

и без идеалистических метафор, иносказаний на современном уровне объясняет суть, генезис, структуры идеального как особого мира.

Однако всё перечисленное – лишь одна сторона дела. Есть и другая сторона, способная вызвать критические сомнения в адрес задуманного и сделанного Эдмундом Гуссерлем.

Гуссерлевская реформа, обращенная к проблеме и понятию мира, вылилась в реализацию весьма специфической “феноменологической установки”. Нет спора, результат выглядит более “жизненным”, чем абстракции нововременной мысли. Кстати, есть сходство, на чем нет возможности остановиться, между критикой философии “отвлеченных начал” у В. Соловьева и других российских философов и их движением к “Всеединству”, к философии жизни – и опровержением нововременных “абстрактных установок” с продвижением к “всеединому” миру у Гуссерля. Да и эпоха, стимулировавшая такое продвижение, в сущности, одна и та же. Но как в случае с “всеединством” в толковании отечественных философов, так и применительно к концепции мира у Гуссерля закрадывается сомнение: не имеем ли мы дело с новой (или обновленной) системой абстракций, которую уместно толковать, причем по-гуссерлевски, как результат применения теоретической установки, более функциональной для новой эпохи? А тогда возникает более общий вопрос: не сводится ли судьба философии к тому, чтобы от эпохи к эпохе видоизменять, варьировать подобные установки, полностью отказываясь от поисков истин “в себе”, значимых на все времена?

МОРИС МЕРЛО-ПОНТИ И ГАБРИЕЛЬ МАРСЕЛЬ

В.П. Визгин

Бердяев отнес философию Габриеля Марселя (1889–1973) к учениям об экзистенциальной мысли, не к самой экзистенциальной мысли, а к мысли об этой мысли, т.е. ко *вторичной* экзистенциальной философии. Если эта характеристика, на наш взгляд, несправедлива по отношению к Г. Марселю, о чем мы говорим в другом месте, то к феноменологии Мориса Мерло-Понти (1908–1961) она подходит лучше. Почему? Дело в том, что экзистенциальность мысли предполагает свидетельскую выражен-

ность в ней духовного опыта мыслителя. Без выразительного предъявления лично пережитых духовных испытаний и прозрений, ясное осмысление которых их лишь как бы увенчивает интеллектуально, оставляя в сохранности их присутствие в подлиннике, – без этого нет “первичной” экзистенциальной мысли. У Марселя духовно значимый личный опыт органически входит внутрь его мысли, питая его творчество. Показателен в этом смысле пережитый им опыт Первой мировой войны, в результате глубокого осмысления которого во многом и возникла его оригинальная философская мысль.

Посмотрим теперь, как те же самые события, включая Вторую мировую войну, отразились в творчестве Мерло-Понти. Годы войны как личное переживание, или опыт, упоминаются им вскользь в связи с выявлением механизмов датировки прошлых событий. Так, например, он говорит: “Я сшил себе этот костюм до перемирия, поскольку после него английской ткани уже нельзя было найти”¹. Может быть, мы пристрастны, несправедливы к нему и “выдернули” из его текстов удобный для нас пример, в то время как у него есть личные упоминания о войне совсем другой тональности? Увы, ничего подобного другому тону высказываний о пережитом опыте войны мы у него не нашли. Чтобы не быть голословными в этом показательном, по нашему мнению, пункте, приведем еще одно его высказывание личного характера о пережитой войне. “Я знаю, – пишет Мерло-Понти, – что был на Корсике перед войной, ибо знаю, что война маячила на горизонте во время моего путешествия на Корсику”². В этих и других подобных случаях событие войны может быть без всякого ущерба для развиваемой здесь мысли о механизмах памяти заменено совсем другими событиями, иного уровня значимости. Итак, запоминать войну в связи с переменами в импорте текстиля, отмечать присутствие ее признаков на горизонте повседневности – вот, пожалуй, и весь отраженный в творчестве философа опыт прикосновения к ней. Война, конечно же, им переживалась и осознавалась, присутствуя на интеллектуально-бытовом уровне, но не определяла духовного опыта, его важных событий и тем самым не определяла ни рождения мысли, ни ее метаморфоз. Если бы не было войны с ее перемирием, то философу Мерло-Понти трудно было бы определить время пошива его костюма. А во время поездки на Корсику темпоральный горизонт его путешествия был бы свободен от “беллиморфных” знаков. Но в его с поразитель-

¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 529.

² Там же. С. 524.

ным систематизмом и аналитической тонкостью развитой феноменолого-экзистенциалистской философии равным счетом ничего бы не изменилось. Как мы можем судить, его мысль выросла из научно-философских концептуальных проблем, глубоко его захвативших. Подобная мотивация типична для настоящего ученого, но ее по крайней мере недостаточно для того, чтобы стать настоящим экзистенциальным мыслителем в первичном – бердяевском – смысле этого слова.

Нечего и говорить, что в случае Г. Марселя ситуация совсем другая. Его мысль росла не из отвлеченных проблем научно-философского познания, не из-за того, что тогдашняя наука претерпевала серьезные изменения и даже не из-за того, что в философии рационализма обнаружилось трудности. Нет, ее просто не было бы, если бы сам Марсель не прошел опыта Первой мировой войны во время своей работы в службе Красного креста и не осознал бы того, что значит пропасть без вести на ее фронтах и как эта трагедия может переживаться близким для фронтовика человеком.

Жизнепроживание-в-мире схватывает жизнепроживание-в-мире – получается экзистенциальная феноменология в духе философии Мориса Мерло-Понти. “Вечный” философский ум, прошедший строгую немецкую выучку, проникает в жизнепроживание образованного француза периода *entre deux guerres*, т.е. между двумя мировыми войнами XX в., и начинает философствовать... Его опорные точки – Гуссерль, близкий его друг Сартр, Пруст, далекий ему Бергсон, современная наука – Фрейд, Сосюр, Коффка... Левый, но не коммунист, гуманист, но без христианства, философ одухотворенного тела в подвижной ситуации-в-мире... Кроме мира, мира людей на фоне мира природы в мире культуры и истории, его мысль не признает никакой другой реальности, никакого сверхмира, никакого иномира. Как говорит близкий ему по духу, но не по манере, испанец Ортега, мир – всегда *этот*, другого для него нет и быть не может. Такая философия, преодолевая трансцендентальный идеализм и наукоцентристский позитивизм, не порывает с рациональной мыслью и может служить неплохим философским подспорьем для современных гуманитарных исследований. Но чего-то ей остро не хватает... Чего же? Утоления жажды Абсолютного, голода по Трансцендентному... То есть как раз того, что современный искатель в мире философии и духовно значимых истин обретает в философии Габриэля Марселя.

Вполне резонно сравнивать между собой, например, различных немецких кантIANцев – одна тональность, их всех объеди-

няет общее культурное наследие, одно и то же или близкое понимание философии, сама манера мысли. Но как сравнивать и какой в этом смысл, если всё-таки это делать, например, Поппера и Бердяева, оправдывая такое сопоставление, скажем, тем, что оба мыслителя являются философами свободы? В данном случае типы философствования настолько кардинально расходятся, что сама затея с подобным сравнением не кажется плодотворной.

А как обстоит дело в случае Г. Марселя и М. Мерло-Понти? Профессора ставят перед аспирантами задачу провести, например, сравнительное исследование проблематики тела и телесности у Марселя и Мерло-Понти, пионером в разработке которой историки философии уверенно признают Марселя, считая, что Мерло-Понти здесь “идет вслед” за ним³. Можно назвать и некоторые другие “топосы”, вроде бы у них общие. Но как при этом не видеть принципиальную разницу в менталитете, в опорных референциях, в самом мотивировании философствования? Ведь сами жанровые формы, в которых движутся мысли этих философов, расходятся столь значительно (научно-философский трактат, с одной стороны, метафизический дневник – с другой), что тематическая близость делается уже неважной, ибо бессильна в этой ситуации выявить их действительно значимое сходство и скорее лишь акцентирует глубину их расхождения.

В “Феноменологии восприятия” Мерло-Понти мелькнула мысль о том, что можно провести феноменологическое исследование самой феноменологии. Вот если это действительно проделать, с одной стороны, с феноменологией самого Мерло-Понти, а – с другой, с феноменологией Марселя, то их глубокое различие будет содержательно выявлено. Действительно, феноменологический метод исследования выявляет структуру исходных интенций. И эти структуры в обоих указанных случаях не могут совпасть. Разумеется, мы имеем в виду прежде всего интенции философской мысли. У Мерло-Понти в глубине его мотивационного ресурса мысли мы отмечаем устремленность к темпоральной онтологии, которую он развивает, продолжая мысль Гуссерля и Хайдеггера. Марсель же, напротив, стремится к метафизике, но не томистского, а экзистенциально-персоналистического толка. Можно спорить, в какой мере это вообще возможно. Но несомненно, что структура его интенций именно такова. Стержнем (pivot) метафизики или по крайней мере маяком на пути к ней, он считает тезис

³ См.: Вдовина И.С. Мерло-Понти: от первичного восприятия – к миру культуры // Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 587.

о бессмертии души⁴. Искомая им метафизика – это экзистенциальная метафизика, персоналистическая и диалогическая.

Феноменология Мерло-Понти также имеет дело с личностью и с диалогом, но совсем по-иному и в гораздо менее акцентированной форме. Она вписана в русло феноменологической традиции, преодолевающей Декарта и Канта и присоединяющейся к программе позднего Гуссерля с ее задачей понять все формы культуры и знания через их отнесение к “жизненному миру”. Разумеется, радикальное обращение к опыту, переживанию и ощущению прослеживается у обоих сопоставляемых нами философов, но проявляется оно различным образом. Про Мерло-Понти – пусть даже лишь до известной степени, – можно сказать, что он – ученик Гуссерля и последователь Хайдеггера, чего никак нельзя сказать по отношению к Марселью. Оба философа заинтересованно изучают одни и те же работы, например труды психолога Эжена Минковского. Но в них привлекают их разные вещи. Оба любят Клоделя, часто его цитируют, но ценят в нем далеко не одно и то же. И отношение к Прусту у них разное: Мерло-Понти использует тексты великого романиста как кладезь нужных ему примеров, как классическое наследие неклассической мысли, которую он развивает в своей феноменологии. Марсель же восхищается Прустом, однако в главном, в содержательно-идейном плане, с ним решительно расходится.

Марсель называл свою философию или, точнее, свой философский метод “феноменологией”. Так, например, он разрабатывал феноменологию надежды, феноменологию обладания. В своем очерке последней он рассказывает о книге Гюнтера Штерна “Об обладании” (Бонн, 1928), использовавшего в своем анализе обладания (*das Haben*) гуссерлевский терминологический аппарат и не получившего при этом удовлетворивших его результатов. И делает из этого такой вывод: “Нужно действовать напрямую, воздерживаясь от обращения к терминологии немецких феноменологов, столь часто просто непереводимой (*intransposable*)⁵”. Подобного отношения к гуссерлевской феноменологии у Мерло-Понти мы не найдем. Оба сопоставляемые нами философы представляют феноменологическое движение. Но насколько же это разные феноменологи! Хотя Мерло-Понти и не принимает в чистом виде всю терминологию Гуссерля, но он всегда отсылает читателя к его работам, указывает немецкие выражения и термины, находит для них французский аналог и никогда, в отличие от Марселя, не дистанцируется от нее и не критикует в какой бы то

⁴ Marcel G. Être et Avoir. T. 1: Journal métaphysique (1928–1933). P., 1968. P. 10.

ни было форме, но тем не менее создает при этом свой оригинальный вариант феноменологии.

В работах Марселя мы ни разу не встретили имени Мерло-Понти. У Мерло-Понти же нашли лишь одну прямую ссылку на книгу Марселя “Быть и иметь. Метафизический дневник (1928–1933)”*. Однако нам удалось обнаружить рецензию Мерло-Понти на эту работу Марселя⁶. Если проанализировать эту рецензию и указанное место, то пропасть, разделяющая вроде бы тематически и направленчески близких французских философов станет еще очевидней.

Чем примечательна эта рецензия молодого философа? Пожалуй, только одним: она весьма точно и достаточно глубоко рассказывает об основных идеях философии Марселя, которая к середине 30-х годов прошлого века уже вполне сложилась. Так, например, он верно подчеркивает, что Марсель здесь движется от аналитики *тела* к тематизации *души*, за которой выступает горизонт *духа*. Мерло-Понти совершенно правильно отмечает, что целью Марселя является новая, но в принципе не могущая быть завершенной метафизика, или онтология, которая не укладывается в аристотелиански-картезианские рамки. Он верно указывает на ее христиански-экзистенциальный горизонт, справедливо отвергая упрек, нередко адресуемый такой философии, в антиинтеллектуализме. “Духовные акты”, которые ею высвечиваются, отсылают за пределы созерцательно-безучастного интеллектуализма традиционного рационализма. Мерло-Понти верно подмечает и возможную критику такого философствования: ему недостает принудительности, привычной для философа доказательности. Но и этот момент он верно понимает: здесь предполагается собственное ответственное решение, свободный выбор. Ведь человек в мире христианской культуры – не “природа”, не “сущность”, которую надлежит познать как любой другой скрытый объект. Человек в этой культуре выступает как “ставка”, в которой решается его судьба в вечности – быть или погибнуть. «И в этом движении между сферой “обладания” и сферой “бытия”, в этом промежутке определяется удел человека», – говорит Мерло-Понти⁷. Молодой талантливый философ не выска-

* В эссе, собранных в книге Мерло-Понти “Смысл и бессмыслица (1948), имя Г. Марселя упоминается, но исключительно лишь как представителя современной католической мысли во Франции.

⁵ Ibid. P. 198.

⁶ Merleau-Ponty M. Etre et avoir // La Vie intellectuelle. 1936, 10 oct. P. 98–109.

⁷ Ibid. P. 107.

зывает своей точки зрения, не противопоставляет ее позиции старшего коллеги, выдающиеся труды которого уже заслуженно отмечены. Конечно, феноменология человека воспринимающего (*l'homme percevant*) его явно привлекает. Но нигде в его сжатом и весьма точном изложении марселевской мысли не проглядывает собственная философская мысль автора рецензии. Поэтому есть основание предположить, что в это время Мерло-Понти находился под сильным впечатлением от работ Марселя и, видимо, не думал преобразовывать, даже выворачивать наизнанку его концептуальный аппарат, как он это сделает в своем шедевре, как раз посвященном феноменологии восприятия.

Раздел самого значительного труда Мерло-Понти “Феноменология восприятия” (1945), озаглавленный “Тело как выражение и речь”, начинается отсылкой к введенному Марселем в его книге “Быть и иметь” (1935) различию владения (*l'avoïr*) и бытия (*l'être*). Отношения обладания, или владения, скрыты, говорит Мерло-Понти, “отношениями сферы бытия или, как еще можно сказать, внутримировыми и онтическими отношениями”⁸. К этой фразе он делает примечание, сопоставляя свое различие указанных отношений с тем, которое ранее было разработано в указанной книге Марселем. Приведенная нами фраза без особых аналитических усилий, позволяет ясно понять, что, вводя указанное различие, Марсель имел в виду совершенно другие смыслы, что вся тема соотношения бытия и владения у него мыслится иначе, чем у Мерло-Понти.

Действительно, бытие в контексте процитированной фразы имеет радикально иной смысл, чем у Марселя, у которого слово “бытие” (философ предпочитает его глагольную форму) вовсе не означает какие-то ценностно нейтральные “внутримировые и онтические отношения”, так или иначе привязанные к вещам и поэтому могущие быть названы вещными. Если сфера бытия у Мерло-Понти по сути дела совпадает со сферой налично сущего как некая фактическая данность, то у Марселя она, напротив, образует полюс духовно-ценностной заданности для субъекта, стремящегося обрести свою подлинную реализацию.

В примечании к процитированной фразе Мерло-Понти считает, что смысл владения, раскрытый Марселем, является “неполным”, так как владение Марсель, по его мнению, сводит к отношению собственности, которое все поле смысла этого слова не покрывает. В этом замечании есть известный резон. Но Марсель не тематизирует отношений собственности как таковых, он вообще не мыслит в рамках философии права. Поле его мысли иное, иные

⁸ Мерло-Понти М. Указ. соч. С. 229.

мотивы и задачи. Его философию, как и философию Мерло-Понти, можно назвать экзистенциальной феноменологией, но и в этих тематических рамках он мыслит по-другому, в частности, независимо от гуссерлевской феноменологии, устремляясь к экзистенциальной метафизике особого, только ему присущего, вида.

Итак, если непостижимую, но безусловно значимую и доступную по крайней мере для частичного косвенного выражения глубину нашего присутствия в мире Марсель резервирует именно за словом “быть”, то Мерло-Понти, напротив, готов признать экзистенциальный, а значит и глубоко значимый смысл как раз за словом “иметь”, “владеть”. Для “бытия” же он выбирает “неполный” смысл – смысл предиката налично сущей вещи. Этот предикативный смысл “бытия”, конечно, хорошо известен Марселю, но в качестве глубокого экзистенциально значимого значения для него совершенно неприемлем. Если бы он принял этот предикативный и потому вторичный смысл бытия, то у него не могло бы возникнуть такого важного для него концепта, получившего название “онтологического требования” (*l'exigence ontologique*). При таком “неполном” и, скажем, поверхностном истолковании бытия невозможно было бы понять само происхождение подобного “требования”.

Перед нами случай по сути дела прямой конфронтации двух по видимости близких мыслителей. И хотя сам Мерло-Понти говорит о своем различии обладания и бытия, что оно “не совпадает с различием, приводимым Марселем... хотя и не исключает его”, однако это “неисключение”, как мы показали, весьма проблематично⁹. Ведь если даже такое различие терминологически подверглось инверсии у французского феноменолога, в результате чего ценностно-личностный полюс оказался мыслимым в плане не “бытия”, а “владения”, то всё равно выстроенной структуры этой полярности в эксплицитном виде нам обнаружить у него не удалось. И дело здесь в том, что какую бы критику науки ни находили некоторые историки в феноменологии Мерло-Понти, однако он остается в наукоцентристском поле мысли. А такое поле, как известно, лишено ценностной духовно-нравственной иерархии, и поэтому в феноменологическом, пусть и “подъобъектном”, пространстве, обнажаемом Мерло-Понти, вряд ли возможно сформировать такой концепт, как духовное возрастание личности, без которого философия Марселя невозможна. Того критического заряда, направленного против наукоцентристского нивелирования экзистенциальных полей, который содержится в феноменологии Мерло-Понти, явно недостаточно для складыва-

⁹ Там же.

ния настоящей персоналистической диалогической философии, на позиции которой Марсель уверенно вышел уже в своем первом метафизическом дневнике (1927).

Мерло-Понти считает, что марселевское понимание бытия сводится к “принятию на себя” и поясняет: “Я есмь мое тело, я есмь моя жизнь”¹⁰. Но такие утверждения, конечно же, несущие экзистенциальную значимость, не принимаются Марселем безусловно. Так, “я есмь мое тело” принимается им лишь при условии не-объектного понимания тела¹¹. А утверждение “я есмь моя жизнь” дополняется его отрицанием: “Я не есмь моя жизнь”. И только оба высказывания, “сложенные” вместе, косвенно указывают на его аутентичную позицию. Умолчание об этом искажает мысль Марселя: она тем самым как бы подстраивается под мысль Мерло-Понти, становясь трудно отличимой от телесного, условно говоря, “сенсуализма” французского последователя Гуссерля.

Кроме того, вряд ли тот смысл, который можно обнаружить у Марселя в слове “быть”, может быть сведен к “принятию на себя” или “выбора себя” как самосозидания. В подобной редукции обнаруживается экзистенциалистско-сартрианское клише, чуждое Марселю. Здесь было бы уместно вспомнить различие “экзистенциального” и “экзистенциалистского”. Но такового нет ни в комментарии Мерло-Понти, о котором мы говорим, ни вообще в его феноменологии.

Наконец, самое, быть может, важное, что нужно иметь в виду, сравнивая мысль Мерло-Понти и философию Марселя. Мерло-Понти строит свою *экзистенциалистскую* феноменологию на понятии “первоисходного восприятия”, изначального опыта или переживания. Марсель же направляет курс своих метафизических и, значит, онтологических поисков, ориентируясь по другим маякам. А именно по таким “кормчим звездам”, как “верность”, “надежда” “свидетельство”, “святость”. В упомянутой Мерло-Понти книге (“Быть и иметь”) он прямо указывает, что свидетельство несводимо к переживанию (Erlebnis): “Если оно есть только переживание, то оно – ничто”¹². Центральной осью онтологического поиска ему служит не мир, который есть “место предательства”¹³, а верность и надежда. Они же принадлежат к другому “месту” – к тому, которое в качестве “места верности” есть бытие¹⁴. Иными словами, Марсель мыслит в ради-

¹⁰ Там же.

¹¹ Marcel G. Être et Avoir. P. 108–109.

¹² Ibid. P. 122.

¹³ Ibid. P. 120.

¹⁴ Ibid. P. 49.

кальной оппозиции: мир versus бытие. “Мир” и “бытие” у него расходятся так, как расходятся предательство и верность, отчаяние и надежда, переменчивое переживание и стойкость свидетельства, наконец, как профанная обыденность и святость. Мерло-Понти же, напротив, склонен в своей философии замещать бытие миром, а онтологию – своеобразной феноменологией мира, или “мирологией”.

Сравним онтологические интуиции Марселя и Мерло-Понти. “Чем выше мы поднимаемся к реальности, – говорит Марсель, – чем ближе приближаемся к ней, тем больше она перестает уподобляться объекту, поставленному перед нами, который мы схватываем (*grèpons des gerères*), и в то же самое время тем больше мы действительно преобразуем самих себя”¹⁵. К реальности мы поднимаемся, восходим, т.е. она есть нечто высокое, даже высочайшее, и не случайно ее символом выступает небо, божественное начало, а в мире культуры ей отвечает представление о высочайшей ценности. Это – во-первых. Во-вторых, в восхождении к реальности мы не можем сами не преобразовать себя. Но не всякий “субъект” может восходить и приближаться к такой реальности. Он сам должен в известной мере уподобиться ей, чтобы быть в состоянии восходить к ней, чтобы она могла ему открыться. Язык определений, предикатов на этой высоте оказывается бессильным. Подобный объектный язык действует лишь на более низких уровнях реальности. Вот там, в “низинах” бытия – сфера объективного. Но на тех высотах, к которым стремится наш дух в поисках наиреальнейшего, законы объективации уже недействительны. Это своего рода онтологическая апофатика. Марсель называет такой процесс восхождения “восходящей диалектикой”, имея в виду указанное преобразование самого восходящего как условие его подъема, приближения к высокому уровню реального. Подобное онтологическое видение, подчеркивает он, “не слишком существенно отличается” от платоновского¹⁶. И слово “бытие” в контексте этих рассуждений у него тут же обретает заглавную букву (*l'Être*).

Вот как раз такое, платонизирующее понимание онтологического стремления у Мерло-Понти и отсутствует. В его интуиции бытия нет предвосхищения бытия как чего-то небесно-высокого в его глубочайшей первооснове. Реальность, по Мерло-Понти, ценностно нейтральна, она просто есть, как есть, например, вот этот камень на моем пути, который я воспринимаю, но могу при

¹⁵ Ibid. P. 213.

¹⁶ Ibid.

этом получить и иллюзию чего-то другого, однако могу эту иллюзию и отвергнуть в своем новом восприятии. Восприятия смеяются друг друга, при этом иллюзорные восприятия порой уступают место “более реальным”, или “более достоверным”. Но и они – не последние восприятия, которые нам недоступны. Иными словами, интуиция бытия у Мерло-Понти в отличие от марсельской – не “светоносна”, в ней нет мотива “восхождения” с его обоюдной диалектикой. Пусть онтологическая интуиция французского феноменолога и не столь хтонически насыщена, как у позднего Хайдеггера, но она явно ближе к нему, чем к Марселю, мыслящему во многом (хотя и с некоторыми оговорками) в платоновско-христианской традиции. Соответственно, онтологическая апофатика Марселя совсем не то же самое, что “непрозрачность” и “двусмысленность” как самые устойчивые и характерные определения реальности у Мерло-Понти. Да, некоторая параллель между ними прослеживается. Но именно “несветоносность” интуиции бытия у Мерло-Понти разводит онтологические интенции этих философов. Без платонизма, без мистики, без христианства на онтологическом горизонте – таков случай Мерло-Понти. И если Хайдеггер для достижения устойчивости мысли обращается к поэзии и языческому мифу, то Мерло-Понти – к новоевропейской науке. И поэтому, с долей условности, его можно было бы назвать Кассирером от феноменологии. Бытие видится Мерло-Понти, как и Сартру, “контингентным”, т.е. случайным, незавершенным, изменчивым. Ничего подобного онтологической интуиции Платона здесь нет, скорее уж интуиция бытия у Мерло-Понти приближается к Гераклиту или отчасти к Эпикуру с его “спонтанным отклонением” атомов.

Подведем итог. Мы не заметили, чтобы Мерло-Понти был чувствителен к *высоте* бытийного статуса самого субъекта онтологического вопрошания и поиска. В этом суть дела. Если наше вопрошание направляется не познавательной проблемой, а самим бытием, его “таинством”, то в этом случае “онтологический статус вопрошающего, – говорит Марсель, – выходит на первый план”¹⁷. Онтологический поиск мы можем представить как баланс нравственно-духовного, или ценностного, аспекта и – научно-эпистемологического. Наш вывод: в случае Мерло-Понти в структуре онтологического поиска доминирует второй из указанных аспектов, в то время как у Марселя – первый.

Итак, мы можем констатировать, что при определенной концептуальной или, лучше сказать, тематической близости Мерло-

¹⁷ Ibid. P. 215.

Понти и Марселя, определяемой общим для них феноменологическим подходом, мыслят они в структурно различных интенциональных и мотивационных полях. И эта на поверхности лежащая близость лишь дополнительно подчеркивает глубокое расхождение этих философов в их изначальных установках.

Что же именно разделяет сопоставляемых нами мыслителей, принадлежащих по формальным историко-философским критериям к одному и тому же феноменолого-экзистенциалистскому направлению? Ответ на этот вопрос нужно искать в сфере мировоззрения, в их ориентации на принципиально разные культурные традиции. Мы уже сказали, что у Мерло-Понти онтология по сути дела вытесняется “мирологией”. Иными словами, в основе развиваемого им феноменологического проекта философии лежит то, что кратко можно обозначить как *культурологическое мироздание*. Поясним это на первый взгляд странное определение. Тема мира занимает центральную позицию в структуре мысли Мерло-Понти. Никаких рождений от Бога в этом проекте не признается: рождений от Бога и для Бога не существует, есть только рождения от мира и для мира. “Рождаться, – говорит Мерло-Понти, – значит рождаться от мира и для мира”¹⁸. Определение того, что есть мир, у Мерло-Понти многочисленны, и их список, видимо, мыслится открытым. И это понятно: ведь суть мира, “мирность” мира состоит как раз в том, чтобы быть и всегда оставаться “непрозрачным” для нас – для нашего взгляда и нашей мысли. Будучи подвижным и открытым сцеплением прозрачности и непрозрачности мир в феноменологии Мерло-Понти выступает как “смысл всех смыслов и почва всех наших мыслей”¹⁹, как “первоисходное единство всех наших опытов в горизонте нашей жизни”²⁰, как “место рождения всякой рациональности”²¹. “Единственный предсуществующий Логос, – говорит феноменолог, – это сам мир”²². Его философия, таким образом, подчеркнуто “миростремительна” и мироцентрична. Ее контраст с “миробежностью” христианской традиции очевиден. Действительно, если в рамках подобного мировоззренческого мироцентризма мы “от начала и до конца соотнесены с миром”²³ и только с ним, то, согласно христианскому образу мыслей, как раз начала и концы

¹⁸ Мерло-Понти М. Указ. соч. С. 572.

¹⁹ Там же. С. 544.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 21.

²³ Там же. С. 12.

нас самих и мира – в Боге и у Бога. Иными словами, внехристианский мировоззренческий подтекст лежит в самых глубоких основаниях феноменологического проекта Мерло-Понти.

Однако разрыва с христианской традицией недостаточно для оформления феноменологического проекта. Нужен еще и разрыв с платонистской традицией. В случае Гуссерля ситуация в этом отношении, конечно, сложнее, чем в случае с Мерло-Понти, пролагающим путь последующим направлениям французской мысли уже явно и с пафосом рвущим с Платоном и встающим под знамена Ницше. Для этого, отметим мимоходом, нужно только “децентрировать” философию, отказаться от фокусировки ее на феномене сознания, этом, так сказать, “пережитке” трансцендентализма, не до конца преодоленного феноменологией. Нам важно подчеркнуть, что подобный поворот от Платона к Ницше у Мерло-Понти недвусмысленно намечен. Любой идеализм, в том числе платоновский, конечно же, претендует преодолеть “фактичность” мира, т.е. его корневую непрозрачность. Платон с его интеллектуализмом был бы не слишком уместен на феноменологическом “дворе”. Еще очевиднее разрыв с ним выступает в темпоральной онтологии, набрасываемой Мерло-Понти по следам Хайдеггера. «“Быть” и “проходить”, – говорит французский феноменолог, – это синонимы»²⁴. Но ведь в платоновской онтологии эти понятия, напротив, антонимичны. Темпоральная онтология явно полемически соотносится с метафизической традицией Парменида и Платона, тяготея к своеобразному варианту гераклитизма. Кстати, само тематизирование онтологии у Мерло-Понти как-то тускнеет в лучах восходящей “мирологии”. Ойген Финк, ассистент Гуссерля, классическое изумление философствующего ума перед *бытием* замещает изумлением перед феноменом *мира*²⁵. Мерло-Понти, цитирующий его, идет тем же путем.

Но характерно, что вся эта феноменологическая “мирология” тяготеет к тому, чтобы стать философией культуры. И поэтому миробожие Мерло-Понти мы выше охарактеризовали как *культурологическое*. Это означает, что оно никоим образом не является вариантом *натуралистического* космизма. Феноменологический мирозентризм в случае Мерло-Понти называется культурозентризмом. “Лапласова туманность, – говорит он, обсуждая коронный тезис натуралистических реалистов об абсолютной вторичности сознания по отношению к природ-

²⁴ Там же. С. 521.

²⁵ Там же. С. 12–13.

ному бытию, — не позади нас, у нашего истока, она перед нами, в культурном мире”²⁶.

В наши дни такая мировоззренческая позиция достаточно широко распространена в кругах гуманитарной интеллигенции, среди представителей наук о человеке, и известное научное оправдание у нее, несомненно, есть. Идеи феноменологии обладают удивительной проникающей способностью. М. Мамардашвили однажды обратил внимание на то, что у него лично понимание содержательной проблематики феноменологии возникло вовсе не в результате чтения Гуссерля. И он делает такой вывод: “Очевидно, живое существование мысли не зависит от того, знаю ли я ее текстологически или нет”²⁷. И далее он говорит о том, что в отечественную философию феноменологические проблемы вошли вместе со смещением всей проблематики философии в сторону “проблематики тела”, толчок к которой, по его мнению, дал Маркс. Да, сама атмосфера философии в нашей стране в 60–70-х годах XX в. была насыщена феноменологическим флюидом. Невозможно перечислить все влияния и обстоятельства, способствовавшие тому, что философы и ученые-гуманитарии стали в те годы разрабатывать разные аспекты “внементальной реальности души” (выражение Мамардашвили). Не последнюю роль в этом играли лекции и выступления самого Мамардашвили, характеристический терминологический словарь которого удивительным образом воспроизводит феноменологическую лексику именно Мерло-Понти, а не Гуссерля (прозрачность/непрозрачность, сцепление, кристаллизация, визуально-тактильная аналогия, “подвешенность” и т.д.). И сегодня, когда переведены и изданы главные работы Мерло-Понти, не удивительно, что их читатель испытывает эффект *déjà vu*. Широкое распространение идей и установок феноменологии в гуманитарном сознании не трудно объяснить. Действительно, дело здесь, видимо, в том, что трансцендентальная традиция от Декарта до Канта просто не в состоянии быть рабочей базой для исследований культуры на современном уровне. В то же время недостатки в этом плане материализма и позитивизма тоже очевидны. Отсюда и поиск философских оснований понимания культуры и истории по ту сторону как натуралистического реализма, так и рефлексивного идеализма. В связи с этим понятен интерес гуманитариев к двум рубежным сдвигам в философии XX в. — к повороту к телесности, с одной стороны, и к

²⁶ Там же. С. 546.

²⁷ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 102.

языку – с другой. И в оба из них весомый вклад был внесен феноменологией Мерло-Понти.

Для решения какой задачи был сформирован феноменологический проект Мерло-Понти? На наш взгляд, это было сделано для того, чтобы преодолеть дуализм души и тела, идеализма и реализма, материализма и спиритуализма благодаря прежде всего введению в базовые концепты философии инвариантного инкремента *открытости*. Акцентируются тело и телесность, а само тело при этом мыслится как *открытая целостность*. Хотя выражение это и противоречиво – ведь целое, кажется, просто обязанным быть завершенным и, значит, замкнутым, чтобы быть самим собой, – однако именно на этом парадоксе телесности-целостности строится феноменология французского философа. Как живая целостность, подвижно и открыто вплетенная в мир и свидетельствующая тем самым о его и моем существовании, мое тело живет, видит, слышит, движется, познает, сознает и самосознает, идет навстречу миру и само его меняет, ошибается в своем стремлении к истине и стремится исправить свою ошибку, продолжая свою работу, интенсифицируя свою открытость. Допредикативная, дологическая вплетенность человека в мир служит той первоосновой, на которой уже вторичным образом складываются структуры концептуального объективного мышления и осознается сама естественная установка сознания по отношению к вещам как к реалиям внешнего мира. Не трудно понять, почему такой проект способствует формированию нередукционистских программ исследования мифа, истории и общества, без чего немыслима современная гуманитарная наука.

Разумеется, масштаб значимости подобного проекта зависит от того, насколько мы абсолютизируем научное мировоззрение и сами цели научного прогресса, насколько его ценности мы принимаем за исходные, первые и последние ценности культуры. Надежность оправдания подобного философского проекта прямым образом зависит от меры наукоцентричности ценностно-мировоззренческой ориентации. Научно-рационалистический пафос Гуссерля, мотивировавший его феноменологические исследования, был подхвачен Мерло-Понти и получил у него известное преобразование благодаря воздействию работ Хайдеггера и Сартра. А что можно сказать в связи с этим о Марселе? Думается, что сказанное нами не позволяет согласиться с тем, что рецепция идей Габриеля Марселя в случае Мерло-Понти была глубокой, – слишком велико базовое расхождение этих философов. Философия Марселя показала, кстати, возможность иной, не наукоцентристской ориентации сознания, не приводящей при этом к науко-

фобии. Если мы не ориентируем наше сознание исключительно ценностями научного познания, его целями и задачами, то и наше отношение к философии будет другим – мы уже не будем ее оценивать исключительно вкладом в научный прогресс. В этом феноменология Мерло-Понти существенно отличается от экзистенциальной мысли Марселя, ценностный горизонт которой как раз не задан научным сознанием как таковым. Мерло-Понти легитимирует философию плодотворностью для научного познания, можно сказать, для научно-философского познания, поскольку у него философская рефлексия работает в рамках единого с наукой познавательного суперпроекта. Так, например, он показывает, что сами внутринаучные проблемы, которыми занимается психология, требуют обращения “к феноменам”, т.е. раскрытия глубинных структур “первоисходного восприятия”. Феноменология, таким образом, осознает себя как философия “наукогенного” обоснования и продолжения науки. Если гуссерлевское наследие и опирающаяся на него феноменология Мерло-Понти глубоко отмечены пафосом науковерия XIX в., то Марсель как раз свободен от подобной системы ценностей. Он мыслит в мире культуры не как ангажированный в Науку ее адепт, а как человек, ищущий духовно значимой философской мысли внутри христианской культурной традиции, осознавая свою свободную связь с нею, но при этом никому не навязывая ее как общеобязательную, как научно необходимую.

Марселевская мысль по сути дела движется внутри христианского культурного пространства, даже если она и выходит в те пограничные зоны, которые сам философ называл “около-христианскими” (*régis-chrétiennes*). Феноменология же Мерло-Понти, напротив, располагается вне этого пространства, хотя совершенно отрицать всякую связь ее с ним, разумеется, невозможно, поскольку речь идет о разновидности *европейской* философии. Феноменологической культурологии, конечно же, органически чужды эксцессы идеологического богоборчества. Тем не менее антиклерикализм Мерло-Понти очевиден²⁸. Правда, его признаки можно обнаружить даже у принявшего католицизм Марселя. Так что дело не в нем как таковом, а в том, что мотивы и интуиции философствования лежат у Мерло-Понти не в этом пространстве.

Мы уже показали, какого рода темы-концепты лежат в основе онтологического вектора марселевской мысли. Именно такого же рода атмосфера окружает у него и такие концепты, как телесность и воплощенность, интерсубъективность и диалог. Рикёр

²⁸ См., например: *Merleau-Ponty M. Signes*. Paris, 1960. P. 9.

говорил о присутствии в его мысли богословских (théologiques) добродетелей, т.е. ценных для спасения души в религиозном смысле слова²⁹. Вот эта атмосфера отсутствует на страницах научно-философских трактатов Мерло-Понти. Акцент на “телесности” у Мерло-Понти скорее несет с собой в качестве своего подспудного пафоса ницшеанскую “интеллектуальную честность”. Так, например, в своем замечательном по стилю и ясности мысли эссе о Гуссерле он говорит о “плотской intersубъективности” (l’intersubjectivité charnelle), из которой возникает логическая объективность³⁰. Подобное отелеснивание intersубъективности сопрягается у него с обезличиванием первоисходного (primordial) субъекта, получающего безличную местоименную форму (On)³¹. Тем самым происходит деперсонализация основ начал, что указывает на параллель с Хайдеггером и, соответственно, на контраст с Марселем. Ведь у Марселя его intersубъективность выступает в своем духовно и лично значимом измерении, не порывая при этом с темой воплощенности. И причину этого мы видим в том, что концепт воплощенности скоррелирован с христианским догматом Боговоплощения.

Ни что так не чуждо Мерло-Понти в творчестве Марселя, как его “орфизм”. В “первоисходном восприятии”, в Urdoxa феноменолога нет и следа иномира – только первоследы здешнего присутствия. С недвусмысленным пафосом он говорит, что мир – “наша родина”³². Тем самым орфико-платонистский опыт иного мира и, соответственно, опыт этого мира как “падшего” и “нечистого” подчеркнуто отвергнут. Если орфическую ментальность можно состыковать с христианской, что и происходит у Марселя, то с научным агностицизмом и безрелигиозным гуманизмом феноменологического миробожия она плохо согласуется.

Итак, основные интуиции Марселя при их расшифровке отсылают нас к духовно-нравственному миру христианской традиции. Мерло-Понти же стремится к тому, чтобы во всех проявлениях человеческой культуры проследить решающее присутствие в ней эстетического, чувственного начала. “Все покоится, – говорит он, – на чудесном размножении (multiplication) чувственно-го”³³. Этика versus эстетика? Опять перед нами классическое противопоставление радикальному этике не менее последователь-

²⁹ Entretiens Gabriel Marcel – Paul Ricoeur. Paris, 1968. P. 80.

³⁰ Merleau-Ponty M. Signes. P. 218.

³¹ Ibid. P. 221.

³² Мерло-Понти М. Указ. соч. С. 557.

³³ Merleau-Ponty M. Signes. P. 23.

ного эстетика? Можно сказать и так, если только мы отдадим себе отчет в приблизительности подобной формулы и примем во внимание ее корректировку. Ведь и Марсель развивает своего рода метафизику чувственности и вкуса, а за концептуальной строгостью эстетики Мерло-Понти встают как ее фон этические ценности гуманизма в духе Сент-Экзюпери.

Эстетика выразительности Мерло-Понти, на наш взгляд, заслуживает, чтобы на ней хотя бы кратко остановиться. Содержащиеся в ней разработки вносят свой вклад в персоналистически ориентированную философию, и поэтому именно здесь нам видится то, что действительно сближает феноменологию Мерло-Понти с экзистенциальной мыслью Марселя. Можно сказать, что познавательная проблема, тема достоверности знания, его обоснования, доминирующая у Гуссерля, у его французского последователя плавно преобразуется в тему *экзистенциальной выразительности*, насыщаясь тем самым эстетической, в широком смысле, составляющей. Самыми, можно сказать, задушевными концептами-темами Мерло-Понти, пусть прямо систематически и не тематизируемыми, становятся “стиль”, “манера быть”, “жест” и т.п. Этот сдвиг был подготовлен в его первой работе (“Структура поведения”, 1942), где мы находим такой аналог указанным концептам, как “тип поведения”. “Поведение” философски ценно для Мерло-Понти потому, что позволяет преодолеть субстанциалистскую ориентацию классического рационализма, “подвесив” оппозиции “вещи” и “духа”, “субъекта” и “объекта”. Структура поведения фундаментальнее, изначальнее структур объективного мышления. Тем самым поле феноменологической эстетики выражения, или выразительности, уже было преданбросано ее двойным отталкиванием как от интеллектуалистического идеализма, так и от эмпиристского реализма.

Поле мысли, складывающееся в ранний период творчества у Марселя по крайней мере отчасти совпадает с только что охарактеризованной нами эстетикой экзистенциальной выразительности Мерло-Понти. И Марсель, становясь на путь, проложенный во французской традиции еще Мен де Бираном, противопоставляет идеалистическому интеллектуализму свой, “высший”, эмпиризм. Но это ведь не обычный эмпиризм позитивизма и не “естественный реализм” естествоиспытателя. Можно сказать, что общность Мерло-Понти и Марселя обусловлена тем, что они оба вели свой исследовательский поиск в луче одного и того же “пржектора” – феноменологического. Но для нас еще интереснее *персоналистический* полюс их мысли, который в случае Марселя, разработан значительно выразительнее и глубже, чем у Мерло-

Понти. Кроме того, концепты этой эстетики (стиль, манера, модуляция, тональность и т.п.) хорошо вписываются в музыкальную метафорику марселевской онтологии. Разработка указанных концептов в феноменолого-персоналистическом ключе представляет, на наш взгляд, актуальную задачу современной философии. Поэтому позволим себе на них кратко остановиться.

Эстетика выражения строится на основе темпоральной, или темпорализируемой, онтологии. Здесь базовым понятием выступает понятие ситуации, характерное для всех видов европейского экзистенциализма. То, что в истории философии с самых первых ее шагов обозначилось как тема всеобщей взаимосвязности вещей, стало называться “ситуацией”, фиксирующей сущностную модальность темпорального бытия. Внеситуационного бытия не существует, считает Мерло-Понти. Этот тезис равносителен утверждению, что абсолютного бытия нет. Абсолютное, совершенное бытие есть ведь такое бытие, которое существует от всего отрешенно, независимо, но без которого ничего существовать не может. Ситуативность несовместима с совершенной отрешенностью. Таким образом, онтология Мерло-Понти, как мы уже сказали, является подчеркнуто темпоральной, становленческой. В этом, кстати, она существенным образом расходится с онтологией Марселя, далекой, впрочем, от абсолютистской онтологии томистского толка. Итак, быть, считает Мерло-Понти, значит быть в ситуации. И еще один важный момент – ситуации принципиально открыты. Нет не только замкнутых на себе вещей, но и замкнутых ситуативных присутствий.

С этим первичным онтологическим концептом связан и такой важный, хотя специальным образом и не тематизируемый, концепт Мерло-Понти, как “манера быть в мире”³⁴. Наши манеры-быть-в-мире суть некие прямо неосознаваемые и поэтому нами едва ли ясно выявляемые “гештальты” нашего поведения в конкретных ситуациях. Вот, Иванов, например, нетерпелив, его манера быть отмечена повышенной “изнеженностью”, чрезмерной раздражительностью. Он не терпит и небольших неудовольствий. У Петрова же, напротив, как бы совсем нет чувства усталости, пот и пыль его не останавливают. Различия, проводимые нами между людьми – персонами – на первичном уровне восприятия строятся именно из подобных характеристик манер быть, которые сформировались, так сказать, “полусвободно”, ситуативно, “контингентно” (как любит говорить Мерло-Понти): так уж обстоятельства “сцепились” с нашей свободой, что в резуль-

³⁴ См., например: Мерло-Понти М. Указ. соч. С. 557.

тате мы приобрели определенную манеру-быть-в-мире. И приобретя ее, мы, как правило, ее не меняем или, если все же меняем, то нечасто.

Манера-быть-в-мире связана с феноменом воплощенности, телесности. Когда мы говорим о подобных манерах, то имеем в виду прежде всего телесно-динамические модуляции, т.е. модуляции нашего тела, образующие жестикуляционный пласт экзистенциально-личностной динамики. В его разработке феноменология Мерло-Понти резонирует с обсуждением сходных сюжетов философами и психологами XX в. Укажем в связи с этим, например, на работы Х. Ортеги-и-Гассета. “Внимание стоит обращать, – говорит Ортега, – не столько на поступки и слова, сколько на то, что кажется менее важным – на жесты и мимику. В силу их непреднамеренности они, как правило, точно отражают истинную суть наших побуждений”³⁵.

Теория речи как жеста была развита Мерло-Понти, как мы сказали, на основании его более раннего исследования структуры поведения. «Вещи, – говорит он, – определяются в первую очередь их “поведением”, а не различными статическими “свойствами”»³⁶. Речевое поведение, или речь, “есть жест, а ее значение – это мир”³⁷. Жесты не являются знаками мысли или, по-другому, они не ведут к мыслям как особым, отдельно от вещей сущим сущностям. Жест гнева, говорит феноменолог, “не приводит меня к мысли о гневе, он сам есть гнев”³⁸. Жестикуляция в широком смысле слова есть как раз тот набор модуляций существования, на которые мы и хотим обратить внимание, сопоставляя феноменологию Мерло-Понти с философией Марселя. Это культурно-телесные формы, то самое “внементальное” бытие души и самой личности человека, о котором мы упомянули выше, сославшись на Мамардашвили, философская мысль которого билась по сути дела над теми же самыми проблемами.

Еще одно характерное выражение эстетики выразительности – “атмосфера”. Сюда же надо присоединить ряд его синонимов или близких выражений: “аура”, “поле”, “среда” и т.п. Сущее существует не бессвязно, не “в себе”. Нет, все существует в своей особой атмосфере, и само способствует ее созданию, все нуждается в особой среде и само нацелено на ее формирование. “Атмосфера” созвучна смыслам таких важных для Мерло-Понти слов,

³⁵ Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 401.

³⁶ Мерло-Понти М. Указ. соч. С. 354.

³⁷ Там же. С. 241.

³⁸ Там же.

как “мир”, “фон”, “горизонт” и др. Качества вещи, и тем самым ее действительное бытие, окрашены ее атмосферой. Например, синего цвета как такового не существует, или он существует только как абстракция физической оптики. В живом конкретном мире, каким он существует в нашей “перцептивной жизни”, его нет. Есть не синий цвет вообще, “в себе”, а, скажем, синий цвет моего покрытого шерстяной тканью дивана. Это – конечно, синий цвет, но вместе с совершенно неотделимой от него его “шерстистостью”. В любой вещи мира всегда “звучит” целый ансамбль вещей, образующих вместе с ней и с нами самими мир – наш мир и одновременно их мир, мир вещей. Иными словами, воспринимаемые качества вещей существуют лишь вместе с “атмосферой” их присутствия в мире.

Тем самым феноменология Мерло-Понти позволяет по-новому, опираясь на современную психологию и искусство, продумать извечную философскую проблему единства мира. Она это делает, обращаясь к концепту стиля и темы, как и к другим сходным выражениям, о которых мы уже сказали. Направленность мысли на единство приходит здесь не к субстанциалистскому ее решению, не к ее вещеподобному образу, а к динамически-поведенческому, функциональному – к теме, стилю, манере... Сам природный мир, привычный объект для субстанциалистских схем, по Мерло-Понти, “есть не что иное, как средоточие всевозможных тем и стилей”³⁹. Таким же подвижным средоточием стилей, тем, интенций предстает и социальный, исторический мир. Стиль, безусловно, обладает мощным персоналистическим зарядом, осуществляя личностное присутствие в мире. Но стилевое начало экзистенциальной выразительности у Мерло-Понти в известной мере деперсонализируется, уходя своими корнями в “первоисходность восприятия” с его “изначальной (primordial) безличностью (On)”⁴⁰. От полной обезличенности стилевой функции Мерло-Понти спасает его важнейший оперативный и сущностный концепт – “двусмысленность” (ambiguïté). Действительно, его “изначальная безличность” двусмысленно лична, ибо “любой опыт в равной мере и безличен и сугубо мой”⁴¹.

Двусмысленность – самое, быть может, характерное и важное понятие Мерло-Понти. Дело в том, что сами наши интенции – “неопределенно-определенные”⁴², будучи открытыми, от-

³⁹ Там же. С. 568.

⁴⁰ Merleau-Ponty M. Signes. P. 221.

⁴¹ Мерло-Понти М. Указ. соч. С. 568.

⁴² Там же. С. 562.

крыты прежде всего для своего доопределения, которое, впрочем, не может отнять у них их сущностную двусмысленность. Двусмысленна сама основополагающая интенциональность нашей жизни: жизнь и смерть, выбор и отказ и т.п. Двусмысленность – “позитивная неопределенность” основных модальностей сознания⁴³. Ею пропитаны наши глубокие чаяния, смутные ожидания и т.п. Выше мы говорили об “атмосфере”. Через атмосферический эффект, приплюсовываемый ко всему ситуативно существующему, во все вещи входит флюид неопределенности, и они становятся двусмысленными. Так, например, в моей индивидуальности улавливается «атмосфера “социальности”»⁴⁴. В “абсолютной индивидуальности” своего “Я”, схватывая ее атмосферную ауру, я улавливаю присутствие других, т.е. социальное, или интерсубъективное измерение. Атмосфера меняет воспринимаемые цвета и контуры вещей. Но ансамблевая явленность вещей в мире не просто источник перцептивных ошибок, но верный признак “мирности” мира – присутствовать-вместе, а значит, – оставаться “непрозрачным”. Вот эта непрозрачность мира и его корневая двусмысленность корреспондируют с тем, что Марсель называет “таинством бытия”. Мир, лишенный тайны, говорит Марсель устами одного из своих персонажей, был бы непригодным для жизни (*irrespirable*) – в нем нельзя было бы дышать. А абсолютная прозрачность мира, говорит в свою очередь Мерло-Понти, была бы его концом как мира.

В эстетике экзистенциальной выразительности Мерло-Понти на первый план выдвигаются метафоры оптические. В философии Марселя, напротив, – музыкально-аудитивные (отвлечемся пока от важнейшей для него метафорики света). Если метафорический ресурс своей мысли Марсель в основном черпает из мира музыки, то Мерло-Понти – из мира живописи. Но при известной методической близости обоих философов их разводит разное наполнение интенциональных центров их мысли. В интуиции бытия у Мерло-Понти нам трудно уловить присутствие его ценностной иерархичности, что проявляется в отсутствии у него столь важной для экзистенциально ориентированной мысли оппозиции подлинного и неподлинного существования. Уходит вместе с нею и тема творческой реализации подлинного бытия человека и онтологический персонализм. А ведь именно эти темы и оппозиции образуют “пружину” мысли Марселя. Нет у французского феноменолога и того, что можно назвать философской мистикой света,

⁴³ Там же. С. 563.

⁴⁴ Там же. С. 565.

что, конечно же, связано в первую очередь с его мировоззренческими установками, выводящими его мышление за горизонт христианской культурной традиции. Со своим “мягким” антиплатонизмом Мерло-Понти, двигаясь по “следу” позднего Гуссерля, приближается к ницшевской модели философии. Но в отличие от певца Заратустры у него чувствуется неистраченный заряд классической гуманистической этики. Недаром свой философский шедевр он заканчивает цитатой из повести Сент-Экзюпери. Итак, завершая наш сравнительный этюд, мы можем сказать, что, сопоставляя Габриеля Марселя и Мориса Мерло-Понти, мы сравниваем христианского гуманиста с гуманистом безрелигиозным.

РУКОПИСЬ А. КОЖЕВА 1940–1941 гг.

А.М. Руткевич

Большинство написанных А. Кожевом трудов вышли посмертно, поскольку при жизни он писал почти исключительно “в стол”. За исключением периода лекций в Высшей школе практических исследований (1934–1939) он не занимался преподаванием, и не был обязан доказывать свою состоятельность в качестве профессора, публикуя монографию раз в пять лет; тщеславие было ему чуждо – он считал его непременной характеристикой “интеллектуала”, а не философа. Принесшая ему известность книга “Введение в чтение Гегеля” была опубликована не им самим, а его учеником, писателем Р. Кено, который собрал конспекты слушателей курса 30-х годов, стенограммы и записи самого Кожева. Правда, трехтомную историю античной философии Кожев готовил к печати сам, но лишь первый том был приведен в должный вид; второй и третий сохраняют характер наброска. Если исключить написанную в юности диссертацию о Вл. Соловьеве и несколько статей, все остальные труды Кожева представляют собой рукописи разной степени готовности. О существовании некоторых из них, например книги о Канте, не ведала даже его жена Н.В. Иванова. Именно благодаря ей эти произведения вообще смогли быть опубликованы, поскольку чрезвычайно неразборчивый почерк Кожева был знаком только ей. Сначала были расшифрованы и переданы в издательство “Галлимар” его французские труды, прежде всего – “Очерк феноменологии права”, вышедший в 1981г. по рекомендации Р. Арона. Затем последовала написанная