских отношений и родов. Во мне это вызывало протест. Были там и два семинариста, приобщаемые к реалиям приходской жизни и с юношеским задором бунтовавшие против церковной ментальности как *не*-евангельской. Должен признаться, что был с ними часто вполне согласен. Они нередко бывали столь рьяны, что кюре не мог с этим согласиться, особенно когда обнаруживал в определенных дни или, вернее, в определенные ночи, людей в затруднительном положении — мы назвали бы это «без определенного места жительства» — на этажах его священнического дома, которых был вынужден выгонять на улицу. Семинаристы тогда осыпали его упреками в бездушии, чуждом евангельскому духу. Ведь Евангелие требовало на деле полностью перевернуть собственную жизнь!

Был там и Жан Масен, впоследствии музыковед, духовный руководитель; вокруг него собиралось множество студентов, в том числе и студенты Высшей

Педагогической школы. И он все больше и больше критиковал Церковь. Кюре поручил мне как-нибудь привести положение к достойному порядку. И следовательно, я оказался там, где студенчеству проповедовалось, помимо прочего, посвящаться в библейские вопросы, утилизируя строгий ригоризм исторических и экзегетических методов. И здесь — особенно в области экзегезы — я признавал иногда критику Массена более или менее обоснованной. Но перед ним и его красноречивостью бледнел (я видел, как умилялись студенты Нормальной школы, слушая его; однажды он рассуждал час, если не два, об этих простых словах из «Бытия»: «И сел Авраам...»); пасовал и перед его сатирическим умом, часто вдохновляемом психоанализом, пожалуй, немного поверхностным (он мог сказать: «хорошо эдипированный» вместо «хорошо образованный»).

Великим потрясением оказалась и энциклика, *humani Genecis*, 12 августа 1950 года. Все, что меня еще удерживало в Церкви, было осуждено: эволюционизм Тейяра де Шардена, экуменизм (я всегда с большим интересом читал протестантскую газету «*Réforme*»). Кроме того, 1 ноября 1950 года была провозглашена догма Успения, и это разочаровало меня еще более. Изменения, начиная с Пия XII, теологической догматики в вопросах Девы Марии и непорочного зачатия представлялись мне отклонением от самой сущности христианства. Зачем потребовалось лишать Марию человеческой природы? И наконец, ко всему этому добавилась проблема сентиментального порядка: в 1949 году я полюбил ту, которая должна была стать моей женой более десяти лет, и думал, что не имею права, как это делали многие из моих братьев, вести двойную жизнь. Все это вместе имело своим результатом то, что в июне 1952 года я решил покинуть Сен-Севрен и Церковь. В августе 1953 года я женился, не-

смотря на предостережения людей из моего окружения, знавших ту, которую я хотел взять в жены, и говоривших мне, что мы заключаем брак со всех точек зрения неблагообразный (действительно, он закончился разводом одиннадцать лет спустя).

Ж. К. Ужасный удар для вашей матери и для нее, может быть, даже ощущение краха?

Должен сказать, что у меня не хватило духа отправиться в Реймс для встречи с ней. Я написал ей письмо, и у меня было чувство, словно совершаю убийство. Сравнивал себя с летчиком, сбрасывающим бомбы на город — ведь для матери это было крушением всех надежд. К тому же еще томила мысль, что она больше не сможет видеть меня. Но в конце концов, напряжение спало, и в последующие годы я время от времени навещал ее в Реймсе.

Ж. К. Наверное, кроме трудностей размолвки из-за вашего решения вам пришлось столкнуться и с банальными проблемами материального порядка?

На самом деле, когда я доложил о своих переменах в НЦНИ, последовало, скорее, существенное увеличение моей зарплаты. Ибо НЦНИ выплачивало мне, насколько я помню, только лишь четверть исследовательского пособия церковникам, исходя из того, что они могли иметь и другие доходы. Но мое материальное положение от этого не стало менее тяжелым. Прежде всего я жил в комнате бонны, на шестом этаже, по улице Пирамид, 14, которую мне уступил Жан Массен. В 1952—1953 году я вполне оценил тот «комфорт», который добрая парижская буржуазия предлагала своим работникам. Один или два туалета на два десятка комнат, без отопления, ужасная жара летом. Однажды, когда я

пригласил кого-то на обед, книги, находящиеся в неустойчивом равновесии на шкафу, упали прямо в миску из-под жареной картошки, еще полной масла...

После свадьбы я поселился в Витри-сюр-Сен, где все время стоял запах хлора от Рон-Пуленк. Мы жили у тушки моей жены, но в очень некомфортабельных материальных условиях. Эти годы были очень тяжелыми. Помимо семейных проблем, я все время был озабочен своим будущим. Тогда сотрудники НЦНИ не знали безопасного чиновнического комфорта, которым располагают сейчас. Штат ежегодно обновлялся, и заведено было так, что в НЦНИ можно работать только временно. В какой-то год Комиссия, охваченная нездоровым рвением, уволила большое количество научных работников. Я был спасен от кораблекрушения и от безработицы Морисом де Гандьяком, добившимся моего оставления. Очень признателен ему за это, равно как и за сочувственное письмо, написанное им после моего сообщения, что ухожу из Церкви. Пьер-Максим Шуль¹⁶⁾, чьи семинары я посещал, озаботился моей судьбой. Он сказал мне, что нет никакой надежды получить должность в университете, если не пройду агрессию*. Посоветовал мне сдать экзамены на библиотекаря, что я и сделал в тот год, узнав при этом много нового. Но карьера библиотекаря меня не привлекала. Поэтому я остался в НЦНИ и продолжал работать над докторской диссертацией.

Ж. К. В общем вы оставались в лоне Церкви двадцать лет, с десяти и до тридцатилетнего возраста. Что вы думаете теперь об церковном мире, хорошо узанный изнутри?

* Конкурс на замещение должности преподавателя лица или высшего учебного заведения. — *Ред.*

Прежде всего должен сказать, что я испытываю чувство большой признательности за интеллектуальное образование, очень глубокое, полученное мною от большинства преподавателей, отдававших этому целиком. И еще более признателен — хотя понял это лишь много позднее — что все мое обучение, среднее и высшее, финансировалось Реймским архиепископством. Не окажись я в Малой, а потом в Большой Семинарии, мои родители вряд ли смогли бы оплатить мою учебу.

Затем: расставание с Церковью не означало разрыва с друзьями, продолжавшими проявлять ко мне большую симпатию, особенно со стороны Поля Анри, Жана Даныелу, Клода Мондезера, а также очень дорогого мне друга Жоржа Фолье. И от христианских верований я удалялся очень-очень медленно. Еще какое-то время я продолжал бывать на службах, но они все больше казались мне довольно искусственными после Второго Ватиканского собора, когда их стали читать и петь по-французски. Сам по себе перевод не вызывал у меня неприязни, но та огромная дистанция, существовавшая между миром XX века и мифологическими или традиционными языковыми формами христианской литургии была не так ощутима, когда верующий народ не понимал, что говорилось на службе. Мне кажется, что Анри-Шарль Пуэш ощущал то же, что и я, когда однажды сказал мне, смеясь: «Иисус, Божий барашек», — имея в виду «Agnus Dei». Здесь не латынь непонятна, а концепции и образы, несомые ею веками.

Тот церковный мир, который я знал с 1930-го по 1950 годы, разумеется, крайне отличается от современного церковного мира. За это время состоялся Второй Ватиканский собор, который учел неблагоприятные опыт и критику, все громче звучавшую из уст крупных теологов первой половины века. Кстати, я с большим интересом и вниманием прочитал отца

де Любака, отца Конгара, отца Шеню, сыгравших серьезную роль в реформе, проведенной Собором.

Не могу не высказать и некоторые упреки. Мой главный упрек давним церковникам особенно касается сульпициан, братства священников, основанного в VII веке и руководившего большинством Больших семинарий Франции. Будь то в Реймсе или в Версале, они, можно сказать, большинство, все еще жили во времена своего отца-основателя, Жан-Жака Олье, довольно странной личности, по поводу которого любопытный читатель может узнать в «Дневнике аббата Мюнье»¹⁷⁾. Приведу лишь один пример: каждый день до еды нас собирали — и в Реймсе, и в Версале — для зачитывания «экзаменов совести» господина Тронсона, сульпициана XVII века. Их немного обновили, отказались от карет, но все рассматриваемое на этих «экзаменах совести» на самом деле предполагало быт XVII, а не XX века. Мы непочтительно называли эти упражнения «тронсонада»; это был «аперитив» сульпициан. Но ведь это — лишь одна забавная деталь. Самое серьезное — эта искусственность среды, совершенно изолированной от внешнего мира, место, где подавлялась всякая личная инициатива, любая оригинальность, любая самостоятельность. Мы были перед реальным миром полными невеждами, а особенно перед миром женским. Когда мать предложила мне — что меня весьма удивило с ее стороны — спросить у m-lle Шевро, молодой и красивой органистки из Реймского собора, не даст ли та мне несколько уроков органа, я отказался из страха — настолько для меня подсознательно женщина была чем-то дьявольским. Результат такой замкнутости в воспитании в моем случае — то, что я, будучи рукоположен во священники в 1944 году, был абсолютно не готов встретиться лицом к лицу с конкретной реальностью повседневной жизни нормальных

людей. Лишь мало-помалу я освободился от последствий этого воспитания и стал утверждаться в жизни. Самое большее, на что мы были способны, это осуществлять наше служение в благопристойной буржуазной среде какого-нибудь прихода, но были, к примеру, совершенно безоружны перед невеселой реальностью предместей больших городов.

Наверное, сейчас положение серьезно изменилось. Однако считаю, что истинный источник зла по-прежнему существует, и это то, что я называю «сюрнатурализмом». Под «сюрнатурализмом» я понимаю идею, под влиянием которой можно изменить свое поведение главным образом *не*-естественными способами, а противостоять всем ситуациям помогает слепое доверие всемогуществу милости. Как раз недавно у нас была возможность читать в газетах и видеть по телевидению истории о священниках-педофилах. На этом примере можно воочию наблюдать, в чем заключается сюрнатурализм. Исповедники и епископы слишком часто склонны верить, что, когда кто-нибудь не может справиться с теми или иными природными импульсами, достаточно молитвы, особенно, кстати говоря, к Деве Марии, и он обязательно исцелится. На самом деле тут полностью отсутствует психологический момент, и в случаях педофилии, о которых я говорил, можно считать, что настоящими виновниками были исповедники, внушавшие этим священнослужителям: достаточно верить милости Божией и с помощью молитвы легко преодолеть трудности; и епископы, которые должны были бы — а это, кстати, вопрос не более, чем здравого смысла — найти для таких священников место службы, удаляющее их от контакта с детьми. Во время оно я сталкивался с ситуациями, когда священник, осознававший свои слабости, просил удалить его оттуда, где он подвержен опасностям. А епископ или

настоятель отвечали: «Если Бог поставил вас сюда, то и потому, что посылает вам милость преодолеть ваши трудности; достаточно молиться и все будет хорошо».

На самом деле «сюрнатурализм» основан, по теологии томизма и, может быть, еще шире, во всей христианской теологии, на следующей идее: начиная с Откровения и Искупления не существует естественной морали. В моем учебнике схоластической философии рассматривались все разделы философии, кроме морали, ибо в нем прямо говорилось, что бесполезно преподавать чисто естественную мораль ученикам семинарий. Во-первых, потому, что единственная истинная мораль — это теологическая мораль, и, во-вторых, потому, что преподавание естественной морали связано с риском для ученика подвергнуться опасностям естества, в силу которых люди верят, что можно осуществлять добродетели без милости. Можно, кстати, отметить и еще один аспект этой тенденции. Рассуждают так: важна только вера в Бога, и не имеет значения то, что человек остается греховным. Отец Анри иногда мне цитировал с большим одобрением следующую формулировку Лютера: *Pecca fortiter et crede fortius* («Продолжай грешить, но веруй еще более»). В принципе это тема романа Грэма Грина «Власть и слава».

Конечно, очень хорошо признавать себя грешником, но еще лучше было бы подумать о том зле, которое ты причиняешь другим своим грехом. В «*Le Canard enchaîné*» от 6 декабря 2000 года (да-да, и мне тоже случается читать «*Le Canard enchaîné*»! *) приводился этот довод монсеньера Жака Давида, епископа из Эврэ, посоветовавшего священнику-педофилу во всем при-

* «*Le Canard enchaîné*» — еженедельный массовый журнал, основанный в 1915 г. Морисом и Жаном Марешаль. *Le Canard* — *зд.* газетенка; *enchaîné* — нанизывать, привязывать — *Ред.*

знаться: «Я уже советовал в прошлом собратьям (то есть епископам), у которых были священники в трудном положении, действовать в таком духе». Это очень хорошо. Но «Le Canard» вполне резонно продолжала: «Однако скорее всего в трудном положении оказывались малыши». И в самом деле, здесь мы имеем дело с типично церковной реакцией. Что прежде всего важно для Церкви, это, видите ли, священник в трудном положении, а также сама Церковь, которую он ставит в трудное положение, но никак не думают о потерпевших, не думают, что нужно немедленно положить конец опасности, которой те подвергаются. Можно представить себе всех этих несчастных детей, которые в прошлом, и порой еще и сейчас, были жертвами заговора молчания, окружавшего подобные деяния. Впрочем, не только одна Церковь практикует такое лицемерие. В аналогичных ситуациях и армия, и полиция не отстают от нее; они также приверженцы корпоративного духа. Государственный резон, церковный резон — всегда найдутся хорошие резоны.

Одно из последствий этого «сюрнатурализма» также и в том, что священники зачастую верят, что они избавлены от необходимости соблюдать естественные добродетели, если это может быть полезно Церкви, или им самим — отсюда набожная ложь, искажения добродетели, например, часто низкая оплата труда работников на предприятиях, руководимых религиозными деятелями — ведь они находятся на службе Церкви и должны жертвовать собой для нее; или еще, с чем я сам столкнулся в библиотеке Католического института — вырезанные страницы из «Патрологии» Минья, вырезанные читателями, которые весьма вероятно принадлежали к церковному сословию...

По этому поводу, может быть, было бы небесполезно напомнить старую историю, связанную с «американизмом». Американизм был движением, имевшим

некоторые характеристики, свойственные американскому католицизму конца XIX века: уделять моральным и социальным проблемам больше внимания, чем догмам и набожности, уважение свободы и индивидуальной ответственности мирян. В переводе произведения американского епископа монсеньора Ирланда (1894), и в предисловии к переводу жизни отца Хеккера (1897), который — справедливо или нет — считался вдохновителем тенденций, свойственных американскому католицизму, аббат Клейн вызвал во Франции самую настоящую ссору, которую папа Лев XIII, как он считал, смог прекратить в 1899 году, направив кардиналу Гиббонсу, епископу Балтиморскому, письмо *Testem Benevolentiae*, осуждавшее американизм. В нем говорилось, что «американисты» утверждают, помимо прочего целесообразность — для лучшего привлечения диссидентов — оставления в тени или смягчения некоторых элементов доктрины как наименее важных; они также настаивали на необходимости ослабить связь, установившуюся у верующих с церковными органами для предоставления мирянам свободы мысли и возможности лучшего следования Святому Духу. Я помню, что противопоставление между клерикальным доминированием и инициативой светских людей всегда была проблемой в Церкви, как можно видеть, например, в книге Руди Имбаха (Imbach) «Dante, la philosophie et les laïcs». наконец, «американисты» считали, что естественные и активные добродетели лучше соотносятся с нынешним временем, чем сюрнатуральные и пассивные добродетели. Это римское недоверие к «натурализму» все еще живо сегодня, век спустя. И я думаю, что церковники до сих пор довольно часто пренебрегают естественной моралью.

Ж. К. Вы коротко упомянули об антимодернистской клятве, обязательной при рукоположении, а также о нача-

ле движения священников-трудящихся. Какова, на ваш взгляд, позиция Церкви по этим двум вопросам?

Я уже упоминал об отзывах Рима. Думаю, об их резкости можно пожать. Отчасти это началось с модернизации, в конце XIX и начале XX века. Обвиненный в ней Луази был подвергнут полному отлучению. Это означает, к примеру, что, будучи профессором в Коллеж де Франс, он не смог участвовать в погребении управляющего, поскольку одно только его присутствие вынудило бы исполняющего службу прервать религиозную церемонию. После Второй мировой войны, при понтификате Пия XII, были осуждены священники-трудящиеся. В связи с этим упомяну совершенно замечательную книгу Франсуа Леприера (Leprieur) «Когда Рим осуждает: доминиканцы и священники-трудящиеся» (*Quand Rome condamne: dominicains et prêtres ouvriers*)¹⁸⁾, рассказывающую, как доминиканцы, связанные с этим движением, были осуждены как «посягающие на естественное право». Многие подверглись санкциям (запрет на преподавание, иногда ссылка), причем порой не были известны точные причины, из-за которых с ними происходили подобные вещи. И когда шел процесс, подсудимый в зале суда не знал, в чем его обвиняли, поскольку материалы дела ему не предъявляли; он даже не знал, что в конце процесса должен будет обязать себя под присягой хранить секрет относительно всего, что говорилось во время суда и следствия. В заключение Франсуа Леприер говорит о незаживающей ране, оставшейся в сердцах после осуждения Рима. Я не могу перечислять все подробности, но мы действительно вынуждены признать, что тут сталкиваемся — вероятно, со времени Папы Пия IX, — с системой одновременно централистской и диктаторской; и если, к счастью, эта система больше не передает виновных для казни светскому суду, она, тем не

* Пьер Адо. Философия как способ жить *

мене, все еще несет на себе инквизиторскую печать и слишком часто свидетельствует о серьезном недостатке уважения к человеческой личности. Достойное уважения усилие для исправления такого положения было предпринято на Втором Ватиканском Соборе. Но, к сожалению, есть все основания считать, что эта система, совершенно далекая от евангельской, существует до нынешних времен. Особенно странно то, что со времен Галилея, если вспомнить общеизвестное, римские теологи убеждены, что только они одни владеют истиной, которую считают к тому же незыблемой и сурово осуждают то и дело за те или иные мнения или методы людей, правоту которых через несколько лет будут вынуждены признать все, в том числе и они сами. Совершенно наглядный пример тому мы находим в области экзегезы.

II. УЧЕНЫЙ, УЧИТЕЛЬ, ФИЛОСОФ

Ж. К. Начиная с 1953 года вы оказались полностью свободны и смогли посвятить себя работе над докторской диссертацией?

Я начал с подготовки вместе с отцом Анри критического издания Мария Викторина. Это сотрудничество стало решающим поворотом в моем методе работы. До той поры я был чистым философом. Интересовался метафизикой, а также, надо сказать, мистикой — в частности, Плотиним. Но, начиная с этого момента, прошел школу филолога и историка. Открыл для себя филологические дисциплины, которыми до этого никогда не занимался, узнал критический анализ текстов, чтение рукописей, во всяком случае, латинских. Чтобы подготовиться к такому чтению, прослушал курс в Школе хартий и на IV Отделении Практической школы высших знаний.

Многие философы плохо представляют, что такое изучение античных текстов. Порой бывает так, что при переводе, например, Марка Аврелия, мне приходится целый день присидеть над выяснением значения того или иного греческого слова в том или ином контексте. Итак, вместе с Полем Анри мы издали теологические произведения Мария Викторина, а я самостоятельно «Апологию Давида» Амвросия Миланского и фрагменты комментария к «Пармениду», который посчитал

написанным Порфирием; принимал участие в подготовке к изданию очень интересного греческого фрагмента, найденного в Ай-Хануме, на границе с Афганистаном, вероятно, представляющий собой отрывок из утраченного диалога Аристотеля, и наконец издал первую книгу «Наедине с собой. Размышления» Марка Аврелия. Его труды мне удастся выпускать в свет и по сей день.

Тогда же выработал для себя историческую методичку. До этого я рассматривал философские тексты — будь то тексты Аристотеля, или Святого Фомы, или Бергсона, — словно они вне времени и у слов всегда одинаковый, не зависящий от эпохи смысл. Я понял, что нужно принимать во внимание эволюцию мыслей и менталитетов на протяжении веков. Анри-Ирене Марру однажды посвятил мне специальный выпуск издания со следующей надписью: «Философу, ставшему историком, историку, ставшему философом». Филологическая дисциплина — это тяжкий труд, но она часто приносит определенное удовольствие, когда, например, ты вдруг замечаешь, что принимаемый всеми текст явно ошибочен, и благодаря исследованию рукописей или контекста, или грамматики, находишь верное решение; так у меня иногда получалось с Марком Аврелием, а также с Амвросием. Это полезная для философа дисциплина, она учит его самоуничижению: тексты очень часто проблематичны, и нужно быть очень осторожным, если претендуешь на их толкование. Эта дисциплина может стать для философа опасна, в той мере, в какой пытается довлеть самой себе и тормозит его усилия на пути истинно философского размышления. Думаю, и для самого Поля Анри это был способ, чтобы не задаваться серьезными теологическими вопросами.

Ж. К. Но кто же этот неведомый Марий Викторин?

Это римский оратор, переводчик трактатов Плотина и в конце концов обратившийся к христианству. Он оставил апологетику доктрины единсущности трех ипостасей Троицы, утвержденной Никейским Собором. Его творчество очень загадочно. Он цитирует Плотина, развивает неоплатоническую метафизику, которую я одно время считал возможным приписывать ученику Плотина Порфирию, но недавно Мишелем Тардые обнаружено, что целые места его творчества буквально совпадают с гностическим текстом — Апокалипсис Зостриана, — известный нам только в коптской передаче. Вероятно, имеется общий источник для этих фрагментов у Викторина и гностического текста, но что это за источник?

Двадцать лет жизни с 1946-го по 1968 год — конечно, с перерывами, — у меня ушло на перевод работ Мария Викторина и докторскую диссертацию о нем. Как бы то ни было, время это не потеряно зря. Во время этой работы я узнал много нового для себя с точки зрения исторического и критического анализа и открыл для себя малоизвестные аспекты неоплатонизма, в частности, великолепные фрагменты комментария к «Пармениду», автором которого считаю Порфирия. Но, может быть, я слишком задержался на этой загадке. Мне все-таки очень хотелось бы, чтобы наконец нашелся человек, который разрешил бы тайну источников Викторина.

Ж. К. В 1959 году вы одним из первых во Франции стали говорить о Витгенштейне. Есть ли тут какая-нибудь связь с Викториним?

В некоторой степени. И в самом деле, исследования о Викторине почти не удовлетворяли мою страсть к философии. Вот почему, особенно в 1958–1960 годы, я посещал различные исследовательские учреждения:

группу философских исследований журнала «Esprit» под руководством Поля Рикера, где встречался, в частности, с Жан-Пьером Фэем; Центр сравнительных исследований по психологии Игнаса Мейерсона, куда был введен благодаря Эмилю Пула и где, в частности, познакомился с Жан-Пьером Вернаном, Мадлен Бьярдо, доктором Эканом. Игнас Мейерсон организовал в Руаеомне в 1960 году очень интересный симпозиум о личности, в котором я был участником; тогда подружился, например, с Луи Дюмоном, и у нас с ним до сих пор сохранились отношения. Также в 1958–1960 годы я открыл для себя «Логико-философский трактат» (Tractatus Logico-philosophicus) Витгенштейна, потом его «Философские исследования». Я с крайним удивлением констатировал, что этот философ, которого представляли как логического позитивиста, говорил на последних страницах своего труда о мистике. Я попытался понять, каким образом это было возможно. Мне также было поручено прочитать 29 апреля 1959 года в Философском коллеже, которым руководил Жан Валь, лекцию о «Трактате». Я знаю точную дату благодаря книге «Эммануэль Левинас» Марии-Анны Лескуре, где дается очень живое описание собраний этого Коллежа: они проходили в здании, находящемся напротив портала Сен-Жермен-де-Пре. Я написал в то время серию статей о Витгенштейне, тогда очень мало известном во Франции. Даже предпринял перевод «Трактата», но он пока в состоянии черновика.

В 1963 году по просьбе Анжелы и Гюбэра де Радковски я написал за месяц для серии «Поиск Абсолюта» небольшую книгу: «Плотин, или Простота взгляда» (Plotin ou la Simplicité du regard), она потом несколько раз переиздавалась. Меня тогда привлекала мистика Плотина, хотя я и чувствовал, в какой степени эта мистика чужда нашей современности.

* Ученый, учитель, философ *

Начиная с 1968 года я стал работать совсем в другом направлении, в частности, подготовкой для «Встреч Эраноса» лекции под названием: «Влияние неоплатонизма на философию природы». Я тогда лучше понял важность размышлений о природе и, надеюсь, что после тридцати лет исследований в этой области мне удастся наконец собрать их в одной книге.

Ж. К. 1964 год был для вас переломным годом со многих точек зрения. Вас избрали научным руководителем в Практической школе высших знаний на отделении Религиозных наук, и вы там повстречали свою супругу.

Меня знали на V Отделении Практической школы высших знаний. Я проходил там курс Анри-Шарля Пуэша, представил под его руководством диплом — перевод Мария Викторина, а также посещал курс Андре-Жана Фестюжера. Слушал его перевод и комментарий «Жизни Прокла» Маринуса, и «Комментарий» Прокла к «Тимею» Платона. Его слушатели узнавали для себя много нового. Мою кандидатуру прежде всего поддержали Рене Рок (Roques)¹⁾ и Поль Виньо (Vignaux)²⁾. Меня избрали, думаю, без особых проблем на кафедру латинской патристики в связи с моими работами о Марии Викторине.

Ж. К. В том же самом году в Фонде Хардта вы встретите одну немку, которая станет вашей женой.

Если точнее, я снова нашел ее. Если бы я верил в судьбу, то сказал бы, что моя встреча с ней была задумана на небесах. Действительно, я впервые увидел ее на Конгрессе философии Средневековья в Кельне, и для меня это была любовь с первого взгляда. Затем мы обменивались книгами, переписывались, но какое-то

письмо затерялось, и все остановилось. В сентябре 1964 года я поехал в Фонд Хардта в Женеву-Вандевр, чтобы завершить вместе с немецким теологом Карлом Андресеном немецкий перевод Викторина для издательства «Артемис-Ферлаг». Когда я приехал, мне сказали, что здесь находится мадам Ильзетраут Мартен. Тут я понял — это моя новая жизнь. Мы поженились в 1966 году в Берлине.

Я совершенно не знал, когда мы встретились, что моя жена в то время писала докторскую диссертацию для берлинского Freie Universität под руководством Поля Моро на тему «Сенека и традиция духовного руководства в античности», которая была крайне близка моим собственным долголетним стараниям, направленным на определение философии как духовного упражнения и как образа жизни. Жена оказывала очень важное влияние на ход моих мыслей.

Но самое главное, я думаю, что именно ей я обязан тем, что до сих пор жив. Дело в том, что я великий завсегдатай парижских больниц. В течение двадцати последних лет мне пришлось перенести четыре очень тяжелые операции. И если бы моя жена не находилась рядом со мной день и ночь...

Ж. К. Ваше научное направление на V Отделении Практической школы высших знаний называлось кафедрой латинской патристики. Вы сами выбрали такое название?

Мои коллеги хотели сохранить традицию этого научного направления, представленного Полем Монсо. Помимо этого, мои исследования о Марии Викторине и перевод его произведений могли создать впечатление, что я прежде всего латинист. Но несколько лет спустя коллеги позволили мне изменить название моего научного направления, и оно с тех пор стало именоваться:

«Теология и мистика эллинистической Греции и закат античности». После прочтения курса о проповедях Амвросия Миланского и об «Исповеди» Августина, шедевре мировой литературы, я начал переводить для *Bibliothèque de la Pléiade* (проект не был завершен, но это дало мне возможность встретиться с Брисом Пареном, которым до сих пор восхищаюсь), и я смог вести занятия по мистическим текстам Плотина, Марку Аврелию, древней логике. Многие из слушателей по последней теме затем стали известны. «Высшие знания» — замечательное учебное заведение. Слушатели свободно, по выбору, посещают занятия, а научный руководитель свободен в выборе темы. Курсы подытоживают оригинальные исследования. Начиная с 1971-го или 1972 года, я стал секретарем Отделения, ответственным прежде всего за учебный процесс, потом за административное руководство, что было довольно трудной задачей. Мой первый сердечный приступ и аритмия произошли вследствие тяжелого разговора. В общем, как сказал мне кардиолог, это была «производственная травма».

В 1968 году в Сорбонне, где еще оставались следы «событий», я наконец защищаю свою докторскую диссертацию на тему «Порфирий и Викторин» вместе с дополнительной диссертацией (опубликованной в 1972 году) о жизни и творчестве этого весьма загадочного христианского ратора. В научном совете были Морис де Кандьяк, Анри-Ирене Марру, Жозеф Моро, Пьер Курсель, Пьер-Максим Шуль.

Меня понемногу начинают читать за границей. В 1968 году я приглашен на «Встречи Эраноса»³⁾ в Асконе, благодаря вмешательству Анри Корбена, коллеги по V Отделению, считавшему, что я, как и он, в восторге от юнговских «архетипов», архангелов и «воображаемого». Условия там были великолепные, другие приглашенные очень симпатичны, но я не был

адептом царящей там ортодоксии. Прочитал лекцию о влиянии неоплатонизма на философию природы на Западе, вызвавшую лишь весьма умеренный энтузиазм. Второй раз я был приглашен в 1974 году. Пейзаж озера Мажоре по-прежнему был столь же великолепен. Мою лекцию о Сократе приняли немного лучше, но, начиная с этого времени, меня туда больше не приглашали.

Благодаря Хансу Блюменбергу к 1970 году я стал членом-корреспондентом Академии наук и литературы Майенса. Очень усердно посещал заседания, что позволило мне поддерживать хороший контакт с немецкими коллегами.

Ж. К. Таким образом, к 1968 году название вашей кафедры обретает широкий смысл, Марий Викторин остался в прошлом. Он в свое время вынудил вас научиться филологической строгости, и также частично из-за него, из-за его несвязностей вы начали задаваться вопросом: что такое античная философия. Ваши исследования стали ориентироваться тогда именно в этом направлении?

Прежде всего, в преподавании я развивал свои исследования о мистических трактатах Плотина и мне захотелось дать комментированный перевод трактатов Плотина, — желание, осуществившееся лишь много позднее. Но сам Плотин и особенно Марк Аврелий, по которому я начал тогда курс, привели меня на этот раз к попытке обобщения размышлений о феномене античной философии — не только как духовного феномена, но также социального и социологического. Я попытался задать себе вопрос: что такое был тогда философ, в чем состояли школы философии? И пришел к следующему выводу: философия не была чистой теорией, но образом жизни.

Кстати, к этому времени я начал придавать большое значение существованию духовных упражнений в ан-

тичности, то есть таких практик, которые могли быть физиологического порядка, например, режим питания, или дискурсивного — диалог и медитация, или интуитивного — созерцание, но все они были направлены на то, чтобы привести к преобразованию практиковавшего их субъекта. Речь мастера философии могла, впрочем, сама принять форму духовного упражнения в той мере, в какой ученик, слушая ее, или участвуя в диалоге, духовно двигался вперед и менялся внутренне. Именно к этому времени я прочитал книгу под названием «Seelenführung» («Руководство душами») Пауля Раббова (Rabbow), излагавшего различные формы, которые могла принять эта практика у эпикурейцев и у стоиков и заслугой которых была также установленная ими преемственность между античной духовностью и христианской духовностью; правда, быть может, они чересчур ограничивались риторическими аспектами духовных упражнений.

Книга моей жены и наши беседы раскрыли для меня новые стороны феномена, который я старался понять. Все это в конце концов привело в 1977 году к «Духовным упражнениям», статье, открывавшей Ежегодник V отделения. Очевидно предполагалось, что статья представляет образец преподавания на моем курсе. Но постепенно я стал понимать, что этой статьей можно было бы предложить чисто философский образ жизни тем, кто не может — или не хочет — жить в соответствии с религиозными правилами.

Ж. К. Предложить нерелигиозным людям возможность избрать чисто философский путь — программа поразительная, не правда ли; скорее всего, это придает иной смысл большей части ваших исследований? Но статья называлась «Духовные упражнения». Разве в этом выражении по существу нет некоего религиозного оттенка? Вы думаете, что единственная настоящая религия — это

философия, или, как Порфирий, полагаете, что «только мудрец может быть священником»?

Существуют христианские духовные упражнения, и потому принято считать, что они религиозного порядка. Однако именно христианские духовные упражнения появились только по причине решительного настроя христианства, начиная со II века, представить себя как философию по образцу греческой, то есть в качестве образа жизни, включающего в себя духовные упражнения, заимствованные из греческой философии. Греческая и римская религии, не предписывавшие внутреннего сосредоточения человека, были прежде всего социальными феноменами и полностью игнорировали понятие духовных упражнений. И все же многие религии, такие, как буддизм или даосизм, вовлекают своих последователей в философский образ жизни, подразумевающий духовные упражнения. Таким образом, вполне могут сосуществовать философские духовные упражнения и религиозные духовные упражнения. Как пример: в самый разгар секуляризации Пайо в своей книге «Воспитание воли» (*L'Éducation de la volonté*), вышедшей в 1900 году, рекомендовал то, что я назвал духовными упражнениями; он говорил о духовном уединении, возможном даже среди толпы, или о нравственном самоконтроле и о различных техниках самообладания.

В более общем плане мне кажется, мы должны строго различать религию и философию. Мы часто обсуждали этот вопрос с Фернаном Брюнером, философом из Невшателя, которого уже нет с нами и с которым были очень дружны. Он стремился как можно больше сблизить религию и философию, придавая религии философскую, а философии — религиозную тональность. Я же думаю — может быть, и ошибаюсь, — что слово «религия» представляет феномен, подразумеваю-

щий образы, личности, дароприношения, радость праздника — точки соприкосновения с Богом и богами. В философии этого вовсе нет. Мне скажут: но тогда что делать с религией по духу и по истине, с религией, освобожденной от социологических и ритуальных аспектов и сведенной к осуществлению присутствия Бога? Я отвечу: такая религия относится к мудрости или к философии.

И потому я считаю, что мистические явления, даже если мы можем наблюдать их в различных религиях, не являются специфически религиозными. Они не включают в себя перечисленные мною социальные аспекты, и располагаются, например, у Плотина, в чисто философской перспективе. Они могут наблюдаться и у философов-атеистов, таких как Жорж Батай.

С самых первоисточков философия развивалась как критика религии: разрушительная критика, как, например, у Ксенофана, говорившего, что люди создали богов по образу своему; или же «очистительная» критика, как например, у Платона, Аристотеля, стоиков, эпикурейцев и, наконец, у неоплатоников. Очистительная в том смысле, что философия в конце концов стремится преобразовать религию в философию, либо развивая теологию, но теологию чисто рациональную, либо используя аллегорию, чтобы философически размышлять о различных божествах, как это делали стоики, для которых Зевс был огнем, Гера — воздухом и так далее, а также неоплатоники, отождествлявшие богов язычества с платоновскими сущностями, и, наконец, как эпикурейцы, представлявшие себе богов мудрецами. В целом, у философии всегда была тенденция рационализировать религиозные мифы, очищая их от мифического налета и придавая им философское содержание.

Ж. К. Можно было бы вам возразить, что в IV и V веках были неоплатоники, которые интегрировали практику

специфически религиозного порядка в свою философию, поскольку философский образ жизни включал в себя обряды, обряды «теургии», причем теургия относилась не к магии, но к чему-то, что могло походить на магию в той мере, в какой материальные объекты использовались для получения духовного эффекта.

Прежде всего, нужно действительно признать, что неоплатоники, хотевшие, чтобы языческим богам соответствовали различные сущности их системы, убили все, что составляло очарование или священный ужас этих продуктов человеческого воображения. Их очистительная критика является почти разрушительной критикой. И к тому же они иногда вводили в философию суеверие и детскую наивность, это совершенно точно, и мне нелегко с этим смириться и простить. Вот почему мне не нравятся Ямвлих и Прокл. Вторжение религии в философию всегда было для меня загадкой. Думаю, что речь идет о неудачной попытке конкурировать с христианством — оно в ту эпоху также представляется в качестве философии платонического ряда, но соединенной с очистительными обрядами.

Внедрение религии смыкалось, кстати, с метафизикой последователей Ямвлиха, как раз считавшего, подобно христианам, что душа действительно соединилась с материей через первородный грех, если так можно сказать, и поэтому через материальные обряды и при помощи божественной милости можно обрести свое спасение. У Плотина этого нет.

Ж. К. Традиционно платонизм, начиная с Платона, предназначен для элиты. *Hoi polloi*, буквально «множество», масса, в нем ничего не понимает. Однако, неоплатоник Ямвлих учреждает три степени теургии и предусматривает также уровень для обычных людей, людей, обеими но-

* Ученый, учитель, философ *

гами стоящих на земле. В этом, может быть, тоже заключается попытка действовать широко, как христиане, которые всегда говорили: наше послание универсально.

Да, здесь мы также находим стремление языческих философов сражаться с христианством на его собственном поле. Император Юлиан хотел, чтобы языческие священники были столь же аскетичны, как христианские и чтобы они посвящали себя благотворительным деяниям. Здесь, в некотором роде, мы присутствуем при зарождении неоязычества, включающего в себя теологию и сводящую различных богов к эманациям Единого и непознаваемого начала, и очистительный или священный ритуал, позволяющий *pollois*, то есть многим, также обрести спасение. Именно это неоязычество Гемист Плифон и другие гуманисты попытаются воскресить при Возрождении. Можно также обнаружить в этом неопаганизме взаимопроникновение язычества и христианства.

Ж. К. Разве большинство «реальных» религий, практикуемых людьми, а не теоретизируемых теологами, не характеризуются тем, что благодаря молитвам (пожертвованиям, магическим ритуалам, обетам, в общем, всему, что приходит на ум), можно надеяться, что боги дадут счастливый выход из ситуаций, иначе безнадежных? Бог Библии, греческие боги поддаются уговорам. Бог философов не делает ничего подобного. Знаменитый стих Гомера, кстати, вызвал возмущение всех греческих философов: «Сами боги поддаются уговорам».

Да. Один из мотивов очистительной критики философов действительно состоял в доказательстве тщетности молитвы как выражения желания и подчеркивании ее нелепости, поскольку к богам возносятся самые

противоположные просьбы: люди просят одновременно дождь и хорошую погоду, победу для себя и поражение противнику.

Но тут нужно уточнить два момента. С одной стороны, философ, греческий или латинский, может, действительно, обращаться к Богу или к богам, причем речь не идет о религиозной молитве, стремящейся умиловить бога; но, напротив, как говорит Эпиктет, речь идет о славословящем гимне, поскольку одна из задач стоического философа есть воспевание Бога, то есть, по Эпиктету, Универсального Разума. Это духовное упражнение созерцания. С другой стороны, нужно учитывать, что у стоиков и в платонической традиции религия занимает в философии вполне определенное место. Она точно располагается в теории «долженствований». Долженствование по отношению к богам, как мы видим в «Руководстве» Эпиктета, одновременно предполагает, что мы — как философы — должны принимать их волю, не стремясь смягчить их суровость, но как граждане, следующие религиозному уставу полиса, должны, согласно обычаю предков, совершать жертвенные возлияния и жертвоприношения. Очищение понятия Бога и общественный конформизм таким образом сосуществуют. Вот почему некоторые философы, как, например, Цицерон, критикуют религию и в то же самое время вполне допускают в качестве элемента окружающей их социальной реальности легитимность религиозной практики, жертвоприношений, пророчеств и тому подобного.

Ж. К. Критическое отношение к религии, общее — за некоторыми исключениями — для античных философов, вновь появляется в эпоху Возрождения, в конце Средневековья?

В Средние века все меняется, потому что философия больше не подчинена религии, но как только филосо-

фия отбрасывает теологию, она снова становится критикой религии, или очистительной, или деструктивной. У всех философов, как у Спинозы, так и у Канта, например, всегда наличествует тенденция к очищению идеи Бога и ее отмежевания от чисто религиозных представлений. Как мне представляется, то, что назвали естественной религией, есть всего лишь теистическая философия, но в ней отсутствует принципиальная сущность религии, а именно — обряды. Я, кстати, признаю, что, определяя религию таким образом, иду против довольно общераспространенного обычая, когда слово «религия» употребляется, лишь только речь заходит о Боге, или трансценденции, или тайне. Я наблюдал этот факт у Томаса Манна ⁴⁾, который в одном письме замечает: «Мы живем и умираем в тайне, и мы можем, если хотим, определять осознание нами этого как религиозное». Аналогично Эйнштейн говорил о научной религиозности или о космической религии относительно своей собственной позиции, которую он представляет следующим образом: «Я испытываю сильнейшее волнение перед тайной жизни» ⁵⁾, но в то же время отрицает бога вознаграждающего или наказывающего. Со своей стороны Мерло-Понти при инаугурации сказал примерно то же, что Томас Манн и Эйнштейн, но справедливо уточнил, что речь идет о философской установке: «Философия пробуждает нас к тому проблематичному, что имеется в мире и в нас, причем так, чтобы мы навсегда отказались искать, решения „в записях учителя“» ⁶⁾. Эту философскую установку Мерло-Понти отказывается считать атеистической, ибо она заключается, по его мнению, только в сдвиге или ином определении сакрального.

Ж. К. Вы не прошли агрегации, не закончили Высшей Нормальной школы, не помышляли об удачной карьере, выбирая тему диссертации, близкую вам по духу. Однако в

*** Пьер Адо. Философия как способ жить ***

1982 году вы были избраны в Коллеж де Франс. По инициативе Фуко, с которым во многом различны.

Это началось осенью 1980 года. Я как раз вышел из больницы после первой операции на сердце. Мне позвонил Фуко, которого мой слушатель на Высших курсах Паскаль Паскино, много с Фуко общавшийся, познакомил с моей статьей о духовных упражнениях. Тот спросил, не соглашусь ли я представить свою кандидатуру. Я был одновременно очень удивлен и очень счастлив. Избрание всегда проходит в два этапа. Вначале вотируется наименование кафедры, притом что хорошо известно, как то или иное название соответствует тому или иному кандидату. На этом первом этапе нужно представить справку о «Названиях и работах» и нанести визит всем профессорам, научным и литературным. Такие визиты я сделал осенью 1981 года, это был очень интересный опыт. Я был очень удивлен широкой литературной культурой научных сотрудников и их интересом к моим исследованиям. Наконец наступил день голосования; это было воскресенье 29 ноября. Меня представлял Поль Вейн. Во второй половине Фуко объявил мне по телефону, что собрание приняло название моей кафедры. Весной 1982 года состоялся второй этап церемониала: «Именной выбор», который редко вызывает трудности. Третий этап, тоже в соответствии с правилами, инаугурационное выступление, состоялось в феврале 1983 года, тогда я постарался изложить, что, по моему мнению, представляет собой античная философия. Таким образом, я был принят в это почтенное заведение, ассамблея которого заседает вокруг огромного стола на виду большой картины, изображающей свое учреждение королем Франсуа I. Заведение, замечательное той свободой, которую оно предоставляет своим членам в развитии исследований и знакомстве с ними широкой публики. Я ему немного

* Ученый, учитель, философ *

поставил бы в упрек только чуть претенциозный девиз: *Docet omnia*. Ибо там, разумеется, преподается не все, и даже каждый профессор преподает не целиком предмет, подразумеваемый названием его кафедры, но конкретную область в своей дисциплине, где, как он думает, он двигает науку. Само по себе это очень хорошее дело. Сам я в течение девяти лет преподавания говорил о темах, по которым много работал и которые были мне дороги: философия как образ жизни, отношение древних к природе, мистика Плотина, стоицизм Марка Аврелия.

Таким образом, примерно около двух лет я общался с очень крупными учеными, но сожалею, что не смог или не сумел этим воспользоваться. Дружеские отношения установились лишь с очень немногими.

Ж. К. Каковы ваши общие впечатления от этих сорока лет, проведенных в исследованиях и преподавании? Что вы думаете о французской университетской системе?

Прежде всего должен признать, что мне сильно повезло в том, что меня последовательно принимали в учреждения, где можно было заниматься личными исследованиями. Я начинал исследователем в ИЦНИ, в то время, кстати, когда в гуманитарных науках исследователям позволяли работать над избранным ими проектом, даже если они и принимали участие в коллективных работах (я составлял карточки для «Философского словаря средневековой латыни», руководил этим проектом Раймон Байер), тогда как теперь, согласно методу, перенятому по стандарту в точных науках, исследователей заставляют сотрудничать в группе, над работой, зачастую отвлекающей их от своих собственных забот и, может быть, также от сферы их компетенции. Таким образом, приходится иногда собирать вместе значительные штаты, чтобы выполнить работу, которую один

исследователь или небольшая группа исследователей могла бы выполнить гораздо быстрее. Вместе с тем, изоляция исследователей в 50-е или 60-е годы, чему я сам свидетель, была очень тягостной. Затем я был принят в два замечательных учреждения, Практическую школу высших знаний и Коллеж де Франс, где, как я только что сказал, можно было прекрасно примирять между собой преподавание и научную работу. Меня приняли в первое, а ведь у меня не было агрегации, то есть преподавательской степени, и докторской диссертации, и во второе, хотя я не принадлежал к интеллектуальной верхушке, одним из основных признаков которой был диплом выпускника Высшей Нормальной школы. Я даже не говорил на языке посвященных, который необходим, чтобы вас услышали сегодня в среде гуманитарных наук.

Таким образом, мне сильно повезло. Меня приняли в НЦНИ (Национальный центр научных исследований) по простой рекомендации Раймона Байера. В то время, в 1950-м или 1951 году профессора, члены комиссий НЦНИ были всемогущи. Затем меня приняли в ЭПХЕ, благодаря поддержке Рене Рока, с которым я познакомился в Католическом институте, и Анри-Шарля Пуэша, чьим учеником я был. Как уже говорил, я был избран в Коллеж де Франс в значительной степени благодаря Паскалю Паскино, сообщившему обо мне Мишелю Фуко. Я был так мало известен, что один из коллег Фуко, которому тот рекомендовал мою кандидатуру, пепутал нас с женой: «Ах да, это тот, кто написал книгу о Сенеке!» Признавая, что мне сильно повезло, я уже очерчиваю критику системы, регламентирующую выборы в национальном образовании. Мне повезло, несмотря на мою неосведомленность в том, что нужно обычно делать для успеха. Начинать этим заниматься нужно рано. Родители должны думать, уже начиная с лица, о наилучшем способе для детей по-

ступления в Высшую Нормальную школу и тому подобные уважаемые высшие учебные заведения, о наиболее хорошем лицее, о подготовительном классе. Затем о выборе научного руководителя, влиятельного человека, способного найти ход в НЦНИ или в университете. Ибо все зависит от патрона.

Идет ли речь о карьере или о публикации, нужно думать обо всем, нужно избирать мудрую тактику. Во время сессии в Международном коллеже философии несколько лет назад меня почти упрекали за «конфиденциальное» издание книги «Духовные упражнения и античная философия» в издательстве «Августиновские исследования», не отличавшемся большими тиражами. Но у меня не было никаких связей в издательской среде, нацеленной на широкую публику, и я был очень благодарен своему другу Жоржу Фолье за то, что он согласился опубликовать этот сборник. Положение изменилось, когда я стал профессором в Коллеж де Франс. Любопытный факт, но я перестал быть невидимкой! А раньше, что само собой разумеется, был таковым: кандидат кафедры Коллежа, нанося мне необходимый визит, говорил, как он счастлив со мной познакомиться, тогда как два-три года назад мы вместе с ним участвовали в симпозиуме, и участников было не так уж много: я делал перед ним сообщение, мы несколько раз вместе обедали и даже разговаривали... Но в то время я еще не был руководящим лицом в ЭПХЕ, следовательно, был малоинтересен, потому что неперспективен относительно крупной карьеры. И не привлек его внимания.

Выборы очень часто зависят от воли случая, от встречи различных интересов и различных видов политики. Кстати, о тех трех выборах, о которых я рассказывал: ничто не доказывает, что меня приняли за личные заслуги. И я заблуждался бы, если бы начал этим гордиться. Тот факт, что вас выбирают в учреждение,

каким бы престижным оно ни было, вовсе не означает высокой оценки ваших достоинств. Иногда говорят об элитократии, или заслугократии, но выбирают ли здесь действительно лучших, всегда ли выбор делается в зависимости от компетентности, ума, моральной ценности, работы? Каковы настоящие факторы, обуславливающие выбор? В конечном счете — это совокупность случайностей: рождение, состояние, выбор хорошего лица, смекалка, удача (получить вопрос, на который как раз готовы ответить, или же мощного покровителя, или же оказаться при переговорах наиболее полдящей вигурой). Знаменитые конкурсы, открывающие карьеры и обеспечивающие набор государственного персонала, не являются ли они зачастую «конкурсами [стечением] обстоятельств и случайностей»?

Ж. К. Создается впечатление, что вы не очень цените конкурсы и, в частности, агрегацию?

Эта система конкурса, особенно пресловутая агрегация, разве она не вредит научному и человеческому формированию кандидатов, разве здесь не слишком часто отдается преимущество ораторским качествам, внешнему лоску в подаче темы, даже если ее едва знают, искусству говорить элегантно и туманно. В 1841 году Бальзак в «Сельском священнике» демонстрировал все пороки нашей конкурсной системы, которая уже существовала в его эпоху (успех молодого человека на конкурсе, говорил он, не дает никакой уверенности по поводу ценности взрослого человека, которым он станет). В 1900 году Рене Осулье в предисловии к сборнику греческих надписей Шарля Мишеля⁷⁾ говорил об «опошляющих экзаменах», о «горизонтах, суженных лицензией или агрегацией», о французских студентах, «у которых нет ни времени, ни мужества решать подобные задачи». В 1961–1962 году в

отчете о своем курсе в Ежегоднике V Отделения Практической школы высших знаний отец Фестюжьер, в свою очередь, заявлял: «Весьма печально, что французский студент совершенно не любознателен. Иногда мы попадаем в самую пустую рутину и видим, как исчезает то, что составляет принципиальный фундамент гуманитарных наук, а именно формирование умов». Разве ситуация действительно переменялась в начале нынешнего, XXI века?

Как бы то ни было, если вернуться к рассматриваемой проблеме, часто получается так, что качества кандидата не являются решающим фактором в его избрании. Я порицаю здесь не людей, всегда уверенных в своем безупречном поведении, но выборную систему, которая кажется мне ошибочной. В этой системе политика часто играет слишком большую роль, причем под политикой я в основном имею в виду политику местническую. В университетах преимущество отдается кандидатам, которые уже приняты, что, впрочем, легко понять в какой-то степени, но такая практика часто полностью устраняет заслуги других кандидатов. Вдобавок многие профессора преклонного возраста думают главным образом о своих преемниках и препятствуют избранию кандидатов, которые благодаря своей компетентности могли бы поставить под вопрос и помешать будущему избранию их учеников. Политический привкус носит и легитимность желания того или иного профессора быть избранным в ту или иную академию. Ведь для этого нужно быть полезным научному сообществу. Иногда с готовностью принимают настойчивые советы того или иного академика об избрании его протеже, потому что голос академика имеет вес. В то же время может случиться и так, что под давлением влиятельных лиц та или иная академия, имеющая право выразить свое мнение относительно выборов в Практической школе высших знаний и Коллеж де Франс, не

согласится с результатом голосования советов этих учреждений с тем, чтобы помешать назначению того или иного министерского кандидата; причины тут политические, или даже скорее моральные, нежели научные. Тогда Академия выбирает второстепенного кандидата вместо того, кто был главным претендентом. Такое происходит редко. Но примеры есть, и знаменитые. К счастью, министерство национального образования не всегда позволяет себе вмешиваться. Тут, впрочем, опыт уже столетней давности, поскольку еще в 1909 году Академия моральных наук пыталась аналогичным образом воспрепятствовать избранию модерниста Альфреда Луази в Коллеж де Франс.

В случае Коллеж де Франс нужно признать, что это учреждение окружило себя очень серьезными гарантиями для обеспечения объективного выбора. Кандидат должен представить свои звания, работы и подробно записанный проект, причем предполагается, что все члены Совета внимательно прочли его. Кроме того, кандидат должен нанести визиты всем профессорам, которые также могут задавать ему вопросы, чтобы убедиться в его личностных качествах. Но Совет состоит из научных и литературных деятелей, и нужно сказать, что научные работники с трудом понимают проекты литераторов, а литераторы — проекты научных работников, тем более, что зачастую исследования кандидатов являются настолько специализированными, особенно в литературной сфере, что даже их собственные коллеги с трудом судят со знанием дела об их ценности. Как же исправить такое положение? Может быть, прибегая к мнению специалистов, исследования которых близки к исследованию кандидата, причем эти специалисты не должны входить в Совет и, по возможности, работать за пределами Франции. Во всяком случае, тут есть реальная проблема, и к тому же, быть может, непреодолимая. Я констатирую трудности, но сле-

довало бы долго взвешивать все за и против, чтобы найти решение.

Ж. К. Вы говорите о НЦНИ?

Я принадлежал к НЦНИ в течение примерно 14 лет. Учитывая ненадежность положения исследователей в то время, которое было еще почти героическим периодом НЦНИ, я записался в профсоюз ФДКТ (Французскую демократическую конфедерацию труда), чтобы по возможности быть защищенным в случае увольнения. А поскольку численный состав членов ФДКТ был в то время невелик, даже был вынужден исполнять определенные профсоюзные функции в секторе гуманитарных наук, в то время как мадемуазель Йон, биолог, занималась точными науками. К примеру, когда исследователи получили право выдвигать своих делегатов в комиссии, речь шла о выборе представителей ФДКТ, которые могли бы в них заседать. Я сам был избран в комиссию по философии на профсоюзном уровне. Это позволило мне участвовать в работе НЦНИ и видеть, как все это происходило. По моему скромному мнению, в то время порядок набора исследователей был достаточно неудовлетворителен. Здесь царил принцип *do ut des* («даю, чтобы ты дал»).

Характерный пример: во время заседания с моим участием президент комиссии, за несколько недель до этого выбиравший докладчиков, которые должны были читать на заседании свои оценки по личному делу того или иного кандидата, вручил дело своего воспитанника господину Икс и взял себе дело воспитанника господина Икс, чтобы сделать о нем сообщение. Но потом я узнал, что он подготовил два доклада: благоприятный — на случай, если господин Икс выполнит договор, и неблагоприятный — на случай, если господин Икс его сорвет. Получилось так, что господин Икс выполнил

условия договора. Кандидат президента был принят, и, соответственно, воспитанник господина Икс. В глазах этого президента реальная ценность кандидата господина Икс имела мало значения. Он был лишь средством вознаграждения или мести.

Однако, профсоюз ВДКТ был не слишком мощным в НЦНИ, по крайней мере в то время, и чтобы вас приняли в качестве научного сотрудника, нужно было получить поддержку национального профсоюза научных исследователей, связанного с ФЭН (Федерацией национального образования). Когда после 1964 года, став научным руководителем в ЭПХЕ, я захотел представить совершенно замечательного кандидата, который и в дальнейшем прекрасно проявлял себя, мне не удалось добиться его утверждения. В течение трех лет подряд я безрезультатно представлял того же самого кандидата. После чего ему сказал — пусть вас представляет другой профсоюз; пойдите, пожалуйста, к такому-то. Его приняли незамедлительно, год спустя. Таким образом, набор делается не сообразно ценности кандидатов, а в соответствии с профсоюзной политикой.

В 1968-м или 1969 году у нас спрашивали совета по реформе НЦНИ. В письме к тогдашнему директору отдела гуманитарных наук я написал, что было бы хорошо принять систему, аналогичную той, которая существует за границей, — в Германии или в Швейцарии, еще, думаю, в Канаде, где ввиду приема научного сотрудника, или создания научно-исследовательской лаборатории, или субсидии на книгу испрашивается отчет у специалистов, не имеющих отношения к комиссии, и даже очень часто не имеющих отношения к стране.

Это доминирование некоторых университетских или профсоюзных деятелей, я думаю, нанесло в некоторых областях ущерб гармоничному развитию НЦНИ, по меньшей мере, в области гуманитарных наук. Будучи в

* Ученый, учитель, философ *

Комиссии по философии, я обыкновенно говорил так: «В природе функцию создает орган, а в НЦНИ орган создает функцию». Тем самым хотел сказать, что если у могущественного профессора или могущественного профсоюзного деятеля *имярек* возникает желание иметь субсидируемую лабораторию, ему достаточно представить расплывчатый научно-исследовательский проект, который тотчас же оценивается как необходимый, причем комиссия совершенно не задается серьезным вопросом: действительно ли этот проект такой уж срочный и целесообразный в общих рамках соответствующей дисциплины. Кстати сказать, я однажды рассмешил Комиссию по реформе НЦНИ своей ужасно неуклюжей метафорой, что тут «акулы отгрызают себе львиную долю». Уважительная причина для таких слов — я был просто в бешенстве.

Ж. К. Вы, по-видимому, не более милостивы и по отношению к работе университетских библиотек?

Оставляю в стороне всем хорошо известную проблему Национальной библиотеки Франции и остановлюсь здесь на университетских библиотеках. Бывая в других странах, мы видели библиотеки Канады, Англии, Германии, Швейцарии (в Соединенных Штатах я не бывал), мы констатировали, что студенты имеют к документам гораздо более легкий и более широкий доступ, чем во Франции. В Канаде я видел библиотеки с маленькими столами, маленькими кабинетами, в которых студенты могут работать и пользоваться компьютерами. В Великобритании и в Канаде студенты имеют доступ к библиотечным полкам. В Германии так во франкфуртской библиотеке; в Берлине, в огромном зале, у студентов под рукой практически вся полезная литература, все базовые книги, серии текстов, исторические серии. В читальном зале библиотеки Сорбонны

имеется несколько словарей, и потом — это огромный прогресс — Собрание университетов Франции (двухязычные тексты греко-латинского фонда), но, конечно, этого совершенно недостаточно.

Наибольшую озабоченность вызывает тот факт, что студенты, с трудом добывшие для себя место для занятий, с еще большим трудом получают книги, которые находятся либо в переплете, либо выданы на руки, или же похищены. Несколько лет назад, зимой, половина читального зала библиотеки Сорбонны была местами погружена во мрак; это продолжалось несколько месяцев, причем не было даже намека на минимальный ремонт: студенты или приходили с карманными фонариками, или же просто не являлись. Я тогда направил протест администратору библиотеки, но это не возымело никакого результата. Может быть, из-за отсутствия кредита! Но разве это не тот самый случай, когда кредиты должны выделяться в срочном порядке? Здесь следовало бы также сказать о вопиющей нищете провинциальных библиотек. Я как-то раз критиковал перед Марру качество одной докторской диссертации. Он мне ответил: «Что же вы хотите, он ведь работает в провинции».

Ж. К. До ухода на покой осенью 1991 года приходилось ли вам отвлекаться, делать что-то другое помимо преподавательской деятельности или работы над своими книгами?

Мне повезло, что мои родители купили пианино и организовали для меня уроки, когда мне было пять лет.

У меня были уроки фортепьяно до десяти лет, то есть вплоть до моего поступления в Малую Семинарию. Я тогда играл сонаты Моцарта, Бетховена, вальсы Шопена. Став старше, я говорил, что нужно играть Моцарта утром, Бетховена в полдень, и Шопена вече-

ром. Затем я изучил орган, дивный инструмент, созданный для высоких соборных нефов и создающий впечатление, что в твоём распоряжении целый оркестр. Мое участие в литургических службах как раз и заключалось в игре на органе. Ответственный за литургическую музыку в Большой семинарии упрекал меня в том, что я играю слишком сентиментальные и слишком романтические пассажи. Он дал мне в руки тетрадь произведений Баха для клавесина и потребовал не играть ничего другого. Я отомстил ему, исполняя фрагмент с триолями так тягуче, что он прибежал ко мне в ярости: я, дескать, определенно играю что-то другое, но не Баха. Я ему показал, торжествуя, страницу партитуры. И все-таки музыка Баха для органа — это что-то восхитительное. В молодости пианино было моей страстью. В родительском доме я играл на фортепьяно по несколько часов в день. После ухода из церкви я долго продолжал музицировать, но в конце концов работа и повседневные заботы не оставили для этого досуга. Все же я часто пытался вернуться к игре. Даже стал снова брать уроки в течение всего прошлого года. Мне доводится слушать музыку во время работы, когда концентрация мысли не слишком велика. Слышал, что Мерло-Понти поступал так же. Некоторые оперы невероятно влекут меня, например, «Рыцаря Розы» я слушаю на видеокассете каждый год в предновогоднюю ночь. Очень люблю Вагнера и разделяю восторг Бодлера, который, слушая его музыку, будто делается невесом и воспаряет над землей. Но есть еще и Сезар Франк, Габриэль Форе и «In Paradisum» «Реквиема», и потом Густав Малер — мне кажется, что некоторые пассажи его симфонии «Воскресная» выражают внезапное возникновение всего сущего.

Не стану перечислять вам все мои чтения. Лишь задержусь на авторах, которых перечитывал на протяжении всей своей жизни. Прежде всего, это Монтень,

открывший для меня античную философию и до сих пор еще не полностью исследованный мною, настолько он неисчерпаем.

Рильке был моим «требником», особенно в течение 1945–1960 годов. Я открыл его для себя в 1944 году благодаря книге Габриэля Марселя «Homo Viaticus», где есть замечательная глава: «Рильке, свидетель духовного». Я читал «Дуинские элегии» и «Сонеты к Орфею» в прекрасном комментированном издании Ангелоса. Как я уже говорил, мне хотелось работать с Жаном Валем над диссертацией по Рильке и Хайдеггеру, потому что Хайдеггер говорил, что «Элегии» поэтически выражают то, что он хотел сказать в «Бытии и времени». Валь был крайне расстроен, когда я отказался от этого проекта и в ярости на Раймона Байера: «Мало того, что он крадет у меня мое время (Байер всегда отнимал по меньшей мере четверть часа от следовавшего затем занятия Жана Валя), но он крадет у меня еще и моих учеников!» Не знаю, одобрил бы Хайдеггер эту строку из «Седьмой элегии»: «Hiersein ist herrlich» (быть здесь великолепно), но я часто повторял ее про себя. Читал также его «Письма к молодому поэту», «Записки Мальте Лауридса Бригге», «Часослов». В них много говорится о Боге, но совсем не так, как в христианстве; там — о Боге, который придет, Боге, которого мы начинаем разделять нашим существованием, Боге, проживающем все жизни, даже самые смиренные. Своей критикой промышленной и технической цивилизации Рильке заставил меня также очень сильно прочувствовать разрыв, образовавшийся между человеком и землей, человеком и природой, человеком и космическим единством. В большом восхищении от Рильке, примерно в 1950 году, я совершил рильковские паломничества в Сьерру, где посетил замок Мюзо и встретил Рудольфа Каснера, друга Рильке; в Раронь, где видел могилу Рильке. И во всем этом пейзаже Вале, этой долины

Роны, как раз перед самым ее впадением в озеро Леман, я все время чувствую присутствие Рильке. Жалею только, что не видел пейзаж Дуино.

В то время, когда открывал для себя Рильке, я сделал еще одно открытие — немецкого романтизма, благодаря книге Альбера Бегуэна («L'Âme romantique et le rêve» (Романтическая душа и мечта). Вот почему я долго увлекался Новалисом; в частности, его «Учениками Саиса», и его «Hymnen an die Nacht» (Гимнами ночи), а также Шеллингом, Лихтенбергом, который на самом деле не совсем романтик, но я его читаю и перечитываю, настолько его афоризмы изящны, но особенно меня привлекает их глубина.

Я заинтересовался Гёте, особенно начиная с 1968 года — к нему меня подвело мое сообщение в Асконе о философии природы; меня привлекло его эстетическое понимание естественных наук, которое, в сущности, не строго научно, но уже предвещает, мне кажется, философию восприятия Бергсона и Мерло-Понти. Мне очень понравилась его критика человеческой болтовни, досужей и напыщенной, которую он противопоставляет тишине и серьезности природы, причем все это иллюстрируется весьма значимыми рисунками. Начиная с этого момента я прочитал и перечитал «Избирательное сродство», «Вильгельма Мейстера», «Фауста», особенно «Вторую часть», где снова нашел наследие эпикурейской и стоической идеи о ценности настоящего мгновения. Это неисчерпаемое произведение. Читая книги Гёте и книги о нем, я, кстати, понял, что он вовсе не был олимпийцем, как его обычно изображают. В человеческом плане это был немного разочарованный человек, которому зачастую недоставало мужества, временами склонный к бутылке, со странными фантазиями, какова, например, подарить своему сыну гильотину в качестве игрушки. Что особенно важно, нет такого феномена, как гётева

ясность ума, но совсем наоборот, как я надеюсь показать в ближайшей работе, это человек, разъятый между ужасом и умилением.

Есть еще один автор, которого я читал и перечитывал, это Ницше, но не полностью. В конце концов, я далек от знания глубины его мысли. Я открыл его для себя прежде всего через книгу Эрнста Бертрама «Ницше. Очерк мифологии», очаровавшую меня в первую очередь своей формой: книга оригинальна тем, что в ней собраны всяческие знаменательные подробности творчества Ницше вокруг тем, объединительных символов, например, картина Дюрера «Рыцарь, Смерть и Дьявол», или же фигура Сократа, или пейзажи, такие как Портофино, Венеция. Я думаю, что это очень плодотворный метод, так как произведение автора совпадает с различными видами реально пережитого опыта и с его видениями. Независимо от этой мало применяемой формы, книга открыла для меня самого Ницше в необычайном богатстве его внутренней жизни. Эта книга Бертрама, которой восхищался Томас Манн, сильно оспаривалась специалистами по Ницше, в частности, Шарлем Андлером, за чрезмерное игнорирование его доктрины. Но лично я нахожу, что Ницше действительно раскрывается в книге как человек со всеми своими противоречиями. Благодаря Бернару Кондоминасу мне выпала удача осуществить переиздание перевода произведения (вышедшего в 1932 году) и написать к нему предисловие, где особенно говорится о Бертраме и кружке Стефана Георге, к которому он принадлежал; мне хотелось показать Бертрама, его жизнь и идеи с критической стороны. Что касается самого Ницше, то читаю его, как афоризмы, неизменно наслаждаясь его прозорливостью и ясностью его мысли.

Совсем в другом аспекте, но все-таки хотел бы упомянуть об одном современном писателе, это Давид Лодж. Очень люблю его за правдивость и юмористи-

* Ученый, учитель, философ *

ческие описания университетской среды, а также католической. Эта книга одновременно и развлекательна и глубока.

Ж. К. А теперь, будучи на покое, вы трудитесь столь же усердно?

Да, действительно, я пользуюсь этой свободой, чтобы писать книги, многие годы дожидавшиеся своей очереди: комментируемые переводы Плотина, исследование о «Размышлениях» Марка Аврелия («Внутренняя цитатка»), перевод его «Первой книги» (надеюсь, скоро появится продолжение). Я был очень счастлив написать небольшую работу: «Что такое античная философия?». Стараюсь также завершить исследование, начатое примерно лет тридцать тому назад, о *voile de la Nature*. Значительную часть моего времени занимает мой восьмилетний внук. Иногда пишу под его диктовку на компьютере сказки — он их сам сочиняет, прохаживаясь по моему кабинету. Я горжусь этим и очень счастлив.

III. ФИЛОСОФСКАЯ РЕЧЬ

Арнольд И. Дэвидсон. Мы склонны приступать к чтению античного философского текста, как если бы это был современный философский текст, то есть как систематическая теория мироздания, человека и так далее, сумму предложений, которые можно доказать или опровергнуть, если так можно выразиться, абстрактно. Но, согласно вашей направленности, в этом и состоит неверность ориентации, когда мы одинаково воспринимаем тексты античной философии и тексты философии современной. Можете ли вы объяснить принципиальные различия между этими двумя видами текстов, то есть соответственно между этими двумя необходимыми видами чтения?

Вы совершенно правы. Тексты античной философии резко отличаются от современных философских текстов. Первое отличие состоит в том, что тексты античной философии всегда связаны с устной речью и соответственно стилем. Например, диалоги Платона подразумевали публичное чтение. И даже сдержаннострогие тексты комментаторов Аристотеля сначала представлялись ученикам устно. Часто они доходили до нас благодаря тем заметкам, записям, которые ученики делали во время лекции. Можно также предположить, что тексты досократиков сначала читались перед публикой. Кстати, это не было явлением, свойственным только философии, ибо, как говорит лингвист Антуан Мейе, все литературные произведе-

ния античности имели связь с оральностью, с устной традицией: именно это, в частности, объясняет «производимое ими впечатление неторопливости»¹⁾. Как бы ни считали некоторые историки, я убежден, что в античной цивилизации и даже в Средние века преобладала устная традиция. Из этого следует, что философские тексты античности всегда предназначались ограниченной публике: в отличие от современной книги, которую могут читать все и везде, в любой момент и неважно кто, книги, издаваемой тысячными тиражами, античные тексты имели вполне конкретных адресатов — либо группу учеников, либо конкретного последователя, которому они были написаны; они также при вполне конкретных обстоятельствах: либо в письменной форме излагались заданные кем-либо уроки, либо текст был написан для задающего вопросы. И действительно, конкретное, что также характеризует основное большинство философских текстов античности, это что они соответствуют игре, набору вопросов и ответов, потому что преподавание философии в течение трех веков, то есть от Сократа до первого века после Рождества Христова почти всегда представлялось по схеме вопрос-ответ. Речь всегда шла об ответе на вопрос, заданный учеником или наоборот, заданный учителем, например, Сократом, чтобы принудить ученика понять все импликации его собственной мысли. Эта культура вопроса еще существовала в средневековой схоластике.

Итак, преподавание практиковалось в значительной мере в форме диалога. Позднее, после первого века нашей эры, можно было бы сказать, появляется нечто современное: начали объяснять тексты Платона, Аристотеля и Хрисиппа, других стоиков, эпикурейцев, объяснять и комментировать. Но, как заметил Ханс Георг Гадамер²⁾, эти комментарии являются тоже вопросами, задаваемыми по тексту; и в значительной мере

экзегеза все еще состояла в ответе на вопрос: философские вопросы рассматривались через посредство экзегезы. Вопрос: «Думал ли Платон, что мир вечен?», например, служил для рассмотрения вопроса: «Мир, вечен ли он?» И так, в конечном счете, с самого начала и до конца истории античной философии мы все время имеем одну и ту же ситуацию: философские тексты суть ответы на вопрос. Например, в своей «Жизни Плотина» («Жизнь Плотина и порядок его сочинений». — *Ред.*) Порфирий говорит, что Плотин создавал свои работы в ответ на вопросы, которые задавались слушающими. Таким образом, мы здесь встречаемся с крайне интересным феноменом: мысль, изложенная в письменном, подразумевает в своей эволюции целиком реализованную систему. Реализация система, вероятно, существует в умах Платона, или Аристотеля, или Эпикура, или Хрисиппа, но она только предполагается в ответе на вопрос или в форме задаваемого вопроса. Сам письменный текст не представляет собой систематическое изложение вопроса. К тому же, ввиду такого положения записываемого, всегда тесно связанного с преподаванием, вопросы или ответы зависят от потребностей слушателей: учитель, который пишет, или слова которого записывают, знаком со своими учениками, он знает из предшествующих дискуссий, что именно они знают и чего они не знают; он также знает их моральное состояние, встающие перед ними проблемы; он также часто говорит в зависимости от этой конкретной ситуации. Мы всегда видим письменный текст, который является более или менее текстом, относящимся к определенному обстоятельству, и он не является изложением абсолютно универсального значения, действующим для всех времен и народов, но, напротив, очень конкретизирован. Все, что я только что сказал, противостоит структуральному методу, которого, в частности, придерживается Виктор Гольдшмидт, склон-

ный минимизировать долю оральности, то есть устности, в античной философии ³⁾.

А. Д. Означает ли это, что устная традиция имеет свои собственные ограничения, которые абсолютно не совпадают с современным письмом, потому что современное письмо почти больше не связано с устной традицией, или же с преподаванием для конкретной группы. Не думаете ли вы, что диалог является привилегированным жанром античной философии, диалог как философский жанр почти сегодня у нас исчез: у нас особенно делаются сейчас систематические трактаты. Что думаете вы о приоритетности диалога как литературного жанра, связанного с очень конкретной группой, с очень конкретной аудиторией?

Это правда, что в античности диалог был одной из самых принципиально важных форм образования. Скажем, упрощая, что он мог принять довольно разнообразные формы. Он мог принять форму упражнения в аргументации с кодифицированными правилами. Он одновременно был предназначен для формирования ума и подготовки ученика к ораторским поединкам города или суда. Он также мог быть представлен в форме свободной беседы, которая часто сводилась к одному вопросу ученика, вопросу, на который учитель отвечал долгим последовательным изложением, но всегда адресуясь к определенной аудитории. В некотором смысле, как говорит Эпиктет по поводу бесед своего учителя Мусония, у каждого было впечатление, что Мусоний обращался к нему конкретно ⁴⁾. Цицерон в начале второй книги своего «De finibus» хорошо описывает эти различные формы диалога. Но, что прежде всего имеет значение для нашей цели, это диалогизированная форма, схема вопрос-ответ, о которой мы уже говорили. Очень интересный факт: латиняне,

говоря о философском письменном тексте, называли его «диалог»: например, упоминая произведения Цицерона или Сенеки, в которых всегда присутствует вопрос, заданный реальным или воображаемым собеседником.

В античности философия, таким образом, представляет собой в принципе диалог, то есть скорее живую связь, живые взаимоотношения между лицами, нежели абстрактную связь с идеями. Она нацелена больше на формирование, чем на информацию, если воспользоваться отличной формулой Виктора Гольдшмидта ⁵⁾ относительно «Диалогов» Платона.

Тут же необходимо уточнить, что в античности имелись другие жанры философской литературы, например комментарий, о котором мы уже упоминали и о котором мы, между прочим, сказали, что он заключался в задавании вопросов по поводу текста, но также представлял собой систематическое изложение геометрическим методом по образцу «Начал» Евклида; такую форму мы видим у Эпикура («Письмо к Пифоклесу») и находим более совершенную у Прокла («Начала теологии» * и «Начала физики»). Я думаю, что цель этого метода была скорее всего не теоретическом упражнении аксиоматики, а скорее в том, чтобы позволить ученику приобрести, благодаря строгому доказательству, нерушимую уверенность в догматах школы, которые должны регулировать его жизнь. Я думаю, что это достаточно ясно в отношении Эпикура, но также весьма вероятно в случае Прокла.

А. Д. В античности существовали и другие виды философии, не сохранившиеся до сегодняшнего дня: например, «утешения», «письма». Однако кажется, что в определенный момент систематический трактат завоевал всю фило-

* В рус. пер.: Первоосновы теологии. М., 1972. — *Ред.*

софию: «утешения» и «писма» стали исключительно частными; больше не было истинных диалогов, за небольшими исключениями. Что мы утратили из-за исчезновения этих различных литературных жанров?

«Утешения» и «письма» — это литературные жанры, в которых философ призывает своих последователей или друзей в конкретных обстоятельствах, неприятного события — в случае «утешений», различных обстоятельствах жизни в случае переписок, как «Письма» Эпикура и Сенеки. Это, в сущности, еще одни формы диалога. Эти литературные формы — «диалог», «утешения», «письма» — продолжали существовать в Средние века, в эпоху Возрождения и еще в XVII веке, но именно в литературной форме, а само преподавание философии в диалогической форме не продолжалось. Таким образом, мы имеем диалоги Беркли, Хьюма, других философов. «Письма» Декарта принцессе Елизавете Пфальцской иногда принимают вид писем духовного направления достойных античности. Я считаю, что систематические трактаты, написанные с намерением предложить собственно систему, следует датировать XVII и XVIII веками (Декарт, Лейбниц, Вольф). В то время античные литературные жанры исчезают все больше и больше.

Вы спрашиваете меня, не было ли утрат с этой точки зрения. Прежде всего, имеется — и мы к этому еще вернемся, — утрата, впрочем, частичная, но вполне реальная в концепции философии как образа жизни, как жизненного выбора, а концепции терапевтической. Мы утратили личный и коммуникативный аспекты философии. Кроме того, философия все больше и больше погружается в чисто формальный исследовательский путь, в поиски любой ценой нового ради нового: для философа важно быть как можно более оригинальным, если не создавать новую систему, но уж во всяком

случае производить речь, которая, чтобы быть оригинальной, строится очень сложно. Более или менее умелая конструкция концептуального здания становится самоцелью. Философия, таким образом, все больше и больше отдалилась от конкретной жизни людей.

Нужно, кстати, признать, что эта эволюция объясняется историческими и институционными факторами. В узкой перспективе университетов, поскольку речь идет о подготовке учеников к изучению школьной программы, которая позволит им получить диплом чиновника и откроет карьеру, личностная и общественная связь должна непременно исчезнуть, чтобы уступить место преподаванию, которое адресуется всем, то есть никому. К сожалению, я думаю, что крайне трудно воскресить в наши дни диалогический характер античной философии. Мне кажется, что эта диалогическая форма преподавания может осуществиться только лишь в сообществах типа античных школ, организованных во имя того, чтобы совместно жить философией (*sum-philosophiein*, как тогда говорили). Может быть, это возможно в сообществах монашеского типа? Но я думаю, что в повседневной жизни и в университетской это было бы очень искусственно.

Однако, все-таки, не возвращаясь к диалогической форме образования, представляется очевидным, что с начала XIX века и до сих пор мы наблюдаем новое открытие философской и этической плодотворности диалога, то есть соотношения «я и ты», то есть соотношения между «я» и «ты», которое очерчивается у Шлейермахера и Фейербаха, потом развивается у Губера, а также у Хабермаса.

А. Д. Можно констатировать тесные соприкосновения между философским значением текста и его литературным стилем, что очевидно в вашей интерпретации «Размышлений» Марка Аврелия. Если думать, что эти «Раз-

мышления» — систематический трактат, то тотчас же можно констатировать всякого рода бессвязность, противоречия; кажется, что там нет структуры; но если мы хорошо понимаем литературный жанр и соотношение между литературным жанром и философской нацеленностью «Размышлений» Марка Аврелия, то тогда можно воспринять текст с другой точки зрения — в нем видна логика, но это вовсе не логика систематического трактата в современном понимании. Не объясните ли вы, как такой текст, как текст Марка Аврелия лишний раз доказывает необходимость рассматривать совпадение литературной стороны и философской конкретики в античности?

Книга Марка Аврелия является образцовым примером для иллюстрации этой проблемы литературных жанров. В принципе, различные историки на протяжении веков понимали «Размышления» Марка Аврелия в зависимости от их собственного идеала философского литературного жанра. И кстати, что замечательно: англичане, так много работавшие с наследием Марка Аврелия в XVII веке, то есть Томас Гатакер и Мерик Казобон (последний не был англичанином, но жил в Англии), тотчас же увидели, каков настоящий литературный жанр письменных текстов Марка Аврелия: они для этого употребили греческое слово *hupomnēmata*, то есть записи только для себя самого, и кроме того — они это прекрасно разглядели — тут речь идет о просьбах, направленных Марком Аврелием к себе самому. Напротив, в том же самом XVII веке француз Жан-Пьер Дежولي убедил себя, что внешне нескладный характер мыслей Марка Аврелия объясняется тем, что автор писал систематический трактат, который затем был расчленил на отдельные куски и кто-то попытался восстановить их в прежнем порядке, примерно как это произошло с «Мыслями» Паскаля. Во времена романтизма считалось, что это был личный дневник,

как дневник Амьеля или Мориса де Герена: Марк Аврелий вечерами после битв на Дунае выражал там свое отвращение к жизни, свою печаль.

Недавно возвратились к позиции Гатакера и Казобона, в частности, в статье Бранта ⁶⁾ и в книге Рутерфорда ⁷⁾, а также в моих работах: там снова стали высказывать идею, что Марк Аврелий пытался всколыхнуть в себе стоика, те догмы, которые должны управлять его жизнью, но терявшие для него свою убедительность; следовательно, нужно было возобновлять попытки снова и снова. Целью Марка Аврелия было иметь под рукой эффективные стоические догмы и, в частности три фундаментальные наставления Эпиктета: ничего не допускать в свой разум, что не было бы объективно, ставить себе целью благо человеческого общества, сообразовывать свои желания с рациональной формой Вселенной. То есть это внутренняя логика книги Марка Аврелия. Но чтобы можно было разбудить во всех обстоятельствах эти принципы, нужно придать им форму афоризма, короткой и выразительной формулы, которая их стимулирует. Думаю, это очень интересный аспект и думаю для того, чтобы лучше понять античную философию в целом. В этой перспективе на меня, в моей молодости, повлиял кардинал Ньюмэн своей «Грамматикой согласия» (*Grammaire de l'assentiment*), где он различает понятийные соответствия и реальные соответствия; по-английски это *notional* и *real assent*. Понятийное согласие — это принятие теоретического предложения, к которому мы присоединяемся через абстракцию, как к математическому 2×24 . Это фактор чисто интеллектуальный, ни к чему не обязывающий. *Real assent* — это что-то, что ангажирует все бытие: мы понимаем, что предложение, к которому присоединяемся, изменит нашу жизнь. Ньюмэн развивал эту теорию в аспекте христианской апологетики, но я думаю, что это можно отнести также к конкретному

случаю Марка Аврелия: что он хочет, так это иметь реальное согласие между стоической догматикой — например, что нет добра и зла, помимо морального добра и морального зла, и также, что люди родственны между собой по разуму и, следовательно, людей необходимо любить, прощать. Чтобы прийти к такому реальному согласию, нужно использовать воображение, но также и умение рассуждать, и психологическую дисциплину в целом.

А. Д. Ввиду этой проблемы я нахожу знаменательным, что мы можем читать философские исследования Витгенштейна в том же ракурсе: это вовсе не систематический трактат; если мы будем читать его как систематический трактат, то сказали бы, как это иногда делается в Соединенных Штатах, что он полон бессвязностей, плохо написан — то есть высказалась бы та же самая критика, что и по поводу написанного Марком Аврелием — в то время как на самом деле, как это продемонстрировал пример Стенли Кейвила и других, это вид диалога: много коротких диалогов, возобновляемых каждый раз, потому что каждый раз необходимо преодолеть соблазн произвести настоящее врачевание, чтобы изменить жизнь, а не только мнение собеседника, который также является самим Витгенштейном и который должен измениться сам. Таким образом, небезразлично, что вы оказались первым из французов, открывших Витгенштейна: в тексте 1959-го или 1960 года («Языковые игры и философия») вы, может быть, впервые употребили выражение: «духовные игры», чтобы, в разговоре о Витгенштейне настаивать на том факте, что у Витгенштейна имеется целая врачевательная система, где отсутствует систематичность современного типа. Это показывает, что мы можем даже сегодня отыскать литературный жанр и философский тип античного мышления: в каждый момент в истории философии можно, таким образом, отыскать автора, который

пытается античную философскую модель возобновить. Почему вы думаете, что эта модель — философия как жизненный выбор, как необходимость самопреобразования — остается таким жизненным, даже если он немного прикрит всем тем, о чем вы нам уже говорили — практикой университетского преподавания и так далее.

Я хотел бы прежде всего отдельно подчеркнуть следующее. Вы утверждаете, что читатели Витгенштейна нашли много несообразностей в «Философских исследованиях». Добавлю также сказать по поводу зарождения у меня понятия философии как образа жизни или понятия духовных упражнений, то, с чего я начал размышления об этой проблеме: как объяснить внешнюю нескладность, нестройность тех или иных философов. Я даже читал в в 60-е годы Мюнхене лекцию, так и неопубликованную, которая называлась, мне кажется, «Система и нестройность философии». Меня всегда поражал тот факт, что историки говорили: «Аристотель непоследователен», «Святой Августин плохо пишет». И именно это и подвело меня к идее, что философские произведения античности сочинялись не для изложения системы, но для производства эффекта формирования: философ хотел заставить работать умы своих читателей или слушателей, чтобы упорядочить направление их мысли. Я думаю, что это достаточно важный момент: я не исходил из более или менее доказательных соображений о философии как искусстве врачевания и тому подобного, как конкурента буддизма, например... Нет, это действительно проблема строго литературная, которая выражается в следующем: по какой причине античные философские тексты дают в целом это впечатление нестройности? Почему так трудно определить их план?

Чтобы ответить на ваш вопрос о возможном обновлении античной модели философии, я буду сейчас

придерживаться — поскольку в этом тема разговора, — проблематики литературных жанров. Думаю, подступы здесь, — в том, что касается устной традиции античной цивилизации, — начиная с изобретения книгопечатания, которое вскоре само собой полностью растворится в Интернете, все-таки более чем закрыты, и я всегда говорил о своих сомнениях в возможности возродить традицию диалога в философской преподавательской практике. Но вы правильно заметили, что, начиная с эпохи Возрождения и вплоть до нынешних времен, находились авторы, пробовавшие возобновить литературные стили и жанры античности. Можно привести несколько примеров — это «Опыты» Монтеня, которые по жанру перекликаются с Плутархом, «Размышления» Декарта — его духовные упражнения явно рассчитаны на возврат ко времени, когда читателя-слушателя можно было поразить с целью перемены в его образе мыслей и способа жить, «Опыты» (Exercices) Шефтсбери, вдохновленные Марком Аврелием и Эпиктетом, афоризмы Шопенгауэра, Ницше или «Трактат» Витгенштейна.

В чем я уверен — это то, что совершенно безжизненна непрекращающаяся оппозиция двух философских концепций — одна делает упор на дискурсивной стороне вопроса, другая — на жизненном выборе. Уже в античности существовала конфронтация между софистами и философами. Первые искали диалектических изощрений, иначе говоря, магии слов, вторые требовали от примкнувших к ним учеников истинного исполнения обязанностей выбранного образа жизни. Эта ситуация в конце концов упрочилась, порою следуя времени, в котором существовала вместе со всеми его пристрастиями. Думаю, философам так никогда и не избавиться от соблазнительного «*plaisir de parler*»*.

* Удовольствия говорить (*фр.*).

*** Пьер Адо. Философия как способ жить ***

Что было бы необходимо для философии как вдохновляющее жало истины — скажем по-сократовски — это дискурсивное обновление с этической точки зрения, благодать, которая заставит философию отречься от себя как самоцели, или, по меньшей мере, как средства выставлять напоказ философское красноречие, но, тем самым, превзойти самое себя, согласившись принять в поисках универсального разума и иные пути.

IV.

ТОЛКОВАНИЕ, ОБЪЕКТИВНОСТЬ И КОНТРСМЫСЛ

Арнольд И. Дэвидсон. Целое современное течение настаивает на том, что невозможно дать объективное толкование текста, что толкование всегда зависит от точки зрения толкователя. Эта проблема герменевтики, сразу возникает вопрос: «По воле автора явилось то, что автор хотел сказать, какая нечто самое важное, или же текст автономен?» А потому, для толкования текста, необходимо ли попытка найти намерение автора и можно ли это сделать более или менее объективным способом?

Это вопрос, который я часто задавал себе после чтения теорий Ганса Георга Гадамера, который, как вы говорили, хорошо показывает, что субъект интерпретирует, толкует тексты в зависимости от своей субъективности; есть еще очень интересное «Введение в философию истории» Раймона Арона, который говорит о трудности быть объективным. Я должен признать, что эти теории имеют одну заслугу: они справедливо взорвали иллюзии, которые мы могли бы строить по поводу объективности историка, не учитывая влияние его страстей, его обид, его общественного положения и его философских выборов на его толкование. Это верно, но всего лишь один из аспектов проблемы. Думаю, действительно, что такая относительность опасна, ибо она быстро привела к такому положению, в некотором смысле, которое сам Фуко принял для себя в

некогда: с одной стороны, экзегет не способен действительно знать, что хотел сказать автор, а с другой стороны, и это важно, ведь сам автор больше не существует. В связи с этим можно давать толкования, в которых можно сказать что угодно по поводу чего угодно. Я не единственный, кто считает, что это очень опасно, и многочисленные примеры подтверждают это. В частности, я был весьма потрясен замечаниями Гомбриха в одной из его книг об искусстве ¹⁾: он размышляет о смысле статуи Эроса, расположенной в Пикадили, наверху фонтана, воздвигнутого между 1886 и 1897 годами в честь графа Шефтсбери, великого филантропа. Он перечисляет последовательные толкования, которые можно дать по поводу этого памятника. В то время скульптор Альбер Жибер заявил, что хотел символизировать христианскую милость Шефтсбери с помощью фигуры Эроса. Однако всякого рода объяснения — которые мы не будем сейчас перечислять — были предложены впоследствии. Вдохновленный этим примером, Гомбрих твердо излагает принцип, согласно которому для толкования произведения искусства или текста нужно прежде всего разобраться в намерении автора. По этому поводу он ссылается на очень значимую книгу Т. Е. Хирша ²⁾ о толковании литературных произведений. Хирш там подчеркивает отличие между смыслом и значением. Он говорит, что есть смысл, который хотел придать своему произведению автор, и намерение, которое мы должны постараться выяснить. Но затем признается, что возможны различные значения, которое публика разного рода может придать произведению. Это объясняет последовательные толкования статуи Эроса в Пикадили. Кроме того, то или иное выражение, тот или иной символ могут сами по себе иметь разнообразные импликации. Например, выбор фигуры Эроса может повлечь за собой по причине коллективных представлений об Эросе те или иные

импликации, выходящие далеко за пределы воли автора. Как говорил Андре Жид в «Болотах»: «Если мы знаем, что мы хотим сказать, мы не знаем, говорили ли мы только это. Мы всегда говорим больше, чем „это“». Имеется также другой важный оттенок в книге Хирша. Он особенно настаивает на том факте, что смысл текста, видимый автором, глубоко зависим от литературного жанра, в котором этот текст написан. Мы видим, что эта книга, которая в действительности имеет очень много нюансов, находится против современных направлений. Не по этой ли причине она до сих пор не была переведена на французский язык, несмотря на все усилия, которые я прилагал, чтобы осуществить этот перевод. Здесь можно было бы сделать вывод, что указующий перст протянут не только со стороны Рима.

А. Д. Люди, критикующие идею об отыскании смысла текста через волю автора, рассматривают волю автора как тайную психологическую реальность, которую, разыскивая, необходимо искать изнутри. Вероятнее всего, вы нашли ключ к прочтению «Размышлений» Марка Аврелия, не ища здесь секретов и тайн психологического и биографического характера.

Можно признать в афоризмах книги Марка Аврелия третичную схему: различие между тремя дисциплинами, или тремя аскезами — дисциплина желаний, дисциплина действия и дисциплина суждения, которые, соответственно, заключаются в том, чтобы сообразовывать свои желания, свои действия и суждения с Разумом. Наличие этой схемы, легко распознаваемой на всех страницах этой книги, показывает нам, что она отвечает одному намерению автора: повторения, например, не предназначены для информирования читателей по поводу стоической доктрины. Нет, намерение автора вполне ясно. Речь идет для Марка Аврелия о

реактуализации, о пробуждении догм самого себя, догм, которые должны руководить жизнью. Рукописи называют книгу Марка Аврелия «наедине с собой», и это совершенно ясно соответствует намерению автора. Это не «мысли», предназначенные для других, или излияния чувств автора. Тут речь не идет о психологическом или биографическом открытии. Намерение автора ясно вписано в содержание и в форму произведения. Однако, нужно признать, что для современного толкователя очень трудно понять, ухватить смысл, которого искал хотел автор и в чем было его намерение. Очень легко впасть в анахронизм, потому что мы не знаем многих исторических условия, в которых он писал: кого он имеет в виду, или кого он, быть может, переписывает. Именно таким образом одно время считали, что Марк Аврелий представляет нам в своей книге свои ежедневные душевные состояния, или что Августин, как и Руссо, исповедуются в своих «Исповедях», или что Платон методически излагает свою систему в «Диалогах». На самом деле название, данное Августинном, «Confessiones» (Исповедь), означает вознесение Богу славы, как это ясно уже из первых строк. Слава тому, что Бог сделал для Августина, да и для человека вообще; ибо у Августина есть тенденция рассматривать события своей жизни как символы истории спасения. Например, описывая пресловутое хищение груш, совершенное в молодости, он хочет на самом деле описать ошибку Адама, вкушающего запретный плод в саду Эдема. Аллюзия на библейские тексты, появляющиеся в этом тексте, ясно это показывают. Что касается диалога Платона, то без споров об устном учении Платона, мне кажется, все согласятся со сказанным Виктором Гольдшмидтом: Платон их писал не для того, чтобы информировать, но чтобы формировать. Что бы там ни было, как хорошо заметил Хирш, первый способ для распознавания намерения автора состоит

в поиске литературного жанра, которому принадлежит произведение.

В более общем плане, в самом деле, в случае античных авторов, правила речи строго кодифицированы. Нужно учитывать тот факт, что они пишут по традиционной схеме, подчиняющейся требованиям, свойственным каждому литературному жанру; мы не пишем одинаково, когда увещеваем кого-то, когда мы его утешаем, или когда мы излагаем доктрину или когда ведем диалог. Чтобы точно понять значение утверждения и тем более общий смысл произведения, нужно тщательно отличать, во-первых, то что автор должен сказать, например, потому что он платоник или стоик или потому что он использует тот или иной литературный жанр, или потому что он обращается к тому или иному слушателю более или менее сформированному; затем то, что автор может сказать: он может, например, преувеличить представление доктрины, чтобы лучше потрясти умы или же отступить от догм своей школы, потому что он хочет приспособиться к определенному адресату; наконец, то что автор хочет сказать, его глубинное намерение, например в случае Марка Аврелия призывы к себе самому в случае исповедей Августина, в случае не исповедоваться, но воспеть творчество бога в мире и в человеке.

Можно было бы спросить себя, не являются ли архаичные авторы или же основатели школы тоже обусловлены традицией или же предшествовавшими литературными жанрами. Я думаю именно так. В истории никогда нет абсолютного начала. Первые мыслители Греции находились под влиянием Востока. Жерар Надаф³⁾ показал важность в сочинениях досократиков третичной схемы: зарождение богов, зарождение человека, зарождение города, унаследованное от вавилонских космогонических мифов, литературный жанр, в котором располагается библейский генезис. Здесь мы

вновь находим схему в «Тимее», которая является также генезисом, историей поколений. Эти авторы присоединяются таким образом к существовавшей до них традиции. Основатели школы отдают свою дань многочисленным традициям: например, Платона нужно располагать в сократической, префагорической и софистической традиции. Помимо этого, я думаю, что Бергсон прав, сказав: любой философ реагирует на идею другого мыслителя. Но эта ситуация также его обуславливает, ему навязывает определенную проблематику, иногда ограничивает порыв его мысли.

С другой стороны, как вы уже сказали, если мы говорим о воле автора, речь не идет о более или менее тайной психологии. Такой тип психологического толкования основывается на идее, что произведение искусства является выражением уникальной индивидуальности, романтической идеей, не учитывающей те ограничения, которые часто тяготеют над автором. Что касается античного мира, она не учитывает то, что было тогда литературным сочинением. Воля автора — это в действительности выбор, выполненный им относительно цели своего произведения, способа представления, метода и того способа, при помощи которого он разыграл все навязанные ему правила.

Нужно с крайней предосторожностью обращаться с исторической психологией, например, не считать, как это доказывалось, что весь второй век после Иисуса Христа был ипохондрическим, потому что Фронтон, учитель риторики будущего Марка Аврелия, написал последнему по поводу его болезней, потому что Гален читал по анатомии римским аристократам. Здесь также нужно стараться определить истинные намерения. Из содержания писем мы видим, что у Фронтоня нет намерения рассказать о своих болезнях, но он просто хочет извиниться в своих недостатках. Что касается рим-

ских аристократов, речь не идет о нездоровом любопытстве, но о научном любопытстве. Мы знаем, что эти персонажи были последователями Аристотеля, то есть страстно увлечены научными изысканиями. Если Лукреций в качестве примерного эпикурейца старался избавить людей от беспокойства, это не означает, что он сам был спокойным. Говорить о «беспокойстве Лукреция» ⁴⁾ — весьма сомнительно.

Бывает и так, что автор не хочет говорить все, что он говорит, и не весь текст целиком непременно выражает его мысль. Речь особенно идет о случаях, когда автор использует, не говоря это, другого автора, как это довольно часто происходит, по крайней мере в конце античности (и иногда в наши дни...). Например, латинские отцы науки и греческие иногда хотели иллюстрировать свои наставления красивыми мыслями, заимствованными у язычников. Таким образом, они цитируют Плотина, но не говорят этого открыто и часто во имя одной-единственной фразы; здесь мы хорошо видим связь, которая имеется между этой фразой и общим смыслом наставления. Значит, они хотят цитировать этот отрывок из Плотина по причине одной фразы. Они цитируют контекст этой фразы, несмотря на то, что контекст говорит о другом, нежели эта важная для них фраза. Тогда многие толкователи говорят: Амвросий или Григорий Нисский были последователями Плотина. Но нельзя же возлагать на автора всю доктрину, содержащуюся в этом слишком обильно процитированном контексте. Следовательно, имеются фразы, которые присутствуют в тексте автора, но которые не соответствуют сказанному им самим. Мы не можем утверждать, что здесь автор исповедует ту или иную доктрину. Чтобы выявить вероятность авторского намерения, необходим тщательный критический анализ текста.

А. Д. Значит, вы думаете, что есть возможность достичь некоторой объективности в толковании?

Вся работа толкователя должна состоять в стремлении, насколько это возможно, выявить объективные факты. Если взять пример из поздней античности, то при чтении Амвросия Миланского, мы найдем у него греческий текст Оригена, переведенный дословно, как это произошло со мной в случае его наставления по поводу «Апологии Давида», но одно будет определено: Амвросий Миланский опирался на этот греческий текст; и иногда это настолько явно, что — опять вернуться к тексту Оригена в переводе Амвросия — мы смогли благодаря латыни Амвросия обнаружить греческое слово, которого не было в тексте Оригена. Вот та сфера, где мы достигаем научной строгости. Великая идея, внушенная мне Полем Анри, состоит в том, что именно доктринальные сопоставления вовсе не являются заключительными, а только лишь буквальные сравнения, сопоставления. То есть когда мы ищем доктринальные связи, чем занимается большинство историков, можно считать, что такой-то автор находился под влиянием какого-либо другого автора исключительно на основе приблизительного сходства, общих мест, которые встречаются у многих авторов. Но это абсолютно ничего не доказывает. Напротив, когда у нас действительно имеется нагромождение бесспорных текстовых параллелей, можно объективным образом сделать заключение о существовании связи между авторами. Это только лишь один пример из вполне конкретной области, но можно было бы таким образом дать многие иные аналогии. Так параллели между очень конкретными концептуальными структурами, выраженными в характерном словнике, могут тоже быть убедительными, например, третичная схема, общая для Эпиктета и Марка Аврелия, о которой я гово-

рил неоднократно. Здесь тоже можно выявить объективность.

Проблема научной объективности крайне интересна, даже с точки зрения духовных упражнений. Начиная с Аристотеля, мы признавали, что наука должна быть бескорыстной. Изучающий текст, или микробы, или звезды, должен отделиться от своей субъективности. Гадамер и Раймон Арон скажут: это невозможно, но я все-таки думаю, что именно в этом заключается идеал, которого нужно стараться достичь через определенную практику. Таким образом, ученые, обладающие редким мужеством признавать, что они ошиблись в таком-то конкретном случае, или которые пытаются не подпадать под влияние своих собственных предрассудков, выполняют духовное упражнение отрешения от самого себя. Скажем, что объективность является добродетелью, впрочем, очень трудной в практике. Нужно избавиться от пристрастности индивидуального и страстного Я, чтобы возвыситься до универсальности Я рационального. Я всегда думал также, что осуществление демократической политики именно каким оно должно быть, должно было бы также соответствовать этой установке. Отрешение от себя является моральной установкой, которую мы должны были бы требовать и от политика, и от ученого.

А. Д. Перейдем к другому аспекту вашей мысли по поводу объективности толкования. Цитирую: «Исследования о прошлом должны иметь актуальный смысл, личностный, формирующий, экзистенциальный смысл». Вы всегда настаивали на этом пункте, и соответственно встает следующий вопрос: как примирить объективность, будь она вероятной, толкования с актуальным смыслом философского текста. Я нахожу чрезвычайно интересным то, что вы написали в предисловии к книге Бертрама о Ницше ⁵⁾. «Написание истории, как вероятно, впрочем,

любой род человеческой деятельности, должна быть *coincidentia oppositorum* *, стараясь ответить на два противоположных требования, причем одно из них столь же обязательно, как и другое: для восприятия и оценки исторической реальности необходимо, с одной стороны, сознательное и полное вовлечение меня и, с другой, полное отрешение от «Я», желаемые объективность и бесстрастность. В моих глазах эта аскеза научной строгости, это самоотрешение требует объективного и бесстрастного суждения, которое может нам дать право вовлечь самих себя в историю, придать ей экзистенциальный смысл. Что остается между этими двумя требованиями от возможности «актуального» смысла для текста?

Я не помню, когда написал это, но весьма доволен, что вы это цитируете, потому что это вполне соответствует тому, что я сегодня чувствую относительно данной проблемы. Думаю, что первое из требований для ученого, и не только для ученого, для человека читающего древний текст, это стремиться к объективности и, если возможно, к истине. То есть нет никакого смысла в деформации смысла текста в попытке адаптировать его к требованиям современной жизни, или к чаяниям души и так далее. Первый долг — это прежде всего нацеленность на объективность.

С другой стороны, нужно всегда стараться, насколько возможно, поместить изучаемый текст в историческую перспективу. Крайне важно не допускать анахронизма в спешной попытке дать тексту актуальный смысл. Я хотел бы по этому поводу кратко изложить одну из моих постоянных тревог при толковании текстов именно для того, чтобы избежать анахронизма: усилие

* Совпадение противоречий (*лат.*). Выражение принадлежит немецкому философу Николаю Кузанскому (1401–1464). — *Ред.*

* Толкование, объективность и контр смысл *

нужно для того, чтобы трактовать произведения в тех конкретных условиях, в которых они были написаны, — во-первых, духовных условиях, то есть философской, риторической или политической традициях, во-вторых, в материальных условиях, то есть образовательной и общественной среде, в той сфере ограничений, вызванных материей письма, историческими обстоятельствами. Всякое произведение должно быть помещено в тот *praxis*, из которого вышло.

Но, как говорил Аристотель по поводу удовольствия, к усилию объективности добавляется нечто избыточное, что представляет собой возможность найти в ней нашу духовную пищу. На этот раз в определенном смысле мы вовлекаемся в толкование. Если мы пытаемся хорошо и объективно понять текст, думаю, потом мы можем прийти почти спонтанно к раскрытию его человеческого смысла, то есть поместить его, даже если это вовсе нецелесообразно, в общую проблематику человечества. Таким образом, в принципе, можно делать, как делали стоики относительно своих представлений: начинать с адекватного и объективного суждения — так было сказано; а затем перейти к предположительной оценке: это имеет такое-то значение для моей жизни. На этот раз мы можем говорить о возврате к субъективности, субъективности, которая, впрочем, пытается возвыситься до всеобщности.

На самом деле смысл, искомый античным автором, никогда не бывает актуальным. Он античный, и на этом мы ставим точку. Но он может стать актуальным и для нас в той мере, в какой представляется, например, источником тех или иных актуальных идей, или потому, что вдохновит нас на тот или иной внутренний акт, то или иное духовное упражнение. По этому поводу я нахожу интересным то, что написал Раймон Рюйе ⁶⁾: «Никто, кроме специалистов, не интересуется слишком сильно соображениями стоицизма, извлеченными из

физики Гераклита, или же соображениями эпикурейской морали или демокритовского атомизма. Но в качестве установок стоицизм и эпикурейство по-прежнему живы». Следовательно, нужно будет отличать идеологию, некогда оправдывавшую конкретную актуализируемую установку. Для актуализации античного наследия нужно освободить его от всего, что обусловлено его эпохой, ментальностью, свойственной эпохе, нужно его «демифологизировать», как говорил Бультман относительно Евангелия. Нужно попытаться от внутренних поисков перейти к конкретной установке, которую они подразумевают. Имеется, например, в эпикуреизме установка на согласие с настоящим, которая по-прежнему действует, не принимая в расчет теории о минимуме и максимуме удовольствия, теории очень технические, которые Эпикур, кстати, кажется, заимствовал у Аристотеля. Аналогичным образом стоическая установка, которая заключается в сосредоточении на настоящем, не подвергая себя грузу прошлого, не беспокоясь о будущем — это нечто такое, что по-прежнему действует и сегодня. Может, впрочем, случится и так, что античная формулировка окажется совершенно свободной от этих мифологических или социологических обусловленностей. Например, когда Марк Аврелий пишет: «Скоро ты все забудешь, скоро все тебя забудут», — этот афоризм имеет для нас прямой смысл. Мы могли бы сказать, что он имеет вечную ценность. Ницше говорит о «хорошем предложении, слишком крепком орешке для зубов времени, который не портится посреди перемен»⁷⁾. Смысл, желаемый Марком Аврелием, связан с его потребностью призвать самого себя к мысли о смерти. В этом смысле он историчен. Но может быть реактуализирован без всякого труда.

А. Д. Если я правильно вас понимаю, это означает, что после поиска объективности имеется второй момент

оценки. И, чтобы оценить античный текст, нужно сделать что-то для его актуализации. Не нужно его искажать, но нужно его повторно применить в другом контексте с точки зрения наших нынешних требований. Это подразумевает, что то, что остается важным, является ядром того значения, которое нужно реактуализировать. Это мне напоминает вашу идею об универсальных философских установках, то есть типе универсального платонизма, универсального эпикуреизма и так далее, по-прежнему верный самому себе, но всегда в другом контексте, и который всегда нужно реактуализировать.

Разумеется, утверждать, что имеются универсальные установки, это значит предполагать что-то в качестве идеи человеческой природы. Скажем, что эти установки являются во всяком случае трансисторическими и транскультурными. Когда я обсуждал этот вопрос во «Внутренней цитадели», то говорил, если правильно помню: имеется в конце концов достаточно мало возможных установок для существования, и если они не испытают на себе влияния исторического порядка, то различные цивилизации поневоле будут иметь тут установки сходные. Для китайцев это очевидно. В «Что такое античная философия» я привел этот необычный пример — Пиррона: он старался прийти к совершенному безразличию, живя жизнью, совершенно идентичной жизни других людей; заботился о свинье сестры, продавал птицу на рынке; затем установка китайского философа Лао-цзы, который делал в точности то же — кормил свинью и выполнял домашние работы, помогая жене. Эта установка безразличия — например: всегда оставаться одинаковым, какими бы ни были обстоятельства; отказ от оценки вещей; отказаться говорить: «это хорошо, это плохо»; все принимать в жизни; поступать совсем как другие люди, но быть ко всему безразличным; то есть установка

скептицизма. Я не хочу сказать «скептическая» в том смысле, в каком это слово понималось в семнадцатом веке, то есть означающее интеллектуальный отказ от уверенности, но повсюду, от Греции до Китая, речь идет об отказе делать ценностные определения вещей. Это установка, которая представляется весьма универсальной, то что человек может, кстати, открыть для себя сам, ему не нужно что-либо читать, он может к этому прийти совершенно самостоятельно. Оливье Лакомб сравнил мистику Плотина с некоторыми тенденциями индуистской мысли. Здесь можно было бы сказать, что и с той и с другой стороны присутствует усилие для преодоления всякой двойственности. Но разве мы не можем думать, что эта аналогия растворяется в одной из универсальных форм мистического опыта? Другой пример: стоическая установка согласия с судьбой, а также помещение себя в универсальную перспективу, можно найти в Китае; китайские тексты, цитированные Жаком Жерне, в этом смысле очень убедительны. Эмиль Брейс со своей стороны сравнил стоическую установку с некоторыми установками буддизма. Мы можем вполне допустить, что эпикуреизм, то есть установка ослабления напряжения может быть универсальной. Идея универсальности духовных приматов может заключаться и в усилиях избавиться от мифического кокона традиций.

А. Д. Я хотел бы упомянуть другую методологическую область, которую вы очертили в небольшой статье 1968 года: «Философия, экзегеза и бессмыслица»⁸⁾. Вы подчеркиваете, что существуют в истории философии контрмыслы и непонимания, которые, как вы говорите, «очень часто вызывали важную эволюцию в истории философии, и, в частности, приводили к появлению новых понятий». Разумеется, контрмысл не является способом

* Толкование, объективность и контр­смысл *

объективности, но вы указали на важность того, что вы называете творческими контр­смыслами.

В небольшом тексте, о котором вы говорите, возрастом 30 лет, я, может быть, был немного дерзким, формулируя в некотором виде общие принципы, чтобы понять эволюцию развития истории философии. Говоря о контр­смыслах в истории философии, я, впрочем, думал в основном об античной философии. Мы хорошо знаем, например, искажения, которым Аристотель подверг мысль досократиков. Неоплатоники тоже не остались в долгу, пытаясь систематизировать искусственным образом разрозненные и часто непримиримые между собой понятия, извлеченные ими из диалогов Платона, более того, сближая их с мифическими понятиями, взятыми от орфиков, или из «Халдейских ор­кулов». Античная герменевтика, особенно неоплатоническая, заставляет тексты сказать все, что ей хочется, и таким образом она спокойно творит множество контр­смыслов, которые могут принять самые разнообразные формы. Кстати, она использует для этого очень эффективный инструмент, аллегорию, которая позволяет дать текстам значения, самые удаленные от их первоначального смысла; эта аллегория дорога стоикам, платоникам и христианам. Она, в частности, позволила последним заявить о преемственности между Ветхим Заветом и Новым Заветом, как это показал М. Тардьё⁹⁾.

Верно и то, что новые концепции появились по случаю ложных толкований и контр­смыслов. Мне кажется, хорошим примером тому будет афоризм Гераклита, который обычно переводится так: «Природа любит прятаться (*phusis kruptesthai philei*)». Я изучал историю толкования этого текста на занятиях в Коллеж де Франс в 1983 году и надеюсь скоро опубликовать книгу на эту тему. Первоначальный смысл этого афоризма очень

трудно установить. Если не брать всю дискуссию, я могу только сказать, что мне кажется, этот смысл относится к антитезе между жизнью и смертью. Учитывая смысл слова *phusis* в то время, это могло бы быть или: «то, что порождает, стремиться заставить умереть» или же «что рождается, стремится умереть». Но с развитием смысла слова *phusis* в последующие века афоризм принял смыслы и очень разные в различных философиях. Филон Александрийский, который его цитирует в начале нашей эры, дает ему следующий смысл: «Бытие любит прятаться», что представляется мне контр смыслом относительно первоначального, тем более что для Филона природа является не чем иным, как Богом-создателем, Творцом. В этой перспективе «природа прячется», потому что она трансцендентна. Афоризм принимает новый смысл у неоплатоников. Для них природа соответствует самой низшей части реальности, чувственному миру и низшим божествам. Если «природа любит прятаться», то уже не по причине своей трансцендентности, но, напротив, по причине своей слабости и своего низкого уровня, неполноценности. И в этой перспективе «прятаться» означает одеваться в вуаль тела и мифа. Я не могу излагать сейчас всю историю этой темы, только лишь скажу, что у Хайдеггера афоризм Гераклита принимает еще один новый смысл; он его переводит так: «Прятаться — это любимое занятие бытия». Он таким образом отождествляет *phusis* и бытие: сама сущность бытия заключается в сокрытии себя. То, что представлено и есть оно само. Но то, через что они появляются, то есть бытие, отказывается раскрыться, скрывается. Здесь мы, соответственно, можем видеть целый ряд новых смыслов, которые высвобождаются из трех загадочных слов, по поводу которых мы даже не уверены в том, что знаем смысл, который придавал им автор. Во всяком случае, здесь

возможно говорить о созидательных контр­смыслах, создающих новые смыслы, потому что эти смыслы подразумевают концепции, о которых Гераклит мог даже не иметь представления. Но это вовсе не означает, что эти контр­смыслы создают истину.

Что меня впечатлило в 1968 году, это было накопление непониманий, ложных толкований, аллегорических фантазий, которые сменяли друг друга на протяжении истории, по крайней мере античной философии, например, история понятия *ousia*, то есть сущности или субстанции, начиная от Аристотеля до теологических споров, распрей Отцов церкви и схоластов. Какая Вавилонская башня! Беспокоит мысль, что разум действует при помощи таких иррациональных методов и что философская речь (а также теологическая речь) смогли развиваться по воле случая экзегетических фантазий и контр­смыслов. Однако это проблема, которую нельзя разрешить несколькими словами, и я, как только что говорил, проявил дерзость, пытаюсь осветить эту проблему так коротко.

А. Д. Мы сначала говорили об объективности, потом о поиске «актуального смысла», потом о созидательных контр­смыслах. Может быть, иногда созидательный контр­смысл связан с требованием актуального смысла? Нет ли соотношения между контр­смыслом и требованием актуального смысла? Актуализация античной мысли иногда требовала контр­смыслов. Не думаете ли вы, что есть два требования — объективности и актуального смысла, и что иногда реактуализация проходит через контр­смысл.

В качестве ответа я взял бы пример из Гуссерля, который излагал в своей инаугурационной речи в Коллеж де Франс. В конце своих картезианских медитаций Гуссерль цитирует для иллюстрации своей мысли

формулировку Августина: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*. «Не ищи снаружи. Вернись к себе самому, именно во внутреннем человеке живет истина». Этот текст Августина является цитатой из послания апостола Павла. Но так, как она представлена у Августина, эта цитата — контр смысл по отношению к словам апостола. Ошибка исходит не от Августина, но от латинского варианта Библии, цитируемого латинского варианта Библии. Этот вариант неправильно соединил элементы, принадлежащие к двум разным фразам. В первой фразе Павел говорит, что он желает, чтобы Христос жил а) в сердце своих учеников. Во второй фразе Павел желает, чтобы его ученики укрепились бы в том, что касается внутреннего человека (б). Латинский вариант, цитируемый Августином, представляет собой следующий текст: «Что Христос живет (а) во внутреннем человеке (б)». Эта группа слов, разумеется, не соответствует воле автора. Но Августин так признает свою собственную доктрину. Он заменяет Христа истиной, что для него очевидно. Он придает формуле новый смысл, пользуясь ею для утверждения: истина состоится при обращении себя к себе самому. Гуссерль пользуется этой формулой, соединяя ее, впрочем, с другой формулой — Дельфийского оракула: «Познай самого себя». И он пишет: «Дельфийский оракул: „Познай самого себя“ приобрел новый смысл. Прежде всего, нужно потерять мир путем *l'epoché** (то есть путем заключения мира в феноменологические скобки), чтобы затем обрести его в универсальном осознании само-

* *Epoché* (ἐποχή) — остановка, задержка; философское понятие, сложившееся в античном скептицизме; по определению Секста Эмпирика, «эпохе» «есть такое состояние ума, при котором мы ничего не отрицаем и ничего не утверждаем» (Sext. Emp. Pyrrh. I 10). — *Ред.*

го себя: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*». Здесь мы видим прежде всего актуализацию формулы Павла, которую Августин употребляет, чтобы описать установку внутреннего превращения, затем актуализации дельфийской формулы Гуссерлем, для которого самопознание становится осознанием трансцендентального эго и наконец актуализация Гуссерлем Августиновской формулы: внутренний человек становится трансцендентальным эго. Я сказал бы, что если мы имеем здесь прекрасный пример реактуализации и замечательную дань, отдаваемую Гуссерлем античной традиции, продолжаемой, впрочем, в его глазах в «Размышлениях» Декарта, которую он вновь таким образом помещает в эту традицию, то здесь нет особого контр­смысла, потому что как в случае Дельфийского оракула, так и в случае Августина и в конечном счете в случае Гуссерля, реактуализация, проведенная Гуссерлем, не располагается в концептуальном порядке — здесь речь не идет о толковании текста — но речь идет о возобновлении экзистенциальной установки, углубления самосознания, которое отделяется от мира, чтобы лучше снова его обрести. Речь идет в точности о последовательных реактуализациях духовного упражнения, акта разума. Если возможно актуализировать установку, духовное упражнение, внутренний акт, то текст, напротив, должен пониматься и толковаться в перспективе своей эпохи. Даже если есть созидательные контр­смыслы, которые заставляют появиться неожиданным образом новые концепции, это не означает, что мы можем актуализировать текст ценой контр­смысла. Требование объективности не имеет права на исчезновение. Иначе говоря, и мы возвращаемся к исходной точке нашей беседы, мы не можем относиться к древнему тексту как к современному тексту, потому что рискуем полностью исказить его смысл. Часто аналити-

*** Пьер Адо. Философия как способ жить ***

ческие философы совершают именно эту ошибку, трактуя философов без малейшего исторического отступа. Мы почти могли бы поверить, что они удивлены тем фактом, что Аристотель был не в курсе «Principia Mathematica» Рассела и Уайтхеда. Мне кажется, что самое ценное качество историка философии и, наверное, философа заключается в обладании историческим смыслом.

V.
ОБЪЕДИНЯЮЩИЙ ОПЫТ
И ФИЛОСОФСКАЯ ЖИЗНЬ

Арнольд И. Дэвидсон. Уже длительное время вы проявляете глубокий интерес к мистицизму, в частности, к мистицизму Плотина. Каковы первоисточки и причины этого интереса?

Он пришел не из опытов моего отрочества, на которые я ссылаюсь. Если в течение моего религиозного воспитания я и встречался с христианской мистикой, то не устанавливал связи между тем, что я переживал в качестве личного опыта и тем, что читал у христианских мистиков. Еще будучи очень юным, я прочитал Паскаля с его знаменитой формулировкой: «Бог, чувствующий сердце». Был также и «мемориал», обнаруженный вшитым в его одежду после его смерти, в котором говорится о своего рода экстазе, испытанным Паскалем в 1654 году. Во всяком случае, впервые я открыл для себя термин «мистический опыт» в книге неомистика Жака Маритена «Различать, чтобы соединять, или Степени Знания», где он представляется именно как вершина знания. Но самое главное, в «духовных» чтениях, которые происходили у нас в Большой Семинарии, имелись произведения святого Жана де ля Кроа (Jean de la Croix). Этот мистик кодифицировал этапы

* *Ordre du cœur* (франц.) — у Паскаля сфера сердца (в противоположность сфере ума). — *Ред.*

мистического маршрута, выделив три этапа: очистительный путь, просветительный путь, единительный путь, унаследованные, кстати, от Плотина и неоплатонизма. Но он также писал восхитительные поэмы, которые буквально потрясли меня. Мне захотелось пережить аналогичные опыты. Это была в моих глазах наивысшая точка, до которой могла возвыситься человеческая жизнь. Я наивно считал себя способным достичь ее, как, впрочем, всякий христианин. Я был настолько очарован Жаном де ля Круа, что хотел оставить белое духовенство и поступить в монашеский орден кармелитов, созерцательный и отшельнический орден, то есть именно в орден Жана де ля Круа. Настоятель Авонского монастыря кармелитов, около Фонтенбло, где я уединился, внушил мне, что это желание прямого контакта с Богом — заблуждение и что абсолютно необходим путь через Иисуса Христа. Можно, впрочем, задаться вопросом: совместима ли в конце концов христианская вера с мистикой, поскольку мистический опыт, как я только что говорил, предполагает прямой контакт с Богом, тогда как в христианстве Христос — необходимый посредник. Но не буду сейчас касаться этой трудной проблемы. Как бы там ни было, я никакого мистического опыта я не знал.

В книге Маритена мистика Плотина упоминается несколько раз в целях показать, до какой степени она ниже христианской мистики. Но Маритен признавал, что она оказала свое влияние на святого Августина. Вот почему в 1945–1946 году я начал читать Плотина, то есть особенно «Трактаты», где он говорит о своем мистическом опыте. Таким образом я открыл для себя существование чисто философской мистики.

Хотелось бы добавить, что, несмотря на продолжительность занятий с мистическими текстами Плотина, я во время этой работы затронул лишь крошечную часть гигантской сферы универсальной мистики. Посе-

му могу лишь очень робко говорить о мистике как таковой.

А. Д. Нужна ли философская подготовка к мистическому опыту, даже если такая подготовка не гарантирует желаемого результата, то есть мистического союза? Можно задать вопрос иначе: какое соотношение существует, по вашему мнению, между духовными упражнениями и объединяющим опытом?

У Плотина два пути, подготавливающие к опыту. Сначала когнитивный путь, когда изучается теология, в частности, апофатическая * теология — Плотин говорит, что речь в некотором роде идет о столбах-указателях пути, но они не могут обеспечить вам прохождение этой дороги; затем практический путь — это и есть настоящая дорога, ведущая конкретно к опыту. Для Плотина практический путь — это очищение, аскеза, духовные упражнения, добродетельность, усилие, чтобы жить согласно Духу. В этом смысле можно сказать, что для Плотина философия как в своей речи, так и в своем жизненном выборе подготавливает к мистическому опыту. Я намеренно употребил слово «Дух», как делал это местами, переводя Плотина. Словом «Дух» я обозначаю реальность, которую большинство переводчиков и комментаторов Плотина называют — впрочем, резонно, — «Интеллектом», это и есть первое

* Апофатическая теология (от греч. ἀποφατικός — отрицательный) — теология, разработанная Псевдо-Дионисием Ареопагитом и стремящаяся выразить трансцендентность Бога путем последовательного отрицания всех его атрибутов и обозначений, устраняя одно за другим относящиеся к нему представления и понятия (напр., о боге нельзя сказать не только то, что его нет, но и то, что он есть, ибо он по ту сторону бытия). — *Ред.*

существо, непосредственно эманлирующее из высшей реальности, а для Плотина высшая реальность есть абсолютное Единое. Будучи божественным, Интеллект содержит все Формы существ, все Идеи. Если я употребил слово «Дух», термин, разумеется, имеющий духовные коннотации, это именно для того чтобы вы лучше поняли выражение: «жить согласно Духу». Ибо, вероятно, труднее было бы понять, что именно могло бы означать: «жить согласно Интеллекту». Но, как очень хорошо показал Эмиль Брейе, Интеллект представляет собой для Плотина прежде всего духовную установку на самособирание ¹⁾. Когда говорят, что человеческое «Я» живет согласно Интеллекту или Духу, или же что оно с ним отождествляется, это означает, что оно обладает совершенной прозрачностью в отношении к самому себе, что оно превосходит индивидуальный аспект «Я», чтобы достичь уровня универсальности и внутреннего покоя. И в самом деле, Интеллект — это в некотором роде место, где все существа являются «внутренними» друг для друга, поскольку каждая Форма является одновременно сама собой и всеми Формами. Так «Я» внутренен самому себе, другим и Духу. Достичь до этого уровня «Я», это, впрочем, уже достичь первой ступени мистического опыта, ибо речь идет о способе бытия и *над*-рациональной мысли. Более высокая ступень — это состояние полного единства, контакт с Единым, которое также есть Благо (Добро).

А. Д. Это означает, что имеются уровни мистицизма. Но есть другая проблема, связанная с типом мистицизма. Учитывая, что мистический опыт может быть вызван искусственными средствами, например наркотиками, имеется ли различие между опытом, накопленным таким образом и объединяющим опытом великих мистиков?

Тут я не могу претендовать на обстоятельный ответ со знанием дела. Могу только рекомендовать вам

почитать книгу Мишеля Гюлена, который отлично трактует эту проблему. Она называется «Дикая мистика»²⁾, и я о ней уже говорил. Он обозначает этим термином совокупность мистических опытов, не связанных с религией или с духовной традицией; он сюда относит, с одной стороны, «океаническое чувство», с другой стороны, также опыты, получаемые при употреблении наркотика. Что касается опытов, переживаемых под влиянием наркотиков, когда кажется, что создаются ощущения, достаточно сходные с мистическим опытом, он показывает, что это суть искусственные опыты. Поскольку такие опыты не основаны на действительном преобразовании индивидуума в рамках моральной и аскетической подготовки, они в конечном счете имеют своим результатом то, что человек оказывается добычей впечатления ирреального, отчаяния, беспокойства и соответственно, в конце концов, речь идет о скорее разрушительных опытах.

Об «океаническом чувстве», которому Мишель Гюлен посвящает крайне интересные страницы, мы уже упоминали в связи с пережитыми мною опытами, особенно в юности — бывало и позднее. Вообще, особенно вначале, они появлялись у меня внезапно, стихийно, без какой-либо аскетической или интеллектуальной подготовки. С тех пор я часто пытался разбудить осознание своего существования как части вселенной, чтобы снова почувствовать интенсивность этого опыта, и иногда мне это удавалось. Что бы то ни было, я думаю, что эти ощущения были для меня удачей: они были первоисточником моего философского призвания и чувства природы, Вселенной и существования. У меня было впечатление, что «океаническое чувство» довольно-таки отличается от мистического опыта, к примеру, христианского или платиновского. Разумеется, можно сказать, что общее для обоих опытов состоит в том, что «Я» испытывает чувство присутствия, или слияния с

чем-то другим, но мне кажется, что в мистическом опыте христианского или платиновского типа имеется определенное личностное отношение, часто выражаемое терминами, заимствованными из словаря любви. Мы угадываем эту тенденцию к персонализации у Плотина, когда он говорит о Едином как о божестве.

А. Д. И в самом деле: мистический опыт, опыт любви — часто термины для их описания одни и те же. В чем именно заключается соотношение между опытом любви и мистическим путем?

Действительно, все мистики во всех духовных традициях описывают свои ощущения терминами, заимствованными из любовного опыта. Это всеобщий феномен, например, в еврейской традиции, где «Песнь Песней» была одновременно поэмой любви и мистической. Это также относится к мусульманам, индусам и христианам, где тоже используется «Песнь Песней» для выражения союза с Богом. Это действует и в платоновской традиции, у Платона в «Федре» и «Пире», где мы находим сублимированную любовь. У Плотина, что замечательно, в отличие от Платона — я это отметил, изучая трактат 50, — была не только мужская любовь, как у Платона, но также супружеская любовь могла быть моделью, образцом мистического опыта. И в самом деле, у Плотина имеется не только сравнение между союзом с богом и любовным союзом, но также идея, что человеческая любовь является отправной точкой мистического опыта, поскольку последний является продолжением человеческой любви: ибо мы любим какое-то существо именно потому, что любим сначала и принципиально высшую красоту, через нее высшая красота нас притягивает, и значит, это уже предвосхищение мистического опыта. В то же время, союз тел — когда два в едином, — служит образцом для союза меж-

ду мистиком и объектом его опыта. Нужно было бы затронуть по этому поводу совсем другую проблему: мистический опыт мог бы быть для мистика компенсацией аскетического решения удовольствия любви, и даже могло бы быть так, что мистический опыт сопровождается сексуальными удовольствиями, сексуальным отзвуком в теле мистика. Но я не считаю себя специалистом в психологии мистиков, чтобы с уверенностью об этом говорить.

А. Д. Недавно вы отметили важное различие между апофатической теологией и мистическим опытом. Апофатическая теология есть рациональный метод, философская речь, а мистический опыт требует за рамками рациональной речи конкретного пути преобразования. Как вы пишете в комментарии ³⁾ к «Трактату 38», «разум, посредством теологических методов, может возвыситься до понятия добра, но только жизнь согласно духу может привести к реальности добра». Не могли бы вы уточнить соотношение между апофатической теологией и конкретным опытом мистицизма?

Прежде всего, уточним, что такое апофатическая теология. Это теология, следовательно, речь идет о Боге, но только в отрицании; так, если привести примеры, заимствованные у Псевдо-Дионисия, в его «Мистической теологии» * Бог не является ни подвижным, ни неподвижным, ни единством, ни божеством, ни добром, ни духом, ни разумом, и так далее. Причина этих отрицаний в том, что Бог рассматривается как трансцендирующий все эти предикаты, имеющиеся в распоряжении человека для разговора о Нем. Этот метод позволяет нам осознать тот факт, что высший принцип

* В рус. пер. «Таинственное богословие» // Христианское чтение. Ч. 20. 1825. — *Ред.*

не может быть сконструирован, абсолют не может быть объектом разговора, и, согласно Плотину ⁴⁾, говоря о нем, мы на самом деле говорим лишь о нас самих (подразумевается, что можно говорить только о том, что относительно). Этот теологический метод развивался в платонизме, особенно начиная с I века до Р. Х. (Филон Александрийский) и был перенят христианами и гностиками. Я думаю, что слишком часто путают апофатическую теологию с мистикой. Очень распространенная путаница, и, можно сказать, она исторически обоснована. Ибо книга Дионисия Ареопагита, Псевдо-Дионисия, под названием «Мистическая теология», действительно имеет в своем названии слово мистический, но для всей греческой традиции это слово означает *тайный*. На самом деле, если мы изучим его содержание, речь идет лишь о трактате апофатической теологии. Но Плотин, как вы сказали, очень четко различает апофатическую теологию, чисто рациональный и абстрактный метод, и объединяющий опыт. Я только что говорил об обыкновении сравнивать его с указателем дороги, но он не является дорогой, потому что дорога — это аскеза и жизнь согласно духу. Однако, апофатическая теология все-таки тесно связана с объединяющим опытом. Можно было бы сказать, что накопление отрицаний вызывает в душе пустоту, предрасполагающую к опыту.

Мы также найдем связь между несказуемым и мистическим в «Логико-философском трактате» Витгенштейна (но нельзя сказать, что речь тут идет о апофатической теологии). Витгенштейн пишет (6. 522): «Есть несказуемое; оно показывается, и это и есть мистическое». Предел языка или, если хотите, несказуемое, которое одновременно является мистическим, это, как мне кажется, для Витгенштейна, само существование, существование мира, когда он, например, говорит: «Тот факт, что мир есть, это и есть мистическое».

* Опыт и философская жизнь *

А. Д. Вы писали, что мистический опыт представляется вам универсальным, тогда как описание и толкование этого опыта всегда связано с традицией, с совокупностью догм, миром определенной мысли. Как сочетать универсальность опыта и множественность описаний?

Я думаю, что речь и в самом деле идет об универсальном явлении: существует обширная мистическая литература во всем мире, начиная с Дальнего Востока: даосизм, брахманизм и буддизм; в Греции — платонизм и неоплатонизм, потом в христианстве, иудаизме и исламе — кстати, под влиянием неоплатонизма. Ко всему этому нужно добавить многочисленные опыты «дикой мистики», о которых говорит Мишель Гюлен. Повсюду мистический опыт в описаниях самих мистиков представляется с одними и теми же фундаментальными характеристиками: он не может быть выражен, он приносит или беспокойство — но беспокойство наслаждения — или радость и умиротворение. В общем, он приходит и уходит неожиданно. Но есть и отличие. Прежде всего, внимание мистика может перенестись к духовным объектам, например, у Плотина дух и Единое, у Жана де ля Круа Троица, но также чувственным, например, в дзэн-буддизме, как говорит Пьер Рикманс ⁵⁾: «Абсолют Будды раскрывается в абсолюте банального и непосредственного реального». По Витгенштейну, можно подумать, что внимание мистика направлено на существование («да будет мир»). Вместе с тем, теоретические или теологические объяснения этого состояния очень различны в зависимости от традиций. Например, Жан де ля Круа и христианские мистики считают, что эти состояния являются эффектом божественной милости, соединяющей душу с внутренней жизнью Троицы — Отца, Сына и Святого Духа. Со своей стороны, Плотин объясняет любовный союз с Единым следующим образом: имеются два аспекта, или

два момента Божественного разума или Божественного интеллекта: момент, когда он рождается из Единого и когда он еще не думающий, но только любящий, в контакте любовного опьянения со своим источником, и момент, когда он строится как думающий разум. Душа, соединенная с божественным разумом, испытывает объединяющий опыт, когда она совпадает с любящим разумом. В других традициях можно было бы найти другие объяснения.

Но в чем реально заключается сам опыт, и как он объясняется? Это самое важное, и я абсолютно не способен это сказать. Я попытался в своем труде о Плотине отчасти ответить. Но это слишком мало, ибо тут гигантская проблема.

А. Д. Мне кажется, что сейчас философская подготовка — аскетическая, моральная, интеллектуальная — для вас так же важна, как объединяющий опыт. Даже если этот опыт никогда не состоится, подготавливающее его поведение имеет свою ценность. Каково соотношение между возможностью объединяющего опыта и всей необходимостью философской жизни?

Прежде чем высказать свое мнение, я вспомнил бы опять все-таки Плотина. Думаю, что для него, если философская жизнь фактически готовит к возможному мистическому опыту, то она имеет ценность сама по себе. В целом, мистические опыты Плотина крайне редки. В оставшиеся дни, то есть почти все время, он пытался, как говорит Порфирий, «присутствовать для себя самого и для других» («Жизнь Плотина», 8, 19), что в конечном счете является отличным определением того, какой должна быть жизнь философа.

Если теперь мы будем рассматривать проблему в целом, следует добавить, что экстатический опыт, какого

* Опыт и философская жизнь *

бы он вида ни был, не является составной частью философской жизни. Если он произойдет в той или иной форме, действительно, он может открыть философу возможность постичь тайну бытия, но он не может быть целью и было бы бесполезно стремиться спровоцировать его.

А. Д. В конце послесловия к последнему изданию «Плотин, или Простота взгляда» (1999) вы отчасти критикуете платиновский мистицизм. Вы пишете: «Отдели все вещи, говорил Плотин; но в противоречиях жизни не следовало ли сказать также: принимай все»? Эта мягкая критика, наверное, связана с изменением ваших философских предпочтений, ибо мне кажется, что теперь вас больше привлекает стоицизм и стоические духовные упражнения, чем неоплатоническая мистика.

Сам по себе совет Плотина тому, кто хочет достичь объединяющего опыта: «Отдели все вещи» может показаться вполне резонным ввиду того, что он сулит. Речь идет о том, чтобы превзойти все частности, определенное или ограниченное, в движении, которое ни на чем неостановимо, но все время идет к бесконечному, ибо в платиновской перспективе всякая детерминация, определенность несет в себе нечто отрицательное; но добавив: «принимай все», я хотел дать понять, что перед лицом этой мистики отделения имеется место для мистики приятия, мистики, согласно которой вещи — не экран, заслоняющий от нас свет, но семицветная яркая радуга и «та радуга и жизнь — одно и то же», как говорит Фауст при виде водопада в начале Второй части трагедии. Можно признать в самых простых реальностях — самых скромных, самых повседневных — присутствие несказанного. Чтобы вы поняли, что я имею в виду, позвольте мне привести долгую цитату из письма

Гуго фон Гофмансталь лорду Чендосу: «Когда вчера вечером под орехом я нахожу вдруг в тени дерева лейку, позабытую там каким-то садовником, наполовину заполненную водой, то она и след, оставленный водяным насекомым, весь этот набор незначительных вещей сообщает мне так ясно присутствие бесконечного, что священная дрожь пробегает по мне, от корней волос и до самых ног, так что хочется слов, о которых я знаю, что если бы нашел их, то они бы уничтожили этих херувимов, в которых я не верю». Речь тут идет не только о неодушевленных предметах. Сама повседневная жизнь, в частности, в наших отношениях с другими людьми, может быть заряжена мистической ценностью или же, во всяком случае, священной ценностью. Еще Сенека говорил: «Человек для человека — священная вещь». Моя критика платиновской мистики, таким образом, подчинена общей перспективе универсального мистицизма. Я хотел подчеркнуть тот факт, что имеются разные виды мистического опыта.

Добавлю: мои сомнения относительно платиновской мистики появляются уже в 1963 году в заключении к моей книге: «Плотин, или Простота взгляда». Я там настаивал на дистанции, отделяющей нас сегодня от Плотина. Мистика Плотина там представлялась, согласно выражению Бергсона, призывом, призыв не для угодливого воспроизведения платиновского опыта, а просто для мужественного приятия в человеческом опыте таинственного, несказуемого и трансцендентного. Ибо я почувствовал, когда писал книгу, насколько она рискует, если ее понимать буквально, увлечь читателя в мираж, в иллюзию чистого духовного, вдали от конкретной реальности. Тотчас же после завершения книги я получил подтверждение этой опасности. Я уже рассказывал однажды ⁶⁾, как после месяца пребывания почти взаперти, для написания этого небольшого произ-

ведения, испытал странное впечатление на пути в булочную за хлебом. Но написав в своем рассказе: «У меня создалось впечатление, что я оказался на незнакомой планете», — я выразился неверно. На самом деле, при виде простого народа вокруг, у меня скорее было впечатление, что я жил месяц в другом мире, совершенно чужом нашему миру, и даже хуже — полностью ирреальном и даже недопустимом для жизни. Это не помешало мне продолжать в течение многих лет работу над Плотиним в целях изучения этот необычайного феномена, каким является мистический опыт в попытке определить связь этого опыта с учением Плотина, а также из любви к литературным красотам некоторых мистических страниц Плотина. Только с личностной точки зрения мистический опыт, будь он христианским или платоновским, больше не представлял для меня жизненного интереса, как в молодости, а неоплатонизм представлялся мне в качестве непригодной для обороны позиции. В частности, я быстро отделился от установки Жана Трюяра, который преподносил в своих книгах, как, впрочем, и в своей жизни, некий вид неоплатоновского направления. Для него Плотин оставался актуален, и он упрекал меня, что я написал в конце книги «Плотин, или Простота взгляда» фразу о пропасти, разверзшейся между Плотиним и нами.

Если вернуться к вашему вопросу, то правда то, что теперь, чтобы вы поняли мою идею о философии, мне кажется, что стоицизм, а также эпикуреизм более доступны нашим современникам, чем Плотин. Некоторые эпикуровские мысли, некоторые афоризмы Марка Аврелия, некоторые страницы Сенеки могут содержать такие установки, которые приемлемы еще и сегодня. Напротив, нам почти невозможно понять, что именно Плотин хочет сказать, если не пояснять его текст обширными комментариями: это, кстати, причина, по

которой я предпринял в 1987 году свою серию, вышедшую в издательстве «Ле Серф», а теперь в «Ле Ливр де Пош» — «Сочинения» Плотина.

А. Д. В мистическом опыте присутствует трансформация собственного «Я». Имеется также, и это представляется извне парадоксом, но для вас только внешним, разрыв с «Я». Как самопреобразование может также быть разрывом с «Я»?

С одной стороны, в описании мистического опыта у Плотина можно найти многочисленные выражения, при помощи которых он настаивает (38 VI, 8, 34) на том факте, что «Я», если так можно выразиться, утрачивается: у него больше нет осознания самого себя, и оно больше не является ничем определенным: оно больше не душа, оно даже больше не Ум, и разумеется, оно больше не тело; это и есть разрыв с «Я». Но с другой стороны, имеется также целая серия выражений, в частности в 9-м трактате (VI, 9), где он говорит об эффузии, о расширении, об экспансии своего «Я», что воспринимается как его интенсификация. Это, видимо, аспект самопреобразования. В конечном счете, я задаю себе вопрос, не являются ли эти два аспекта тождественными. В момент экстаза «Я» выходит из своих пределов и расплескивается в бесконечном. Это одновременно утрата и выигрыш, доступ «Я» к более высокому образу бытия. Можно было бы сказать, что самая возвышенная точка, которой может достичь «Я», это точка, где оно ощущает потерю себя в чем-то, совершенно его превосходящем. Однако для Плотина это состояние не разрыв сознания — ведь душа помнит о моменте экстаза и впредь говорит о нем — впрочем, говорить не очень отчетливо, подчеркивает Плотин.

А. Д. В «Плотине, или Простоте взгляда» вы употребили выражение «Истинное „Я“». Но не идет ли тут речь о

скорее о преобразовании «Я», чем об открытии «настоящего „Я“»?

Этот вопрос требует уточнения того, что мы можем подразумевать под уровнями «Я». Я выделил бы три уровня «плюс один»; три уровня, это прежде всего уровень чувственного сознания, где «Я» ведет себя, как если бы оно совпадало с телом; потом уровень рационального сознания, где «Я» осознает самого себя как душу и как дискурсивное размышление; и наконец, уровень духовного сознания, на котором «Я» открывает, что в конечном счете оно всегда было бессознательно Умом или Интеллектом, и таким образом превосходит рациональное сознание, чтобы достичь некоторого рода духовной и интуитивной ясности ума, без речи и без размышления. Этот уровень Плотин, и особенно его ученик Порфирий, рассматривают как настоящее «Я». Философия состоит в том, чтобы возвыситься от первого уровня до третьего уровня.

Я сказал три уровня плюс один, ибо мистический опыт представляет собой совсем другой уровень. В мистическом опыте Единого это настоящее «Я» превосходит свою идентификацию с Умом и достигает состояния абсолютного единства и простоты; оно переживает в некотором роде с Умом состояние неопределенности и неконечности, опьянения, говорит Плотин, в котором находится Ум в момент его зарождения от Единого. Таким образом, оно превосходит самого себя и преобразуется: оно растягивается в бесконечном. Но это для философа очень редкий и очень исключительный опыт.

А. Д. Вы цитируете в связи с опытом Плотина следующий стих Клоделя: «Кто-то, кто будет во мне больше мною самим, чем я».

У Клоделя речь не идет о платиновской мистике, речь идет о христианской перспективе, то есть об идее,

что по сути Создатель является больше нами самими, чем мы сами, потому что именно он есть первоначало «Я». Можно было бы сказать, что то же самое относится к доктрине Плотина, поскольку Единое также находится в первоисточках вещей. Но я задаюсь вопросом, правильно ли сделал, процитировав этот текст Клоделя по поводу Плотина. Тут я могу лишь перечислить апории. Прежде всего, христианский Бог личностен, и мы можем его воспринимать в качестве кого-то, как «Я», внутреннее нашему «Я». Платиновское Единое нелично. Ум может быть нашим истинным «Я», ибо он определяется и раздваивается на субъект и объект, но Абсолют Единого не может быть нашим «Я». Вот почему я задаю себе вопрос: можно ли в платиновском мистическом опыте говорить об отождествлении между «Я» и Единым. Как относительное может совпадать с абсолютным? Здесь нужно было бы, скорее, говорить о чувстве неопределяемого присутствия. Тем не менее, Плотин, кажется, прямо говорит именно об отождествлении в «Трактате 9» (VI, 9, 10, 21). Я понял бы этот отрывок как описание *впечатления* отождествления. Это вопросы, которые я задаю сам себе.

А. Д. Можно добавить, что в вашей статье «Фигура мудреца» ⁷⁾, вы показали, что проблема настоящего «Я» также связана с проблемой мудрости, а не только с проблемой мистицизма; мы всегда должны искать себя над самими собой: настоящее «Я» находится одновременно внутри и снаружи; это непрерывный поиск, поиск лучшей части себя самого, и он является превосхождением себя, а также признанием того факта, что часть нас самих и есть наше настоящее «Я». Это относится к стоикам, Аристотелю, Плотину.

Верно и то, что у Аристотеля, например, интеллект представляется как нечто нас превосходящее, нечто божественного порядка, и однако, это наше настоящее

* Опыт и философская жизнь *

«Я». Сущность человека, таким образом, составляет что-то, что его превосходит. Плотин скажет об интеллекте, что это часть нас самих, к которой мы возвышаемся. Марк Аврелий будет говорить о *демоне* (Δαιμόνιον), о внутреннем божестве, которое в конечном счете является не чем иным, как Разумом, который одновременно мы сами и то, что над нами. Когда философ стремится достичь мудрости, он склонен к такому состоянию, где был бы совершенно тождествен этому настоящему «Я», которое является «Я» идеальным.

В целом, я лично представил бы фундаментальный философский выбор, то есть усилие по направлению к мудрости как превзойдение пристрастного, частичного, эгоцентричного, эгоистичного «Я», чтобы достичь уровня более высокого «Я», которое видит всякие вещи в перспективе универсальности и тотальности, осознает самого себя как часть космоса, объемлет всю совокупность вещей. Я запомнил следующую фразу Анны Чен в книге: «История китайской мысли» по поводу Тао: «Всякая форма духовности начинается с „ослабления хватки“, отказа от ограниченного и ограничительного „Я“»⁸⁾. Это замечание побуждает меня думать, что идею изменения уровня «Я» можно найти в совершенно разных философских направлениях.

VI.
ФИЛОСОФСКАЯ РЕЧЬ
КАК ДУХОВНОЕ УПРАЖНЕНИЕ

Арнольд И. Дэвидсон: Что такое «духовное упражнение» с философской точки зрения, и не могли бы вы привести нам несколько примеров?

Выражение «духовные упражнения», насколько я знаю, нечасто употреблялось в философии. В своей книге, вышедшей в 1954 году под названием «*Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike*» (Руководство душами, метод упражнений в античности), Пауль Раббов, вдохновивший всех тех, кто интересовался этим аспектом философии, употребляет выражение «моральное упражнение», в то же время показывая, что знаменитые «Духовные упражнения» Святого Игнатия относятся к той же традиции. В 1945 году Луи Жерне ¹⁾ говорил об «упражнении» по поводу техники, состоящей в собирании души и в ее концентрации. И в 1964 году Жан-Пьер Вернан в книге «Миф и мысль у греков» ²⁾ говорит о «духовном упражнении» в связи с Эмпедоклом и технике вспоминания предшествующих жизней. Выражение кажется редким, но не такое уж оно необычное.

Лично я определил бы духовное упражнение как волевою личностную практику, предназначенную для осуществления преобразования индивидуума, самотрансформацию. Жан-Пьер Вернан и Луи Жерне дают нам два примера того, чем может быть духовное упражне-

ние. Другой пример, тоже очень древний, относится к подготовке к трудностям жизни, которая будет очень в чести у стоиков. Чтобы мы могли перенести удары судьбы, болезнь, бедность, ссылку, нужно подготовиться в мыслях к их вероятности. Мы переносим лучше то, что ожидаем. Это упражнение на самом деле известно гораздо раньше появления стоиков. Оно уже проповедовалось Анаксагором, а также Еврипидом в «Тезее». Кстати, Анаксагор говорил по-стоически еще до них, когда заявил, узнав о смерти своего сына: «Я знал, что породил смертное существо». Другой пример: формулировка Платона в «Федоне»: «Философия — это искусство смерти», — то есть в отделении себя от тела и от точки зрения одновременно чувственной и эгоистичной, которую оно нам навязывает. Эпикурейцы тоже говорят о духовных упражнениях: о нравственной самопроверке, например, или о признании ошибок, медитации, ограничении желаний.

То, что я сказал в самом общем плане в своих книгах о духовных упражнениях, может произвести впечатление — хотя я стремился избежать этого, — что духовные упражнения — это некое *добавление* к философской теории, к философской речи, что это просто *практика*, которая только дополняет теорию и абстрактную речь. На самом деле, упражнением является вся философия, как обучающая речь, так и внутренняя речь, направляющая наше действие. Разумеется, упражнения осуществляются предпочтительно при помощи внутренней речи и внутри нее — для этого даже есть общепринятая формула, греческий термин, очень часто употребляемый Эпиктетом в своем «Руководстве»: *epilegein*, то есть «прибавлять к ситуации внутреннюю речь». Например, мы говорим сами себе такую максиму, как: «Не нужно хотеть, чтобы то, что происходит, не происходило, но нужно хотеть, чтобы то, что происходит, произошло бы так, как оно происходит». Это

употребляемые нами внутренние формулы, которые изменяют расположение, настрой индивида. Но есть также духовные упражнения во внешней речи, в речи преподавания. И это очень важно, я думаю, потому что я особенно хотел показать, что мы считали чистой теорией, абстракцией, как раз то, что на самом деле было *практикой*, как по способу своего изложения, так и по своей финальности. Когда Платон сочиняет свои «Диалоги», Аристотелевские «лекторские» конспекты, письма Эпикура свои или даже его, очень трудный для понимания и очень пространный трактат о природе — к сожалению, он дошел до нас в отрывках, маленькими кусочками, найденными в Геркулануме, — во всех этих случаях философ излагает доктрину, это действительно именно так, но он излагает ее определенным образом, нацеленным больше на формирование, чем на информирование. Часто, как я вам уже говорил, философская речь представляется в форме ответа на вопрос, как в школьном методе обучения. На самом деле, на вопрос тут не отвечают тотчас же. Если мы хотели бы просто удовлетворить желание познания, было бы достаточно дать на тот или иной вопрос тот или иной ответ. Однако большую часть времени, и у Аристотеля это очень характерно, на вопрос не отвечают тотчас же, но делается много поворотов и обходных путей, чтобы в итоге дать ответ. В диалогах Платона или еще у Плотина это происходит одинаково. Демонстрацию доказательства даже проделывают несколько раз. Эти околичности и повторы предназначены, прежде всего, чтобы научить рассуждать, но также сделать так, чтобы предмет изыскания в конце концов стал, как говорил Аристотель, совершенно знакомым и естественным ³⁾, то есть в конце концов речь идет о совершенном внутреннем усвоении знания. Смысл этих упражнений очевиден в том что мы называем сократической речью, она же в конце концов и платоническая речь, где воп-

*** Философская речь — духовное упражнение ***

росы или ответы предназначены вызвать у индивида сомнение, даже эмоцию, укус, как говорит Платон. Этот тип диалога представляет собой аскезу; нужно подчинить себя законам дискуссии, то есть, во-первых, признать за другим право выражаться, во-вторых, признать, что если имеется очевидность, нужно принять эту очевидность, что часто трудно, когда мы обнаруживаем свою неправоту, и потом, в-третьих, признать поверх собеседников норму того, что греки называют *logos*: объективную речь, которая во всяком случае стремится быть объективной. Это действительно само собой разумеется для сократической речи, но также для так называемого теоретического изложения, которое особенно предназначено обучить ученика жить духовной жизнью. Речь идет о самовозвышении, о том, чтобы превзойти низшие рассуждения, и особенно чувствительные очевидности, чувствительные знания, чтобы возвыситься к чистой мысли и к любви к истине. Вот почему я думаю, что теоретическое изложение имеет ценность духовного упражнения. Правда также и то, что теоретическое изложение не может быть полным, если слушатель не делает в то же самое время внутреннее усилие в той мере, в какой, например, Плотин говорит: невозможно понять, что душа бессмертна, если мы не отрешимся от страстей и от тела.

А. Д. Как вы пришли к пониманию центральности духовных упражнений в античности? Вы говорили, что это вовсе не было результатом поиска духовности, но скорее следствием методологической проблемы: как толковать текст античной философии. Можно ли методологически противопоставить упражнения и систему?

Вначале, как я уже говорил, проблема заключалась для меня в объяснении несвязностей — кажущихся — у философов. Существовала загадка диалогов Платона,

которые часто бывают апоритическими, мало связанными друг с другом. Я также с удивлением обнаружил, что Поль Моро в своем введении к трактату «О небе» Аристотеля говорит, что Аристотель противоречит сам себе и сочиняет плохо. В то же время было крайне трудно схватить движение мысли в трактатах Плотина. В конце концов я пришел к той мысли, что эти внешние несвязности объясняются тем фактом, что античные философы не стремились первым делом предложить систематическую теорию реальности, но обучить своих учеников такому методу, который помог бы им ориентироваться в мысли так же, как и в жизни. Я не сказал бы, что понятия системы не существовало в античности. Слово существовало, но оно обозначало не конструкцию мыслей, но организованную совокупность с взаимозависимыми частями. Понятие систематической мысли также существовало под влиянием геометрии и аксиоматики Евклида. Я уже упоминал о существовании философского литературного жанра, который можно определить как систематический, и заключавшегося в выведении из фундаментальных принципов и аксиом всех следствий, которые можно было оттуда извлечь. На самом деле, это усилие систематизации предназначалось для того, чтобы позволить ученику иметь под рукой фундаментальные догмы, направляющие действия, и приобрести непоколебимую уверенность, которую дает впечатление логической строгости и связности изложения. Это относится к стоикам, знаменитым стройностью и связностью своего учения, но также к «Письмам» Эпикура, в которых мы смогли распознать след модели, которой послужили «Началам» Евклида.

Итак, чтобы резюмировать, я сказал бы две вещи: с одной стороны, в своих толковательных усилиях я обнаружил, что когда мы хотим толковать философское произведение античности, нужно прежде всего ста-

раться проследить движение, хитросплетения мысли автора, то есть в конечном счете диалектические или духовные упражнения, которые философ дает для практики своим ученикам; например, у Аристотеля можно проследить за изложением с разных отправных точек, и это будут необязательно связанные последовательные упражнения. С другой стороны, когда философ стремится быть систематичным, как в некоторых текстах Эпикура или стоиков, речь часто идет о том, чтобы дать ученикам духовное, можно сказать, мнемотехническое, упражнение, направленное на то, чтобы лучше усваивать догмы, определяющие образ жизни и с уверенностью овладеть ими в себе самом.

А. Д. Можем ли мы сказать, что цель современной системы заключается в том, чтобы дать объяснение мира, человека, и, напротив, главной целью в античном философском тексте было преобразование слушателя?

Я думаю, что уже упоминал формулу Виктора Гольдшмидта по поводу диалогов Платона, но напомним еще раз его совершенно необычайное определение: «Эти диалоги нацелены не на информирование, но на формирование». И я думаю, что на самом деле это относится ко всей античной философии. Естественно, философская речь предлагает также информацию о бытии, или материи, или небесных явлениях, или элементах (стихиях), но одновременно она предназначена для формирования разума, чтобы научить его распознавать проблемы, методы рассуждений, и позволить ему ориентироваться в мысли и в жизни. По сути, когда Вернер Егер озаглавил свою книгу «Педия», причем слово *paideia* означает «формирование», и изложил в ней весь универсум архаической, потом классической мысли, я думаю, что у него была отличная интуиция: для греков имеет значение именно формирование тела и духа. Часто Эпиктет, для определения преуспевшего

философа говорит, что он *pepaideumenos*, то есть «сформирован». Может быть, в этом и заключается великая разница с некоторой современной философией, а именно, в этой установке по отношению к формированию.

А. Д. Не означает ли это, что если мы будем отрывать формулировки философов от контекста высказанного, чтобы усмотреть в них выражение теоретических предложений, имеющих абсолютную ценность, то рискуем изменить их значение и исказить смысл?

Лично я всегда предпочитаю изучать философа при помощи анализа его произведений, вместо того, чтобы стремиться выявить систему, извлекая из его произведений теоретические предложения, отделенные от своего контекста. Произведения живут: они представляют собой акт, движение, уносящее автора и читателя. Систематические исследования напоминают мне гербарии, наполненные сухими листьями. В рамках произведения, например, «Письмо к Геродоту» Эпикура, у нас, конечно же, есть право рассматривать утверждения Эпикура относительно природы как теоретические предложения с абсолютной ценностью. Эпикур сам хотел представить их как теоретические предложения. Но не нужно также забывать их контекст, то есть врачевательную роль, которую он прямо приписывает им в конце «Письма»: эти предложения должны обеспечить ученику душевный покой, избавить его от боязни богов. Можно предположить, что эти теоретические предложения утверждались при попытке произвести по возможности наилучшим образом свое освободительное воздействие.

Нужно всегда быть крайне осторожным, когда следует принять решение о теоретическом содержании философского текста. Платоники дискутировали на

* **Философская речь — духовное упражнение** *

протяжении всей античности: действительно ли Платон хотел объяснить в «Тимее», что мир был создан во времени Производителем, который хотел сделать его как можно лучше. Притом, что именно это там прямо и говорится. Но неоплатоники будут считать, что для Платона чувственный мир вечен, что он эманурует из неведомого, без вмешательства воли или рассуждения. Для них утверждение Платона нужно поместить в перспективу мифологической речи, развитие которой Платон хотел дать в «Тимее». В общем плане смысл утверждения нужно интерпретировать в зависимости от избранного автором литературного жанра и контекста, в который вписано это утверждение. Мы об этом говорили в предыдущей беседе.

А. Д. Когда мы слышим выражение «духовное упражнение», то тут же думаем о христианской религии и духовности; но, согласно вам, это слишком ограниченное толкование данного выражения, поскольку духовные упражнения не связаны непременно с религией — ни исторически, ни философски. Что понимаете вы под словом «духовный»?

Слово «духовные упражнения» интенсивно дискутировалось, даже со стороны моей дорогой коллеги и друга Сандры Ложье на заседании Философского коллежа, посвященного моим работам. Как я уже говорил, когда я писал на эту тему впервые, это не считалось «хорошим тоном». Однако ряд философов приняли его достаточно легко, например, даже по поводу Платона, мой коллега Люк Брисон, или еще Мишель Онфрей, исповедующий гедонистический материализм.

Почему я его выбрал и могу сказать, что это произошло не по причине его возможных религиозных коннотаций? Вот причины, которые заставили меня

принять такое решение. Меня очень поразило название одного сборника, вышедшего после войны: «Поэзия как духовное упражнение». К несчастью, я потерял эту книгу, но название просветило меня о понятии поэзии. Потом я прочитал в книге Элизабет Бриссон ⁴⁾ о Бетховене, что тот называл «духовными упражнениями» упражнения по музыкальному сочинению для учеников, чтобы они достигали такой формы мудрости, которую можно было бы назвать эстетикой. С другой стороны, Пауль Раббов, о котором я только что говорил, показал, что пресловутые «духовные упражнения» святого Игнатия были унаследованы из античной мысли через посредничество монахов, употреблявших выражение «духовные упражнения» по отношению к своей практике. Смысл книги Пауля Раббова, по крайней мере в моих глазах, состоял в том, чтобы сказать, что по существу слово «духовные упражнения» не было религиозным, поскольку у него было философское происхождение. Это была вторая причина, по которой я употребил это слово. В-третьих, оказывается, что я старался все-таки избежать этого слова, и я испытал все, что можно было бы сказать вместо него. «Моральные упражнения» — звучало не очень хорошо, потому что речь не шла об упражнениях морального порядка; «этические упражнения» тоже не проходило; «интеллектуальные упражнения» не охватывало все, что представляет собой понятие духовных упражнений. Можно было бы говорить в конце концов о «практиках». Раймон Рюие ⁵⁾ употреблял слово «монтажи». Но это производит впечатление искусственности. Мне не нравится выражение «практики себя», введенное в моду Фуко, и еще меньше выражение «писание себя». Здесь мы практикуем не «себя», и тем более мы не пишем «себя». Мы практикуем упражнения для преобразования «Я», и пишем фразы, чтобы влиять на «Я». Скажем в скобках,

тут мы имеем дополнительный пример несоответствия современного философского жаргона. Тогда я примирился с выражением «духовные упражнения» — в общем довольно распространенным; это понятие употребляется направо и налево уже давно для обозначения волевых практик, о которых я говорил. В конце концов, слово «духовные упражнения» никого не обманывает: люди — философы, историки — употребляли его, не думая ни о религии, ни о святом Игнатии. Кстати, окончательно заставило меня определиться то, что я нашел в книге Фридмана «Мощь и Мудрость», фрагмент его дневника, где он говорит: «Каждый день духовное упражнение». И в качестве примера он приводит практики, которые вполне могли бы быть практиками стоиков. Он нисколько не думал о практиках религиозного порядка. Слово, впрочем, также употреблялось, как я только что говорил, Луи Жерне или Жан-Пьером Вернаном, по поводу античных практик, которые, может быть, иногда были техниками дыхания; даже если эти техники относятся к телу, они все-таки имеют духовную ценность, потому что оказывают психическое воздействие. В конечном счете я думаю, что слово не проблематично.

Однако, этого выражения недостаточно, чтобы выразить мою концепцию античной философии: она является духовным упражнением, потому что она есть образ жизни, форма жизни, жизненный выбор.

А. Д. Обычно считается, что духовные упражнения полагаются в этической части философии, тогда как логическая и физическая части философии остаются теоретическими. Но вы показали, что в действительности граница между теоретическим и практическим проходит внутри каждой части или дисциплины философии. В вашем толковании принципиально важно установить, что логика,

физика и этика являются все вместе как практическими, так и теоретическими.

Я думаю, что вы только что сказали что-то очень важное. Я это ясно представил себе по поводу стоиков, но я понимал, что это было общее явление для всей античности. Итак, стоики отличали философскую речь и самую философию. Философская речь подразделялась на три части — логику, физику и этику, и тем самым они хотели сказать, что когда преподается философия, ученикам объясняется теория логики, теория физики, теория морали. Но в то же самое время, они говорили, что эта философская речь не является философией. Философия — это было действительное упражнение, конкретное, пережитое, практика логики, этики и физики. Настоящая логика, это не чистая теория логики, но логика пережитая, акт правильного мышления, правильного упражнения своей мысли в повседневной жизни. Следовательно, имеется пережитая логика, которая заключается в том, что, как говорят стоики, чтобы критиковать представления, то есть образы, приходящие из внешнего мира, и не бросаться, не спешить, не торопиться говорить, что такая-то происходящая вещь есть зло или добро, но в том, чтобы размышлять, критиковать представления.

Это, разумеется, относится также к этике. Настоящая этика — это не теория этики, но этика, пережитая в жизни с другими людьми. Точно так же дело обстоит в физике. Настоящая физика, это не теория физики, но физика пережитая, то есть некоторая установка относительно космоса. Эта пережитая физика состоит прежде всего в том, чтобы видеть вещи так, как они есть, а не с антропоморфической и эгоистической точки зрения, но в перспективе космоса и природы. Эта установка ясно представляется в том, что можно было бы назвать физическими определениями Марка Авре-

* **Философская речь — духовное упражнение** *

лия, определениями, рассматривающими предмет определения как часть природы: земля и человеческие вещи суть бесконечно малая точка в огромности; имперский пурпур, кровь кокона, раковины; смерть, явление природы.

Эта пережитая физика состоит также в осознании того факта, что мы являемся частью всего, и что нужно принять необходимое развертывание этого всего, с которым мы себя отождествляем, поскольку мы являемся одной из его частей. Она наконец состоит в том, чтобы созерцать Вселенную в ее великолепии, признавая красоту саамы смиренных вещей. Этот аспект пережитой физики, кстати, встречается во всех школах. Я написал статью о физике и поэзии в Тимее Платона, где я попытался показать, что в принципе Тимея Платона представляет собой именно духовное упражнение, в котором философ старается поместить себя вновь в перспективу всего. Это даже действует в традиции платоников, если можно было бы так сказать, скептической тенденцией: Цицерон например говорит, что даже если мы не можем знать много чего в природе, сам факт нашего прилежания в познании природы, то есть в созерцании природы является чем-то, что вызывает очень большое удовольствие. И тут в принципе, он всего лишь наследник Аристотеля в очень красивом отрывке из книги На частях животных, где тот также объясняет, что изучение естественных явлений, даже таких, которые могут показаться отвратительными, вызывает большое удовольствие. Я считаю, что это будет действовать до конца античности; подумаем также об этой знаменитой поэме Птолемея, который говорит: «когда я созерцаю светила, я больше не смертный» ⁶⁾. Чтобы немного расширить исторический горизонт, я думаю, что также в истории философии эта физика в качестве духовного упражнения всегда существовала. Гёте является прекрасным примером

этого, ибо все его натуралистические исследования всегда связаны с определенным экзистенциальным опытом. Это физика, но она имеет духовное значение. Здесь мы можем также найти эту концепцию физики, несмотря на некоторые экстравагантности в немецком романтизме.

А. Д. Идея космического сознания, которая для нас является достаточно сбивающей с толку идеей, вписывается в перспективу духовного упражнения физики, можно значит пытаться достичь космического сознания. Является ли это для вас упражнением, которое можно практиковать сегодня?

В своей книге, озаглавленной «Маликорн», Гюбэр Ривс говорит о шоке, который испытывают обозреватели, открывающие впервые Сатурн в телескопе⁷⁾. Это волнение и этот опыт не зависят от развития современной физики, но от опыта восприятия, от контакта части вселенной с другой частью вселенной. На самом деле, имеются два способа восприятия мира, или знакомства с миром, имеется научный способ, использующий инструменты измерения и исследования и математические расчеты. Но имеется также наивное использование восприятия. Можно будет лучше понять эту двойственность, думая о замечании Гюсерля, воспроизведенное Мерло-Понти: теоретическая физика допускает и доказывает, что Земля движется, но с точки зрения восприятия Земля неподвижна. Однако именно восприятие является самым фундаментом той жизни, которую мы живем. Именно в такой перспективе восприятия может располагаться духовное упражнение, о котором вы говорите, и которое лучше называть не духовным упражнением физики, поскольку в наши дни слово физика имеет только один смысл, очень конкретный, но которое скорее нужно было бы назвать: осознание при-

существование мира и нашей принадлежности к миру. Здесь опыт философа смыкается с опытами поэта и художника. И в самом деле, это упражнение, как хорошо показал Бергсон, состоит в том, чтобы превзойти утилитарное восприятие, которое мы имеем о мире, чтобы достичь бескорыстного восприятия мира, не в качестве средства для удовлетворения наших интересов, но просто в качестве мира, который появляется тогда у нас перед глазами, как если бы мы его видели в первый раз. «Настоящая философия, сказал Мерло-Понти, это значит, состоит в том, чтобы снова научиться видеть мир». Она таким образом представляется как преобразование восприятия. На эту тему я также процитирую статью Карла Гинзбурга ⁸⁾, который делает аллюзию на духовное упражнение, которое мы иногда находим у некоторых писателей (Гинзбург говорит о Толстом), состоящее в восприятии вещей как странных. В качестве примера такого видения он как раз цитирует Марка Аврелия и его физические определения, о которых я говорил. Воспринимать вещи как странные, это преобразовывать свой взгляд таким образом, чтобы у вас было впечатление видеть их в первый раз, освобождаясь от привычки и банальности.

Речь, кстати, не идет только лишь о чисто эстетическом созерцании, которое наверное имеет главную ценность, но об упражнении, которое позволяет нам превзойти еще раз нашу пристрастную и частичную точку зрения и видеть вещи и наше личное существование в космической и универсальной перспективе, позволяет нас снова поместить таким образом в огромное событие Вселенной, но также можно было бы сказать, в непостижимую, неизмеримую тайну существования. Именно это я и называю космическим сознанием.

Я добавляю впрочем, что развитие физики, современной физики и астрономии, благодаря открываемым

*** Пьер Адо. Философия как способ жить ***

ими головокружительным перспективам, могут привести самого ученого к превзойдению пределов чистого научного рассуждения и к осознанию характера одновременно загадочного и грандиозного, характера Вселенной. Так произошло с Эйнштейном. Но имеются определенно много других случаев этого типа. Я просто недостаточно сведущ в современной научной литературе, чтобы их все процитировать.

VII.

ФИЛОСОФИЯ КАК ЖИЗНЬ И КАК ПОИСК МУДРОСТИ

Арнольд И. Дэвидсон: В античности блистали шесть школ философии: платонизм, аристотелизм, стоицизм, кинизм, эпикуреизм и скептицизм; каждая со своими характерными духовными упражнениями. Но можно также различать эти школы по выбору очень конкретного образа жизни. Этот выбор образа жизни экзистенциальной установки представляет в некотором роде специфику каждой школы. Каков способ жизни в философском плане и какая связь существует между философским выбором способа жизни, образа жизни и повседневной жизнью?

Философский образ жизни, это просто поведение философа в повседневной жизни. Например, римский стоик республиканской эпохи, эпохи Республики, Квинт Муций Сцевола, губернатор провинции Азии, сделал вопросом чести, в отличие от своих предшественников, оплачивать свое пребывание в Азии из своих собственных средств и принудить свое окружение поступать так же и положить конец злоупотреблениям римских сборщиков налогов. Стоики из семьи Сцеволы были, кроме того, единственными, кто применял к самим себе законы, изданные против роскоши. Следовательно, у них были в повседневной жизни скромность, моральная строгость, которых не было у других. Разумеется, здесь я особенно говорю о моральной установке, но это также может распространяться на другие

области. Причем на самом деле имеется характерное поведение каждой школы. Здесь, кстати, можно было бы сделать исследование, которое, насколько я знаю, никогда не было сделано исчерпывающим образом: как комические авторы и соответственно люди из народа видели различные школы философии. Таким образом, так, например, платоники рассматривались, считались гордецами, имеющими — об этом также говорит Эпиктет — надменную бровь. Эпикурейцы же имели репутацию, что они ничего не ели. В отличие от того образа, который мы сейчас создаем себе об эпикуреизме, они считались людьми, ведущими очень простую жизнь. Стоики рассматривались как преувеличенно строгие, суровые люди. Единственные, кого не замечали, это были скептики, потому что они были конформистами. Это просто внешний аспект, показанный комическими авторами.

Мы тотчас же пойдем, как философия могла быть образом жизни, если мы будем думать о киниках, которые не развивали никакую доктрину, ничего не преподавали, но довольствовались жизнью согласно определенному стилю. Все знают историю Диогена в своей бочке. Это были люди, которые отвергали условности повседневной жизни, привычный менталитет обычных людей. Они довольствовались очень малым, нищенствовали, были преисполнены бесстыдства, мастурбировались на публике. Их способ жизни представлял собой возврат к нецивилизованной природе. Не подходя до этого предельного случая, все философские школы отличались особенно выбором образа жизни. Философская установка платоников, в эпоху Платона, характеризовалась тройным аспектом: имелась забота осуществлять политическое влияние, но направляемое согласно нормам платонического идеала; имелась сократическая традиция, то есть воля дискутировать, представлять обучение в соответствии с методом воп-

росов и ответов, и потом имелся интеллектуализм, ибо главное в платонизме было движение разделения души и тела, отделение тела, и даже также тенденция к тому, чтобы превзойти рассуждения, и у платоников конца античности, то есть у неоплатоников, идея, что жизнь должна была быть жизнью мысли, жизнью согласно разуму, духу.

В аристотелевой традиции можно сказать, что образ жизни также очень характерный, это в конечном счете жизнь ученого, жизнь, посвященная исследованиям, не только естественным наукам, но также математике, астрономии, истории и географии. То есть это, и мы можем быть к этому вернемся, образ жизни, который, в соответствии с аристотелевским термином, можно обозначить как теоретический, то есть в котором мы созерцаем вещи. Но это также включает в себя участие в божественной мысли, первого движителя Вселенной, а также созерцание светил. Здесь мы снова находим понятие физики как духовного упражнения, что также очень интересно, это осознание у аристотеликов чисто бескорыстного характера науки. Теоретическим является исследование, которое не проводится в чьих-то конкретных интересах, и для материальных целей.

Что касается эпикурейцев, я только что говорил о них, их образ жизни особенно заключался в некоторой аскезе желаний, предназначенной для сохранения самого совершенного душевного спокойствия, спокойствия души, душевного покоя. Нужно было ограничить свои желания, чтобы быть счастливым. Они различали, и это хорошо известно, естественные и необходимые желания (пить, есть, спать), естественные и ненужные желания (сексуальное желание), и неестественные и ненужные желания (желание славы, богатства). И обычно, и по их правилам, нужно было придерживаться абсолютно необходимых желаний. Они исключали по меньшей мере в принципе, потому что

были исключения, политическое действие. Они уходили, они отходили от дел города как можно больше. В общем, у нас имеется идея об эпикурейской жизни прежде всего и особенно из переписки Эпикура, а также через поэмы Филотема Эпикурейца; там говорится об очень сдержанной еде, но между друзьями, потому что дружба в эпикуреизме играет очень большую роль. В конечном счете, эпикурейцы стремятся наслаждаться простой радостью существования.

Что касается скептиков, как я говорил, это скорее конформисты, потому что единственное правило поведения, допускаемое ими, было подчинение законам и обычаям города, но они отказывались судить; они приостанавливали свое суждение о вещах, и по этой причине находили спокойствие души.

В принципе, вы это упоминали, вы на это делали аллюзию, в античности философ всегда рассматривался немного как сам Сократ: он не на своем месте, он *atopos*, его нельзя поместить, его нельзя поставить в какое-то место, в особый класс, он не классифицируется; по достаточно разным причинам имеется разрыв всех школ с повседневностью, даже у скептиков, которые воспринимают повседневную жизнь с полным внутренним безразличием. Но в то же самое время философия управляет повседневной жизнью, и даже иногда дает подробные предписания. Таким образом, стоики были известны тем, что у них были пособия, руководства, которые можно было бы назвать, используя термин XVII века, руководствами казуистов, где им указывалось поведение на все обстоятельства жизни; Александр Афродисийский, комментатор Аристотеля, насмехается над стоиками, которые задавались вопросом, имеют ли они право класть ногу на ногу во время занятия по философии, и имеют ли они право брать самую большую часть еды, когда они обедают со своим отцом! В статье о римском стоицизме по поводу Гракхов,

но также по поводу трактата о долге Цицерона, моя жена ¹⁾ показала, что в этой казуистике имелось две противоположные установки у стоиков. Например, они задавались следующим вопросом. Если продается дом, имеем ли мы право скрывать недостатки этого дома, или же нужно их раскрыть? У стоиков... но были и еретические стоики, говорившие: да, можно скрыть недостатки, но ортодоксальные стоики говорили: нет, мы не имеем право делать это. Или же например был случай торговца зерном, корабль которого, полный зерна, прибывает в порт, где свирепствует голод. Скажет ли он, что вслед за ним идут другие суда, что имело бы следствием обрушение цен? Таким образом, предусматривались всякие виды возможного поведения в повседневной жизни, но как вы видите, проблема заключалась в том, чтобы знать, какая установка соответствовала бы философскому идеалу. Нет ничего более противопоставляемого культу прибыли, который понемногу разрушает человечество, чем эта стоическая мораль, требующая от каждого абсолютной лояльности, прозрачности, бескорыстия.

Можно также сказать, что через эти различные жизненные формы очерчиваются общие тенденции в различных философских школах; это будет особенно отказ приписывать вещам ценностные отличия, которые выражали бы лишь пристрастную точку зрения индивида: бескорыстие и безразличие, ведущие к миру души.

Эта проблема повседневной жизни были достаточно сложной для античных философов. Я недавно изучал руководство Эпиктета, и я понял, что, как в своем руководстве, так и в беседах, которые остались от него, Эпиктет часто имеет вид советовать противоречивые установки. Дело в том, что ученики, которые у него имеются в Никополесе, юноши, в основном богатые, которые будут делать политическую карьеру. Но в

течение времени, которое он их держит в своей школе, он старается сделать так, чтобы они практиковали самую строгую философию. Итак, он им говорит: нельзя бегать за девушками, нужно умерять свою еду и так далее: это такие советы, которые, если так можно сказать, являются советами строгих правил. И я сравнил это с религиозными послушниками, новичками, запертыми в монастыре, которые приучаются к религиозной жизни, но потом они отсылаются наружу в мир. Ученики Эпиктета также уедут от него и Эпиктет предвидит, что они будут делать, когда возвратятся к себе. Тогда он им дает советы о том, как участвовать в банкетах, присутствовать на спектаклях, и даже как вести их политическую жизнь. Это проблема философа, который теоретически должен был бы отделиться от мира, но который на самом деле должен туда вернуться и вести ежедневную жизнь других. Сократ всегда оставался образцом в этой области; я думаю о прекрасном тексте Плутарха, который говорит: Сократ был философ, но не потому, что он преподавал на кафедре, а потому, что он болтал со своими друзьями, шутил с ними; он также ходил на агора и после всего этого у него была образцовая смерть. Итак, эта практика повседневной жизни Сократа и есть его настоящая философия ²⁾.

А. Д. Имеется одновременно разрыв между повседневной жизнью и философской жизнью, и очень большое влияние философской жизни на повседневную жизнь.

Точно так. Кстати, философия имела даже некоторое влияние на развитие в политической жизни. Например, если приводить конкретный случай, большинство историков права признают, что именно под влиянием стоицизма право развивалось, в частности, в области обращения с рабами, или также в области

* Философия как жизнь и поиск мудрости *

смысла уголовной ответственности, которая предполагает сознательную волю.

А. Д. Согласно вам, не всегда необходимо выбирать между школами, делать исключительный выбор одной школы, одной фундаментальной установки; можно смешивать стоическую установку с установкой эпикурейской, как делали, например, Гёте, Руссо или Торо.

В метафизике нравов (теория этического метода) Кант заявляет, что осуществление добродетели должно практиковаться со стоической энергией и эпикурейской радостью жизни. Мы могли выявить эту встречу стоицизма и эпикурейства в мечтаниях одинокого странника Руссо, где мы находим одновременно удовольствие в существовании и сознание того, что ты являешься частью природы. Гёте ³⁾ в своих беседах с Фальком говорит о некоторых существах, которые в силу своих врожденных тенденций являются наполовину стоиками, наполовину эпикурейцами. И можно выявить также у Торо в «Уолдене» установку такого же рода. Что касается Ницше ⁴⁾, он говорит в посмертном фрагменте, что не нужно бояться принимать стоическую установку после того, как вы воспользовались эпикурейским рецептом. Такая установка в конечном счете представляет собой то, что мы называем эклектизмом. Слово часто довольно плохо воспринимаемое философами, в общем от Канта до Ницше говорили о стоицизме и эпикуризме. Но имеются на самом деле и другие модели.

Такая эклектическая установка может иметь важное значение для современного человека. И в самом деле, для последнего не только больше не существует школы, но помимо этого чувствуется сдержанность в том, чтобы поддаваться влиянию какой бы то ни было школы. В некотором смысле это была уже позиция

Цицерона ⁵⁾, которая присоединялась к тенденции платонизма, ее можно было бы определить как вероятностную. Он говорил: мы являемся свободными людьми, мы независимы, никакое обязательство не тяготее над нами, мы живем день за днем, принимая решения в зависимости от обстоятельств, и конкретных случаев, выбирая то, что нам каждый раз представляется наилучшим решением, навеемо ли оно нам эпикуреизмом или стоицизмом, или платонизмом, или любой другой моделью жизни.

Можно было бы возразить на все, что я только что сказал по эклектизму, что если мы начинаем выбирать быть свободными и не подчиняться какой-либо школе, тогда мы можем также легко найти свое решение сами по себе, не выбирая модели. Но как раз интерес всего, что мы рассказываем о стоицизме и эпикуреизме, помимо прочего, состоит в тех опытах, которые осуществлялись в течение веков, и которые также дискутировались, критиковались и поправлялись. И в этой перспективе Ницше говорил о моральных школах античности как об экспериментальных лабораториях, результаты которых мы в некотором роде можем использовать. Как говорил Мишле: «Античность содержит в себе идеи в состоянии концентрации, в состоянии эликсира» ⁶⁾. Совсем недавно три крупных специалиста античной антропологии ⁷⁾ убедительно показали, что опыт политической жизни античности может вдохновлять наши современные демократии. Почему то же самое не отнести к опыту этики и философской жизни?

А. Д. Вот фундаментальный, но трудный вопрос: можно ли обосновать выбор образа жизни?

Цицерон и вероятностные платоники ответили бы, что рациональное размышление позволяет нам от-

крыть для себя то, что вероятно нужно выбрать в том или ином обстоятельстве. Мы видим, как Цицерон сам применяет этот метод в своем письме к Аттику (IX, IV), в марте 49-го года, где он перечисляет вопросы, которые он задаст себе, по поведению, которого он должен придерживаться во время политического кризиса, вызванного столкновением между Цезарем и Помпеей: нужно ли сражаться с тиранией, рискуя разрушить город? Может быть, лучше стоит вести переговоры? Имеем ли мы право удалиться от политических дел в подобных обстоятельствах, нужно ли поддерживать противников тирана, тогда как они сами совершили много ошибок?

А. Д. Обосновать исключительный выбор одной единственной установки действительно трудно; но если мы вынуждены в конкретном случае действовать как стоик, в другом случае как эпикуреец, становится немного легче обосновать установку, потому что она всегда связана с конкретным контекстом.

Я совершенно согласен с вами, но мне хотелось бы уточнить один пункт. То, что я хотел показать в своей книге Что такое античная философия, это то, что философы, основавшие школы, хотели тем самым предложить способы образа жизни. Это означает, что в формировании мысли Платона, или Аристотеля, или Эпикура, главный фактор, мне кажется, состоял в представлении определенного образа жизни, политика просветленного идеями, в случае Платона, созерцательного ученого природы в случае Аристотеля, мудреца, наслаждающегося покоем души в случае Эпикура. Такое представление может быть мотивировано реакцией против иных жизненных выборов и соответственно связано с целым теоретическим размышлением. Но, мне кажется, что здесь никогда нет чистого теоретического развлечения, которое определяло бы жизненный

выбор. По поводу этого выбора Секст Эмпирик ⁸⁾ как настоящий скептик, дает карикатурный портрет философских выборов и иронизирует: выбор стоицизма мотивирован страстью к гордыне (янсенисты тоже скажут это), выбор эпикуреизма страстью к сладострастью. Но имеется определенная правда в этом замечании, в той мере, в какой могут быть личностные мотивации, объясняющие тот или иной жизненный выбор. Можно было бы сказать, во всяком случае, что имеется взаимная причинность между теоретическим размышлением и жизненным выбором. Теоретическое размышление идет в определенном направлении благодаря фундаментальной ориентации внутренней жизни, и эта тенденция внутренней жизни конкретизируется, уточняется и принимает форму благодаря теоретическому размышлению. Когда я был молодым, у меня уже была эта идея, и я ее для себя иллюстрировал освещением велосипеда, которое обеспечивалось их движением. Ночью нужен действительно свет, освещающий и помогающий нам собой руководить, это теоретическое размышление. Но, чтобы получить свет, нужно, чтобы динамо крутилось посредством движения колеса. Движение колеса — это жизненный выбор. Затем мы могли идти вперед. Но нужно было начать с того, чтобы проехать совсем небольшой момент в темноте. Иначе говоря, теоретическое размышление уже предполагает некоторый жизненный выбор, но этот жизненный выбор может идти вперед, двигаться вперед и уточняться только благодаря теоретическому размышлению.

А. Д. Вы часто говорили, ссылаясь, главным образом, на Платона, о философии как упражнении в смерти. Что эта идея может означать для нас сегодня?

Уточним прежде всего, какой смысл имела эта формула в античности. Нужно, разумеется, начинать с Платона, поскольку он сказал открыто, что философия

есть упражнение в смерти. Но намеренно как нечто парадоксальное. Не имея в виду: необходимо упражняться путем формальной стороны мертвого — если позволим себе выразиться так; или в имитации смерти, подобно тому, как Анри Пятый ложился в гроб, но хотел сказать: нужно разделять душу и тело. Речь не шла об упражнении в смерти, но, напротив, об упражнении духовной жизни или интеллектуальной жизни, жизни мысли; то есть, необходимо найти иной способ познания, нежели познание чувственное. Можно сказать и так: необходимо перейти через эмпирическое «Я», «Я» нижнего ряда, которому предназначено умереть, к «Я» трансцендентному; Сократ в «Федоне» (115 С) делает четкое различие между тем «Я», что скоро станет трупом, после того как выпьет цикуту, и «Я», диалогизирующим и действующим духовно. Речь вовсе не идет о подготовке к смерти; Платон — ведь он всегда был ироничен — помнил представление, составленное для себя не-философами о философам как о бледных, дышащих на ладан тенях; но здесь он просто хотел сказать, что необходимо отделиться от чувственной жизни. Это, конечно, могло влиять на телесное здоровье; но никак не физическая смерть имела в виду. Действительно, и стоики много рассуждали об упражнениях в смерти в том аспекте, которого мы уже касались: подготовка к трудностям жизни, *praemeditatio malorum*; стоики всегда говорили: думай, что смерть неминуема; но здесь подразумевалась не столько подготовка к конкретному моменту смерти, сколь приближение к пониманию серьезности жизни. Например, Марк Аврелий, будучи стоиком, говорил: каждое действие необходимо выполнять, как если бы оно было последним; или еще: каждый день нужно проводить так, как если бы это был последний день. Речь идет о том, чтобы понимать: каждый момент, который мы проживаем, имеет бесконечную ценность, и, поскольку смерть

может вдруг все остановить, необходимо жить крайне интенсивно, пока она — смерть — еще не пришла. И эпикурейцы говорили о смерти; по Сенеке, слова Эпикура: думай о смерти; но и это никак не было призывом к ней готовиться; напротив, точно так же, как у стоиков, призывом осознать ценность настоящего мгновения. Знаменитое *carpe diem* Горация: собирай *сегодня* и не думай о *завтра*. Кроме того, мысль о смерти в эпикурейском аспекте была нацелена и на то, чтобы мы поняли глубинное отсутствие какой-либо связи между смертью и нашей жизнью, которой мы владеем: «Смерть ничто для нас», говорили эпикурейцы, она не имеет никаких отношений с нами. Нет никакого перехода от небытия к небытию. Что есть — есть, и точка. Смерть не есть событие жизни, скажет Витгенштейн⁹⁾. Для эпикурейцев важна была также идея, обобщающая их со стоиками, что нужно жить каждый день, как если бы жизнь завершая, а значит как каждый вечер с удовлетворением говорить себе: «Я жил». Тут есть две стороны: во-первых, тогда день проживается во всей своей интенсивности, но вдобавок, когда наступит завтрашний, мы будем считать новый день нечаянной, неожиданной удачей, новым шансом. Одним словом, мы должны говорить себе: мы уже всё получили, в единственном мгновении существования. Речь всегда идет об осознании ценности существования.

В конце концов, как Платон, так и стоики и эпикурейцы, всегда рассматривали упражнение смерти как упражнение жизни. В знаменитой формуле этики — в четвертой части теоремы 67 — Спиноза говорит: «Свободный человек не думает о смерти, его мудрость не есть размышление о смерти, но размышление о жизни». Разумеется, тут налицо своего рода критика формулировки Платона, а, может быть, и *memento mori* христиан. Итак, Спиноза не соглашался с осуществлением упражнения в смерти, но в существе дела, вероят-

* Философия как жизнь и поиск мудрости *

нее всего, заблуждался, ибо на самом деле размышление о смерти, или упражнение в смерти в конце концов есть всегда упражнение жизни.

А. Д. Можно ли сказать то же самое о Хайдеггере?

Я думаю, что это одно и то же — в той мере, в какой предвосхищение или опережение смерти является у Хайдеггера условием подлинного существования. Сознание конечности должно привести человека к принятию существования таким, какое оно есть. Но у Хайдеггера ¹⁰⁾ не стоит искать, как и в античности, элиминации беспокойства в виду смерти. То, что я считаю признаком современного мира — об этом, может быть, буду говорить в следующей книге, — это аспект, который, по моему мнению, появляется, лишь начиная с Гёте, Шеллинга, Ницше; мысль, что сознание существования связано с беспокойством, но — и это ценность жизни, — как раз трепет перед *Ungebeure*, как говорил Гёте ¹¹⁾, перед чем-то неведомым, чудовищным, если можно так перевести. Это что-то, что обнаруживается и во всей современной мысли, у Рильке тоже. Я считаю, что этот нюанс беспокойства вовсе не присутствует ни у Спинозы, ни у Эпикура, ни у стоиков или Платона.

А. Д. Иногда мы слышим общепринятое: духовные упражнения эгоистичны. Но для Вас философская жизнь не является определенно формой эгоизма?

Нужно всегда видеть сложность вещей. Наверняка постоянно присутствует опасность эгоизма в тех усилиях, которые мы делаем для усовершенствования самого себя, особенно по-античному: когда мы стремимся достичь атараксии, то есть покоя души; часто мы избегаем политической деятельности: конечно, внешне

ощутимо что-то похожее на эгоизм и в заявлениях, немного шокировавших меня в «Руководстве» Эпиктета, где мы оказываемся свидетелями такого его высказывания: «Думай, что твой ребенок смертен, и ты не будешь огорчен его смертью». Кстати, затем я понял, что в данном случае — это вряд ли духовный эгоцентризм, но, напротив: установка, довольно схожая с установкой христианина, который отдает себя Господней воле. В конце концов это можно было уяснить для себя, когда понимаешь, что одновременно Эпиктет настойчиво подчеркивает важность семейных уз. Признаюсь: проблема сложная, даже для христианина. Заботита о себе может показаться эгоцентричной. Но правда и то, что при чтении текстов, таких, например, как тексты Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия — я говорю о стоиках, — или при знакомстве с правилами жизни в эпикурейской школе мы замечаем, что духовная практика, которая, как я только что сказал, нацелена на установление мира в душе, не является эгоистичной по нескольким причинам. Во-первых, духовные упражнения предназначены для избавления от эгоизма, поскольку эгоизм прежде всего провоцируется тягой к удовольствиям или заботой о теле. Философы всегда прилагали усилия — как у Платона, так и у стоиков (оставим пока эпикурейцев), — к тому, чтобы избавиться от «Я» пристрастного и единичного, чтобы подняться на более высокий уровень собственного «Я». Об этом мы, впрочем, уже говорили, беседуя о диалоге как духовном упражнении: диалог как раз и строится в признании прав другого в дискуссии, и особенно в признании существования более высокой ступени, на которую мое «Я» должно взойти, чтобы просто вести беседу — эта ступень есть рассудок. В принципе, это просто: начиная с момента, когда мы пытаемся подчинить себя рассудку, мы почти непременно принуждены отказаться от эгоизма. Вот в этом и состоит первый аргумент.

Второй аргумент, и я о нем тоже говорил по поводу Сократа, состоит в том, что нужно признать: античные философы очень сильно проявляли заботу о других. Кстати, Сократ представляется человеком, взявшим на себя миссию нападать на других с целью заставить их принимать решение. Здесь мы возвращаемся к исходному смыслу: забота о себе — это вовсе не забота о благополучии в современном смысле слова, но она состоит в том, чтобы понять, что ты есть реально, то есть, в конце концов, собственной идентификации с разумом и — даже у стоиков — с разумом, рассматриваемом в качестве бога. Следовательно, философы всегда проявляли заботу о других. У Платона это очень ясно выражено в его «Письме VII» и, кстати, в его политических намерениях; у первых стоиков тоже, а еще более явно это у Сенеки, у Эпиктета и у Марка Аврелия. Я говорил о тех трех видах дисциплины Эпиктета, которые мы также встречаем у Марка Аврелия: дисциплина удовольствия, дисциплина действия и дисциплина суждения. Но ведь дисциплина действия включает в себя очень важный элемент — заключается в заботе об общем благе. Для Марка Аврелия это, кстати, до чрезвычайности ценно, поскольку он император и потому призывает самого себя заботиться об общем благе. С другой стороны — и здесь мы возвращаемся к эпикуреизму — можно говорить, что философия в античности стремится к распространению, что ей присущ миссионерский аспект — можно сказать и так, пусть даже он и не всемерен; и эпикурейцы, которые, правда, внешне замыкаются на самих себе, тоже обладают большим чувством дружбы, которая для них является удовольствием: они желают дружбы, потому что это чистое удовольствие. А особенно желают распространить свою доктрину. Великолепный, необычайный пример — это пример Диогена из Эноанды. Он распорядился высечь на стенах в своем городе пространные

надписи, эпикурейские по духу, предназначенными для обращения своих сограждан в эпикурейское учение. В Турции было найдено некоторое количество этих надписей.

А. Д. Иначе говоря, в античности не могли заниматься другими, если не занимались самими собой. Думаете ли вы, что это необходимая связь? Имеется несколько способов заниматься другими: есть способ философский и нефилософский. Мне кажется, что философский способ заниматься другими всегда требует заботиться о самом себе, и это тоже самообразование.

Я думаю, что в вашей формулировке следовало бы поменять слова местами, по крайней мере, относительно стоиков. Не «нельзя заниматься другими, если вы не занимаетесь собой», но наоборот, как говорит Сенека (Письмо XLVIII, 3): «Живи для другого, если ты хочешь жить для себя». Ибо, добавляет Сенека, нельзя быть счастливым, если мы уважаем только себя. Правда и то, что из этого следует: для занятий другими нужно сначала измениться самому. Но самообразование состоит именно в том, чтобы быть внимательным к другим. В конце концов — наверное, немного преувеличивая, я сказал бы: не получится настоящей заботы о других, если не забудешь о себе. Во всяком случае, если не забудешь свои личные интересы, как говорит Сократ в «Апологии Сократа» (32 В; 31 В): «Спросите себя, возможно ли человеку презирать, как я, уже столько лет, все свое личное, (...) для того, чтобы заниматься единственно вами».

Вы, может быть, ответите: забыть свой личный интерес — это и есть проявить заботу о себе, то есть на самом деле заботиться о более высоком «Я», за пределами всякого эгоизма. Это правда, тем более, что, как это очень ясно говорит Марк Аврелий (VII, 13), причи-

* Философия как жизнь и поиск мудрости *

на — разум — который фундамент для любви к другому, по крайней мере, для стоиков, — это сознание того, что ты часть одного тела, так что, как и каждый, служа телу, ты служишь себе самому. Мы находим свою радость, делая благо другим, потому что делая благо другим, мы делаем благо самим себе. Но тут все-таки имеется одна опасность, которую четко увидел Марк Аврелий (V, 6, 3): если мы осознаем и счастливы, что поступаем хорошо, мы рискуем считать, что мы хорошо делаем и потому не быть совершенно чисты в намерении, когда делаем благо. Для него нужно стать одним из тех, которые делают благо в общем-то бессознательно ¹²). Доброта предполагает полное бескорыстие. Она должна быть в некотором роде спонтанной и не размышляющей, не иметь ни малейшего расчета, ни малейшего благоволения к самому себе. Нужно сделать так, чтобы доброта была инстинктом: мы должны делать благо, как пчела свой мед, и не стремиться ни к чему больше. Но, насколько я знаю, никакой античный философ, не достиг, подобно Марку Аврелию, этой вершины чистоты намерения.

А. Д. Не можем ли мы сказать, что поиск справедливости — это тоже духовное упражнение? Нельзя ли резко разделить духовные упражнения, рассматривающие только себя, и духовные упражнения, рассматривающие только других. Когда мы видим целью справедливость, это тоже самоупражнение.

Я думаю, вы правы относительно большинства античных философов.

А. Д. Недавно вы подчеркивали различие между философской речью и самой философией. Противоположно тому, что думают, скажем, преподаватели философии, философию нельзя свести к философской речи, и однако речь остается составной частью философии. Имеются

философские речи, и концепции, и упражнения, и неконцептуальные упражнения и практики философии. Какова роль философской речи и философских практик (практик не чисто концептуальных) в вашей собственной концепции философии?

Как я уже говорил, я заимствовал это разделение у стоиков, но мы находим его, хоть и неявно, на протяжении всей истории философии, потому что противопоставление между словами, с одной стороны, и практикой, с другой, всегда было живым; мы всегда настаивали на том факте, что настоящий философ не тот, который говорит, но тот, который действует. Как вы это только что подчеркнули, это сложное противопоставление. Еще раз: когда стоики говорили, что философская речь не является философией, они не хотели сказать, что речь не была философской: ибо когда преподавали ученикам три части философии — логику, физику и этику, занимались именно философией; это было необходимо, чтобы можно было практиковать философию. С другой стороны, когда говорили, что философия не есть философская речь, это не означало, что в философской жизни не присутствовало речи, — кстати, по той простой причине, что необходима была, по меньшей мере, внутренняя речь для воздействия на самого себя. В принципе, можно было бы сравнить философию с эллипсом, эллипсом с двумя полюсами: речи и действия, и полюс действия внешнего, но также и внутреннего, ибо философия, в противопоставлении с философской речью, является также усилием для того, чтобы поставить себя в некоторые внутренние диспозиции.

В античности эти два полюса ясно представляются в двух разных социальных явлениях: философская речь соответствует преподаванию, обучению, предлагаемому в школе, философская жизнь сообществу институциональной жизни, объединяющему учителя и ученика,

которое подразумевает некоторый род жизни, духовное руководство, экзамены сознания, медитационные упражнения, и она также соответствует благопристойному образу жизни в качестве гражданина в своем городе. Отчасти, как я уже говорил, философия как жизнь вдохновляется речью философского учения: мы видим, например, Марка Аврелия, который записывает свои «Размышления», чтобы снова пережить в самом себе философскую речь и в конце концов абстрагироваться; то есть в виду привычки, развлечений, повседневных забот философская речь скоро вновь становится чистой теорией и перестает помогать индивидууму жить истинно по-философски. Тогда необходимо вернуть в жизнь эффективность речи. С другой стороны, преподавательская речь в античности редко является чисто теоретической речью: и она часто принимает форму упражнения. Имеется прекрасный пример сократического диалога, но имеется также, даже в преподавании, не представляющем собой диалог, риторическое усилие, чтобы влиять на разумы учеников. Два полюса философии необходимы, но очень важно их различать.

На самом деле, их всегда отличали друг от друга. Еще Платон в (Письмо VII, 328 С) говорит, что он приехал в Сиракузы доказать самому себе, что он не болтун: «Из страха быть в своих собственных глазах кем-то, кто не что иное, как прекрасный говорун, не способный решительно приниматься за действие».

Во всей античности насмеваются, как Плутарх, над философами, которые являются не более чем софистами и, сойдя с кафедры, не умеют ни жить, ни обучать жизни своих учеников. Я не смогу представить здесь историю этой богатой традиции, начиная от Петрарки и Монтеня до Канта, которая противопоставляла философов, придерживающихся школярской концепции философии и соответственно представляющих собой

только то, что он называет «артистами рассудка», потому что они интересуются только лишь чистой спекуляцией, умозрением, и теми, кто способен быть внимательным к тому, что интересует всякого человека, то есть, в конечном счете, к практике; таких людей Кант называет «философами мира». И он страстно утверждал связь между философской речью и философской жизнью, когда говорил: сегодня мы считаем вдохновенным того, кто живет, следуя собственным урокам. В том же смысле скажет Торо: «У нас есть профессора философии, но не философы». Что касается Шопенгауэра, он написал памфлет ¹³: «Против университетской философии».

Если вернуться к двадцатому веку и привести только один пример, я так никогда и не смог забыть свое удивление, прочитав у Шарля Пеги следующее: «Философия не ходит в класс философии». Нужно определенно признать здесь влияние Бергсона на Пеги.

Вы спрашиваете меня о роли, которую играют философская речь и философские практики в моей собственной концепции философии. Действительно — но я не хочу давать по этому поводу оценочных суждений — многие мои современники считают, что философия есть речь, а именно: речь о речи, и точка. Лично у меня другая концепция. Чтобы вы меня правильно поняли, я еще раз приведу в пример античность. Нам приоткрылось, что во всей античности были люди, которые считались философами, потому что они жили как философы, например Дион из Сиракуз, друг Платона, Катон Утический, Квинт Муций Сцевола, Pætus Thræsea. Замечательный «Словарь античных философов», изданный под прекрасным руководством Ришара Гуре, являет собой просто образец в своем жанре. Здесь можно встретить много персонажей, которые не являются ни учеными, ни преподавателями философии: политические деятели, такие как царь Antigonos

Gonatas, женщины, прославившиеся своей философской жизнью. Иногда, не будучи изобретателями философских доктрин, они писали философские произведения, у которых не было претензий предложить новые теории, но они излагали доктрины той философской школы, которую они выбрали, с тем чтобы таким образом сформулировать, как для других? так и для самих себя, принципы поведения. Это, например, относится к Цицерону, к Бруту, Сенеке, Ариену, Марку Аврелию. Признавая, как я это предлагаю, философскую жизнь одним из двух полюсов философии, мы в современном мире снова нашли бы место для философов, в этимологическом смысле этого слова, то есть искателей мудрости, которые, конечно, не стали бы возобновлять философскую речь, но стремились бы не к счастью — кажется, что это уже не в моде, — но к более сознательной жизни, более рациональной, более открытой для других и для огромности мира. К тому же очевидно и то, что те, у кого к ней призвание, профессора и писатели, говорящие о философии, считают своим долгом продолжать обновлять и преобразовывать философскую речь. И я думаю, что это увлекательная и бесконечная задача. Но нужно пожелать, чтобы они осознавали как факт: речь и жизнь не отделимы друг от друга. Лично я, пытаюсь выполнить свою задачу как историка и экзегета, особенно стараюсь вести философскую жизнь, то есть просто-напросто, как я это уже сказал, жизнь сознательную, связную и рациональную. Результаты не всегда бывают очень высокого уровня, нужно это признать. И во время моих пребываний в больницах, например, я не всегда сохранял то душевное спокойствие, в котором хотел бы себя держать. Но, как бы то ни было, я стараюсь соблюдать в себе некоторые внутренние установки, такие как концентрация на настоящем мгновении, умиление перед существующим миром, взгляд на предметы сверху — т. е.

«совершать свой полет каждый день» — говорил Жорж Фридман — осознание тайны существования. Я должен вам признаться, кстати, что, старея, но это определенно недостаток старости, предпочитаю все больше и больше опыт речи. Осмелюсь даже вам признаться, что очень люблю следующую парадоксальную, загадочную, но преисполненную глубокого смысла формулу китайского критика, цитированную Симоном Лейсом: «Все, что может изъясляться, лишено значительности»¹⁴).

А. Д. Значит, приоритет практики; но если мы вырвем теоретическую речь из ее практического контекста, мы не сможем понять значение этой речи.

Мы возвращаемся здесь к принципу толкования, о котором говорили ранее. Мы не можем понять текст, если не будем рассматривать намерение автора, то есть тот эффект, который он хочет произвести: именно в этом и состоит практический контекст. Если снова вернуться к примеру, уже часто приводимому мною, книгу Марка Аврелия нельзя понять, если мы не понимаем, что он хочет воспитать самого себя, объявляя себе в резкой форме стоические догмы. Он не хочет излагать теоретически стоическую доктрину. Речь идет не о личном дневнике, не о теоретическом учебнике.

А. Д. Допустим, вы не хотите делать оценочных суждений, но как раз в конце вашей «копии на звание бакалавра» в «Монде» (март 1992 года) вы задавали вопрос: «Что в конце концов самое полезное для человека как человека? Это размышлять о языке, то есть о „быть или не быть“; не правда ли, это скорее научит жить человеческой жизнью?» Можно сказать, что здесь имеется скрытая оценка. Затем: чем объяснить отступление от практики духовных упражнений после античности?

Прежде всего, вернусь к цитате из моей «Копии на звание бакалавра». Произнося «о полезном для человека как человека», я думал сказанном Кантом о светской или «космической» философии, о чем мы уже говорили; философии, которая учитывает перспективу мудрости: это философия, которая задает «вопросы, интересные, — говорит Кант, — всех, например: что я должен делать, на что я могу надеяться?» «Всякий интерес, — говорит Кант, — является, в конце концов, практическим, и даже интерес спекулятивного умозрительного рассудка обусловлен и полон только в практическом применении»¹⁵⁾. Для меня ясно, что имеется примат практического разума, явный у Канта, скрытый в античной идее философии.

Теперь я подхожу к вашему вопросу относительно отступления и забывания этой концепции философии. Я думаю, что тут сыграло очень большую роль торжество христианства. Сразу начиная с конца античности перед лицом языческих философов заявившая о себе сокровенная христианская теология заменила философию и рстворила в себе одновременно и античную философскую речь и античную философскую жизнь. Концепции, изучаемые на протяжении всей античности, в частности, аристотелевыми и неоплатоническими комментаторами конца античности использовались для решения теологических и философских проблем, задаваемых христианской догматикой: например, понятие сущности и ипостаси Троицы, понятие природы Воплощения, понятие сущности Пресуществления. И в то же время именно христианская теология стала аскетической и мистической, взяв для себя, христианизировав их, духовные упражнения и некоторые мистические темы философии.

Эта ситуация была унаследована Средневековьем, поскольку Средние века были полностью христианскими.

Таким образом мы унаследовали, с одной стороны, христианизированные духовные упражнения, которые вошли в монастырскую практику, и даже частично в практику светских людей, то есть нравственная самопроверка, размышление о смерти, упражнение воображения в вопросе об аде и так далее, и с другой стороны, мы получили философию, ставшую служанкой теологии. В схоластике университетов Средневековья высшей наукой была теология, христианская теология, использующая философские концепции в качестве инструментов; на факультетах искусств преподавали философию, состоявшую, согласно традиции античности, в комментировании, главным образом, Аристотеля по образцам поздней античности. В принципе, Средние века унаследовали одновременно христианскую теологию конца античности и деятельность поздних комментаторов Аристотеля. Однако, с одной стороны, схоластика продолжалась по меньшей мере до конца восемнадцатого века, и с другой стороны, начиная с того момента, когда философия завоевала себе автономию, она оказалась, по крайней мере до XVIII века и даже позднее, в официально христианской цивилизации, в которой образ жизни был христианским: философия не могла предложить другого образа жизни, кроме как связанного с христианской теологией. Она соответственно осталась исключительно теоретической дисциплиной.

А. Д. Но разве не было исключений, мыслей о философии как образа жизни, как практики, разве она не оставалась в глубине по-прежнему живой в истории философии?

Вы правы, когда упоминаете исключения, ибо они очень важны. Я только что представил очень упрощенную схему эволюции, которую хотелось бы сейчас подкорректировать. И в самом деле, сразу, начиная со Средних веков, в XIII веке произошло очень интерес-

ное явление, которое началось на факультетах искусств, где комментировали Аристотеля и где философия преподавалась для самой себя. Тогда некоторые философы — Сигер Брабантский, Боэций Дакийский, Обри Реймссский — снова нашли у Аристотеля идею, что философия могла составить счастье человека в созерцании, и, соответственно, философия, независимая от теологии, могла быть образом жизни. Что вполне доказывает, что Аристотелева философия вовсе не является чисто теоретической философией. И в самом деле, они нашли у Аристотеля идею, что созерцание и работа ума приносит счастье человеческому существу (это конец «Никомаховой этики»). Эти философы воспринимались очень плохо, потому что они давали понять, что человек мог найти свое счастье — разумеется, они говорили, что это было лишь счастье низкой ступени — в созерцании. Что соответствует тому различию, которое я делаю между теоретизирующим и теоретическим, причем теоретизирующее означает созерцательное.

Можно прочитать на эту тему книгу Имбаха (Imbach) «Данте, философия и светские люди»¹⁶⁾, которая вполне показывает все значение этой секуляризации философии. Вместе с Возрождением мы снова открыли для себя Сенеку, Эпиктета и, позднее, Марка Аврелия, а потом также Цицерона, и эпикуреизм и осознали, что философия сама по себе может быть образом жизни. Следы этого движения обнаруживаются снова в Италии, например, у Петрарки, а также у Эразма, и потом, разумеется, у Монтеня. У Августина — каков он в своих юношеских диалогах, написанных в *Cassiciacum*'e, мы находим воспоминания о духовных упражнениях античной философии; он, по всей видимости, оказал влияние на Декарта, который, в частности, в «Размышлениях», как я попытался это показать, сам практикует и учит практике философской медитации.

В XVIII веке появилось понятие *народной философии* — по сути философии, которая могла практиковаться людьми светскими и была способом жить. Тогда слово *философ* приобрело весьма специфический смысл. Именно эта народная философия повлияла на понятие «космической» философии у Канта, причем слово *космический* означает философию светскую. Но на самом деле, и это очень важно для Канта, он противопоставляет эту практикуемую философию чисто теоретической философии «артистов разума». Я не могу здесь приводить всю историю этой традиции, но в целом вы правы: можно наблюдать преемственность двух традиций, начиная со Средних веков — одна из них привилегирована философскую речь, другая встраивает в философию перспективу образа жизни, пережитого упражнением.

А. Д. Если говорить о первой тенденции, вы как-то написали достаточно выразительно, что тенденция к самодовольствию речью почти со-естественна самой философии. Что вы имеете в виду?

Эта тенденция устанавливалась на протяжении всей античности. Я только что упоминал Платона: он говорил, что занимался политикой именно для того, чтобы о нем не могли говорить, что ему довольно бесед. Платоники, стоики, эпикурейцы критиковали, нападали на философов, удовлетворяющихся красивыми речами и утонченными силлогизмами. Речь идет не только о тщеславии софистов, о пустой славе, об удовольствии говорить. На самом деле, все философы, даже те, которые ориентируют свои речи в зависимости от философской жизни, рискуют вообразить себе: если они что-то сказали, и сказали хорошо, то все решено. Однако необходимо дело. Переход от речи к жизни — это настоящее сальто мортале, и мы с трудом решимся

его исполнить. Я позволю себе процитировать здесь Канта: «Когда ты наконец начнешь жить добродетельно, говорил Платон одному старику, рассказывавшему ему, что он слушал уроки о добродетели. Не следует все время созерцать, нужно когда-то переходить и к упражнению. сегодня мы считаем вдохновенным того, кто живет, следуя собственным урокам»¹⁷⁾. Мы отметим эту ремарку, которая приоткрывает для нас, что во времена Канта уже был конфликт между сторонниками чистого умознания и теми, кто, как Кант, хотели связать философию и жизнь. Я уже встречал эту проблему во времена экзистенциализма. Я чувствовал, что в экзистенциализме имеется противоречие между идеей философии, вовлеченной в жизнь и почти смешавшейся с нею, и речью, лишь говорившей, что философия должна быть ангажированной, но удовлетворяющаяся одними лишь высказываниями. Об этом много говорили и удовлетворялись одними разговорами, подобно тому, как в операх люди поют: «Идемте, идемте», или «Бежим, бежим» и не шевелятся.

А. Д. Та же критика высказана Янкелевичем: он говорил, что есть люди, которые думают, что вовлекаться означает проспрягать глагол *вовлекаться*...

Совершенно верно. Я думаю, что это как раз и есть со-природный человеку порок, это опасность, подстерегающая всех философов и состоящая в самоудовлетворении искусной речью, потому что легче говорить, чем делать.

А. Д. Вы упомянули фигуру мудреца в античности как норму, трансцендентный идеал. Не могли бы вы описать для нас фигуру мудреца, и актуальна ли еще эта фигура?

Имеется обширная античная литература, где темой является описание мудреца. Нам известно множество

трактатов, озаглавленных «О постоянстве мудреца», или «Как мудрец свободен» и так далее. На самом деле, это описание совершенного философа, такого, каким он должен быть. Вот почему я сказал, что фигура мудреца была в античности нормой, трансцендентным идеалом. Платон в «Пире» прямо говорил, что только бог мудр и что человек может быть лишь философом, то есть «другом мудрости», «быть в поисках мудрости». Историки, настаивая на крайней редкости мудреца, также делают из мудрости трансцендентный идеал. Когда Лукреций в своей поэме о природе воздает хвалу Эпикуру, которого его ученики считали мудрецом, он на самом деле описывает идеального философа. Какими же качествами восхищается Лукреций? Первое — это любовь философа к людям. Передавая свое учение, он надеялся помочь человеческому роду, который пребывал в ужасах суеверия и в пытках водоворота страстей. Вторая характерная черта мудрости философа — это дерзость космического видения: он в разуме, говорит Лукреций, перешел через пылающие границы Вселенной и пробежал огромное *все*. И наконец, третья черта: он свободен, бесстрашен, внутри у него мир, подобный божественному, и об этом внутреннем мире можно сказать именно в силу его учения, что никакое волнение не затрагивает мир его души. По сути, эти три черты можно найти в фигуре мудреца, описанного другими школами, кроме скептиков. Космическое сознание, как прекрасно показал Гретойзен ¹⁸⁾: «Он не перестает иметь все, постоянно присутствующее в разуме»; сознание той роли, которую нужно выполнять по отношению к другим людям, чтобы избавить их от их невежества, от их страхов и страстей, открывая для них тот космос, который он открыл для себя; наконец, неприручаемая и непреборимая свобода внутренней цитадели, свобода, предоставляющая абсолютный покой. Эти характеристики в конечном счете являются

характеристиками идеального философа. Во всей традиции Запада мы будем находить фигуру античного мудреца, например, в чертах свободного человека Спинозы, или в форме идеи философа, о которой говорит Кант и о которой говорит, кстати, предвосхищая Кьеркегора: «Философ, соответствующий этому образцу, не существует, как не существует в действительности настоящий христианин. Оба они суть нормы»¹⁹⁾.

Вы спрашиваете меня, является ли такая фигура, вполне живая во времена Канта, еще актуальной? Несмотря на смешки, которые моя наивность вызвала у некоторых, я сказал бы вам — да, при условии прежде всего, что мы вспомним: фигура мудреца лишь образец, идеал, который направляет и вдохновляет способ жизни, и — это необходимо учитывать — для воплощения такой фигуры нужны новые исторические условия. Я считаю, что нет ничего более нелепого, чем объявить кого-то мудрым или, скажем, святым. Позволю себе здесь быть отчасти немилосердным. Недавно я напомнил, что кардинал Даньелу хотел канонизировать Де Голля. Тот факт, что ему могла прийти в голову подобная мысль, является для меня чем-то немыслимым. В том же духе прошли недавние канонизации: канонизация Пия IX показалась мне противоестественной. А что касается Иоанна XXIII, хотелось бы рассказать один небольшой анекдот. Когда я был в приходе Сен-Себрена, он был нунцием в Париже и приезжал с инспекцией в наш приход, так как кюре ввел некоторые литургические новшества. В доме священника должен был состояться обед. Кюре, разумеется, просто сошел с ума: естественно, можно представить себе, каково принимать нунция. И кюре придумал, чтобы стол накрывал один светский человек, проживавший в доме священника; довольно неожиданно, но тот оказался английским офицером, оказывавшим приходу разные услуги. Этот офицер любезно согласился. И вот

наступил момент подавать вино. Но поскольку этот офицер никогда не обучался правилам застольного обслуживания, он подошел к нунцию справа, а может быть, слева, я сейчас не помню, потому что и сам не очень-то знаю, как это следует делать. И будущий Иоанн XXIII пришел в гнев, говоря, что вино подавалось не так; он был в ярости. Для меня с этим нунцием все окончательно стало ясно. Целая истерика из-за такой малости! Он мог бы по меньшей мере тактично промолчать и не делать столь резкого замечания об этой небольшой ошибке. Именно в таких мелких деталях и раскрывается личность. Это, конечно, ни в чем не умаляет заслуги того, кто, став Иоанном XXIII, решил собрать II Ватиканский Собор, однако, возведенный недавно в ранг святого, он в моих глазах вовсе не святой.

После этого лирического отступления вернемся к фигуре мудреца. По правде говоря, немного поразмыслив, вполне можешь решить, что слово *мудрец* не слишком состарилось. Оно напоминает о некоей немного эгоистической инерции, которая совершенно противопоставляется тому, что было парадоксального и действительного в античном *sophos'e*, воплощением которого иногда может послужить Одиссей, хитрец и авантюрист. Давайте забудем о слове и станем искать то, чем могло бы быть содержание самого предмета-понятия. Идея внутреннего мира и свободы, по-моему, по-прежнему актуальна. В то же время космическое сознание, о котором говорил Гретойзен, кажется мне принципиально важным. Но мы уже говорили об этом. Забота о другом. Жорж Фридман ²⁰⁾ сказал: «Современный мудрец (если бы он существовал) не отвернулся бы и сегодня от людской клоаки». Невозможно, чтобы философ забал всеобщую нищету, всяческие страдания, угнетающие людей, чтобы он не страдал, чувствуя свою неспособность изменить хоть что-нибудь. Шопенгауэр напоминает о безжалостном труде детей, запертых в

* Философия как жизнь и поиск мудрости *

течение десяти часов в день на ткацких фабриках в пятилетнем возрасте. Но есть и другое, о чем нужно говорить сейчас: о безобразных страданиях, в которых живут в своей повседневной жизни дети, женщины и мужчины — например, трагедия афганских женщин или палестинских детей, осужденных на отчаяние. Как сохранять внутренний мир, когда мы чувствуем, что в нас поднимается бунт, однако я думаю, что без внутреннего мира никакое действие в конечном счете не сможет стать объективным. Как примирить непримиримое? Теперь не посетит душу безразличие, как некогда в античных философских школах, не принесет в нее мир, но потребность именно действовать, без заблуждений ненавистью и гневом, или жалость — вот что приведет нас к завоеванию мира души.

А. Д. Иначе говоря, для вас практика философии и поиск философской мудрости никогда не кончатся: мы должны всегда упражняться, потому что мудрость требует все больше упражнений: она требует, чтобы мы всегда шли за пределы достигнутого и чтобы мы непрерывно продолжали обновлять философскую практику и философскую жизнь. Янкелевич назвал свою книгу бесед «Где-то в незавершенном». Это цитата из Рильке. И для вас тоже мы находимся, скажем, где-то в незавершенном. Или же, если использовать аналогичное выражение, великий французский композитор Жан Баракэ, к сожалению, сегодня не слишком известный, положил на музыку слова Германа Броха: «Незавершенность без конца». Я думаю, что для вас философия или философ по-прежнему находятся в состоянии незавершенности. Но незавершенность философской жизни — может быть, это что-то позитивное?

Совершенно с вами согласен. Это, кстати, интересная проблема, проблема конца философии. Я об этом

говорил, кажется, когда-то по поводу Витгенштейна, потому что в «Трактате» он хотел положить конец философии, чтобы оставить место мудрости, определяемой им как «праведное видение мира». Скажем в скобках, что здесь мы имеем пример «современной мудрости», которой Витгенштейн попытался жить, отказываясь в течение нескольких лет от философских писаний и живя повседневной жизнью людей; потом он вернулся к философской речи, что хорошо доказывает, как нелегко положить конец философскому поиску. Опыт Витгенштейна интересен, потому что действительно показывает, что очень трудно, может быть, даже невозможно считать, что мы укрепились в окончательном состоянии мудрости. На самом деле то, что Витгенштейн рассматривал как состояние мудрости, было действительности философской жизнью, полной несовершенств и усилий и сопровождаемой наметками философских речей, что и привело его к возобновлению философского письма в его книге «Философские исследования».

Опыт Витгенштейна соответственно показывает, что философия движется, можно было бы сказать, асимптотическим образом в направлении идеала мудрости, но с философией покончить нелегко. Усилие в направлении мудрости, то есть для осуществления философской жизни, по-прежнему не завершено. Для примера скажу, мало думают, что размышления как духовное упражнение есть нечто восхитительное. Но нужно отдавать себе отчет в том, что происходит в действительности. Наша внутренняя речь по-прежнему прерывна, хаотична, разбросана. Как привести в порядок наши мысли? Возможно, действительно некоторым людям удастся достичь хорошего владения внутренним языком. Таковые находятся ближе всего к идеалу мудрости. Возможно, наступит момент, когда философу удастся собраться, осознать себя и мир. Но чтобы

* Философия как жизнь и поиск мудрости *

достичь подобного состояния, ему необходимо вести вечный бой, который как раз по сути не может быть вечным. Стоики, требующие от человека внимания во все мгновения, скорее говорят об идеальном мудреце, чем о конкретном человеке. Бедняга Марк Аврелий был вынужден исписывать страницу за страницей, чтобы прийти к достижению внутреннего умиротворения, которое в принципе должно было бы у него быть.

Можно сказать, что именно трансцендентные свойства идеала мудрости и объясняют эту незавершенность философии.

VIII. ОТ СОКРАТА ДО ФУКО. ДОЛГАЯ ТРАДИЦИЯ

Арнольд И. Дэвидсон. Фигура Сократа в интерпретации Кьеркегора и Ницше явно присутствует в вашем очерке «Похвала Сократу». Какую связь вы видите между Сократом античности и постоянным использованием этой фигуры в истории философии?

Действительно имеется что-то необычайное в излучении фигуры Сократа. Как сказал Мерло-Понти в своей инаугурационной речи в Коллеж де Франс — она мне очень нравится, до сих пор я не устаю ее читать и перечитывать, — все философы или почти все (оставляю в стороне Эпикура) «никогда не прекращали признавать своим патроном человека, который не писал, не обучал (...), обращался к прохожим на улице и имел трудности с общественным мнением и с властями». Я цитирую этот отрывок с тем большим удовольствием, что в контексте Мерло-Понти излагает проблему, которую мы ставим в этих беседах: «Философия, изложенная в книгах, перестала задевать людей за живое. То, что в ней имеется необычного и почти непереносимого, спряталось в приличной жизни больших систем». Эта похвала Сократу, произнесенная в середине XX века, кстати, отзывается эхом текста, написанного Плутархом девятнадцатую веками раньше. Это текст, который я уже упоминал. В нем говорится, что если Сократ был

философом, то он делал это, прогуливаясь с друзьями, обедая с ними, споря, уходя так же, как они, на войну, и в конце концов выпив сигуту, но не преподавая с кафедральной трибуны. Он показал таким образом, что повседневная жизнь даст возможность философствовать. На протяжении веков, и прежде всего в античности, в частности, для стоиков и киников, Сократ, таким образом, был образцом философа и особенно образцом философа, жизнь и смерть которого и были главным его учением.

По правде говоря, что бы ни говорил Мерло-Понти, не все философы признавали Сократа своим патроном. Декарт или Спиноза, например, едва говорят о нем. В основном экзистенциальные мыслители объявляли себя его приверженцами, такие, как сам Мерло-Понти, как Кьеркегор и Ницше. И в самом деле, Кьеркегор и Ницше имеют два внешне очень противоположных видения Сократа, но они может быть в конце концов в чем-то сходятся. То, что Ницше ¹⁾ любил в Сократе после нападок на него длительное время, это та веселость, та мудрость, полная баловства, которой, по его мнению, недостает Иисусу. Сократ Ницше — это скорее Сократ, сохранивший в «Воспоминаниях» Ксенофонта, чем Сократ Платона, или пляшущий Сократ из «Пира» того же самого Ксенофонта. И Ницше добавляет, что нужно воспользоваться Монтенем и Горацием в качестве проводников, чтобы понять Сократа. Правда, повсюду в «Опытах» Монтеня ²⁾ фигура Сократа появляется вновь как совершенный идеал жизни. Величие Сократа заключалось именно в его способности играть с детьми и считать, что это хорошее времяпрепровождение. Монтень восхищается способностью Сократа приравниваться ко всем обстоятельствам жизни, к войне и миру, к изобилию и голоду, к экстазу и к игре. Он любит простоту его жизни и его языка, его чувство

пределов человеческого состояния, его доверие к ресурсам простой природы, которая дает смиренным и простым людям мужество жить и умирать, не испытывая потребности во всех речах философов. Сократ живет полно и просто, человеческой жизнью.

Этот Сократ, влюбленный в жизнь — по всей видимости, как мы только что поняли, Сократ Ницше. Но, в отличие от Монтеня, Ницше думает, что простота Сократа, общедоступность его доводов, его ирония были средством косвенного общения, с целью не говорить четко, что он думает. И скрываемое им, было, быть может, ужасной тайной. Потому что, как рассказано в «Федон», в конце, в момент своей смерти, Сократ проговорил: «...мы должны Асклепию петуха. (Так отдайте же, не забудьте)», что давало предположить: Сократ хочет сделать благодарное жертвоприношение богу медицины за то, что тот излечил его от жизни. Жизнь, существование, является ли она болезнью? Не заключалась ли именно в этом тайна Сократа, не лгал ли он, следовательно, всю свою жизнь? Для Ницше Сократ был бы более велик, если бы ничего не сказал, если бы сохранил свой секрет. На самом деле, я думаю, что Ницше проводит здесь контрсмисл. Смысл высказывания Сократа — это не то, что жизнь сама по себе является болезнью, но что жизнь тела является болезнью, и только жизнь души является настоящей жизнью. Платон хотел поместить в уста Сократа платоническую доктрину, но не думаю, что Сократ сам мог бы действительно проговорить это, по крайней мере, в подобном смысле. Может быть, он сказал это иронично, как решил Янкелевич в своей книге «Ирония». Проблема, поставленная этой фразой — «мы должны Асклепию петуха», — кстати, знаменитая и трудная, и было предложено несколько ее решений ³⁾. Как бы то ни было, данное сомнение Ницше по поводу Сократа в

особенности раскрывает его собственное сомнение относительно смысла жизни. Шаловливый Сократ Ницше, таким образом, стал в конце концов фигурой трагической. Что касается Сократа Кьеркегора, он трагичен сразу. Он представляет собой серьезность экзистенциальной ответственности существующего индивидуума именно потому, что он странен, неклассифицируем, разделен и разделяем своей внутренней незавершенностью, лишен того, что он любит. Как Кьеркегор является христианином только потому, что осознает, что он не христианин, Сократ мудрец именно потому, что осознает, что он не мудр. Именно в этом отношении он *фило-соф* (φιλό-σοφος) — лишенный мудрости, но любящий мудрость. У Кьеркегора также есть прекрасные страницы о сократическом методе. Сократ хочет быть лишь повивальной бабкой, у него нет претензии быть учителем. Он не претендует на душу своего ученика, и в равной степени у его ученика нет претензии на душу учителя. Монтень также восхвалял отказ Сократа от претензии на магистерский, то есть учительский авторитет.

В этих нескольких примерах нам приоткрывается разнообразие форм, в которых философам представляется фигура Сократа. В конечном счете, именно Сократ мифический — больше чем Сократ исторический — и имел глубокое влияние на историю философии.

А. Д. Когда вы противопоставляете Сократа мифического Сократу историческому, есть по меньшей мере два способа понимания первого варианта: Сократ чисто фиктивный и Сократ неисторический, но укорененный в истории, который к тому же исполняет в ней функцию идеала: а значит, есть история как фикция, и история как идеал. Соответственно, для вас мифическое означает не только фиктивное, но также идеальное.

Платон первый философ, который начал проектировать свои собственные философские концепции на фигуру Сократа. Он находится у первоисточков Сократа мифического. И почти все философы, говорившие о Сократе, говорили о той фигуре Сократа, какой она была нарисована Платоном, или — иногда — Ксенофонтом, но последняя, вероятно, тоже достаточно мифологична. Платон идеализировал Сократа одновременно для того, чтобы поставить его в соотношение со своими собственными платоническими перспективами, но также потому, что он, быть может, хотел показать ценность всего философского значения фигуры Сократа. Ситуация здесь довольно сложная. С одной стороны, философы последовали примеру Платона и проецировали в свою очередь озабоченность на Сократа. С этой точки зрения Сократ может принимать на протяжении истории достаточно разные лица. Но, с другой стороны, имеется также определенное постоянство в идее, которую мы себе составляем о сущности сократического послания. Мы говорили в предыдущей беседе о возможности актуализировать тот или иной аспект античной философии. Пример Сократа интересен, потому что здесь мы стремимся актуализировать не его доктрину, ибо мы едва ли знаем, чем она могла быть, помимо его загадочного утверждения незнания, но то, что мы стремимся актуализировать, то, что становится философским идеалом, — это сами его жизнь и смерть, полностью посвященные другим, тому, чтобы заставить других заботиться о себе, чтобы сделать их лучше. Я охотно поверил бы, что именно Монтень лучше всего понял суть Сократа. В конце концов, думаю, что те, кого я назвал экзистенциальными мыслителями, были вправе признать в Сократе философа по воле Божьей, в том смысле, что, живя простой повседневной жизнью, он преобразует ее осознанием

бесконечной ценности в каждом мгновении этой повседневной жизни.

А. Д. Среди ваших любимых философов, как я знаю, Монтень произвел на вас сильное впечатление. Когда и почему?

Моя первая встреча с Монтенем в возрасте четырнадцати или пятнадцати лет была чистой случайностью. Отрывки из Монтеня, переведенные на современный французский, находились в библиотеке, бывшей в нашем распоряжении в Малой семинарии. Я был околдован. Сейчас не знаю, почему именно, может быть, потому что Монтень, рассказывавший подробно о себе и о людях, позволял мне открыть для себя странную человеческую природу. Там присутствовала вся античность, но также жизнь его эпохи, как американские индейцы, так и окрестные крестьяне. Человеческая природа представлялась такой сложной, что позволяла все установки: скептицизм и веру, стоическую строгость и эпикурейскую разряжённость. Я узнал через Монтеня значимость простоты, смешную нелепость педантизма. Был крайне потрясен опытом, озаглавленным: «Философствовать — это искусство смерти». Может быть, я тогда не очень хорошо это понял, но это был как раз один из тех текстов, которые привели меня к представлению философии как к чему-то иному, чем теоретическая речь. Впрочем, мы изучали в классе теории Монтеня об образовании, или о воспитании, которые крайне интересны уважением, проявляемым к личности ребенка, и по-прежнему той критикой абстрактного обучения, которое отдает преимущество информации вместо формирования. Монтень, как мы знаем, противопоставлял хорошо устроенные головы головам хорошо наполненным. Я читал и перечитывал

«Опыты» несколько раз в моей жизни, и всегда с одинаковым удовольствием. Наслаждался, встречая там всякого рода восхитительные анекдоты. И потом, позднее, на меня произвел большое впечатление текст, который я сделал среди прочего эпиграфом в начале книги «Что такое античная философия»; его нахожу необычайным. Монтень воображает себе кого-то, кто говорит: я ничего не сделал сегодня, и Монтень ⁴⁾ отвечает: «Как, вы ничего не сделали? Но разве вы не жили! Разве это не самое замечательное из всех ваших дел!» Ницше ⁵⁾ отзовется ему, говоря, что человеческие учреждения имеют своей целью помешать людям чувствовать свою жизнь. В этом отрывке из Монтеня мы находим признание бесконечной ценности жизни как таковой; это переворачивает все обычные ценности и особенно весьма распространенную идею, что прежде всего имеет значение сделать что-то, тогда как для Монтеня главное — это быть. В то же самое время я понял, что это было также у Монтеня наследие античной мысли. Он по сути очень хорошо понял смысл античной философии, особенно эпикурейской.

А. Д. Я знаю, вы продолжаете считать Анри Бергсона интересным и актуальным философом, у которого ничто не устарело. Вы уже упоминали бергсонову идею о преобразовании нашего привычного восприятия. Есть ли другие аспекты Бергсона, остающиеся жизненно-важными для вас?

Бергсон для меня — это прежде всего моя работа на степень бакалавра в 1939 году, где в качестве темы был дан отрывок из Бергсона: «Философия не есть построение системы, но решение, принятое однажды (то есть принятое в один прекрасный день) наивно всматриваться в себя и вокруг себя». Прежде всего формулировка «философия не есть построение систе-

мы» сразу устраняла всякое теоретическое и абстрактное построение. Затем вторая часть предложения, означавшая, что философия — это прежде всего выбор, а не речь. Это было решение, установка, поведение, способ смотреть на мир. «Всматриваться наивно в себя и вокруг себя»: слово «наивно» напоминает нам, что когда Бергсон определяет философию как преобразование восприятия, он выбирает пример художника, который, чтобы наивно всматриваться, то есть чтобы вернуться, сказал бы я, к почти младенческому восприятию реальности, вынужден делать большое усилие преобразования своего взгляда, избавляться от всех привычек, которые у нас имеются в отношении видения предметов. Соответственно, формула «смотреть наивно» означает избавиться от искусственного, от обычного, от условного, от построенного, и вернуться к восприятию изначальному, можно было бы сказать, элементарному, освобожденному от всяких предрассудков. Можно сказать, это усилие, аналогичное усилию художника, является духовным упражнением. У Бергсона это новое восприятие состояло в видении реальности в том качестве, каким оно станет эволюционируя, как выход на поверхность непредвиденной новизны. Мир не совершенный, но мир в становлении. Правда, многие утверждения Бергсона представляются теперь устаревшими — либо о самой эволюции, либо о функционировании мозга. Но думаю, сущность бергсонизма не в этих деталях, которые может оспорить наука. Сущность бергсонизма всегда будет, как мне кажется, заключаться в идее философии как преобразования восприятия.

В религиозном образовании, полученном мною, которое должно было бы быть чисто томистическим, Бергсон имел свое место, по крайней мере, в психологии. Творчество Бергсона открывало психологию интроспекции, всматривания внутрь себя, так хорошо

подходившей к главному в духовной жизни, что преподаватели пытались добиться от нас самостоятельного его открытия. Это также было утверждение созидательной эволюции, которая, как казалось, трудно совмещается с христианской идеей творения. Скоро отцу Тейяру де Шардену предстояло предложить эволюционистскую версию христианства, которую я с энтузиазмом принял.

Позднее, примерно в 1968 году и затем какое-то время я крайне интересовался философией природы, и тогда снова открыл для себя Бергсона именно как философа природы, благодаря Бергсону Янкелевича и работам Мерло-Понти; то есть важность понятия организма, концепцию природы как созидания, как движения, идущего изнутри (это, кстати, античный смысл *phusis*): «Для того чтобы сотворить глаз, природа дала себе не больше труда, чем я, чтобы поднять руку». Я попытался показать в лекции на встречах «Эраноса», насколько эти концепции были в конечном счете платоновскими.

А. Д. Владимир Янкелевич был одновременно продолжателем мысли Бергсона и совершенно особенным философом. Янкелевич много настаивал на том факте, что моральная жизнь должна быть постоянно возобновляемой жизнью, как упражнение, как самоосуществление, которое никогда не закончивается; и у него, в отличие от большинства современных философов, роль любви в моральной жизни абсолютно центральна.

Целиком творчество Янкелевича я не знаю. Как я только что сказал, я в своих изысканиях по Плотину находился под сильным влиянием книги Янкелевича о Бергсоне, в которой он делает частые аллюзии на связь между Платином и Бергсоном и которая позволила мне к тому же понять то влияние, которое мог неопла-

тонизм оказать на философию природы. Мне также очень понравилась его книга об «Иронии», свидетельствующая о чрезвычайной аналитической силе человеческой психики.

Думаю, вы имеете в виду то, что Янкелевич говорит о любви во втором томе «Трактата о добродетелях» (*Traité des Vertus*). Вы правы, заметив, что Янкелевич отличается от современных философов в том, что предоставляет центральное место любви в нравственной жизни. В этом он еще раз оказывается верным последователем Бергсона. Утонченность, с которой он размышляет о проблемах, долгое время обсуждавшихся в теологии и морали о возможности чистой любви или соотношении между эгоизмом и любовью, совершенно удивительна. Особенно хорошо он увидел то тайное, что имеется в любви: как любящие могут быть эгоистичны и корыстны, когда их любовь возвышает надо всем, когда она чиста и бескорыстна?

А. Д. Вы написали, что в «Пире» Платона появление темы любви вводит иррациональный элемент, то есть элемент, который совершенно не относится к чисто интеллектуальному ряду, но имплицитно, то есть подразумевает другие сферы психической жизни, волю и даже страсть. Преобразование индивидуума может осуществляться любовью. Этот элемент, иррациональность любви у Платона — что следует понимать под этим?

Говоря об этой иррациональности, я хотел, чтобы читатель почувствовал, насколько философия Платона была гораздо сложнее, чем мы себе это представляем, считая ее великолепным зданием рационального. Можно было бы считать, что в перспективе «Пира» любовь служит только для основания общности душ, позволяющей диалог и философское размышление, и что она чужда собственно философскому движению. Но, как

показывает конец речи Диотима, любовь является составной частью этого собственно философского пути, так как именно восхождение к красоте начинается с любви к телесно-прекрасному, даже если затем продолжается из любви к красоте более духовного порядка. Красота к прекрасному телу — уже потенциально любовь к вечной красоте. Она объясняется притяжением последней. Философский путь соответственно движется желанием и подразумевает недискурсивный элемент. Измерение любви придает философии характер пережитого живого опыта, присутствия, это у Платона, но также ко всей философии.

А. Д. Когда вы начали читать Хайдеггера?

Это было в 1946 году: я тогда познакомился, по счастью, — забыл, при каких обстоятельствах, — с книгой Альфонса де Веленса (Alphonse de Waelhens) о философии Хайдеггера. Это была удача, потому что в это время Хайдеггер был труднодоступен. Только небольшие тексты были переведены на французский. Да, были, правда, в тот год, когда я писал диплом, готовясь стать лицензиатом, был курс Жана Валя о Хайдеггере; к сожалению, не помню причины, по которой не мог его посещать. Именно, может быть, для того, чтобы заполнить эту лауну, я прочитал эту книгу Валенса, преимущество которой заключалось в ее ясности — я, кстати, попытался в то же время переводить Хайдеггера, не «Бытие и время» (Sein und Zeit), а работу о Платоне. Должен сказать, что я был достаточно разочарован, потому что у меня создалось впечатление, во-первых, что это было излишне сложным, и затем, что рассуждение было порой немного упрощенным, по крайней мере для Платона. Тем не менее оказалось, что книга Валенса раскрыла для меня то, что я считаю сущностью, самым главным в Хайдеггере, по крайней мере то, что

Хайдеггер дал мне много важного: особенно это различие между повседневным, или, как говорит Хайдеггер, безличным, и подлинным существованием. С одной стороны, Хайдеггер отлично описывает то, что он называет *ежедневное*, что, по сути, Бергсон также описал, показывая, насколько в текущей жизни наши решения, наши реакции не очень сознательны, что это не идет из нашей сути и нашей личности, но касается стереотипных реакций, которые могут быть у всех: имеется некая деперсонализация в повседневной жизни. И именно Бергсон противопоставлял этой установке сознательную установку человека, наивно всматривающегося в себя и вокруг себя и тем полностью преобразует свое восприятие мира. У Хайдеггера это становится противопоставлением между повседневным, банальным и состоянием, в котором мы осознаем существование, и — как раз мы об этом говорили — осознанием того, что мы обречены на смерть (он называет это «бытие для смерти»), значит, сознание своей конечности. В связи с этим существование обретает совсем другой аспект, который, впрочем, вызывает беспокойство; может быть, по причине смерти, но беспокойный также по причине загадки, которую представляет сам факт существования. Я искренне верю, что эти анализы Хайдеггера по-прежнему действенны, и на меня они произвели сильное впечатление. Должен уточнить, что это противопоставление между повседневным и подлинным вовсе не означает, что нужно безостановочно жить в подлинном. Человек живет нормально, и можно было бы сказать, непременно в повседневном, но иногда с ним может случиться так, что он открывает для себя существование в совсем другой перспективе, а это уже много.

А. Д. Вы когда-то написали статью, показывающую неоплатонические корни пресловутой хайдеггеровской

идеи об онтологическом различии между бытием и бытующим.

Вы хотели сказать о противопоставлении бытия и бытующего, которое есть в одном фрагменте комментария к «Пармениду» Платона; вероятнее, думаю, он принадлежит Порфирию, неоплатонику, ученику Плотина. Это противопоставление между неопределенной формой глагола *быть*, то есть *быть* как сущее, и реальностью, которая определена эмпирически, *бытием*: это реальность подчиненная, так как она не имеет того, что делает причастным к *быть*, сущему. Что чрезвычайно в этой теории, это мысль о самодостаточности *быть*, очищенного от всякой субстанциальности.

Это противопоставление между бытием инфинитивным (*esse*) и тем, что есть (*quod est*) встречается также у Боэция в его небольшом трактате под названием «Об εβδοмадах [Hebdomades]», который часто комментировался в Средние века. Может быть, через такое посредничество Хайдеггер, у которого было хорошее схоластическое образование, и повстречался с этим противопоставлением, но могло случиться и так, что он самостоятельно пришел к этому различию.

Во всяком случае, имеется большая разница между иерархическим противопоставлением между бытием и бытующим, которое находится в комментарии к «Пармениду», и онтологическим различием, изложенным Хайдеггером. Мне не хотелось бы говорить о неоплатонических корнях этого различия.

А. Д. Меня всегда обескураживал тот факт, что письмо Хайдеггера является, во всяком случае, противоположностью вашего стиля философского письма. Мне кажется, что простота, ясность, представляют для вас почти что моральную обязанность.

Ах, как мило с вашей стороны говорить мне это! Но, может быть, мне не приходилось выражать такие же глубокие мысли, как Хайдеггеру. Это правда, что стиль Хайдеггера действительно порождает проблему, прежде всего для самого немецкого языка — потому что он все-таки подверг пыткам немецкий язык — и затем по причине его воспитанников, которые подвергли пыткам различные языки, чтобы имитировать его, и это создало моду, которая, может быть, закончится, очень темную манеру писать философию, и в результате все это обескуражило многих читателей. Иногда мы можем нам может казаться, что речь идет об игре философа, который, как говорили, всегда имеет естественную склонность слушать, как он говорит, и смотреть, как он сам пишет. На самом деле, проблема состоит не столько в технической изощренности языка, ибо в античности стойки были знамениты именно такой технической изощренностью, равно как и схоласты. Эта техническая изощренность часто сопутствует тому, что нужно выразить трудно передаваемый нюанс. Мы вынуждены изобретать слово или же уводить слово от его обычного смысла. Следовательно, имеются технические слова, но мы точно знаем, чему они соответствуют, в то время как в постхайдеггерианской философии метафора, слишком часто плохо определенная метафора, играет свою роль во зло.

А. Д. Вас глубоко увлекал французский экзистенциализм. Какие экзистенциалистские темы были для вас наиболее важными?

Прежде всего, имелась одна проблема, которая появляется, например, в дискуссии, имевшей место в Философском обществе по поводу изложения Жана Валя: «Субъективность и трансцендентность». Некоторое

количество выступавших дискутировали о различии, которое могло иметься между философом *экзистенциалистом* и философом *экзистенциальным*. Философом экзистенциалист в конечном счете — это философ, который философ в силу своего существования, философия которого в значительной мере пронизывает его существование, а философ экзистенциальный есть философ, делающий речи о существовании. Я охотно согласился бы с этой позицией. У меня всегда было впечатление, что экзистенциалисты в конце концов именно воспринимают философию как решение, как дело жизни, но часто встречал придерживавшихся речи единственно о существовании. Это общая проблема, и она вероятно неразрешима. Мы постоянно должны констатировать следующее: у философа всегда имеется тенденция удовлетворяться своей речью. Помимо прочего, для меня в 1946 году, во время учебы в Париже, экзистенциализм выражался прежде всего в Габриэле Марселе, потому что это был христианский экзистенциалист. Фактически от него я узнал многое, не тогда, когда его слушал, но когда читал его книги: прежде всего, различие между *быть* и *иметь*; оно весьма плодотворно, поскольку *быть* относится к личности, а *иметь* к тому, что не есть личность, но в нем личность рискует потеряться. Таково же различие между *тайной* и *проблемой*, оно тоже очень интересно; проблема — это вопрос, на который можно ответить и который может быть решен окончательно, а тайна, которая, по словам Габриэля Марселя, «наступает на область своих собственных данных», то есть мы захвачены внутри ее; имеется тайна тела, потому что мы есть свое тело. И потом был также, разумеется, Сартр, у которого я прочитал «Бытие и ничто» (*L'Être et le Néant*, 1943), и особенно «Тошноту»; последняя была интересной, потому что мы ясно видели, что здесь опыт, даже что-то вроде экстаза, предметом которого было существование. Но по поводу «Тошноты» я всегда думал, что

это было чувство, свойственное психологии Сартра. Можно было бы также говорить об умилении, о не тошноте перед лицом существования. Был также особенно человек, которого я слышал, но недостаточно, в Коллеж де Франс; это Мерло-Понти, отчасти наследник Бергсона, в той мере, в какой его философия была нацелена на восприятие; он употреблял такие формулировки, как «философия состоит в том, чтобы переучиться видеть мир» и дал также развитие интересным размышлениям о современном искусстве; все эти вещи произвели на меня сильное впечатление.

А. Д. Но идея нелепости жизни, которая фундаментальна у Камю, Сартра и даже у русских экзистенциалистов: мне кажется, что вы никогда об этом не говорили.

Именно так, это было то, что меня отвращало в экзистенциализме, разумеется, особенно в то время, в 1946 году, когда находился под сильным влиянием христианства. На самом деле это понятие мне довольно чуждо; оно, между прочим, абстрактно, потому что является результатом рассуждения: Бог умер, и больше нет обоснования существования, следовательно, существование абсурдно. Лично я его не воспринимаю как абсурдное. Я предпочитаю позицию Мерло-Понти: «Мир и разум, — говорит Мерло-Понти в предисловии к „Феноменологии восприятия“ (*Phénoménologie de la perception*), — мир и разум не представляют собой проблемы; говорят, если хочется, что они таинственны, но эта тайна определена, и вопрос о том, чтобы рассеять ее каким-либо решением, не стоит: она по ту сторону решений. Настоящая философия состоит в том, чтобы переобучиться видеть мир». Удивление, умиление перед необъяснимым всплеском, я согласен, но почему «тошнота»?

А. Д. У Сартра, например, да и у других, мы находим целую метафизику свободы. Но когда мы читаем ваши

* Пьер Адо. Философия как способ жить *

тексты, становится очевидно, что если практика свободы находится в центре вашей мысли, она никогда не подталкивала вас к развитию метафизики. Существует ли фундаментальная разница между экзистенциальной метафизикой и экзистенциальной практикой?

Употребляя слово метафизика, вы, наверное, хотите сказать «теория философии»? Да, это правда, что у меня никогда не было намерения предложить экзистенциальную метафизику, но, напротив, я попытался очень скромно предложить теорию экзистенциальных практик. Вполне очевидно, что экзистенциальные практики предполагают, как вы говорите, свободу. По моему скромному мнению, крайне трудно теперь предложить теорию или метафизику свободы. Как гуманитарные науки, так и точные науки позволяют тяготеть серьезным сомнением над свободой наших действий, и теория или метафизика свободы, как мне кажется, дела не меняют. Нужно учитывать эти данные, когда мы пытаемся определить ответственность индивидуума или его способность преодолеть свои импульсы. Но, с другой стороны, опыт показывает, что мы способны практиковать духовные упражнения, каждый по-своему, и согласно своим психологическим пределам. Нужно поступать как Диоген циник, который, ничего не говоря, просто доказывал существование движения своей ходьбой. Я всегда придерживался правила, высказанного мною во время устного экзамена на звание бакалавра; когда женщина-экзаменатор спросила меня: «Каково определение воли?», я ответил: «Воля не определяется, она экспериментируется». Можно было бы сказать также, что вместе с Кантом мы можем рассматривать свободу как один из постулатов практического разума.

А. Д. Как вы открыли для себя Витгенштейна?

У меня не осталось об этом вполне ясного воспоминания. Вероятно, поскольку в 1960 году я был научным сотрудником в НЦНИ и мы были вынуждены работать над статьями для аналитического бюллетеня Центра, мне довелось прочесть статью о Витгенштейне, в которой делалась аллюзия на тот факт, что в «Трактате» была упомянута мистика. Именно это меня заинтересовало; и я нашел в самом начале откомментированный итальянский перевод; именно так я и вошел в соприкосновение с творчеством Витгенштейна. Затем я попытался сам переводить его, но у меня так и не нашлось времени подготовить к публикации свой перевод «Трактата», который, кстати, является очень трудным для перевода текстом; потом я читал лекции и писал статьи.

А. Д. Вы говорили о «Трактате» в Философском коллеже Жана Валь — что все были немного удивлены, потому что Витгенштейн был почти никому не известен.

Да, но Жан Валь определенно знал его уже с 1946 года. Моя лекция проходила в 1959–1960 году, а в то время так и не было никакого французского перевода. В том же самом году читалась лекция Шалома о Витгенштейне в Философском коллеже и его же статья. И мне кажется, что кроме этого ничего особенного не было. Я думаю, что отец Станислас Бретон немного говорил о нем в одном из своих произведений. Я, впрочем, вспоминаю, что где-то говорил: в соответствии с «добрыми» французскими традициями, несмотря на то, что «Трактат» вышел в свет сорок лет назад, ни один издатель даже не подумал заказать его перевод.

А. Д. Вас особенно привлек мистический аспект, завершающий «Трактат»?

Совершенно верно, для меня это был парадокс, чрезвычайная загадка, что кто-то, представлявшийся, или, скорее, кого представляли как логического позитивиста, может говорить о мистике. Я попытался объяснить этот отрывок, этот переход от логического к мистическому, в частности, в статьях, которые написал в то время. Мне кажется теперь, что конец «Трактата» не объясняется полностью предшествующей логической аргументацией. И в самом деле, многие афоризмы можно также найти в «Дневниках 1914–1916 гг.», вышедших до «Трактата», и они соответствуют частным размышлениям Витгенштейна, выдающим, кстати, его духовное беспокойство. Часто у меня была возможность отметить, что они соответствуют темам античной философии, касающейся, к примеру, жизни в настоящем моменте. Кажется, здесь создается впечатление, что то, что Витгенштейн называет мистическим, имеет отношение к миру (б. 44. 45): мистическое — это существование мира; он добавляет: «Чувство мира, как всякое ограниченное, это есть мистическое», после того как написал следующую загадочную фразу: «Видение мира *sub specie aeterni*, это видение мира как всякого ограниченного». Речь в целом идет об аффективном опыте мира, увиденного определенным образом сверху. Умиление перед тем фактом, что мир есть, это умиление перед существованием мира, о котором Витгенштейн говорил, что он был его опытом по преимуществу. Здесь тоже, как и у Платона, именно в пережитом опыте философия находит свое осуществление.

А. Д. Вы мне сказали однажды, что для вас предпочителен Витгенштейн «Трактата», нежели Витгенштейн «Философских исследований», но написали об «Исследованиях» статью: «Языковые игры и философия», где использовали идею игр языка как рамку для истории философии.

Прежде всего, нужно попытаться понять, что такое языковая игра. По существу, для Витгенштейна — это деятельность, ситуация, дающая свой смысл тому, что мы говорим, это конкретный контекст, в котором произносится фраза. Я привел в этой статье, думая о Сартре, пример формулы: «Бог умер». С одной стороны, говорил я, в античности существовали процессии, когда, видимо, не произносилось «Бог умер», но, все-таки, «Великий Пан умер», и разумеется, это была просто религиозная аллюзия на миф, языковая игра, связанная с обрядом, с религиозной церемонией. С другой стороны, имеется философ, Жан-Поль Сартр, приземляющийся в аэропорту Женевы, или в другом месте, и, окруженный толпой журналистов, спрашивающих его, не хочет ли он что-нибудь сказать, отвечает: «Бог умер». Тогда это, конечно же, было языковой игрой, причем двойной: во-первых, потому что это намек на Ницше, а во-вторых, потому что в этом было нечто театральное, возможность показаться глубоким философом, а то и пророком. Здесь мы имеем противопоставление двух игр языка. Разумеется, есть и много других форм языковой игры; например, сказать «Мне плохо». Но если философы имеют склонность считать язык действием, состоящем в назывании или обозначении предметов, для Витгенштейна, когда я говорю в момент страдания: «Мне плохо», я свое страдание не обозначаю, так как оно не может быть передано, но играю в языковую игру — прошу о помощи или сочувствии в том или ином социальном окружении. Эта идея руководила мною во всех моих работах: когда мы соприсутствуем тексту или слову, не нужно принимать этот текст или это слово как абсолют, как если бы оно не произнесено в тех или иных обстоятельствах, в такой-то день, в такое-то время и в определенном контексте. Это недостаток религиозных фундаменталистов — и по сути, многие историки философии или философы ведут

себя тоже как фундаменталисты. Они берут текст, как если бы речь шла о евангельском слове, как если бы это было сказано Богом, и так, как будто мы не можем его восстановить в пространстве и времени. Все наоборот: историческая и психологическая перспектива очень важна в истории философии, потому что речь по-прежнему идет о том, чтобы воспринять утверждение философов в социальном, историческом, традиционном, философском контексте, который их окружает. И нужно учитывать тот факт, что философская фраза не обязательно — концептуальная группа, но может иметь лишь, к примеру, мифическое значение, как иногда происходит у Платона.

Если я правильно помню, то в первый раз мысль, что философия была также духовным упражнением, пришла мне в голову в связи с языковой игрой, потому что по сути духовное упражнение очень часто ею является: речь идет о том, чтобы сказать себе фразу, произвести определенный эффект — у других или у самого себя, — то есть, в тех или иных обстоятельствах и с определенной целью. С другой стороны, в том же самом контексте Витгенштейн использовал выражение «форма жизни». Это тоже помогло мне в понимании философии как формы, или модуса жизни.

Статья, о которой вы говорите, написанная под влиянием Витгенштейна, была первой попыткой размышления о роли языка в нашей жизни. Можно сказать, что в этот момент и в течение некоторого времени я находился под гипнозом проблемы языка, идеи, что мы являемся в некотором роде пленниками языка, что вся наша жизнь наговаривается. Но мало-помалу я начал убеждать себя, что непозволительно замыкаться на подобной позиции — необходимо просто принять ежедневный опыт, который заставляет нас чувствовать, что наш язык нацелен на что-то, что он намеренный.

* От Сократа до Фуко. Долгая традиция *

А. Д. Когда в первый раз произошла встреча с Мишелем Фуко?

В первый раз это был телефонный разговор. Я думаю, именно Фуко был первым, кто спросил меня, не соглашусь ли я выставить свою кандидатуру в Коллеж де Франс; это было осенью 1980 года. Но личная встреча в первый раз произошла, только когда я делал визиты в связи со своей кандидатурой в Коллеж де Франс. Это был приятный визит — ведь он был из моих сторонников. Затем он пришел на прием, организованный мною в день инаугурационного выступления. Наверное, я также встречал его на собраниях профессуры, потом обедал с ним раз или два. Многочисленных контактов у меня не было, так как он неожиданно умер, немного спустя.

А. Д. Но вы беседовали с ним об античной философии?

Немного. Во время обеда он расспрашивал меня о смысле выражения *vindicare sibi** в первом письме Сенеки к Луцилию. Об этом мы беседовали подробно.

А. Д. В чем же в целом состояли ваши философские расхождения с Фуко, в частности, не могли бы вы пояснить свое несогласие с его идеей о культуре для себя, об эстетизме существования?

Нужно сказать прежде всего, что наши методы были очень разными. Фуко был, наверное, одновременно и философом, и историком-социологом относительно фактов и идей, но не филологом-практиком, то есть все проблемы, связанные с традицией древних текстов,

* «Отвоюй себя для себя самого» (лат.). — Ред.

расшифровкой рукописей, проблемой критических изданий, выбора текстовых вариантов. Издавая и переводя Мария Викторина, Амвросия Миланского, фрагменты комментария к «Пармениду», Марка Аврелия, некоторые трактаты Плотина, я приобрел некоторый опыт, позволявший мне работать с древними текстами совсем в другом аспекте, нежели он. В частности, я всегда был привержен внимательному изучению движения авторской мысли и поиску его намерений. Он же придавал мало значения точности переводов, зачастую используя старые, ненадежные переводы.

Мое первое расхождение с Фуко заключается в понятии «наслаждение». Для Фуко этика греко-римского мира представляет собой этическое наслаждение, которое мы получаем в самих себе. Это действительно можно было бы отнести к эпикурейцам, о которых Фуко вообще-то говорит достаточно мало. Но стоики отвергли бы идею этики наслаждения. Они тщательно отличали наслаждение и радость, и радость для них — радость, а не удовольствие — находилась не просто «во мне», но в лучшей части меня. Сенека находит свою радость не в Сенеке, но в Сенеке, отождествленным с универсальным разумом. Мы поднимаемся от уровня «Я» к другому «Я», «Я» трансцендентному. В то же время, в своем описании того, что он называет практиками себя, Фуко недостаточно оценивает осознание принадлежности к космическому всеобщему и осознание принадлежности к человеческой общности, осознание, которое соответствует и с превзойденей самого себя. Наконец, я не думаю, что этическая модель, приспособленная к современному человеку, может быть эстетикой существования. Боюсь, как бы это в конце концов не стало новой формой дендизма.

А. Д. Вы часто говорите о необходимости возвыситься к универсальной перспективе; но эта перспектива вовсе не

* От Сократа до Фуко. Долгая традиция *

представляет собой ту же самую идею, как у Канта, когда он говорит об универсальном законе, который всегда предписывает одни и те же действия для любого разумного существа. Как объясняете вы это понятие универсальной перспективы?

Эта универсальная перспектива соответствовала бы достаточно хорошо к тому, что я назвал взгляд сверху. Например, в «Республике» Платон воздает хвалу естественному философу, говоря, что тот, кто философ естественным образом, созерцает целокупность реальности, он не боится смерти, и соответственно размещает себя именно на какой-то высоте, откуда видит всю целокупность Вселенной, все человечество, он видит вещи не на своем индивидуальном уровне, но на универсальном уровне. У стоиков мы имеем аналогичное движение, во-первых, потому, что очень ясно у Эпиктета и Марка Аврелия видим вещи с точки зрения природы с большой буквы, универсальной Природы, которая является универсальным разумом, то есть мы снова помещаем события в перспективу того, что они несут Вселенной, того сотрудничества, которое мы даем равновесию и гармонии Вселенной. Это то, что я также называл физическим определением объектов; объекты, привлекающие или пугающие нас, нужно видеть не только в соответствии с нашей личностной точкой зрения, но и, в перспективе Универсума, совершенно объективно. Это относится и к Плотину, для которого душа должна возвыситься от своего индивидуального уровня до уровня Универсальной Души или даже Божественного Интеллекта, в котором находится вся идеальная система Вселенной.

Для меня имеет значение прежде всего усилие, необходимое для перехода от одного к другому. Мне всегда очень нравилась сказанное одним китайским философом: мы как укусы мухи, запертые в миске: нужно выйти из этого замкнутого пространства, чтобы дышать

в огромном пространстве мира. Наше поведение диктуется не автоматически неким видом абстрактного универсализма, но в каждом случае важно именно освободиться от наших ссор, если так можно сказать, ограничивающих наше видение единственно нашим интересом. Речь идет о том, чтобы встать на место других и попытаться снова определить наше действие одновременно в отношении человечества, не абстрактного человечества, но конкретных людей, а также в отношении мироздания, но не заявляя Космосу о себе, но еще раз в нем и событиях растворяясь. Это очень традиционная и фундаментальная тема, которую можно подытожить следующим образом: сама земля — лишь точка, а мы есть нечто микроскопическое в огромном.

Эта установка, которая заключается в помещении нашего видения в универсальную перспективу, отличается ли она от универсального закона, о котором говорит Кант; например, следующее: «Действуй таким образом, чтобы закон, руководящий тобой, мог быть универсальным законом природы»? Я склонен думать, что в целом здесь нет противоречия. По формулировке Канта мы снова помещаем себя именно в универсальную перспективу природы, соответственно тем самым переходим от «Я», которое видит лишь свой интерес, к «Я», которое открывается другим людям и Вселенной. Такая максима не фиксирует конкретного, точного поведения, но побуждает действовать так, что мы принимаем в расчет все последствия нашего действия для всего того, что не является нами самими. Это закон, который мы даем сами себе.

А. Д. Для вас имеет особенное значение усилие по самопревзойдению; не означает ли это, что существует мир ценностей трансцендентный, абсолютный, всегда установленный, который руководит каждым действием?

Мы сталкиваемся с огромной и очень сложной проблемой, которую, может быть, неразумно рассматривать в нескольких словах. И все-таки я попытаюсь. Прежде всего, я сказал бы следующее: даже если мы допустим трансцендентный и абсолютный порядок ценностей, это не означает, что он руководит каждым действием. Потому что большую часть времени в жизни, когда речь идет о выборе действия, нам не нужно непременно делать выбор «за» или «против» какой-либо ценности, но искать решение зачастую очень трудное в коллизии обязанностей, и соответственно ценностей. Типичный пример этому — спор между Бенджаменом Констаном и Кантом: можно ли лгать из гуманности? В каждом действии мы не должны применять правило, установленное однажды и навсегда, но должны принимать наше личное решение в зависимости от той ценности, которая представляется нам наиболее важной в данном случае.

Остается проблема существования мира трансцендентного, абсолютного, навсегда установленного мира ценностей. Возникают два вопроса: с одной стороны, существование мира ценностей, и с другой стороны, его постоянство. Я не хотел бы позволить себя увлечь в метафизическое абстрактное и теоретическое рассуждение о философии ценностей. Не стану говорить о мире ценностей, но о трансцендентной ценности, которая нацелена на добрую волю человека. Это абсолютная ценность, именно та, которую имеет в виду Сократ, когда, не рассматривая свой личный интерес, он отказывается совершить побег из тюрьмы, но выбирает подчинение законам города. В принципе, ничто не вынуждает его учитывать эти законы. Но он принуждает к этому себя сам, исповедуя точку зрения, превосходящую его личный интерес. Речь не идет и о слепом следовании законам, но, напротив, о том, чтобы показать:

мы можем свободно взять на себя обязанность подчиняться законам. Я по-прежнему придерживаюсь мысли Канта: нравственность создает себя сама — в неожиданном и в некотором роде героическом прыжке, который заставляет нас перейти от ограниченной перспективы к универсальной перспективе: «Действуй единственно согласно максиме, по которой ты можешь хотеть и одновременно она становится универсальным законом». Абсолютная ценность располагается на уровне возвышения *меня*, меня, который таким образом способен поставить себя на место *других*, очистить свое намерение, то есть действовать бескорыстно, по любви или по долгу.

Именно эта абсолютная и трансцендентная Ценность и множится затем в других ценностях, которые человек понемногу формулирует в течение столетий, но которые скрыто содержатся в присоединении к этой абсолютной Ценности. Мы обнаружили лишь очень не скоро, что рабство было преступлением против уважения к человеческой личности, и, между тем, я задаюсь вопросом: действительно ли осознали люди это в наши дни, когда мы рассматриваем эксплуатацию человека человеком, которую терпят в наших благомыслящих цивилизациях?! Но до того, как мы сказали себе об этом открыто, уважение к человеческой личности было не меньшей ценностью; ее, эту ценность, еще не осознавали полностью, но она все-таки существовала в умах некоторых философов, таких как Сенека, который, пишет, например, что человек есть священная вещь для человека. И ценность не существует для морального сознания не потому, что она не изложена явно. И она производит свое воздействие на поведение людей тоже не потому, что она изложена. Христианство, например, не положило конец рабству, рабовладению и не запретило его в момент торговли чернокожими.

Как бы то ни было, мне кажется, что факт нашего видения вещей в универсальной перспективе непременно ведет к признанию определенных ценностей, являющихся вечными: уважение к человеческой личности, уважение к жизни, уважение к данному слову — если перечислить только эти. Интенсивность нашего осознания этих ценностей, может, разумеется, эволюционировать; например, сейчас мы более более остро испытываем уважение к жизни и природе из-за произошедших недавно катастроф.

А. Д. Если бы кто-то заинтересовался философией как образом жизни и спросил вас: с чего нужно начинать, чтобы углубить свое понимание этой идеи, что вы посоветовали бы прочесть?

Если речь идет об античной философии, тут очень трудно рекомендовать текст, который был бы легко, без комментария, понимаем. Я думаю, что «Письмо к Менекею» Эпикура — быть может, наиболее легко. Книга Марка Аврелия, написанная для себя самого, или «Руководство» Эпиктета могли бы также помочь понять эту концепцию философии, но эти тексты все-таки нуждаются в комментарии. Что касается современной философии, мне очень нравится инаугурационная речь в Коллеж де Франс Мерло-Понти под названием «Похвала философии» (*Éloge de la philosophie*), с помощью которой приоткрывается и концепции философии как способа жить. Также книга Луи Лавеля «Заблуждение Нарцисса» (*L'Erreur de Narciss*), потому что комплект кратких размышлений, составляющих это небольшое произведение, где каждый — приглашение к практике духовного упражнения, понемногу приводят читателя к «тому настоящему, где оказывается расположена вершина нашего сознания» и к состоянию «презентизма».

А. Д. Если мы увидим в философии способ жизни, а не только стройную концептуальную систему утверждений, это может возыметь немаловажные последствия для связи философии с другими литературными и художественными дисциплинами. Роман, поэма, даже живопись, музыка могут воспроизводить образ жизни и иногда провоцировать преобразования в нашей манере жизни. И следовательно, философия как дисциплина не замыкается на себе самой, но любого рода описаний нашей жизни. Подразумевает ли это, что мы должны снова переопределить философские границы?

Я бы сказал, что искусство может быть мощным вспомогательным средством философии, но оно не может быть самой жизнью, решением, экзистенциальным выбором. Идея устранения границ между литературой и философией была очень популярной в эпоху экзистенциализма, но думаю, она уже была в ходу в английском или немецком романтизме. Жан Валь, говоря о связи между поэзией и метафизикой ⁶⁾, определял, кстати, романтизм как возрождение удивления: оно делает, говорил он, странные вещи знакомыми и знакомые вещи странными. Впрочем, добавлял, что искусство для Бергсона было средством поднять занавес, который привычка тклет между нами и предметами. Здесь мы снова обнаруживаем тему статьи Карла Гинзбурга, о которой говорили: «Сделать вещи странными». Вот почему можно в общем сказать, что искусство, поэзия или литература, живопись и даже музыка могут быть почвой для духовных упражнений. Наиболее подходящий пример — это творчество Пруста, так как его поиск «утраченного времени» представляет собой маршрут сознания, который, благодаря упражнениям памяти снова обретает чувство своего духовного постоянства. Это очень по-бергсоновски.

Можно было бы сказать, что многие романы не являются маршрутами души, и в то же время они ставят философские проблемы, как, например, романы Сартра, особенно «Тошнота», или же «Чума» Альбера Камю. Роман является часто описанием экзистенциального опыта, который читатель может воспроизвести сам, по крайней мере в мысли. Я, например, думаю о некоторых произведениях Толстого, между прочими, о «Смерти Ивана Ильича», который является медитацией о смерти, или о некоторых романах Достоевского, например, «Братья Карамазовы».

Есть и театральные пьесы, которые тоже были в моде в эпоху экзистенциализма. Я, в частности, выделил бы значение театра Жана-Поля Сартра и его сценарий для фильма «Ставки сделаны». Все его пьесы имеют реальную драматическую ценность и более сильную философскую ценность, чем трактат.

Можно также поговорить о поэзии. Прежде всего, назвал бы такую поэтическую форму Дальнего Востока, как *хоку*, которая не кажется значительной, потому что в ней описывается внешне банальный момент существования — например, бабочка, опускающаяся на цветок, но эта поэтическая форма обладает философской глубиной, потому что дает понять задний план, ощутить все, о чем не сказано, то есть величие мира. В западной литературе также есть целая традиция философской поэзии, особенно у англичан, я думаю, прежде всего, у английских платоников, а затем в английском романтизме Шелли, Вордсворта, которые часто цитируются, — в частности, философом Уайтхедом за их представление природы. Жан Валь взял на себя труд перевести «Поэму блаженства» Томаса Трахерна, поэта умиления, который, например, говорил о своем сопричастии в вещах. В более близком к нам по времени мире есть два великих поэта-философа —

Рильке и Гуго фон Гофмансталь. По поводу Рильке я говорил в начале наших бесед, что задумывал сделать исследование об отношениях между Хайдеггером и Рильке, потому что Хайдеггер, кажется, сказал, что поэзия Рильке выражает его философию. Во всяком случае, у Рильке есть размышления о смерти, о существовании, о предметах, а также о пределах языка; например, когда в «Сонетах к Орфею» (I, 13) он говорит о фруктах, которые сначала только лишь слова, потом, когда мы съедаем фрукт, слово исчезает, но вдруг появляется невыразимое ощущение, позволяющее предчувствовать всю Вселенную. У Гуго фон Гофманстала я, в частности, упомяну «Балладу о внешней жизни» и знаменитое письмо лорду Чендосу, которое является чем-то уникальным в истории литературы: здесь мы как раз видим — это, кстати, примерно то, что я говорил по поводу фруктов — присутствие вещей, прочувствованное так глубоко, что больше не сказать ни слова.

Но нужно все же действительно осознать пределы литературы. Она в конечном счете речь, и иногда даже в некотором смысле система, по причине требований литературного сочинения. Она, соответственно, очень близка к философской речи и если и представляет собой иногда духовное упражнение как философская речь, то может в большинстве случаев лишь изображать опыт, а это означает, что сама она таковым не является, не является философской жизнью, не есть экзистенциальное решение. Кроме того, есть риск, что ей не хватит настоящей искренности. Можно иметь склонность к лукавству по формальным или личностным причинам. В эпоху экзистенциализма одна литературная критикесса Клавдия Эдмонда Магни написала книгу «Сандалии Эмпедокла. Очерк о литературных границах»⁷⁾, которую я часто читал и перечитывал. Она показывала, что литература, как сандалии Эмпедокла, оставшиеся у подножия Этны, могли лишь быть свиде-

тельством этапа в духовном становлении человека, помощью для внутреннего прогресса. Но в конце концов пришлось книгу отбросить, как рекомендовал своему читателю Жид в «Земной пище», или Витгенштейн в конце «Трактата».

А. Д. Вы также цитировали Сезанна и Поля Кле, как примеры живописи, связанной с духовными упражнениями.

Да, я забыл художников. У Кле это, может быть, немного абстрактно, во всяком случае, он думает, что артист может снова овладеть способом, которым действует природа. У Сезанна иногда имеются кое-какие намеки на мировой опыт, который выражается через живопись. Я, кстати, считаю, что не случайно Бергсон привел в пример именно живопись, чтобы мы поняли изменение восприятия путем философии, потому что по сути живопись требует сбрасывания оболочек — быта, привычек и предрассудков — и схватывает смысл вещей, как говорится, «естественно», действительно придерживаясь голой реальности. Я также недавно открыл для себя благодаря моему коллеге Жаку Жерне все философское значение китайской живописи, в частности, в книгах Ши Тао «Разговоры о живописи монаха Горькая Тыква»⁸⁾, где мы видим, как живопись становится сопричастной природе, повторяя в своем движении ее творческий метод.

Нужно было бы также упомянуть о музыке, по меньшей мере, музыке некоторых композиторов, таких как Бетховен. Я уже упоминал о произведении Элизабет Бриссон «Посвящение музыканта. Античность и Бетховен» (*Le Sacre du musicien. La référence à l'Antiquité chez Beethoven*)⁹⁾, которая показывает, что Бетховен считал свое искусство миссией, с целью помочь человечеству достичь мира радости, согласия с миром и гармонии с Вселенной.

А. Д. По вашему мнению, какие отношения существуют между историей философии и самой философией? В конце предисловия к Словарю античных философов вы говорили о философе, который всегда должен оставаться живым в историке философии. Как вы понимаете это соотношение?

Прежде чем ответить, я начну с высказывания некоторых размышлений об истории философии. Прежде всего скажу, что мы всегда говорим об истории «той самой» философии, но на самом деле редко пишем историю самой философии. Я думаю, но, может быть, ошибаюсь, что Гегель был единственным философом, занимавшимся историей становления философии, написав ее, впрочем, смешав со своей собственной. Вероятно, следует добавить и Огюста Конта. Уточняя:истики философии изучают философию и философские произведения. Что касается меня лично, я больше склоняюсь к изучению философских произведений, чем философии, ибо сомневаюсь в возможности точной реконструкции корпусов философских учений или систем. Мы можем только изучать структуру произведений и их нацеленность, то, что философ хотел сказать в том или ином определенном произведении. Если привести пример современного философа, такого, как Бергсон, абсолютно невозможно раскрыть связь между его различными писаниями. Когда я говорю, что философ всегда должен жить в историке, я хочу сказать, главным образом, что в каждом произведении философа нужно пытаться самому пережить философский путь автора во всей его целокупности. Одновременно движение мысли, и если возможно, все намерения автора. Изучение этого пути, может быть, позволит распознать оба полюса философской деятельности — речь и жизненный выбор. Мы можем найти эту ситуацию парадоксальной, но главная проблема, кото-

рая встает перед философом, это в конечном счете знать, что такое философствовать. Это вопрос, все время появляющийся, неизбежно задаваемый себе философом при чтении Платона, Аристотеля, Плотина, Спинозы или Канта. И тут история философии предложит ему широкое поле для экспериментов, нацеленных на ориентацию своей мысли и своей жизни.

А. Д. Недавно вы начали интересоваться философией в других культурах, особенно в китайской культуре; это, может быть, связано с идеей, что имеется нечто подобное универсальным философским установкам, таким установкам, которые мы можем найти даже в такой культуре, как китайская, представляющих собой, в другом контексте, то, что можно обнаружить и в западной античности.

Длительное время я был очень сдержан по поводу компаративизма (например, на тему отношений между Платином и Востоком). Теперь немного изменил свое мнение, констатируя бесспорные аналогии между китайской мыслью и греческой философией. Я говорил об установке безразличия по поводу вещей, а также о роде стоической установки; можно было бы добавить и понятие мгновенного просветления. Эти аналогии я объясняю себе не в силу исторических отношений, но тем фактом, что аналогичные духовные установки могут встречаться в разных культурах. Порой я находил и в китайской мысли формулировки, которые казались мне более ясными, чем все, что мы могли найти, к примеру, в греческой философии, для описания ситуации бессознательного, в которой мы живем — образ лягушки на дне колодца, или же укусной мушки на дне миски, «игнорирующими вселенную в своей грандиозной целокупности», как говорит Чжуан-цзы ¹⁰). Но я не вправе говорить как специалист о китайской мысли.

IX. НЕПРИЕМЛЕМО?

Жани Карлис. Бывают книги, из которых мы выходим не совсем теми, какими были, когда в них вошли. Я думаю, что это относится к вашим трем книгам: «Что такое античная философия?»; «Духовные упражнения» и особенно «Внутренняя цитадель». Я сама неделями перечитывала их и видела, как тонко меняется мое видение вещей, правда, по мелочам: критический взгляд на свои суждения, или более живое осознание настоящего мгновения. Мне кажется, что это действительно книги, которые принуждают тебя принять в соображение знаменитое слово Сократа: жизнь без экзамена не стоит того, чтобы ее прожить. Однако я окажусь адвокатом дьявола, дьявола наивного и немного невежественного, если скажу, что читая ваши книги об античной философии, мы, конечно же, совершенно ими околдованы, и даже меняемся, но есть все-таки вещи, по поводу которых люди сегодняшнего дня, обычные люди, должны себе сказать: нет, я не могу, я не принимаю.

Прежде всего, приветствую «адвоката дьявола». Я, правда, слышал, что он не признается более как объект канонизации. Возможно, этим объясняется канонизация отдельных спорных персонажей. Но сказал я это, чтобы немножко разглядеть наши морщинки, а теперь для начала заметил бы следующее. Вы мне говорите: люди сегодняшнего дня, обычные люди, должны сказать себе: нет, я не могу, я не принимаю. Но каковы

* Неприемлемо? *

конкретно суть эти люди сегодняшнего дня, эти обычные люди? В определенную эпоху вовсе нет только одной-единственной коллективной ментальности, коллективные ментальности относятся к разным социальным группам. Например, имеются социальные группы, социальные среды, которые настроены решительно по-расистски. Они говорят: нет, я не могу, я не принимаю, как эта яростная женщина, налетевшая на меня с оскорблениями и с ругательствами, приблизительно в 1950 году, потому что я осмелился сказать, что чернокожий такой же респектабельный человек, как и белый. Прежде чем говорить: я не могу, я не принимаю, нужно было бы прежде спросить себя — во имя чего я не могу и не принимаю. Потому что моя социальная группа навязывает мне такой образ видения, или же потому, что, поразмыслив длительное время, мои философские убеждения воспрещают мне думать так, или же моя религия мне это запрещает, или потому что наука доказала, что это невозможно, или такова мода в данный момент, или, наконец, моя любимая газета или телевидение сказали нечто противоположное? В общем, во имя чего можно сказать, что я не могу, и я не принимаю именно то, что не могут и не принимают все люди сегодняшнего дня, все обычные люди?

Дело в том, что надо бы всегда задавать себе эти вопросы. Если я об этом не часто говорил в своих книгах, то только потому, что было много забот по изложению тем античной философии. Вы думаете: быть может, у меня нет желания говорить об этом сейчас. Да, мне не очень хотелось бы вступать в такую дискуссию. И дело не в том, что меня будет что-то смущать при ответе на вопрос. Просто когда-то я, обучаясь на слесаря для получения необходимого аттестата и благополучно таковой получив, понял, что мы, произнося речи, забываем о трудностях, и вот именно это-то мне и не нравится.

Ибо одна из проблем, свойственных литературному жанру бесед, это проблема серьезности, целесообразности, легитимности дискуссии, когда она импровизируется и оставляет мало времени для размышления. В ходе бесед некоторых моих уважаемых коллег мне пришлось констатировать, что когда они говорили, то позволяли вовлечь себя порой в приблизительность, даже в карикатурность изложения, когда речь как раз шла о том, принимается ли античная философия нашими современниками. Я не хотел бы впадать в такую же крайность. Сколько тупых и неточных утверждений делается подобным образом со спокойной уверенностью. В частности, историки всегда стремятся перевернуть все с ног на голову, совершенно по-новому охарактеризовать современную эпоху, начиная с Возрождения. Количество слепоты и невежества, которые приписывали древним грекам по этому случаю, достаточно удивительно. Они якобы не знали линейного времени, прогресса, идеи бесконечности мира, или же, дескать, не ощущали разницы между верхом и низом; они, якобы, никогда не осмеливались подняться на гору!

И потому на вопросы, которые вы собираетесь мне задать, я предпочел бы отвечать в рамках продуманной и поддерживаемой документами книги, ибо здесь мы сталкиваемся с крайне сложными проблемами, относящимися одновременно к коллективной ментальности древних и к коллективной ментальности наших современников. Но все-таки начнем дискуссию.

Ж. К. В ходе всех этих бесед и после чтения тех или иных работ возникает впечатление, что вы считаете: античная философия может научить чему-то современного человека, может иметь для него смысл и помочь ему направлять свое поведение. Но почему такие околичности? Не лучше ли было бы попытаться придумать решение

* Неприемлемо? *

проблемам, которые встают перед нами в начале нынешнего, XXI века, ведь эти проблемы совершенно иные?

Я вам сразу же скажу, что я не единственный, кто делает такой обходной путь. Прежде всего, если привести пример современного мыслителя, такая установка была еще у Ницше («Человеческое, слишком человеческое», II, § 218), который писал: «Греки облегчают для современного человека сообщение многих трудно сообщаемых вещей, которые заставляют размышлять». Мне возражат, что говоря это, Ницше думал скорее о трагической эпохе греков или же скорее о Гераклите, чем об Эпиктете или Плотине, но тем не менее, как я уже говорил в этих беседах, верно и то, что он рассматривал школы греческой философии, как экспериментальные лаборатории, из которых мы могли бы извлечь свою выгоду. С другой стороны, и это обязательно нужно сказать, признанным фактом является и то, что XX век произвел в самых разнообразных формах широкое возвращение к грекам от Хайдеггера до Фуко.

Почему такой окольный путь? Я сказал бы, что в моем понимании речь идет о том, что Кьеркегор называл методом непрямого общения. Если мы скажем напрямую: делайте так, или делайте эдак, то тем самым мы диктуем поведение с тоном фальшивой уверенности. Но благодаря описанию духовного опыта, пережитого другими, мы можем приоткрыть и предложить духовную установку; мы тем самым озвучиваем призыв, который читатель свободен принять или отклонить. И именно ему мы даем возможность решать. Он свободен верить или не верить, действовать или не действовать. Если я буду судить по полученным мною многочисленным письмам, написанным самыми разнообразными людьми из Франции, Германии, Соединенных Штатов, которые говорили мне, что мои книги

помогли им духовно — кто-то даже написал: «Вы изменили мою жизнь» — я думаю, что метод правильный, и я смог всегда отвечать этим людям по праву, по справедливости, что это не я, но античные философы принесли им эту помощь.

Правда, часто говорят: наша задача придумать решение проблемам, которые встают перед нами сегодня. Но в ожидании появления творческого гения, в котором, естественно, мы весьма нуждались бы в начале нынешнего XXI века, каждый будет делать то, на что он способен, я со своей стороны пытаюсь быть, как говорил Мишле, «связью времен», обеспечить «эту жизненную цепь, которая от прошлого, внешне мертвого, заставляет циркулировать сок к будущему»¹⁾.

Ж. К.: В общем, вы только что сказали нам, что ваши книги суть не только эрудиционные произведения, но также, как говорили древние, косвенные «протрептики»²⁾.

Поскольку я буду делать критические замечания по поводу античной философии в качестве образа жизни, я начну с каптацио беневоленции, цитируя вашего дорогого Гёте. Фауст говорит: «Две души живут во мне, и одна сопротивляется другой. Одна всеми силами за этот мир цепляется, другая мечтает бежать из мрака»*. Это полностью христианское заявление, а также полностью платоническое. Я хотела бы, чтобы вы уточнили что-то, о чем вы мало говорили в своих книгах. Один из первых античных принципов, которые вас потрясли в юности, это «философствовать — значит научиться умирать». У греков, особенно платоников — по сути, это начал Парменид, говоря,

* Но две души живут во мне, / И обе не в ладах друг с другом. / Одна, как страсть любви, пылка / И жадно льнет к земле всецело, / Другая вся за облака / Так и рванулась бы из тела. («Фауст». Часть первая. Сцена «У ворот».

Пер. Б. Пастернака)

* Неприемлемо? *

что хорошо то, что не меняется — имеется сильное противопоставление между этим миром и другим миром, телом и душой, чувствительным и непонятным. Весь платонизм пропитан волей к бытию в другом месте; имеется знаменитая фраза «Теэтета» «отсюда — от земного к тому — горнему, как можно быстрее убежать»³⁾, и в «Федоне» речь идет только о том, чтобы отделиться от тела. Я думаю, что мы больше полностью это не принимаем. Двадцать веков нас наставляли: «Царство Мое не от мира сего», и теперь у нас есть желание сказать: моя жизнь здесь, потому что нет другого места; и тело не есть источник всего зла. Вы не изменяете чуть-чуть смысл платоновского «бежать из этого мира, отделиться от тела», немного притягивая это высказывание к стоицизму, и придавая ему смысл, приемлемый сегодня? Но, в конце концов, почему бы и нет?

Вы делаете аллюзию на мое толкование платонической формулы: философствовать, это значит упражняться в умирании. Я говорил в «Духовных упражнениях и античной философии», что эта формула из «Федона» могла истолковываться, как изменение во взгляде, которым мы смотрим на вещи. Видению, доминируемому потребностями тела и индивидуальными и эгоистичными страстями, приходит на смену представление о мире, управляемом универсальностью мысли и разума, и тогда мы думаем об этом фрагменте из «Республики» (486 а), где философ представляется кем-то, кто созерцает совокупность времени и бытия. И действительно, в «Федоне» (65 е, например), проблема четко располагается на уровне познания: чувственное познание может сбить с пути рассуждения души. Можно, разумеется, дискутировать о ценности этого отказа от чувственного познания. Но здесь нас интересует образ жизни и смысл духовного упражнения смерти, который, как мне кажется, у Платона и во всех

философских школах состоит в изменении видения вещей, переходе от индивидуального и страстного к рациональной и универсальной перспективе. Упражнение смерти является на самом деле упражнением жизни. Я вполне согласен с вами в том, что для наших современников это обесценение чувственного в пользу понятного трудно приемлемо. Я это дал понять в конце моей небольшой книги о Плотине. Но я думаю, что оно было трудно приемлемо еще современниками Платона. Как говорит Платон в «Федоне», его современники потешались над философами школы Платона, которых они называли умирающими, именно потому, что эти философы критиковали чувственное тело и чувственный мир. Если вернуться к обесценению чувственного, то мы имеем полное право предпочесть, как я, такие философии, как у Бергсона или Мерло-Понти, которые отдают центральную роль восприятию.

Ж. К. Это истолкование знаменитой платонической максимы: «Философствовать, значит упражняться в умирании» соответственно очень хорошо согласовалось бы со стоицизмом, и вы можете кстати это аргументировать значительным количеством стоических текстов. Однако, мне кажется, что такое восприятие, выражение «упражняться в умирании» или «бежать тела» совершенно приемлемо для нас. В ваших «Духовных упражнениях» упражняться в умирании, это значит вовсе не мучить свое тело, это «упражняться в умирании касательно своей индивидуальности, своих страстей, чтобы видеть вещи в перспективе универсальности и объективности»⁴⁾. Это все-таки довольно сильно не совпадает с тем мнением, которое мы себе составляем, когда читаем Платона поверхностно. Можно его принимать сегодня в той мере, в какой мы, вместе с греческими философами, особенно стоиками, допускаем, что нужно всегда видеть вещи с точки зрения универсального. Отказ от тела в этом свете был бы отка-

* Неприемлемо? *

зом от крошечного объекта, которым мы являемся вместе со своим телом, и возвратом к универсальному, ко Всему?

Может быть, это даже и не отказ, но осознание того факта, что мы являемся только крошечным объектом, и что есть вещи гораздо более важные, ценности в некотором роде абсолютные. Но это не подразумевает отвращения к плоти.

Ж. К. Но нет ли все-таки в античной философии этого отвращения к плоти и к сопряженным с нею удовольствиям; разве сам Эпиктет не говорит о теле как о труп?

Такого отвращения не существует ни у киников, практиковавших строгую аскезу, ни у аристотеликов, удовлетворявшихся смирением своих страстей, ни у ранних стоиков, которые хотели бы, чтобы мудрец был абсолютно бесстрастен, ни у эпикурейцев, предававшихся аскезе желаний. Можно было бы считать, что это отвращение появляется у поздних стоиков, таких как Эпиктет или Марк Аврелий. Но с этими двумя философами нужно всегда иметь в виду намеренно шокирующую формулировку, чтобы лучше корректировать искривление ума. Я думаю, что так они просто напоминают человеку, что он смертен. Кстати, в практической жизни, эти стоики, к примеру, Марк Аврелий без колебаний доставляют себе удовольствия. После того, как он оплакал свою почившую супругу Фаустину, Марк Аврелий взял себе женщину без женитьбы; по всем внешним признакам, он допускал легитимность удовольствия. С неоплатонизмом, начиная с III века нашей эры, положение меняется. Плотин стыдился того, что у него есть тело, говорит нам его биограф. Нужно сказать, что для него факт обладания телом означал, что он был душой, которая не смогла всегда оставаться в духовном мире и посему совершила в

некотором роде ошибку. И Порфирий не может принять христианскую идею воплощения Бога, потому что, став человеком, Бог был запачкан кровью, желчью и еще хуже. Но, разумеется, тут подчеркивается контраст между духовностью Бога и материальностью тела.

Добавим, впрочем, что Марк Аврелий, хотя и повторяет за Эпиктетом: «Тело есть труп», тем не менее «разумными очами своими (...) сможет узреть как особый расцвет и красоту старца и старухи, так и привлекательность ребенка» (III, 2) *.

Ж. К. Это противопоставление между, с одной стороны, отказом от тела и чувственного материального мира, и, с другой стороны, по меньшей мере восхищение этим чувственным миром, можно часто найти у одних и тех же мыслителей и в одних и тех же кругах. У Платона имеются тексты, чтобы сказать: «Беги из этого мира» и другие, чтобы сказать: «Этот мир прекрасен настолько, насколько возможно». Эти идеи мы обнаруживаем и в христианстве: мое царство не в этом мире, но небо и земля поют славу Богу-творцу. Отец Фестюжьер продемонстрировал это противоречие по поводу герметизма; он даже говорил: герметизм — не религия, ибо невозможно, чтобы религия опиралась на принципы столь противоположные, как: мир хорош, плоть приемлема, и мир плох, плоть совершенно необходимо изгонять. Потемки Гёте заставляли меня думать о гностицизме, который является своего рода переходом от границы установки, отвергающей этот мир и тело; этот мир, созданный плохим богом, это тело, принадлежащее мраку. Как реагируете вы на это противоречие?

* Перевод фрагмента приводится по рус. изданию: Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления / Пер. с греч. С. Роговина. Серия «Памятники мировой литературы».

М., 1914. — *Ред.*

* Неприемлемо? *

Меня не удивляет, что в античных философиях имеются достаточно противоречивые позиции. Ибо они-то как раз и не являются системами. Они развивают свои рассуждения, исходя последовательно из различных проблематик. Когда мы располагаемся в проблематике мира, то тогда у нас имеется атмосфера «Тимея», чувственный мир красив, хотя в «Тимее» дается целое повествование о шоке души, когда она сталкивается с материей и полностью дезориентируется, и ее нужно будет перевоспитывать; но это все-таки достаточно связно. Когда же мы располагаемся в проблематике индивидуальной этики, то у нас есть «Федон», и тело представляется, как опасность для познания и добродетели. У стоиков, по крайней мере, поздних стоиков, также наблюдается, мы только что это видели, это противоречие. С другой стороны, бесполезно напомнить, что греческая цивилизация вовсе не была врагом тела, это была цивилизация Олимпийских игр, гимнастики, бань, все проявляли совершенно особую заботу о теле. Если для некоторых философов тело было источником страстей, это не мешало им посещать банные заведения и делать там физические упражнения.

Ж. К. Когда мы, поверхностные читатели Платона, читаем в его диалогах о презрении к телу, отказе от тела, не находимся ли мы под влиянием того, что с ним сделали христиане, несмотря на догмат воскресения? Потому что, в конце концов, не Платон хлестал себя или жил на столпе. Что вы думаете об этом? Разве не христиане взяли это из области крайних умерщвлений плоти? Единственное что делали платоники, это воздерживались от мяса.

Мне кажется, при условии проверки, что в самом евангелическом послании вовсе не содержится этот вид умерщвлений плоти. К тому же фарисеи говорили о Христе: он ест и пьет со всеми. Но произошло две

вещи: с одной стороны, христиане, поскольку они хотели, чтобы христианство явилось как философия, приняли в общем платоническую философию, иногда с некоторым оттенком стоицизма, потому что практически это была единственная философия, еще очень мощная в первые века нашей эры. Соответственно, они приняли отказ от тела платоников, и это ориентировало христианство в направлении интеллектуалистской метафизики, которая вовсе не подразумевалась в Евангелии. С другой стороны, к этому добавилось раздумье о страданиях и смерти Христа: христиане стали считать себя обязанными выстрадать то, что Христос выстрадал в определенный момент своей жизни; это пресловутая формула Паскаля: Христос будет в агонии до конца света, нельзя спать в течение этого времени. А разница между христианскими духовными упражнениями и философскими духовными упражнениями состоит именно в том, что в первых вводится личность Христа, имитация Христа. Следовательно, имитация страстей страдающего Христа, что ведет к бичеваниям и другим умерщвлениям плоти. Но нужно также оговорить следующий нюанс: поборники аскезы, такие как монахи Пустыни, культивировали ее особенно для того, чтобы, как философы, придти к полному безразличию и полному отсутствию страстей, а также к совершенному спокойствию души. В общем, я не думаю, что именно христианство привело к этому упору на презрение к телу в толковании Платона, это скорее неоплатонизм.

Ж. К. Вы написали великолепную книгу о Марке Аврелие, которая называется «Внутренняя цитадель». Это очень красивое название, впрочем, заимствованное у самого Марка Аврелия, которое делает аллюзию на одну константу греческой философии, какими бы ни были другие теории философов: нужно возвести цитадель вокруг себя и

* Неприемлемо? *

ничем себя не волновать. Стоическая позиция, но также платоническая, простая и крайне связанная: для мудреца нет другого несчастья, как совершить моральную ошибку, то есть то, что зависит от его выбора. Все остальное, что не зависит от его выбора — болезнь, бедность, смерть — не является злом и не должно волновать ясность его души. И, следовательно, как скажет Спиноза, счастье не есть следствие добродетели, но сама добродетель. Имеются восхитительные тексты, как, например, у Сократа: «Они могут предать меня смерти, они не могут мне навредить»; и история, причем не только античная, изобилует примерами пережитого стоицизма; но в то же время — не в том, что говорите вы, но в том, что говорят стоики — имеются вещи, которые коробят. Например, когда Эпиктет говорит ⁵⁾ — и это в общем переход к универсальному, превзойдение индивидуальности: ваш раб разбивает вазу, вы в ярости; ваш сосед, более объективный, говорит вам: вазы разбиваются -это бывает. До тех пор мы говорим: да, Эпиктет и сосед правы, то, что вазы бьются — это в порядке вещей. Но Эпиктет продолжает свой пример: ваш ребенок умирает, вы страдаете, ваша душа взволнована; это не хорошо, поскольку ваш сосед говорит себе: дети умирают, это нормально. Хуже того, Эпиктет говорит: вы можете выказать сочувствие другу, но чтобы не страдать, не испытывайте сами сочувствия, сострадания. В этот момент мы абсолютно отказываемся от той идеи, что мы можем принять эти вещи без волнения. Цена, которую нужно заплатить, чтобы стать неуязвимым, и которая состояла бы в том, чтобы не любить людей, слишком тяжела.

Прежде всего, я напомним принцип, изложенный мною, я думаю, достаточно ясно. Считать, что философия означает образ жизни, как это думали античные философы, не означает, что мы слепо принимаем все установки, и особенно все доводы античных философов. Как очень хорошо сказал Ницше, они являются

опытами, в которых соответственно может быть как успех, так и неудача; и они могут нам показать, что хорошо было бы делать, но также и то, что хорошо было бы избегать.

Высказав данное замечание, я сам указал в комментарии к «Руководству» Эпиктета, что шокирующего могло быть для нас в формулах, употребляемых Эпиктетом. Но как я сказал в этом комментарии, «Руководство» представляет собой резюме ученика, а в «Беседах» Эпиктета мы находим дальнейшее полное развитие его мысли. Он говорит: Сократ искренне любил своих детей, но он также принимал порядок мира, волю богов. Прежде всего, стоик не является существом чудодейственно нечувствительным. Если стоик поражен смертью своего ребенка или кого-то, кто ему дорог, он сначала должен почувствовать шок, он будет глубоко взволнован. Эпиктет и другие стоики говорили это и повторяли. Это произвольные движения. Но затем стоик должен будет снова овладеть собой, но не с единственной целью не страдать или же не быть взволнованным. Сенека, кстати, говорил, что не будет никакой заслуги в том, чтобы отважно переносить то, что мы не чувствуем⁶⁾. Нет, если он снова овладевает собой, то это значит, что он считает, что он должен сказать «да» миру во всей его реальности, даже если она ужасна. Это да миру, мы им восхищаемся у Ницше, почему же мы не должны восхищаться этим у стоиков? Это не означает, что нужно не любить людей, чтобы быть неуязвимым. Цель стоицизма, еще раз скажем это, не в том, чтобы не страдать.

С другой стороны, в глазах стоиков жалость, сострадание суть иррациональные страсти. Но нужно хорошо понимать, что когда они говорят о страстях, они думают не о смутном чувстве, а о глубоком потрясении понимания, о безрассудстве. Это безрассудство не располагается в произвольном аффективном шоке, испы-

* Неприемлемо? *

тываемом перед лицом события, но в ложном суждении, которое мы выносим об этом событии. Для стоиков страсти являются ложными суждениями. Когда они говорят о жалости как страсти, они соответственно думают о людях, которые теряют голову из-за страсти, и становятся неспособными действовать, помогать тем, кто страдает, подобно хирургу, который из жалости не осмелился бы оперировать больного из страха сделать ему больно. Однако, стоик допускает жалость, которая в некотором роде не была бы страстью. Марк Аврелий (II, 13, 3) говорит, что мы должны испытывать некоторый род жалости к тем, кто делает зло, поскольку они не знают, что делают. В таком случае этот «род жалости» не будет страстью, которая перевернула бы душу, но отсутствием гнева, или даже, как он сам говорит, это будут снисхождение, мягкость, терпение, благожелательство гораздо более эффективные, чем жалость страсти. Эти добродетели подразумевают уважение к другому, тогда как жалость-страсть подразумевают по сути презрение к другому. Мы думаем, что он не способен выносить страдания или трудности. Когда Эпиктет говорит, что нужно проявлять сострадание к другу, не испытывая его самому, он хочет сказать, что мы не должны сами вовлекаться в жалость-страсть, которая преворачивает душу и затемняет разум. То есть Эпиктет хочет сказать, что не нужно терять голову вместе с тем, кто страдает, но реально помогать ему преодолеть свое страдание. В наши дни, когда случается катастрофа, мы посылаем психологов, чтобы помочь пострадавшим перенести шок. Эти психологи не считают себя обязанными плакать, заламывать себе руки, вопить вместе с пострадавшими. Они стремятся помочь им, не позволяя себя вовлекать в панику или в отчаяние. Я думаю, что именно в такой перспективе нужно понимать стоическую критику жалости-страсти. Кстати, современные люди также сомневались о ценности чувства

жалости. Жорж Фридман, призывая самого себя практиковать духовные упражнения, пишет: «Отбросить жалость и ненависть».

Добавим, что Марк Аврелий плакал. Прежде всего, из-за смерти своего наставника. Его окружение призывало его сдерживать видимые знаки своей привязанности. Его приемный отец, император Антоний, сказал тогда прекрасную фразу: «Позвольте ему быть человеком. Ни философия, ни императорская власть не устраняют чувства». Но император Юлиан будет его позднее упрекать в том, что он оплакивал свою жену Фаустину, больше чем по праву, несмотря на отклонения в ее поведении. Он тоже плакал, слушая речь ритора Элиуса Аристида, посланного к императору после землетрясения в Смирне, чтобы попросить его помощи для восстановления города.

Здесь также критика наших современников смыкается с критикой современников стоиков античности, как свидетельствует об этом Сенека ⁷⁾: «Я знаю, что школа стоиков имеет плохую репутацию у невежд, потому что они считают ее нечувствительной к излишеству». На что Сенека отвечает: «Никакая школа не обладает большей любовью к людям и более внимательна к благу всех.»

Ж. К. Стоическая установка, которую мы могли бы, наверное, принять, и которую мы даже считаем почетной, состоит вроде бы в том, чтобы сказать (я немного изменяю Марка Аврелия): счастье не в том, чтобы потерять ребенка, потерять ребенка — это не счастье, но счастье в том, чтобы вынести утрату мужественно ⁸⁾. Это своеобразное толкование стоицизма. И в конечном счете разве это не ссора из-за слов? Если мы говорим о физической боли (Эпикур, Эпиктет в этой области дали пример отваги), разве нет истории философа, вскричавшего: Терзай меня, горе, ты не заставишь меня признать, что ты зло. В этом и

* Неприемлемо? *

заключается двусмысленность стоицизма: даже если что-то вам делает больно, это не есть зло. Все дело в суждении.

Можно было бы подумать, что речь идет о словесном диспуте, который можно было бы резюмировать следующим образом: то, что люди называют злом, не есть зло для стоиков, например бедность, болезнь, смерть. Нет иного зла, кроме морального зла. В этом и состоит сущность стоицизма, и, кстати, сократизма, поскольку, согласно Платону («Апология», 41 d), Сократ сказал: «Для благопристойного человека нет возможного зла, будь он жив или мертв», имея в виду, что единственное зло — это моральное зло. Опыт стоической жизни, стоический жизненный выбор состоят соответственно в том, чтобы прежде всего рассматривать, как добро то, что нужно желать абсолютно, и как зло то, что нужно отвергнуть абсолютно; а затем решить, что единственная вещь, заслуживающая быть желаемой абсолютно, это моральное добро, добрая воля, и что единственная вещь, заслуживающая быть отвергаемой абсолютно, это воля злая. В этом отношении теория доброй воли Канта является вполне наследницей стоицизма. Если это будет необходимо, стоик должен встать лицом к лицу со смертью, скорее чем отказаться от высшей ценности благодетели и доброй воли. Это героическое решение Сократа и стоиков, которое идет против течения общераспространенных предвзятых идей. Высшая ценность состоит в намерении добра, в воле добра. Смерть Сократа нужно понимать в этой перспективе. Впоследствии стоики отказывались называть злом болезни, смерть, естественные катастрофы: для них это были вещи, которые не были ни добрыми, ни злыми, но безразличными, следствиями необходимого развертывания событий Вселенной, которые нужно принимать, если мы не можем их исправить, и

которые становились добром или злом в соответствии с нашей установкой по отношению к ним.

Но можно — это совершенно очевидно — допустить другие философские образы жизни, менее героические и более раскрепощенные, такие как эпикуреизм.

Ж. К. Не можем ли мы сказать, что сами наши желания изменились; богатство, власть, почести постоянно появляются у стоиков и эпикурейцев в перечнях вещей, которые нельзя желать. Ведь сегодня, конечно же, имеются люди, желающие все это, но у большинства желания гораздо более скромные. В церковных журналах отзывов паломников мы можем прочитать: «Святая Дева, сделайте так, чтобы мои родители не развелись. Сделайте так, чтобы Патрик нашел работу. Сделайте так, чтобы моя внучка выздоровела». Эпикурец может вполне мне сказать: это естественные, но не необходимые желания, и с его точки зрения это правда; но правда и то, что мы, современные люди, видим в таких просьбах абсолютно легитимные желания.

Я вовсе не думаю, что фундаментальные желания человека могут измениться. К богатству, власти, почестям стремится правящий или богатый класс, равным образом как в античности, так и в наши дни. Вся беда нашей нынешней цивилизации заключается в этом усугублении желания прибыли, кстати, во всех классах общества, но особенно в правящем классе. Что касается простого смертного, он может иметь более простые желания: работы, или семейного счастья, или здоровья: призывы к богам в античности были те же самые, что мы делаем сейчас к Святой Деве. Тогда просили те же самые вещи у прорицателей, которые сейчас просят у гороскопов. Это не вопрос эпохи. Но когда Эпикур отличал желания естественные и необходимые, желания естественные, но не необходимые, и наконец желания,

* Неприемлемо? *

которые не являются ни естественными, ни необходимыми, он не захотел сделать перепись всех легитимных желаний и объяснить, как можно было бы их удовлетворить, он хотел определить стиль жизни, выводя заключения из своей интуиции, согласно которой, удовольствие всегда соответствует устранению страдания, причиняемого желанием. Тут есть аналогия с буддизмом, очень модным в наши дни. Чтобы быть счастливым, соответственно нужно максимально уменьшить причины страдания, то есть желания. Таким образом, он хотел исправить несчастье людей. Он рекомендует отказаться от очень трудно удовлетворяемых желаний, чтобы попытаться довольствоваться легче удовлетворяемыми желаниями, то есть просто-напросто желанием есть, пить, одеваться. В этом внешне совершенно приземленном аспекте в эпикуризме есть что-то необычайное: признание того факта, что есть только одно настоящее удовольствие, удовольствие существовать, и чтобы его испытать, достаточно удовлетворять желания, естественные и необходимые для существования тела. Эпикурейский опыт крайне поучителен; он приглашает нас, как и стоицизм, к полной переоценке ценностей.

Ж. К. По всей видимости, вопрос божественного провидения не является чем-то основным, поскольку эпикурейцы вовсе не верили в него, а Аристотель думал, что оно не опускается ниже Луны. Однако, это очень важно для платоников, стоиков и, разумеется, христиан, даже если каждая школа воспринимает по-разному это провидение.

Философское провидение и христианское провидение крайне отличаются друг от друга. Понятие провидения появляется в «Тимее» (30 с 1), когда Платон говорит, что мир родился в силу разумного решения (*pronoia*) бога. Но эта идея своего рода божественного

рассуждения составляет часть мифа бога изготовителя и означает только то, что есть божественное Разумение в первоначале Вселенной. Точно так же у стоиков не нужно представлять себе провидение как божественную волю, интересующуюся всеми конкретными случаями, но как первоначальный импульс, который запускает движение Вселенной и сцепление причин и следствий, составляющих судьбу. Плотин, возражая гностикам, энергично откажется от идеи, что мир был произведен рассуждением и волей. В конце концов, философское провидение соответствует рациональной необходимости, которая есть порядок мира. Напротив, еврейский Бог, заимствованный христианством, является личностью, ведущей историю мира и индивидов согласно своей непредвидимой воле.

Ж. К. Можно ли сегодня допустить порядок мира?

Я думаю, что на этот вопрос ответить крайне трудно. Ибо наука развивается бесконечно, и с нею философские мнения ученых. Например, Эйнштейн приходил в восторг от законов природы, предполагающих трансцендентный разум, и от порядка мира, соответствующего порядку мысли. Можно было бы сказать по этому поводу: непонятно то, что мир был бы понятен. Другие все сводят к случаю или к случайности и необходимости. Для нашей темы, вы это признали бы сами, вопрос провидения и порядок мира имеют мало значения. Эпикур в это не верил, и, кстати, необходимость стоиков в конце концов не очень сильно удалена от некоторых современных концепций.

Ж. К. И в самом деле, многие из наших современников отказались верить в провидящего бога, который присматривал бы за каждым нашим волоском, и в каждое мгновение решал бы о всякой вещи на земле и на небе; и это нас

* Неприемлемо? *

освобождает от самовопрошаний о непосредственной ответственности бога праведного и благого в землетрясениях и массовых убийствах невинных. Однако, обученные нашими учеными об эволюции земли и человека, мы действительно хотим допустить, что в мире есть закономерности, естественные закономерности, такие как землетрясения и даже смерть детей, или возвраты в поведении людей. Таким образом, мы очень близко подошли к тому, чтобы верить, как древние, в порядок рационального мира. Рационального в том, что мы можем там найти регулярности, «законы»; но он нерационален в том, что он был запрограммирован разумом, всегда благим и справедливым. В этом мы отходим от античных философов, стоиков и платоников, которые говорят до Лейбница: все хорошо в лучшем из возможных миров, или же: то, что произошло, это самое лучшее, поскольку это произошло. Когда идет речь об этих «антропологических закономерностях», когда они преступны, несправедливостях, массовых убийствах, спровоцированном голоде, великой нищете миллиарда людей, мы не можем радостно сотрудничать с «творчеством Всего», с его «благим и праведным правительством», как от нас требуют того стоики. Совсем наоборот, нам кажется, что наш первый долг заключается в битве с такими закономерностями.

Мы тут сталкиваемся с примером трудности, сопутствующей обсуждению такой сложной проблемы в рамках простого разговора. Оставим в стороне обширную философскую проблему, которую нужно было бы разбирать саму по себе: антропологические закономерности, то есть война, нищета, извращенность людей, являются ли они частью порядка мира? Давайте просто поговорим о том, что могли бы об этом думать стоики. Я не смог бы объяснить в нескольких словах сложную проблему отношений между человеческой свободой и судьбой. Повторим это еще раз: стоики считали, что

зло имеется только в воле человека. Соответственно, для них то, что вы называете антропологическими закономерностями, не составляло часть порядка мира, и следовательно, когда они говорили о сотрудничестве с творчеством Всего, это для них означало признать себя частью вселенной, которая в силу своего существования вносит сообразный себе вклад в общее движение вселенной. То есть не нужно соглашаться со всем, что представляет собой моральное зло, а именно, несправедливость, эксплуатацию человека человеком, но нужно бороться с этим. В скобках, Марк Аврелий, кстати, сталкивается, но не может, как и позднее христиане, решить проблему «необходимого» зла войны. Он без колебаний называет разбойником (X, 10, 1) того, кто захватывает в плен сармата (народ, с которым он воюет), то есть называет разбойником самого себя. Что бы там ни было, если требуется действовать на благо человеческого сообщества, нужно противостоять всем злым действиям людей. Но если действие против зла оканчивается неудачей, стоик в этом случае обязан признать реальность такой, какая она есть, скажем, массовое убийство, которое было совершено. Тогда ему нужно попытаться поставить себя перед этой новой ситуацией, чтобы по-другому ориентировать свое действие. Если же он абсолютно низведен к неспособности, он не должен бесполезно бунтовать против судьбы, но верить (VIII, 35), что универсальные Природа и Разум, которые, как кажется, потерпели здесь неудачу, поскольку кажется, что зло торжествует, будут способны обратить в свою пользу то, что преграждает им дорогу. Поверить в это значит поверить в конечное торжество разума в мире. Некоторые из наших современников поверили или еще верят в эту власть разума, другие в это не верят. Наверное, точно так же было во времена Марка Аврелия.

* Неприемлемо? *

Я думаю, что вы не правы, когда отождествляете формулу Эпиктета («Руководство», 8): «Да восхотим, чтобы то, что происходит, происходило бы как оно происходит» с формулами типа: «Если это произошло, то потому, что оно лучше всего». Ибо для стоиков то, что произошло, не является ни добрым, ни злым, ни хорошим, ни плохим. Это вещь безразличная. И только от человеческой воли зависит придать ей свою ценность, добрую или злую, в зависимости от применения, которое мы ей сделаем. Добро и зло существуют только лишь в мысли и воле человека, а не в вещах. Но с данной формулой Эпиктета мы еще раз обнаруживаем тему согласия с вселенной в той гипотезе, что мы не можем изменить то, что составляет препятствие порядку мира. Вы говорили, что современный человек не может весело согласиться, но Ницше сказал: «Не только переносить неотвратимое, (...) но любить его»⁹⁾. Установка такого рода соответственно допускалась одним из учителей современной мысли. И в то же время Бергсон, который, если он больше не в моде, все-таки оказал также влияние на недавнюю философию, пишет в книге «Мысль и движущееся»: «В великом труде творения, которое продолжается на наших глазах (для Бергсона речь идет о созидательном развитии) мы чувствуем себя участниками, создателями нас самих»¹⁰⁾. Мы здесь не настолько удалены от «радостного сотрудничества с творчеством Всего».

Ж. К. По поводу этой «внутренней цитадели», которая делает мудреца неуязвимым, нет ли здесь чего-то, что нас очень сильно отличает от древних, не потеряли ли мы полностью желание быть богами? Нет ли в античности целого течения, которое разнообразными способами является своего рода отказом от человеческого статуса? Я не говорю о богах мифологии, но о боге философов,

который полностью находится вне страстей, который не двигается, никогда не бывает в гневе, не страдает. Вы цитируете значительное количество текстов в этом плане, и прежде всего знаменитый текст Теэтета «Отсюда снизу к туда горе, убежать как можно быстрее», который продолжается дальше так: «Убегание — это значит сделаться подобным богу, насколько это возможно». Или еще Сенеку: «Как бог, [мудрец] говорит: „Все мне“». Мы же этого больше не хотим. Мы принимаем человеческое состояние.

Это желание быть богом соответствует идеалу мудреца. Я всегда поражался тексту Мишле, который говорит: античность в конце концов открыла для себя своего настоящего бога — мудреца. Правда, для многих современных людей этот идеал идентификации не имеет больше смысла, но легко убрать из идеала мудрости этот признак, в некотором роде мифологический.

И я как раз хотел бы закончить эту беседу некоторыми общими соображениями. Вполне очевидно, что современный человек не должен принимать все метафизические предрасположения или мифологические представления стоицизма, или эпикуреизма, или цинизма. Но я лично думаю, что по сути нужно было бы применить к античным философиям такое же отношение, какое Бульман хотел применить к христианству, а именно, демифологизацию, или демифизацию, то есть разделение между, с одной стороны, сущностным ядром, и с другой стороны, панцирной оболочкой, изготовленной из коллективных представлений эпохи. Раймон Рюие в своей книге с немного сбивающим с толку названием «Гнозис Принстона» говорит о том, что я называю духовными упражнениями, а он их называет «монтажами»: эпикурейские, стоические монтажи по-прежнему имеют силу, но что больше не действует, это тот «идеологический туман, который их сопровождал». Я думаю, что это замечание очень справедливо. По

* Неприемлемо? *

сути, в модели духовных упражнений интересно именно то, что они могут практиковаться независимо от речей, которые их обосновывают или советуют. Например, духовное упражнение концентрации на настоящем существует у эпикурейцев и у стоиков с легкими различиями, но по причинам совершенно разным. Следовательно, я думаю, что это духовное упражнение сосредоточения на настоящем моменте имеет ценность в себе, независимую от теорий — мне доводилось его практиковать довольно часто, но это не подразумевает, что по данной причине я верю, как стоики, в вечное возвращение, то есть доктрину, которая может быть связана с этим упражнением.

В то же время, в начале этой беседы вы говорили о сегодняшних людях, которые говорят: я не могу принять это. Но я думаю, что здесь нам приоткрылось, что говорят они это не потому, что являются нашими современниками, ибо обычные люди античности говорили точь-в-точь то же самое по поводу Сократа или Платона, или стоиков. Их критика, их отказ не относятся специально к теории, но к этическим и духовным установкам. Но почему они говорят: я не могу принять это? Было бы неплохо иметь Сократа, который спросил бы их о настоящих причинах отказа, основаны ли они на разуме, не являются ли они отзвуком современных предрассудков, в которых часто нет ничего современного. Во все эпохи было и будет противопоставление между обычаями и условностями повседневной жизни и образом жизни философов, которые вызывают негодование, или возмущают, или заставляют смеяться нефилософов.

X.
НАШЕ СЧАСТЬЕ
ТОЛЬКО В НАСТОЯЩЕМ

Жанни Карлие. Среди внутренних установок и духовных упражнений античной философии, какие именно вы предпочитаете, и какие, может быть, вы практикуете?

Я сказал бы, что тема, которая больше всего меня поразила, с самой моей юности, по причине моих чтений и в дальнейшем по причине моих разнообразных хирургических операций (я подвергался анестезии десятков раз), это тема медитации о смерти. Не потому, что меня навязчиво преследует мысль о смерти; но я всегда был удивлен тем фактом, что мысль о смерти помогает лучше жить, как если бы мы жили свой последний день, свой последний час. Такая установка требует полного превращения внимания. Больше не проектировать себя в будущее, но рассматривать в нем самом и для него самого действие, которое мы делаем, не смотреть на мир, как на простую рамку наших действий, а смотреть на него в нем самом и для него самого. Такая установка обладает одновременно экзистенциальной ценностью и этической ценностью. Она прежде всего помогает осознать бесконечную ценность настоящего момента, бесконечную ценность сегодняшних моментов, но также бесконечную ценность завтрашних моментов, которые мы примем с благодарностью, как нечаянную удачу. Но она также помогает осознать серьезность каждого момента жизни. Делать то, что мы

* Наше счастье только в настоящем *

делаем обычно, но не так как обычно, а напротив, как если бы мы делали это в первый раз, открывая для себя все то, что это действие подразумевает, для того, чтобы оно было хорошо сделано. Где-то у Пеги имеется место, где он изящно упоминает высказывание Святого Людовика из Гонзаго, когда он был ребенком (нам его, кстати, цитировали на занятиях по морали в детстве, и оно меня сильно удивляло). У него спросили, что он сделал бы, если бы ему сказали, что через час он умрет. Он ответил: я продолжил бы играть в мяч. Таким образом, он признавал, что мы можем придать в некотором роде абсолютную ценность каждому мгновению жизни, каким бы банальным оно ни было, каким бы скромным оно ни было. Что здесь важно, это не то, что мы делаем, но как мы это делаем. Мысль о смерти соответственно меня вела к этому упражнению сосредоточения на настоящем, что рекомендуют как эпикурейцы, так и стоики.

Ж. К. Но как примирить это сосредоточение на настоящем с необходимостями действия, которые всегда подразумевают конечность, то есть направленность на будущее?

Нужно прежде всего внятно уточнить, что это сосредоточение на настоящем подразумевает двойное освобождение: от тяжести прошлого и от боязни будущего. Это не означает, что жизнь становится в некотором роде мгновенной, и что в настоящем не соединяется то, что было и что будет. Но именно это сосредоточение на настоящем и есть сосредоточение на том, что мы можем действительно сделать: мы больше не можем ничего изменить в прошлом, мы также не можем воздействовать на то, чего еще нет. Настоящее, это единственный момент, когда мы можем действовать. Сосредоточение на настоящем соответственно является

требованием действия. Настоящее тут не есть математическое или бесконечно малое мгновение, оно составляет, например, то время, в течение которого осуществляется действие, продолжительность произносимой нами фразы, выполняемого нами движения, или мелодии, которую мы слышим.

Ж. К. Вы любите цитировать следующие стихи из Второй части «Фауста» Гёте, которым вы посвятили статью: «Итак, ум не смотрит ни вперед, ни назад. Только настоящее есть наше счастье». Как можно сказать, что только настоящее есть наше счастье?

Я очень доволен, что вы мне об этом сказали, по двум причинам. Прежде всего, потому что эта аллюзия на Гёте дает нам понять, что эти духовные упражнения имеют литературную историю, которую нужно было бы написать. Мне всегда очень нравилась следующая максима Вовнарга ¹⁾: «Вполне новая и вполне оригинальная книга была бы такой, которая заставила бы нас любить старые истины». Эти старые истины, они появляются снова во все эпохи, в нашу эпоху тоже, одновременно потому, что они были пережиты так сильно в прошлом, что продолжают помечать своей печатью наше бессознательное, и потому, что они также всегда возрождаются по мере того, как поколения снова переживают опыт жизни. Эти фундаментальные духовные установки представляют собой на самом деле темы медитаций, преобладавших в истории западной мысли. Примером тому является тема настоящего. Во-вторых, я доволен, что вы мне предоставляете возможность поговорить об этой статье, потому что я заметил, что некоторые ее детали требуют уточнений. Главный тезис, кстати, по-прежнему остается в силе, а именно то, что Гёте взял и во всех подробностях воспроизвел для себя идею в равной степени эпикурейскую и стоическую

кую, согласно которой счастье мы можем найти только в настоящем моменте. Для него характеристика жизни и античного искусства состояла в том, чтобы жить в настоящем, познать, как он говорил, «здоровье момента».

Я цитирую только эту маленькую поэму под названием «Règle de vie» (Правило жизни), которая говорит все очень прямо, не оставляет никакого сомнения и частично ответит на ваш вопрос: «Хочешь ли ты создать себе прекрасную жизнь? О прошлом вовсе ты не должен заботиться, Как можно меньше сердиться, Настоящему беспрестанно ты должен радоваться, Никакого человека не ненавидеть, А будущее оставить Богу». Счастье находится в настоящем моменте, прежде всего по той простой причине, что мы проживаем только настоящее, затем потому, что прошлое и будущее почти всегда являются источником страдания: прошлое нас огорчает, либо только потому, что оно прошло и ускользает от нас, либо потому, что оно дает нам впечатление несовершенства; будущее нас беспокоит потому, что оно неопределенно и незнакомо. Но каждый настоящий момент дарит нам возможность счастья: если мы поставим себя в стоическую перспективу, он дает нам возможность делать свой долг, жить соответственно уму; если мы поставим себя в эпикурейскую перспективу, он в каждое мгновение доставляет нам удовольствие существования, так хорошо описанное Руссо в Пятой прогулке «Прогулок одинокого мечтателя».

Что требует уточнения в статье, так это толкование стихов «Фауста Второй части»: «Тогда ум не смотрит ни вперед, ни назад. Только настоящее есть наше счастье». По всей видимости, эти стихи точно выражают ту же самую идею, что и поэма «Règle de vie». И правда и то, что Фауст при встрече с Еленой принимает античный язык, когда он рекомендует это сосредоточение на мгновении. Но нужно все-таки уточнить ряд вещей.

Искусство жизни, преподаваемое в поэме «Règle de vie» совершенно сообразно искусству жизни античной философии, то есть каждый момент, каким бы он ни был, дарит возможность счастья. Напротив, в случае встречи между Фаустом и Еленой, речь не идет о каком-то каком угодно моменте, но об исключительном моменте, о прекрасном моменте, о чудесном моменте в самом сильном смысле слова. Ибо в этот момент волшебным образом встречаются мужчина из средних веков Фауст, и женщина из архаичной античности Елена. Вот почему, когда Фауст говорит Елене: не смотри ни в прошлое, ни в будущее, держись настоящего, он делает аллюзию на ситуацию двух возлюбленных. Елена, в самом деле, может лишь только ужаснуться отсутствием связи между своим прошлым и своей встречей с Фаустом, и, конечно же, она беспокоится о возможности будущего связи, можно сказать, такой искусственной. А Фауст в общем-то хочет сказать следующее: «Не думай, не размышляй о прошлом и о будущем, пользуйся настоящей возможностью, люби!» В то же время в перспективе трагедии Фауста мы можем задать себе вопрос, не соответствует ли это прекрасное мгновение тому «мгновению», о котором идет речь в начале произведения, когда Фауст говорит, заключая свой пакт с дьяволом, если я скажу: «остановь мгновенье: ты прекрасно», тогда ты сможешь по садить меня на цепь. Здесь также речь идет не о каком-то каком угодно мгновении, но о мгновении особенно счастливым, в некотором роде вершине существования, а именно, встреча с Еленой и есть это такое прекрасное мгновение, о котором говорит Фауст. Вот почему мы можем задаться также вопросом, по какой причине Мефистофель, когда он слышит, как Фауст говорит Елене: только настоящее есть наше счастье, не пользуется этим, чтобы завладеть Фаустом в соответствии с пактом. Может быть, потому что Фауст не повторяет слово в слово что он сказал, и

*** Наше счастье только в настоящем ***

особенно потому, что он не приказывает мгновению остановиться, ибо хочет жить в будущем с Еленой. Во всяком случае, во всей трагедии, кроме короткой сцены с Еленой и в финальной сцене, Фауст не умеет наслаждаться настоящим, каким бы оно ни было. Его пожирают неукротимые желания, притяжение будущего. В глазах Гёте это современный человек. Но разве философы античности не упрекали своих современников, что они стали добычей хищных ненасытимых желаний? Гёте творит себе идиллическое представление античного человека, когда утверждает, что древние умели жить в настоящем. Он должен был бы сказать, что только некоторые философы пытались это делать.

Во всяком случае, упражнение концентрации, сосредоточения на настоящем состоит не в том, чтобы уметь наслаждаться счастливым моментом, когда он случается с вами, одним из тех совершенных моментов, о которых говорит Сартр в «Тошноте», но оно состоит в том, чтобы уметь распознать бесконечную ценность каждого момента. На самом деле это очень трудно, но в той степени, в какой мы это можем, хорошо было бы снова осознать богатство настоящего мгновения.

Ж. К. Что вы имеете в виду под этим богатством мгновения или настоящего момента?

Это богатство заключается в том, что мы ему даем, что мы должны ему дать, благодаря преобразованию нашего соотношения с временем. Обычно, наша жизнь всегда незавершена в самом сильном смысле слова, потому что мы проецируем все наши надежды, все наши стремления, все наше внимание в будущее, когда мы говорим себе, что будем счастливы, когда достигнем той или иной цели: мы пребываем в боязни, пока эта цель не достигнута, но если мы ее достигаем, она

нас уже больше не интересует, и мы продолжаем бег за другой вещью. Мы не живем, мы надеемся жить, мы ждем, когда мы будем жить. Стоики и эпикурейцы в связи с этим приглашают нас произвести полное преобразование нашего отношения со временем. Жить в тот единственный момент, когда мы живем, то есть в настоящем, не жить в будущем, но напротив, как если бы не было будущего, как если бы у нас был только этот день, только этот момент, чтобы жить, и прожить его как можно лучше, как если бы — мы это только что говорили — это был последний день, последний момент нашей жизни, в нашем отношении к самим себе и к окружающим нас. Речь тут не идет о ложной трагедии, которая была бы нелепо смешной, но о способе открыть для себя все то, чем мы можем обладать в это мгновение. Прежде всего, мы можем там осуществить хорошо сделанное действие, сделанное для самого себя, с вниманием и чувством долга; мы можем сказать себе: я тщательно стараюсь сконцентрироваться на действии, которое я делаю в данный момент, я делаю его как можно лучше. Мы можем также сказать себе: я здесь, живой, и этого достаточно, то есть мы можем осознать ценность существования, наслаждаться удовольствием существования — можно еще раз повторить на эту тему неисчерпаемую фразу Монтеня ²⁾ который сказал человеку, расстроенному, что он ничего не сделал за весь день: «А что, разве вы не жили? Это не только самое главное, но самое яркое из всех ваших занятий». Мы можем даже прибавить: я здесь, тут, в огромном и чудесном мире. Именно настоящий момент, говорил Марк Аврелий (VI, 25), ставит нас в соприкосновение со всем космосом целиком. В каждое мгновение я могу думать о несказуемом космическом событии, и о том, что я его часть. Но это нас привело бы к другой теме, которую нужно будет затронуть, теме умиления перед миром. На данный момент я

* Наше счастье только в настоящем *

удовлетворюсь только тем, что кратко скажу, что жить в настоящем, это жить, как если бы мы видели мир в первый и в последний раз. Значит, каждый настоящий момент должен быть моментом счастья, будь то удовольствие существования или радость хорошо сделанного дела.

Вполне очевидно, что мы не можем бесконечно жить в таком расположении, ибо нам нужно делать трудное усилие, чтобы освободиться от притяжения будущего и от повседневной рутины.

Ж. К. Мне также кажется, что вы много говорите в своих книгах о том, что вы называете взглядом сверху?

Это еще одно упражнение, которое кажется мне очень важным и я старался его практиковать. Нужно, разумеется, различать взгляд сверху, устремленный на землю с вершины горы, или с самолета, или с космического корабля, и воображаемый взгляд сверху, вымышленный, но предполагающий, конечно, опыт взгляда, который направляется сверху с возвышенной точки. Оказывается, что мы много дискутировали о существовании в греческой цивилизации такого, можно было бы сказать, физиологического взгляда сверху. Ханс Блюменберг утверждал, что пришлось дожидаться 26 апреля 1336 года и восшествия Петрарки на гору Ванту, чтобы в решающий исторический момент человек наконец-то взял на себя мужество посмотреть на мир сверху, поскольку такой взгляд был отведен до тех пор только богам. У нас здесь прекрасный пример такого рода слепоты, которая поражает исследователей, находящихся в плену предвзятой идеи. Согласно Блюменбергу, заключающему вслед за Якобом Буркхардтом, античный человек никогда бы не сделал, чисто из удовольствия или из любопытства, восхождения на горы, кроме как для того, чтобы построить там храмы.

На самом деле, существование взгляда сверху действительно засвидетельствовано у греков и римлян. Имеются вахтенные сторожевые у Гомера, наблюдающие, как издалека приходит опасность. Я не могу перечислять все взгляды сверху, появляющиеся в античной поэзии, начиная от «Облаков» Аристофана до «Аргонавтов» Аполлония Родосского. И восхождения, к примеру, на Этну, тоже реально засвидетельствованы. Равным образом мы также находим в греко-римском искусстве воспроизводство пейзажей, увиденных сверху. Тут интересно то, что этот опыт видения вещей сверху, позволил вообразить ментальное видение, которое облетает землю и мир кругом, и на которое от начала до конца античности делается аллюзия. Это упражнение, состоящее в том, чтобы пробежать в воображении огромность пространства, сопровождать движения светил, но также направлять сверху свой взгляд к земле, чтобы там наблюдать поведение человеческих существ, очень часто описывается и у Платона, и у Эпикура, и у Лукреция или же еще у Филона Александрийского, Овидия, Марка Аврелия, Лукреция.

Это усилие воображения, но также разумения, нацелено главным образом на то, чтобы снова поместить человеческое существо в огромность вселенной, чтобы заставить его осознать, чем он является. Это прежде всего осознание своей слабости, поскольку оно заставит его прочувствовать, насколько человеческие вещи, которые, как нам кажется, имеют принципиальную важность, оказываются, если их рассматривать в этой горней перспективе, нелепыми и смешными в своей мелочности. Античные авторы, в частности Луциан, делают таким образом аллюзию на войны, которые, если смотреть на них сверху, кажутся муравьиными боями, а также на границы, которые кажутся смехотворными. Речь также идет о том, чтобы заставить человеческое существо осознать величие человека, поскольку

*** Наше счастье только в настоящем ***

ку его ум способен обежать всю вселенную. Ибо это упражнение ведет к расширению сознания, к своего рода полету души в бесконечности, как описывает Лукреций по поводу Эпикура. Но самое главное, оно позволяет индивиду видеть вещи в универсальной перспективе и освободиться от своей эгоистической точки зрения. Вот почему этот взгляд сверху ведет к беспристрастности. Такой должна быть точка зрения историка, как говорил еще Лукиан в своей книге «Как писать историю».

Ж. К. Эта тема очень часто эксплуатировалась современниками, а также на Востоке, но даже при сатирическом намерении (вспомним о Вольтере), чаще всего в ней не забывается моральная сторона.

Это тема, как и тема настоящего, получила свое широкое развитие во всей западной литературе, в частности, у Паскаля, Вольтера, Андре Шеньс, но особенно у Гёте (например, в поэме «Гений, летающий над земной сферой») вплоть до восхитительной поэмы Бодлера, озаглавленной «Восхождение», которая начинается следующими стихами: «Над прудами, над равнинами, над горами, лесами, облаками, морями, за солнцем, за эфирами, за границами звездных сфер, мой дух, ты движешься проворно...» Гёте, заколдованный взглядом сверху, тоже испытывал восторг от первых полетов монгольфьеров (1783), через которые человек вырывался из земного притяжения. Современная эпоха пришла к космическому полету. И те, кто пережил этот опыт, испытали от него незабываемый шок и говорили об идеях и ощущениях, аналогичным тем, которые испытали люди, пережившие его только лишь как духовное упражнение; они чувствовали себя светилами среди светил, и они также чувствовали тщетность границ и всех барьеров, физических или моральных,

разделяющих людей. Вы видите, что мы встречаем тут традицию огромного богатства, которую, надеюсь, я смогу описать в следующей книге.

Духовное упражнение взгляда сверху, очищенного от всякой устаревшей космологии и от всякой мифологии, таким образом вполне актуально сегодня. Это просто то, что было определено, как встать на «точку зрения Сириуса», если использовать название передовой статьи, которую в течение многих лет писал в «Монде» Гюбер Бев-Мери. Встать на точку зрения Сириуса, это стараться достичь объективности, беспристрастности историка и ученого, но это также отделиться от своего Я, чтобы открыться для универсальной перспективы. Это упражнение предназначено для того, чтобы индивид осознал свое место во Вселенной, следовательно, отделить его от его эгоистической точки зрения, а также заставить его осознать свою принадлежность не только ко всей Вселенной, но также ко всему человеческому сообществу. Выйти из одностороннего взгляда на вещи, поставить себя на место других.

Ж. К. Не считаете ли вы, однако, что есть противоречие между точкой зрения Сириуса, которая должна была бы обязательно отдалить нас от людей, и заботой о человеческом сообществе, которая нас помещает среди людей?

Я как-то прочитал на пригласительном билете текст, приписываемый без ссылки Эйнштейну, в котором то, что я только что сказал, было настолько хорошо выражено, что я чувствую себя обязанным процитировать его: «Человеческое Существо является лишь частью, ограниченной во времени и пространстве, Всего, то есть того, что мы называем „Вселенная“. Однако оно рассматривает свою личность, свою мысль, свои чувства, как отдельную сущность. Мы сталкиваемся тут с некоторым родом оптической иллюзии, запирающей

нас как в тюрьме, поскольку мы там видим лишь наши собственные чаяния и отдаем наше расположение слишком малому числу людей, наиболее нам близких. Наш долг состоит в том, чтобы выйти из этих узких пределов и открыть свое сердце всем живым существам и всей природе в ее великолепии. Никто не способен полностью достичь этой цели, но наши усилия, чтобы прийти к ней, способствуют нашему освобождению и одарению нас внутренней безопасностью». Именно взгляд сверху помогает человеку выйти из своих пределов, именно он снова помещает человечество во Все, и одновременно, позволяет нам осознать тот факт, что мы являемся частью Всего, ведет нас к открытию нашего сердца всем живым существам. Все пронизано стоицизмом в этом тексте, даже идея недоступного характера мудрости. Действительно ли это написано Эйнштейном? Мы с Майклом Чейзом в течение многих лет искали это высказывание в опубликованных произведениях Эйнштейна. Оказалось невозможно обнаружить его. Может быть, оно прячется в письме? Оно действительно достаточно хорошо соответствует идеям великого ученого, который, например, написал, что, чтобы узнать подлинную ценность человека, нужно спросить себя, в какой степени и с какой целью он освободился от своего «Я»³⁾. Во всяком случае, в процитированном тексте мы видим тесную связь между, с одной стороны, переходом от пристрастного видения к универсальному видению и, с другой стороны, осознанием долга, согласно которому нужно поставить себя на службу человеческому сообществу.

Ж. К. Эта забота о человеческом сообществе обнаруживается во всех античных философских школах, или же она чисто стоическая?

Мы находим ее еще в попытках политической реформы Платона в Сиракузах. Затем, имеется прогресс

у Эпикура, который в жизни своей школы не делал различия между свободными людьми и рабами. В конечном счете, идея человеческого рода появляется только у стоиков, в той мере, в какой они распространяют концепт города на сообщество разумных существ. Что такое человек? спрашивает Эпиктет (II, 5, 26), и отвечает: часть города, то есть большого города, города богов и людей, и маленького города, который только лишь образ универсального города.

Самый решающий стоический текст, в котором признается выдающееся достоинство каждого человека, и подразумевается идея прав человека, мы находим у Сенеки. В «Письме к Луцилию» (95, 33) он критикует спектакли цирка, где предают смерти в наказание за их преступления обнаженных и обезоруженных людей, и он употребляет по этому поводу выражение «Человек — священная вещь для человека», заметьте, по поводу людей, считавшихся преступниками. Таким образом, именно человек, как человек, является священной вещью для человека. Для человека античности слово «священный» заряжено религиозной ценностью. Эпиктет со своей стороны будет говорить о «сынах божьих» по поводу рабов.

Однако, стоики обладали острым чувством того, что можно было бы назвать общественным призванием человека, службой человеческому сообществу, а значит, политическим долгом философа. Однако, в их глазах философ не должен осуществлять политической деятельности в государстве, если для этого нужно было бы отказаться от своих моральных принципов. Они требуют тесной связи между моралью и политикой.

Ж. К. Античная история оставила следы политического действия стоицизма и стоиков?

На протяжении истории античного стоицизма, мы можем наблюдать свидетельство осуществлявшейся им политической деятельности. В III веке до нашей эры король Спарты Клеомен вдохновляется в своих реформах стоиком Сферосом; эти реформы обеспечивают абсолютное равенство между всеми гражданами в противодействии всякому разделению на социальные классы, равенство между мужчинами и женщинами, раздел земель, прощение долгов. Во II веке до нашей эры знаменитые аграрные реформы Гракхов разрабатываются в стоической среде, а именно в семье Сцевола, а также под влиянием стоика Блоссия. Они вдохновляются состраданием к нищете, замечательно выраженным в одном фрагменте речи Тиберия Гракха. Философ Блоссий после поражения Тиберия Гракха найдет убежище в Азии у Аристоника, который оспаривал у римлян Пергамское королевство и имел в качестве политической программы освобождение рабов и равенство граждан. Губернаторы провинций, такие как Квинт Муций Сцевола, также применяли гуманитарные принципы стоицизма в своем управлении провинциями ⁴⁾. Но я сейчас начал давать вам курс истории. Следовательно, я очень быстро и с сожалением перейду на оппозицию стоиков к империи, в I веке после Иисуса Христа.

Ж. К. Но в следующем веке стоик станет императором, это будет ваш дорогой Марк Аврелий. Можно ли распознать в его управлении следы стоицизма?

В одной вещи можно быть уверенным. Он не рассматривал сенсационных реформ, как король Клеомен или как Гракхи. Но в своей книге он воздает хвалу людям, стоикам или другим, сражавшимся и погибшим за государство, в котором законы были бы равными для всех, где все имели бы свободу слова и где

соблюдалась бы свобода подданных. Таким образом, мы ясно видим, в каком направлении идут его симпатии.

Приведем несколько примеров подробностей его управления, свидетельствующих о его сокровенных заботах. Я говорю о «подробностях», потому что кажется, что Марк Аврелий был убежден, что первый долг императора состоит как раз в заботах о мелочах, например, в защите граждан от злоупотреблений государственных чиновников или от судебных ошибок. Античные историки и юристы восхваляют его за ту скрупулезную заботу, с которой он отправлял правосудие, удлиняя продолжительность судебных заседаний, всегда опасаясь осудить кого-нибудь по ошибке, стараясь как можно лучше сохранять права защиты. Законодательство Марка Аврелия также свидетельствует о его заботе облегчить освобождение рабов, даже когда налоговая власть противилась этому, согласно принципу: дело свободы должно иметь преимущество над всяким денежным соображением. Чтобы не обременять провинции слишком значительным налогом, для финансирования кампаний в Германии он продал с аукциона ценные предметы, принадлежавшие императорской семье. Он узнал падения детей-канатоходцев со смертельным исходом и потребовал, чтобы там были постланы матрасы и защитные сетки, чтобы никогда больше не случались такие несчастья. Это для той эпохи редчайший пример внимания по отношению к смиренным гражданам. Мало императоров интересовались тем, что было для них незначительной деталью.

Ж. К. Я думаю, что мы согласимся в признании, что эта забота о человеческом сообществе среди духовных установок, проповедуемых стоиками, относится именно к таким, которые сохранили для нас больше всего значения.

Да, записи Марка Аврелия в своей книге представляют очень большую ценность. Мы находим чрезвычайную ясность ума в советах, которые император дает самому себе, чтобы вскрыть все опасности, подстерегающие человека действия. Нужно заботиться об уважении других, оставаться совершенно беспристрастным, быть полностью бескорыстным, делать добро, не осознавая этого, не привязываться эгоистично к своему действию, принимать советы других. Все эти замечания имеют свою ценность сегодня.

В более общем плане, эта забота о человеческом сообществе является главным измерением философской мысли и жизни. В «Апологии» Платона Сократ настойчиво подчеркивает тот факт, что он пренебрегает всеми своими личными интересами, чтобы заниматься исключительно чужими. Разумеется, мы можем сказать, что он занимается только душами. Но в античности были также государственные деятели-философы, которые, как Тиберий Грахх или Квинт Муций Сцевола, заботились о благосостоянии людей, особенно, бедных.

В этой перспективе я сказал бы, что в наши дни всякое действие, направленное на облегчение нищеты, страдания, болезни, и всякое политическое действие, вдохновляемое нравственными мотивами, как его определяет Вацлав Гавел, когда он пишет: «Единственная политика, единственная достойная этого имени и, кстати, единственная, которую я соглашаюсь проводить, это политика на службе ближнего, на службе сообщества», все эти действия соответственно могут рассматриваться как философские в самом сильном и самом благородном смысле слова.

Ж. К. Последняя тема, которая очень часто встречается в ваших произведениях, это умиление перед великолепием существования и вселенной. Я думаю, что это еще одна

установка античных философов, которую вы считаете по-прежнему живой ⁵⁾.

Вы мне теперь даете возможность вернуться к той идее, на которую я только что делал аллюзию: жить в настоящем моменте, это жить так, как если бы мы видели мир в последний раз, но также, как и в первый раз. Попробовать видеть мир, как если бы мы его видели впервые, это значит освободиться от условного и рутинного видения нами вещей, это снова обрести сырое, наивное видение реальности, это значит замечать великолепие мира, которое обычно от нас ускользает. Это то, что старается делать Лукреций, когда он говорит, что этот спектакль мира внезапно и неожиданно предстает перед нашими взглядами, и человеческое воображение было бы неспособно представить что-то более чудесное. И Сенека говорит о поражающем его изумлении, когда он смотрит на мир, и, говорит он, со мной многожды было так, что я смотрел на него, как будто я смотрел на него впервые ⁶⁾.

Мы находим это изумление, это умиление перед неслыханным чудом существования мира в целой части нашей западной литературы. В XVII веке были восхитительные «Поэмы блаженства» Томаса Траерна, которые Жан Валь взял на себя труд перевести, в частности, поэму, озаглавленную «Умиление»: «Все, что я видел, являлось мне, как чудо». В начале XIX века еще раз упомянем Гёте, например, Песнь Линкея во Второй части «Фауста»: «Я вижу во всех вещах облик вечности»*. И много позднее, среди прочих, были Рильке («Быть здесь великолепно») и Витгенштейн, который говорил, что его самый истинный опыт по преимуще-

* Глаза мои! Всюду, / Расширив зрачки, / Мы видели чудо, / Всему вопреки. — Фауст. Часть вторая. Акт пятый.

Пер. Б. Пастернака. — Ред.

ству заключался в умилении перед существованием мира.

Следовательно, не я один испытывал умиленное восхищение перед существованием мира. Но у меня есть угрызение совести: это убранство, о котором говорит Линкей, разве это не пышный занавес, скрывающий ужас, ужас борьбы за жизнь, среди животных, но также среди людей, которые дико рвут друг друга на части? Разве существование не есть результат жуткого боя частей природы друг с другом? Стоики нам говорят, что нужно видеть природу такой, как она есть, независимо от наших антропоморфических представлений. Имеется что-то истинное в такой строгости. Некоторые фильмы о природе, где мы видим хищников, терзающих свою добычу, предполагают, что в конечном счете этот ужас и составляет великолепие природы. Еще Аристотель удивлялся, спрашивая себя, почему нас так коробят ужасающие или чудовищные вещи, которые мы видим в природе, тогда как мы восхищаемся ими в произведениях искусства. Настоящий знаток Природы должен любить даже ее отталкивающие аспекты. Во всех произведениях Природы, говорил он, есть что-то чудное.

Но для миллиардов людей, страдающих и погрязших в нищете, существование в мире не может представляться чем-то действительно чудным. Эти вещи красивы, когда мы смотрим на них, говорил Шопенгауэр, но быть одной из них, это совсем другое дело. Философская жизнь заключается в мужестве сознательного приятия и допущения того факта, что мы как раз являемся одной из них. Некоторые человеческие существа, иногда очень простые и очень «обычные», как замечал Монтень, обладают этим мужеством и, кстати, таким образом приходят к философской жизни. Даже когда они страдают и находятся в отчаянной ситуации, им иногда удается рассматривать существование в мире как нечто

великолепное. После лекции, прочитанной мною в Монреале, один из моих слушателей сказал мне, что я должен был бы прочесть тюремные письма Розы Люксембург, потому что там можно найти что-то аналогичное тому, что говорил я. Я прочитал эти письма, относящиеся ко времени ее тюремного заключения в 1917–1918 году (она была убита в 1919 году), и почти в каждом письме я нашел гимн красоте мира. Она восхищается небом, облаками, цветами, птицами, и пишет: «Перед подобным небом, как можно быть злым или мелочным?» Я также думаю о герое Солженицына из «В круге первом», который описывает свои ощущения заключенного; он лежит на кровати, рассматривает облупившийся потолок и думает: «Чистая радость существования приводит меня в трепет».

В конечном счете, может быть мир великолепен, он часто бывает жутким, но самое главное — это то, что он загадочен. Восхищение может стать удивлением, изумлением, даже ужасом. Лукреций, говоря о видении природы, раскрытой для него Эпикуром, вскричал: «При этом зрелище некое божественное удовольствие и трепет ужаса охватывают меня». Именно в этом и состоят две составляющие нашего отношения к миру, одновременно божественное удовольствие и ужас. Но, насколько я знаю, это единственный текст в античности, имеющий в виду данное измерение нашего опыта. Может быть, к этому нужно добавить изумление Сенеки, о котором мы только что говорили. Этот трепет ужаса возвещает, во всяком случае, тот священный трепет, что человек испытывает согласно Фаусту Гёте перед загадочным характером реальности, священный трепет, который, говорит он, является «лучшей частью человека», потому что он есть интенсификация нашего осознания мира. Странное и таинственное в существовании мира современные мыслители, то есть Шеллинг, Гёте, Ницше, Гуго фон Гофмансталь, Рильке (в своей

*** Наше счастье только в настоящем ***

«Первой элегии»: «С красоты начинается ужас»), а также Мерло-Понти выразили и может быть прочувствовали лучше, чем древние. Этот священный трепет мы не можем воспроизводить сколько нам угодно, но в тех редких случаях, когда он нас охватывает, не нужно стремиться уходить от него, потому что нам нужно иметь мужество встретиться лицом к лицу с несказуемой тайной существования.

POST FACTUM

Теперь наступил момент выразить глубокую благодарность моим друзьям. Прежде всего я ее адресую моим дорогим коллегам и старинным друзьям Арнольду Дэвидсону и Жанни Карлие, которые принуждали меня развивать мои размышления и выражать мои мысли об очень важных проблемах. Элен Монсакре предоставила нам очень эффективную помощь для осуществления этих бесед. Я хочу от всего сердца поблагодарить ее за те приободрения и советы, которые она без устали нам давала. Очень ценные советы я также получал от очень дорогих мне коллег Сандры Ложье, Жана-Франсуа Балоде, Алена Сегонда, перечитавших окончательный вариант этого произведения и сделавших свои очень полезные замечания. Таким образом, эта книга родилась в атмосфере сердечности и дружбы.

Я хотел бы в конце наших «Бесед» поступить как некогда Аррьен, автор «Руководства» Эпиктета: в завершение своей книги он процитировал несколько текстов других писателей, которые, по его мнению, сжато излагали все, что ему хотелось сказать. В свою очередь, я предложил бы, следуя хронологическому порядку, краткую антологию текстов, которые я не смог цитировать вообще или полностью, по поводу чувства существования или космического и «океанического» чувства. Комментарий

* Post factum *

сделал бы их пресными. Они говорят сами за себя. Это будет еще один способ общения, косвенным образом, с моим читателем.

Чжуан-цзы

Я знал о дао только то, что о нем может знать укусная мушка, запертая в миске. Если бы учитель не приподнял надо мною крышку, я по-прежнему не замечал бы Вселенную с ее грандиозностью, ее безмерностью ¹⁾.

Сенека

⟨...⟩ у меня всегда много времени отнимает само созерцание мудрости: я гляжу на нее с изумлением, словно на Вселенную, которую подчас вижу как будто впервые ²⁾.

Паскаль

Я не знаю, ни по чьей воле я в этом мире, ни что такое мир, ни что такое я сам. ⟨...⟩

Я вижу пугающие пространства Вселенной, которые меня окружают, я понимаю, что нахожусь в каком-то уголке этих просторов, но не знаю, ни почему я оказался именно здесь, а не в другом месте, ни почему краткий срок, отпущенный мне для жизни, назначен именно в этой, а не в другой точке целой вечности, которая была до меня и будет после. Повсюду я вижу только бесконечность, объемлющую меня как атом, как тень, которая существует лишь на один безвозвратный миг. Я знаю лишь то, что скоро должен умереть; но самое для меня неведомое — эта смерть, избежать которой мне не удастся ³⁾.

Руссо

...Ощущение существования, освобожденное от всех других впечатлений, представляет само по себе драгоценное чувство удовлетворенности и покоя, которого одного было достаточно, чтобы сделать это существование милым и радостным всякому, кто умеет отстранять от себя чувственные, беспрестанное появляющиеся, чтобы отвлечь нас от него и нарушить в этом мире его сладость.

...Нежное и глубокое мечтание овладевает тогда его чувствами, и в сладком опьянении он теряется в безмерности ⁴⁾ этой прекрасной системы, с которой чувствует себя слитым. Все отдельные предметы ускользают тогда от него; он видит и чувствует себя во всем ⁵⁾.

Кант

«Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем еще и продолжительнее мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне» ⁶⁾.

Гёте

Я не ищу покоя столбняка.
Способность потрясаться — высока,
И непривычность чувства драгоценна
Тем, что роднит с безмерностью Вселенной ⁷⁾.

Я, и сам, как мир, меняясь,
К изумлению призван здесь ⁸⁾.

Непосредственное восприятие первоначальных феноменов погружает нас в некоторый вид тревоги ⁹⁾.

Уильям Блейк

Небо синее — в цветке
В горстке праха — бесконечность;
Целый мир держать в руке,
В каждом миге видеть вечность ¹⁰⁾.

Торо

Я смотрю на листья ольхи и тополей и всем сердцем ощущаю их трепет, но, подобно озеру, мой дух не встревожен — это всего лишь легкая зыбь.

Отчего бы мне чувствовать себя одиноким? Разве наша планета не находится на Млечном Пути?

Как же мне не ощущать своего родства с землей? Разве сам я не состою отчасти из листьев и растительного перегноя?

Может быть, человек никогда не сообщает человеку самых поразительных и самых реальных фактов. Истинная жатва каждого моего дня столь же неуловима и неопишима, как краски утренней и вечерней зари. Это — горсть звездной пыли, кусочек радуги, который мне удалось схватить ¹¹⁾.

Ницше

Допустим, мы сказали «да» однажды и только раз, но таким образом скажем «да» не только нам самим, но всему существованию. Потому что ничто не изолировано ни в нас самих, ни в вещах. И если даже один-единственный раз счастье заставило трепетать нашу душу, целая вечность была необходима, чтобы создать условия этого единственного события и вся вечность была одобрена, искуплена, обоснована, оправдана, утверждена в этом

* Пьер Адо. Философия как способ жить *

единственном уникальном мгновении, когда мы сказали «да» ¹²⁾.

Ф. Томпсон

Всякие вещи, близкие или дальние, скрытым образом связаны друг с другом бессмертной силой, так, что вы не можете сорвать цветок, не побеспокоив звезду ¹³⁾.

Гуго фон Гофмансталь

Большинство людей не живут в жизни, но в ее имитации, в некотором роде алгебры, где ничего не существует и где все только означает. Я хотел бы глубоко испытывать бытие всякой вещи ¹⁴⁾

Мы никогда не можем назвать вещь совершенно такой, какая она есть ¹⁵⁾.

Он шел через поля, юный мальчик шестнадцати лет, когда взглянул на небо и увидел кортеж белых цапель, пересекающий небо в вышине: и ничего больше, только белизна живых созданий, скользящих в синем небе, ничего, только эти два цвета, один с другим; это неизгладимое впечатление вечности мгновенно пронзило его душу и отделило то, что было связано, связало то, что было отделено, так что он упал на землю как подкошенный ¹⁶⁾.

Рильке

(...) Мы должны понимать наше существование *как можно шире*; все, даже неслыханное, должно найти в нем свое место. Вот в сущности единственное мужество, которое требуется от нас: без страха принимать даже самое странное, чудесное и необъяснимое, что нам может встретиться. То, что люди были трусливы в этом отношении, нанесло

* Post factum *

жизни безмерный вред; все, что принято называть «видениями», весь так называемый «мир духов», смерть, — все эти столь близкие нам явления были так вытеснены из жизни нашим ежедневным страданием, что даже чувства, которыми мы могли их воспринимать, почти отмерли. (...) Но страх перед необъяснимым сделал беднее не только существование отдельного человека, и отношения человека к человеку стали благодаря ему бедными и как бы были вынуты из потока бесконечных возможностей на плоский берег, где уже ничего случиться не может ¹⁷⁾.

Витгенштейн

(...) Мой опыт, мой самый настоящий опыт (...) я думаю, что лучший способ описать его — это сказать, что когда я переживаю его, я умиляюсь существованием мира. (...) И теперь я опишу опыт как умиление миром и скажу: это тот опыт, когда я вижу мир как чудо ¹⁸⁾.

Сезанн

Огромность, бурный поток мира в маленьком кусочке материи ¹⁹⁾.

Анри Лабори

Опыт моря слишком безмерен, слишком мистичен, чтобы его можно было низвести до межиндивидуальных отношений... Имеется принципиальное сущностное различие между межиндивидуальными отношениями, которые находятся в культурном пространстве, и тем, что вы испытываете, когда вы один в море, прекрасной звездной ночью, в умилении от великолепия и огромности космоса,

* Пьер Адо. Философия как способ жить *

чувствуя себя полностью поглощенным этой безмерностью, не имея возможности делать ничего другого, как только участвовать в ней, и словами никогда не удастся описать этого. (...) В море я уже не сам собою, в море я — космос ²⁰).

ПРИМЕЧАНИЯ

І. В церковных объятиях

¹⁾ Райнер Шюрман был немец по происхождения, но прекрасно владел французским. В 1971 году я входил в Ученый совет по его кандидатской диссертации на тему: «*Maître Eckart ou la Joie égarée*» (Майстер Экхарт, или Странствующая радость). А. Биро, крупный специалист по Хайдеггеру, резко шюрмановское критиковал его толкование этого философа. В своей докторской диссертации, представленной к защите к 1980 году (*Le Principe d'anarchie*. Paris: Le Seul, 1982) Шюрман как раз поставил себе задачей извлечь выводы из мысли Хайдеггера: невозможность объединить реальное вокруг центрального принципа. Он стал впоследствии блестящим преподавателем в Соединенных Штатах и написал замечательное автобиографическое повествование: *Les Origines*. (Первоистоки) Paris: Fayard, 1978.

²⁾ M. Hulin. *La Mystique sauvage*. Paris, 1993. P. 56–57.

³⁾ *Lettres à Lucilius*. 66 (6). В рус. переводе: Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Пер. С. А. Ошеров. М.: Наука, 1977. (Серия «Литературные памятники».)

⁴⁾ См.: M. Hulin. *La Mystique sauvage*. P 27.

⁵⁾ Рене Пуарье (René Poirier) (1900–1995), член Института (1956), избранный профессором Сорбонны в 1937 г., руководитель Научной миссии в Бразилии с 1939-го по 1945 гг., возвратился в Сорбонну после 1945 года. Является автором двух важных работ: «*Remarque sur la probabilité des inductions*» (Замечания о вероятности индукций) (1931) и «*Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps*»

(Очерк некоторых признаков понятий пространства и времени) (1932). В целом его работы относились к эпистемологии; определение «интеллектуальной антропологии». Это был человек удивительно проворного ума, излагавший на лекциях как логические теории, в которых я ничего не понимал, так и тонкие психологические анализы, например, о зависти или веровании.

6) Автор «*Histoire de la morale en France*» (История морали во Франции) (1930–1931), «*L'Idée de bien*» (Идея добра) (1908), «*La Science des faits moraux*» (Наука моральных фактов) (1925), Альбер Байе (Bayet) был приверженцем светской морали, на перепутье между наукой о морали (наука моральных фактов) и моралью науки (то есть морали, основанной на науке).

7) Рене ле Сен (René Le Senne) (1888–1954), профессор Сорбонны, был, помимо прочего, автором следующих произведений: «*Traité de Morale générale*» (Основы общей морали) (1942), «*Traité de caractérologie*» (Основы характерологии) (1946), «*Obstacle et valeur*» (Препятствие и ценность) (б. г.). Его мысль вписывается в духовную и идеалистическую традицию. Из его курса я в основном запомнил идею «коллизии обязанностей».

8) Социолог школы Дюркгейма. В своей книге «*La Foi jurée*» (Клятвенная вера) (1922), чтобы объяснить формирование договорной связи, Ж. Дави придавал большое значение индийскому обычаю *pottatch* (дар, представляющий собой вызов на равноценный дар). Это слово забавляло студентов.

9) Р. Байер (R. Bayer) был женат на дочери Э. Брейе, которая с необыкновенной заботой занималась учениками своего мужа, в том числе и мною, когда его разбил паралич после приступа инсульта, случившегося в Соединенных Штатах. Он, в частности, был автором двух важных трудов: «*Traité d'esthétique*» (Основы эстетики) и «*Esthétique de la grâce*» (Эстетика благодати).

* Примечания *

¹⁰ Ж. Валь (J. Wahl) (1988–1974), профессор Сорбонны с 1936 года; вследствие преследований против евреев он уезжает в Соединенные Штаты в 1942 году. Возвращается на кафедру в Сорбонну в 1945 году, руководит «Revue de Métaphysique et le Morale» (Журнал метафизики и морали), учреждает Философский коллеж. Среди его произведений можно, в частности, назвать «Le Rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes» (Роль идеи мгновения в философии Декарта); «La Philosophie pluraliste d'Angleterre et d'Amérique» (Плюралистская философия в Англии и Америке); «Étude sur le „Parménide“ de Platon» (Исследование о „Пармениде“ Платона); «Le Malheur de la consciences dans la philosophie de Hegel» (Сознание как зло в философии Гегеля) (1930); «Étude kierkegaardienne» (Кьеркегор: исследования); «Traité de metaphysique» (Основы метафизики). Способствовал распространению во Франции англосаксонской философии и Хайдеггера.

¹¹ Н. Бердяев (1874–1948), родился в Киеве; пытается после революции 1917 года, к которой не относится враждебно, сохранить «духовную культуру». Вице-президент Общества писателей, он становится в 1920 году профессором Московского университета, но исключен в 1922-м. После переезда в Германию, где пишет «Новое средневековье», переезжает в 1924 году во Францию, в Кларамаре; здесь пишет свои наиболее значительные книги: «Очерк духовной автобиографии» (1938), переводит книгу Жакоба Бозма: «Mysterium magnum». В равной степени мистическое и революционное, его творчество представляет собой яркое выступление в защиту свободы духа.

¹² П. Анри (P. Henry), подданный Бельгии, профессор теологии в Католическом институте, автор с А.-Р. Швейцером замечательного издания «Эннеад» Плотина, преподавал теологию просветления. Симпатизировал изысканиям Тейяра де Шардена. В работе «Plotin et l'Occident» (Плотин и Запад) (1934) раскрыл влияние Плотина на латинский мир.

¹³⁾ А.-Ш. Пуэш (H.-Ch. Puech) (1902–1986), директор по учебной части в Практической школе высших знаний (Отдел религиозных наук), потом штатный сотрудник кафедры истории религий в Коллеж де Франс (1952–1972), специалист по гностицизму и манихеизму, издатель и переводчик нескольких гностических текстов, открытых в Наг-Хаммади.

¹⁴⁾ П. Курсель (Courcelle) (1912–1980), завуч в Практической школе высших знаний (Отделение исторических и филологических наук), потом действительный член кафедры античной литературы в Коллеж де Франс (1952–1980), автор очень важных произведений, в частности: «Les Lettres grecques en Occident, de Macrobie à Cassiodore» (Греческая литература на Западе; от Макробия до Кассиодора) (1948); «Recherches sur les „Confessions“ de saint Augustin» („Исповедь“ святого Августина: Исследования) (1968); «Les „Confessions“ de saint Augustin dans la tradition littéraire» („Исповедь“ Святого Августина в литературной традиции) (1963). Считал себя учеником Поля Анри и его метода буквального цитирования при установлении литературных влияний.

¹⁵⁾ Р. Кадью (R. Cadiou), профессор Католического института, автор интересных работ об Оригене, весьма заботливо руководил моей диссертацией в Католическом институте. Я называю его «таинственным», потому не понимало до конца его позицию по отношению к Церкви; когда объявил ему в письме, что отказываюсь от церковного статуса, он ответил мне так: «Высказать вам мое мнение было бы сложным делом. Поскольку направление моих чувств не очень разнится с вашим, я хотел бы для себя быть избавленным от объяснений. Конкордатный в случае церковников никогда не восхищал меня, и я весьма одобрял тенденцию сближение с точкой зрения Восточной церкви, в частности, в доктрине досточтимого кардинала Сюара.

¹⁶⁾ П.-М. Шуль (P.-M. Schul) (1902–1984). После преподавательской работы в лицее d'Aurillac и в нескольких уни-

* Примечания *

верситетах в провинции, он был мобилизован в 1939 году. Попал в плен и был интернирован в различных лагерях в Германии. После войны назначен профессором в Сорбонне. Написал среди прочего: «Essai sur la formation de la pensée grecque» (Очерк формирования греческой мысли) (1934); «Machinisme et philosophie» (Механизм и философия) (1938); «Le Merveilleux, la pensée et l'action» (Чудесное, мысль и действие) (1952). Занимался также вопросами искусства живописи.

¹⁷⁾ Journal de l'abbé Mungnier. Paris, 1985. P. 378.

¹⁸⁾ Вышла в изд. Le Cerf, 1989; см. также: Y. Congar. Journal d'un théologien, 1946–1956. Paris: Le Cerf, 2001.

II. Ученый, учитель, философ

¹⁾ Р. Рок (R. Roques), каноник епархии Альби. Штатный научный руководитель на V отделении Практической школы высших знаний по теме: «Doctrines et méthodes du haut Moyen Âge» (Доктрины и методы позднего средневековья). Я познакомился с ним в 1945–1946 году во время моего года учебы в Париже в Доме на улице Кассет.

²⁾ П. Виньо (P. Vignaux) (1904–1987) был преемником в 1934 году Этьена Жильсона на должности Штатного научного руководителя, на V отделении, исследований на тему «История средневековых теологий»; был председателем Отделения с 1962 по 1972 годы. Особенно интересовался номиналистскими философами конца Средних веков. Христианский профсоюзный деятель, он играл важную роль в создании ФДКТ (Французской демократической конфедерации труда). Я также был членом ФДКТ в 1960-е годы, и потому мне посчастливилось сотрудничать с ним.

³⁾ Встречи «Эраноса», которые проводятся до сих пор, были учреждены К. Г. Юнгом (для проведения регулярных конференций по аналитической психологии. — *Ped.*) в чудном месте: на швейцарском берегу озера Мажор, в Асконе. Первая встреча имела место в 1933 году под

названием: «Йога и медитация на Востоке и на Западе». На эти встречи, помимо других, были приглашены (перечень длинный): А. Корбэн, Ж. Даныелу, Ж. Олтон, К. Керени, Л. Масиньон, П.-Ж. де Менас, П. Пельо, А.-Ш. Пуэш, К. Рэн, С. Самбурски, Ж. Шолем, Е. Шредингер и т. д. Наиболее впечатляющей для меня личностью, во время моего пребывания на этих встречах в 1968 году, был биолог А. Портманн.

4) Thomas Mann. *Lettres*. Т. III, 1948–1955. Paris, 1973. P. 424.

5) A. Einstein. *Comme je vois le monde* (Как я вижу мир). Paris, 1979, P. 10, 17–19.

6) M. Merleau-Ponty. *Éloge de la philosophie* (Похвала философии). Paris, 1953. P. 53, 54–55.

7) Париж, 1900.

III. Философская речь

1) A. Meillet. *Bulletin de la société de linguistique de Paris* (Бюллетень Парижского лингвистического общества). 32 (1931) Отчеты. P. 23.

2) H. G. Gadamer. *Wahrheit und Methode* (Истина и метод). 1960. S. 345. (Рус. пер. 1989.)

3) V. Goldschmidt. *Réflexions sur la méthode structurale en histoire de la philosophie* (Размышления о структуральном методе в истории философии). В сборнике: *Métaphysique, Histoire de la philosophie* (Метафизика, история философии). *Recueil d'études offert à Fernand Brunner*. Neuchâtel, 1981. P. 230–231.

4) Épictète. *Entretiens*. III, 23, 29. (В рус. пер.: *Беседы* / Пер. Г. А. Тароняна // ВДИ. 1975. № 2–4; 1976. № 2.)

5) V. Goldschmidt. *Les Dialogues de Platon*. Paris, 1947. P. 3.

6) P. A. Brunt. *Marcus Aurelius in his Meditations* // *Journal of Roman Studies*. 64 (1974). P. 1–20.

7) R. B. Rutherford. *The Meditations of Marcus Aurelius*. Oxford, 1989.

IV. Толкование, объективность и контрмысл

- ¹⁾ E. H. Gombrich. *Symbolic Images, Studies in the Art of Renaissance*, II, Oxford: Phaidon, 1978. P. 1–5.
- ²⁾ D. E. Hirsch. *Validity in Interpretation*. New Haven, 1967.
- ³⁾ G. Naddaf. *L'Origine et l'évolution du concept grec de phusis* (Происхождение и эволюция греческого понятия *phusis*). The Edwin Mellen Press. Lewiston, Queenston, Lampeter. Canada, 1992.
- ⁴⁾ Dr. Logre. *L'Anxiété de Lucrèce*. Paris, 1946.
- ⁵⁾ E. Bertram. *Nietzsche. Essai de mythologie*. Paris, 1990. Préface par Pierre Hadot. P. 34.
- ⁶⁾ R. Ruyer. *La Gnose de Princeton*. Paris, 1974. P. 220.
- ⁷⁾ Nietzsche. *Humain trop humain* (Человеческое, слишком человеческое). Т. II; *Fragments posthumes* (Посмертные фрагменты). § 168. Т. III, 2. Paris: Gallimard, 1988. P. 74.
- ⁸⁾ Опубликовано также в: *Études de philosophie ancienne* (Исследования философии древних). Paris, 1998. P. 3–11.
- ⁹⁾ M. Tardieu. «Leçon unaugurale», prononcée le 12 avril 1991. Paris: Collège de France.

V. Объединяющий опыт и философская жизнь

- ¹⁾ É. Bréhier. *La Philosophie de Plotin*. Paris: Vrin, 1982. P. 97–98.
- ²⁾ Paris. P. U. F. «Perspectives critique», 1993.
- ³⁾ Plotin. *Traité 38*. Paris: Le Cerf. P. 349. (Труды Плотина в рус. пер. см.: *Избранные трактаты // Вера и разум*. 1898. № 8, 9, 11, 13, 14, 17, 19; 1899. № 2, 6, 11–15; 1900. № 18–21; в кн.: *История эстетики*. Т. 1. М., 1962. С. 224–235; в кн.: *Антология мировой философии*. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 538–554.)
- ⁴⁾ Plotin. *Traité 9*. Paris: Le Cerf. P. 82 (гл. 3, стрк. 49).
- ⁵⁾ Schitao. *Les Propos sur la peinture du moine Citrouille-amère* (Рассуждения о живописи монаха Горькая Тыква). Paris, 1984. P. 45.
- ⁶⁾ Plotin, Porphyre. Paris, 1999. P. 15.

* Пьер Адо. **Философия как способ жить** *

⁷⁾ *Sagesses du monde* (Мудрецы мира). Éd. par G. Gadoffre. Paris, 1991. P. 9–26.

⁸⁾ Anne Chenc. *Histoire de la pensée chinoise* (История китайской мысли). Paris, 1997. P. 198.

**VI. Философская речь
как духовное упражнение**

¹⁾ В статье, опубликованной в: *Anthropologie de la Grèce antique* (Антропология античной Греции). Paris, 1968 (2-е изд. 1982. P. 252).

²⁾ J.-P. Vernant. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris, 1965, T. I. P. 94.

³⁾ *Étique à Nicomaque*. VI. 1147 a 22. (Рус. пер. Э. Л. Радлова (1908); Н. Брагинской в кн.: *Аристотель. Сочинения*. Т. 4., М., 1983.)

⁴⁾ E. Brisson. *Le Sacre du musicien. La référence à L'Antiquité chez Beethoven* (Посвящение музыканта. Обращение к античности Бетховена). Paris, 2000. P. 261.

⁵⁾ *La Gnose de Princeton*. P. 216.

⁴⁾ «Я знаю, что я рожден смертным, и живу лишь однажды, но когда я следую мудрым круговым обращениям светил, я уже не на земле, но рядом с Зевсом питаюсь божественной амброзией» (*Anthologie palatine*. IX, 577).

⁷⁾ H. Reeves. *Malicorne*. Paris, 1990. P. 183.

⁸⁾ G. Ginzburg. *Making Things Strange. Representations* 56. Fall 1996. P. 8–28.

**VII. Философия
как жизнь и как поиск мудрости**

¹⁾ I. Hadot. *Tradition stoïcienne et idées politique au temps des Gracques* (Стоическая традиция и политические идеи во времена Гракхов). *Revue des Études latines*. 48 (1971). P. 133–179.

²⁾ Plutarque. *Si la politique est l'affaire des vieillards*. 26, 796 d.

* Примечания *

³⁾ F. von Biedermann. Goethes Gespräche. Lpz., 1910, T. IV. P. 469.

⁴⁾ Nietzsche. Œuvres complètes. T. V. Paris: Gallimard, 1982. P. 530.

⁵⁾ Cicéron. Tusculanes (Тускуланские беседы). V, 11, 33; Lucullus. 3, 7–8.

⁶⁾ Michelet. Journal. T. I. P. 393.

⁷⁾ J.-P. Brisson, J.-P. Vernant. P. Vidal-Naquet. Démocratie, citoyenneté et héritage gréco-romain. Paris: Liris, 2000.

⁸⁾ Sextus Empiricus. Contre les professeurs (Против ученых). XI, 178–180. (Рус. пер.: Секст Эмпирик. Сочинения / Вступл. и пер. А. Ф. Лосева. Т. 1–2. М., 1975–1976.)

⁹⁾ Tractatus. 6. 4311. (Tractatus logico-philosophicum; опубликован вначале в Германии (Leipzig, 1921), переведен в Англии (London, 1922) с предисловием Рассела (рус. пер.: М., 1958.)

¹⁰⁾ Ср: P. Hadot. Plotin et Heidegger. Critique, 145, 1959. P. 550.

¹¹⁾ Second Faust. Vers 6272.

¹²⁾ См.: Marc Aurèle (V, 6, 3) в пер. P. Hadot. La Citadelle intérieure. P. 6272.

¹³⁾ Пер. с нем.: August Dietrich avec une préface de Miguel Abensour et de Pierre-Jean Labarrière. P.: Rivages Poche, 1994.

¹⁴⁾ Simon Leys. La Forêt en feu. Paris, 1983. P. 39.

¹⁵⁾ Kant. Critique de la Raison pratique. Trad. E. Gibelin et É Gilson. Paris, 1983. P. 136. (В рус. пер.: Иммануил Кант. Сочинения: В 6 т. Т. 4. М., 1963–1966.)

¹⁶⁾ Dante, la philosophie et les laïcs. Paris: Le Cerf / Éditions universitaires de Fribourg, 1996.

¹⁷⁾ Kant. Vorlesungen über die philosophische Enzyklopädie (Kants ges. Schriften, XXIX. Berlin: Akademie, 1980. P. 12.)

¹⁸⁾ B. Groethuysen. Anthropologie philosophique. Paris, 1952. P. 80.

¹⁹⁾ Kant. Vorlesungen... (n. 17. P. 8).

²⁰⁾ G. Friedmann. La Puissance et la Sagesse. Op. cit. P. 360.

VIII. От Сократа до Фуко. Долгая традиция

¹⁾ Nietzsche. *Humain trop humain; Le voyageur et son ombre* (Путешественник и его тень). § 86.

²⁾ Напр.: *Essais*. III, 13. Paris: Gallimard. «Bibl. de La Pléiade», 1992. P. 1090. (В рус. пер.: *Опыты*. Т. 1–3. М., 1960.)

³⁾ Одно из таких толкований мне любезно было указано Мишелем Офаном (М. Aurhan): оно имелось в книге: G. Dumézil. *Le Moynes noir en gris dedans Varennes* (Paris: Gallimard, 1984); здесь речь идет о выздоровлении Критона: он якобы был излечен от ошибки, которую совершал, поддерживая сторонников бегства Сократа.

⁴⁾ Montaigne. *Essais*. III, 13. Op. cit. P. 1088.

⁵⁾ Nietzsche. *Considérations intempestives, Schopenhauer comme éducateur*. 4. Paris: Aubier, 1966. P. 79.

⁶⁾ J. Wahl. *Existence humaine et transcendance*. P., 1944. P. 80.

⁷⁾ *Les Sandales d'Empédocle*. Éditions de la Baconnière, 1945.

⁸⁾ Shitao: traduits et comment. Pierre Rychmans. Hermann, 1984.

⁹⁾ Цит. выше: Paris: НЦНИ, 2000.

¹⁰⁾ Tchouang-Tseu. XVII. *La Crue d'Automne*; XXI, T'ien Tseu Fang, dans *Philosophes taoïstes*. Paris: Gallimard, 1980. P. 202, 244.

IX. Неприемлемо?

¹⁾ Michelet. *Journal*. (2 septembre 1850). Т. II. P. 125.

²⁾ Протрептик: речь, направляющая философскую практику.

³⁾ Platon. *Théétète*. 76 a-b.

⁴⁾ *Exercices spirituels*. 38.

⁵⁾ Épictète. *Manuel*. 26.

⁶⁾ Sénèque. *De la constance du sage*. X, 4.

⁷⁾ Sénèque. *De la clémence*. II, 3, 2.

⁸⁾ Marc Aurèle. IV, 49, 6; цит. в «Цитадели» (с. 52), которая на самом деле говорит: это не только не несчастье...

* Примечания *

⁹⁾ Nietzsche. Œuvres complètes. T. VIII. P. 275.

¹⁰⁾ Bergson. La Pensée et le Mouvant. P. 116.

Х. Наше счастье только в настоящем

¹⁾ Vauvenargues. Réflexions et maximes. § 400.

²⁾ Montaigne. Essais. III, 13, Paris: Gallimard, 1962. P. 1088.

³⁾ Einstein. Comment je vois l'univers. Paris, Flammarion: Champ Flammarion, 1979. P. 11.

⁴⁾ I. Hadot. Tradition stoïcienne... (chap. 7. n. 1).

⁵⁾ Vaclav Havel. Méditations d'été. Paris, 1992. P. 137.

⁶⁾ Луcretius. De la nature des choses. II, 1023 (В рус. пер.: О природе вещей. Т. 1 (текст и пер.) М.: Л., 1946); О природе вещей. Вступ. ст. Ф. А. Петровского. М., 1958); Sénèque. Lettres à Lucilius. 64, 6.

Post factum

¹⁾ Tchouang-Tseu. L'Œuvre complète. T'ien Tseu Fang, dans Philosophes taoïstes. Paris: Gallimard. Bibl. de la Pléiade, 1980. P. 244.

²⁾ Цит. по: Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию. LXIV (6) / Пер. С. А. Ошерова. М.: Наука, 1977. Серия «Литературные памятники».

³⁾ Pascal. Pensée. § 194 de l'édition Brunschvicg. Paris, 1971. P. 418. Паскаль выражает чувство человека, который хочет остаться в сомнении, но здесь же имеется замечательное описание загадки существования. (Пер. дан по рус. изд.; см.: Блез Паскаль. Мысли / Пер. Ю. Гинзбург. М.: Фолио, 2001. С. 306.)

⁴⁾ «В смысле тотальности». — Уточнение П. Адо.

⁵⁾ «Прогулки одинокого мечтателя»; цит. по рус. изд.: Жан Жак Руссо. Избр. соч.: В 3 т. / Пер. Д. А. Горбова. М., 1961. С. 617 (Прогулка пятая); с. 631 (Прогулка седьмая).

⁶⁾ Цит. по: Иммануил Кант. Сочинения: в 6 т. Т. 4. С. 499.

⁷⁾ «Фауст». Часть вторая / Пер. Б. Пастернака. Цит. по: Иоганн Вольфганг Гёте. Собр. соч.: В 10 т. М., 1976. Т. 4. С. 236.

* Пьер Адо. Философия как способ жить *

³⁾ Парабаза / Пер. Н. Вильмонт. Цит. по: Иоганн Вольфганг Гёте. Собр. соч.: В 10 т. М., 1976. Т. 1. С. 458.

⁹⁾ J. W. von Goethe. *Maximes et réflexions*. § 16. Hamburger Ausgabe. P. 367.

¹⁰⁾ Цит. по: Уильям Блейк. Стихи. Изречения невинности / Пер. В. Топорова. М., 1982. С. 325.

¹¹⁾ Цит. по: Генри Дэвид Торо. Уолден, или Жизнь в лесу / Пер. З. Е. Александровой. М.: Наука, 1980. Серия «Литературные памятники». С. 153, 158, 164, 254.

¹²⁾ Fr. Nietzsche. *Fragments posthumes*. Fin 1886 — printemps 1887, 7 [38]. Т. XII. Paris; Gallimard. P. 298.

¹³⁾ F. Thompson. *La Maîtresse de Vision / Poèmes choisis*. Trad. P. Danchin. Paris, 1961. P. 186.

¹⁴⁾ H. von Hofmannsthal. *Lettre à Edgar Karg, du 18 juin 1895 / H. von Hofmannsthal. Lettre de Lord Chandos et autres textes*. Paris, 1992. P. 223.

¹⁵⁾ Ibid.

¹⁶⁾ H. von Hofmannsthal. *Lettres du voyageur à son retour / Lettre de Lord Chandos*. Trad. de J.-Cl. Schneider, A. Kohn. Paris, 1992. P. 156–157. Речь идет о Рама Кришне.

¹⁷⁾ «Письма к молодому поэту» / Пер. Г. И. Ратгауза; цит. по: Райнер Мария Рильке. Новые стихотворения. Вторая часть. М.: Наука, 1977. Серия «Литературные памятники». С. 358.

¹⁸⁾ *Conférence sur l'éthique / Wittgenstein. Leçons et conversations*. Paris, 2000. P. 148, 153. Trad. Fauve, légèrement modifiée.

¹⁹⁾ J. Gasquet. *Sézanne*. Paris, 1988. P. 154.

²⁰⁾ Henri Laborit, biologiste, dans «Le Monde Dimanche», 24 avril 1983.

**ПЬЕР АДО:
ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ**

Exercices spirituels et philosophie antique. Paris: Études augustiniennes, 1981; 3^e éd. augmentée, 1993.

La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle. Paris: Fayard, 1992.

Qu'est-ce que la philosophie antique? Paris: Gallimard, 1995 (Folio Essais).

Plotin ou la simplicité du regard. Paris: Gallimard, 1997 (Folio Essais), 1^{re} éd. Paris: Plon, 1963 (coll. «La Recherche de l'absolu»).

Éloge de Socrate. Paris: Alea, 1998 (repris de «Exercices spirituels»).

Éloge de la Philosophie. Paris: Alea, 1998 (Leçon inaugurale au Collège de France, 1983, reprise dans «Exercices spirituels»)

**Сборники статей
(Recueils d'articles)**

Études de philosophie ancienne. Paris: Les Belles Lettres, 1998 (coll. «L'Âne d'or»).

Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes. Paris: Les Belles Lettres, 1999 (coll. «L'Âne d'or»).

**Комментируемые переводы
(Traductions commentées)**

Plotin. Écrits. Traité 38 (VI, 7). Paris: Le Cerf, 1988.

Plotin. Écrits. Traité 50 (III, 5). Paris: Le Cerf, 1990.

*** Пьер Адо: избранная библиография ***

Plotin. Écrits. Traité 9 (VI, 9). Paris: Le Cerf, 1994.

Manuel d'Épictète. Paris: Livre de poche, 2000 (Classiques de la philosophie).

Marc Aurèle. Écrits pour lui-même. I. Paris: Les Belles Lettres, 1998 (CUF).

Научное издание

Пьер Адо

ФИЛОСОФИЯ КАК СПОСОБ ЖИТЬ

Беседы с Жанни Карлис и
Арнольдом И. Дэвидсоном

Пер. с франц. В. А. Воробьева
Редактор М. А. Райцина
Макет М. А. Райциной
Корректор А. М. Александрова

ООО «Степной Ветер»
115582, Москва, Домодедовская ул., 33, оф. 255

Макет подготовлен
ООО «Издательский дом „Коло“»
197046, Санкт-Петербург, а/я 574

Подписано в печать 29.10.04. Формат 84×108 1/32. Гарнитура Гарамон.
Уч.-изд. л. 11,5. Печ. л. 9,0. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Тираж 3000 экз. Заказ № 981.

Отпечатано с диапозитивов
в ФГУП «Печатный двор» им. А. М. Горького
Министерства РФ по делам печати, телерадиовещания
и средств массовых коммуникаций.
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.