

## УЧЕНИЕ О ЖИЗНЕННОМ РАЗУМЕ ХОСЕ ОРТЕГИ-И-ГАССЕТА В КОНТЕКСТЕ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ XX ВЕКА\*

И. В. Дёмин

*Самарский национальный исследовательский университет  
имени академика С. П. Королева*

Поступила в редакцию 20 сентября 2017 г.

**Аннотация:** рассматривается понятие исторического (жизненного) разума в экзистенциальной философии Ортеги-и-Гассета. Особое внимание уделяется вопросу о месте историософской концепции испанского философа в контексте классической и неклассической философии XIX–XX вв. Проводятся параллели между трактовкой истории у Ортеги-и-Гассета и неклассическими философско-историческими концепциями Дильтея, Кроче, Хайдеггера, Сартра.

**Ключевые слова:** исторический разум, жизненный разум, философия истории, историчность, Ортега-и-Гассет.

**Abstract:** the article examines the concept of historical (vital) reason in Ortega-y-Gasset's existential philosophy. It focuses particularly on the matter of this historiosophical concept's place in the context of classical and non-classical philosophy of the nineteenth and twentieth centuries. The article draws parallels between Ortega-y-Gasset's interpretation of history and the non-classical historiosophical concepts of Dilthey, Croce, Heidegger, Sartre.

**Ключевые слова:** historical reason, vital reason, philosophy of history, historicity, Ortega-y-Gasset.

Необходимость обращения к идейному наследию Хосе Ортеги-и-Гассета, его трактовке истории и концепции исторического разума обусловлена ситуацией, сложившейся в области философско-исторического знания. Современная (постметафизическая) философия истории, отказавшись от спекулятивных историософских схем гегелевского типа и претензий на постижение всемирной истории как целостности, стремится сохранить собственное предметное поле и избежать превращения в методологию исторического познания (историческую эпистемологию) или теорию нарратива [1, с. 5–10]. В связи с этим особое значение приобретают те философские концепции, в которых по-новому обосновывается возможность *онтологии исторического*. Речь идет, прежде всего, об экзистенциальной аналитике историчности Мартина Хайдеггера, философской герменевтике Гадамера и Рикёра, теории исторического опыта Франклина Анкерсмита. В этот же ряд можно поставить и концепцию

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 17-13-63001 «Философские основания семиотики истории» (Региональный конкурс «Волжские земли в истории и культуре России» 2017 года).

исторического (жизненного) разума Ортеги-и-Гассета. Важно отметить, что необходимость новой философии истории как *онтологии исторического* была обоснована испанским философом уже во второй половине 20-х – начале 30-х гг. (в работах «Философия истории Гегеля» и историология» (1928), «Положение науки и исторический разум» (1934–1935), «История как система» (1935)), т.е. задолго до лингвистического, нарративного и «мнемонического» поворотов в историописании.

Философская концепция Ортеги-и-Гассета, представляющая собой, по словам А. М. Руткевича, «оригинальный испанский вариант экзистенциальной философии» [2, с. 6], неоднократно рассматривалась как в отечественной [3; 4], так и зарубежной (по преимуществу испаноязычной) литературе. В центре внимания исследователей находились такие вопросы, как эволюция философских взглядов Ортеги-и-Гассета (от неокантианства – через «философию жизни» – к экзистенциализму [5; 6]), трактовка человека [7; 8], культуры [9] и техники [10]. Философско-историческая концепция испанского мыслителя изучена в гораздо меньшей степени, и совсем непроясненным остается вопрос о месте «историологии» Ортеги в контексте неклассической философии истории XX в.

Обращение Ортеги-и-Гассета к проблемам философии истории, идее исторического разума обусловлено общим характером и направленностью его философской концепции, «рациовитализма» [11, с. 168–176]. Смысл этого названия (самоназвания) в том, что понятие разума (логоса) получает радикальное переосмысление. Разум (мышление) перестает рассматриваться как субстанциальное начало и сущность человека и полагается в качестве одной из функций жизни, первичной реальности. Понятие *жизни* в философской концепции Ортеги-и-Гассета становится центральным, и это сближает ее с воззрениями таких философов, как Ницше, Дильтей, Зиммель, Бергсон, Клягес. Однако, как мы увидим в дальнейшем, трактовка истории у Ортеги-и-Гассета имеет много общего не только с «философией жизни», но и с экзистенциально-феноменологической традицией (Хайдеггер, Сартр), а также с неогегельянскими концепциями Кроче и Коллингвуда.

Ключевые положения экзистенциалистской философии Ортеги-и-Гассета, фундирующие его трактовку истории и исторического разума, могут быть сформулированы в виде следующих тезисов:

- человеческая жизнь есть первичная («радикальная») реальность, все иные реальности (природа, культура, социум) проявляются и обретают свой специфический онтологический статус не иначе, как в пространстве человеческой жизни;

- жизнь, как первичная реальность, недоступна научному познанию, неуловима для физико-математического разума; наука есть всего лишь одна из возможных «реакций на мир», один из способов интерпретации, не обладающий привилегированным доступом к сущему;

- человек не имеет «природы», т. е. исходного набора инвариантных характеристик, раскрытие которых в ходе философского и/или научного анализа позволило бы дать *содержательно конкретный* ответ на вопрос

о сущности человека (иными словами, бытие человека есть его становление);

- человеческая жизнь, как первичный, нередуцируемый феномен, содержит в себе определенную «точку зрения» на мир, задает уникальную перспективу видения реальности (отсюда – *перспективизм* как важнейшая особенность «рациовитализма» и экзистенциализма Ортеги). С идеей перспективизма, заимствованной Ортегой у Ницше, связан тезис о невозможности объективной истины и отрицании «абсолютного» взгляда на мир.

Решающее значение для рациовитализма Ортеги-и-Гассета имеет различие «идей» и «верований». Это различие проводится в ходе философского анализа фактической человеческой жизни как первичной реальности и присутствует во всех работах Ортеги по философии культуры, социальной философии, философской антропологии, философии истории.

«Идеи» и «верования» (убеждения) характеризуют два уровня человеческого существования – рефлексивный и дорефлексивный. Идеями человек распоряжается, над верованиями же он не властен. «Человеческое существование, – пишет Ортега-и-Гассет, – есть прежде всего набор убеждений человека. Именно они лежат в основании нашей жизни. Не зря говорят, что человек – это его убеждения. Именно они конституируют человека» [12, с. 437]. Ядро личности как персонального существования составляют ее *верования, убеждения*. Верования представляют собой «наиболее глубокий, базисный слой жизненной архитектуры» [там же, с. 441]. Человек не *обладает* неким набором верований, убеждений, человек – это и *есть* его верования. Под «верой» и «верованием» Ортега понимает не операцию интеллекта, но функцию живого организма, одно из значимых проявлений жизни.

Ортега отмечает, что в каждой человеческой жизни есть «базовые, фундаментальные, радикальные верования и вытекающие из них, опирающиеся на них производные и вторичные верования» [там же]. Философское осмысление человеческого существования должно начинаться с выявления фундаментального, коренного верования, «поддерживающего и оживляющего все остальные верования» [там же]. В данном случае не имеет принципиального значения, о каком именно существовании идет речь – отдельного человека, народа или целой эпохи.

Трактовка жизни как «радикальной» реальности, различие двух уровней человеческого существования («идей» и «верований»), перспективизм и другие особенности «рациовитализма» определяют *антиметодологическую* и *антипозитивистскую* направленность философско-исторических исканий Ортеги-и-Гассета. В своих рассуждениях об истории и «историологии» [13] испанский философ стремится дистанцироваться от трех позиций (направлений), которые в совокупности определяли проблематику философии и методологии истории во второй половине XIX и первой трети XX в. Речь идет о немецкой исторической школе (Ранке, Нибур, Савиньи), спекулятивной философии истории (Ге-

гель, Маркс) и неокантианском методологическом номинализме (Виндельбанд, Риккерт).

Немецкая историческая школа, в рамках которой впервые были обоснованы возможность и необходимость достоверного эмпирического историописания, сложилась под влиянием философии немецкого романтизма (Новалис, Ф. Шлегель, Ф. Шиллер) и «предромантизма» (И. Г. Гердер). Своеобразным девизом этого направления стали слова Леопольда фон Ранке: «Миссия истории состоит в том, чтобы говорить о вещах только то, чем они действительно были» [цит. по: там же, с. 256]). Для немецкой исторической школы были характерны следующие основные черты: стихийный позитивизм, неприятие глобальных историко-софских построений, обостренное чутье к историческому своеобразию каждой культуры и эпохи.

Ортега-и-Гассет подвергает теорию и практику историописания, характерную для немецкой исторической школы, радикальной критике. Главный упрек, который он адресуется эмпирически ориентированным историкам, формулируется так: «Налицо скандальное несоответствие между громадной массой историографической работы, выполненной на протяжении (последнего) столетия и качеством ее результатов» [там же]. Ортега-и-Гассет убежден в том, что историческое познание не должно быть простым собиранием и описанием фактов прошлого [14]. Историческая школа, как пронципально замечает испанский философ, «видела» прошлое, но *не мыслила его*, т. е. не могла создать философии истории, адекватной новому видению исторического [15, с. 224].

Критика немецкой исторической школы за ее «фактопоклонство» не означает, что Ортега готов встать на позиции спекулятивной историософии Гегеля. Отношение Ортега-и-Гассета к гегелевской философии истории неоднозначно. С одной стороны, он признает правоту немецкой исторической школы, восставшей «против невыносимого империализма философии» [13, с. 257–258]. С другой стороны, он полностью соглашается с гегелевской критикой эмпирического историописания, которое совершенно безосновательно претендует на независимость от философских идей. В области философско-исторической рефлексии Ранке представляет одну крайность, а Гегель – другую.

Гегелевский проект философии истории Ортега-и-Гассет расценивает как попытку реализовать в истории чуждый ей разум [12, с. 476]. Гегель «привил истории формализм своей логики» [там же]. Ортега критикует Гегеля за абсолютизацию диалектического метода, с неизбежностью превращающую теорию всемирной истории в прикладную логику. «Метод, – пишет Ортега-и-Гассет, – есть совокупная работа интеллекта, не определяемая исключительно объектом познания. Метод задает уму определенный способ поведения еще до того, как интеллект входит в связь с объектом» [13, с. 268]. Абсолютизация метода, превращение его в догматический рецепт и универсальный способ объяснения приводят к парадоксальной ситуации: знание, которое мы должны были получить с помощью метода, оказывается нам заранее уже «известным». Использо-

вание методов неизбежно в процессе исторического познания, но метод не следует рассматривать как нечто основополагающее и конститутивное для предмета познания. Такая трактовка научного метода предопределяет неприятие неокантианской философии истории, критическому разбору которой Ортега уделяется особое внимание.

Отказ от метафизики гегелевского типа не означает признания правоты неокантианской теории исторического познания. Какие аргументы выдвигает Ортега против неокантианства? Прежде всего, он ставит под вопрос основополагающую для неокантианства установку методологического номинализма, согласно которой история представляет собой совокупность разрозненных и неупорядоченных единичных фактов, приобретающих характер осмысленной целостности лишь благодаря работе историка и лишь в контексте исторического сочинения. Согласно Риккерт и его последователям, историческая реальность сама по себе не имеет никакой структуры, история есть бесформенный материал, а задача исторического познания заключается в том, чтобы «слепить» из этого материала некую целостность. В рамках такой трактовки «мысль встречается перед собой хаос человеческих данных, совершенно бесформенный материал, из которого с помощью историографии пытаются вылепить некий образ, очертить его силуэт» [там же, с. 274]. Форма/структура является способом упорядочивания совокупности эмпирически данного.

Если историческое прошлое не обладает собственной структурой и представляет собой некий «первичный хаос», то невозможна и философия истории как понятийная экспликация априорного и константного. Признавая принципиальную невозможность онтологии истории, неокантианцы сводят философию истории к логике историографии.

Рассмотрев основные стратегии современной ему философии истории, Ортега-и-Гассет выдвигает альтернативный проект обоснования исторического познания, который получает название историологии. Историология не является ни эмпирическим историописанием в духе Ранке, ни спекулятивной философией истории в духе Гегеля, ни неокантианской логикой образования исторических понятий. Замысел историологии заключается в придании смысла работе историков. Необходимость переосмысления дисциплинарного статуса философии истории обосновывается следующим образом: «Технические дисциплины низшего уровня, посредством которых производится отбор данных (речь идет о так называемых вспомогательных исторических дисциплинах. – И. Д.), необходимо дополнить другой техникой, противопоставив ее им, техникой несравненно более высокого уровня: онтологией исторической реальности, учением *a priori* о сущностной структуре этой реальности. Только так возможно преобразование Истории в науку, занимающуюся реконструкцией реального посредством априорного конструирования того, что в этой реальности – то есть в исторической жизни – было инвариантного» [там же]. Историология, таким образом, является одновременно и постижением самой реальности исторического и априорным конструированием истории.

Содержащаяся в приведенном фрагменте формулировка основной задачи историологии («реконструкция реального посредством априорного конструирования») на первый взгляд может показаться парадоксальной и даже внутренне противоречивой: мы либо *реконструируем* исторические целостности в процессе историописания, предполагая, что эти целостности обладают *самостоятельным* бытием, либо *конструируем* их с помощью априорных категорий (в неокантианстве Риккерта – с помощью *ценностей*). Философско-историческая мысль как будто оказываемся перед неразрешимой дилеммой: принять гегелевский тезис о том, что «разум господствовал и господствует в мире, а также и во всемирной истории» [16, с. 66], и познавать историю, следовательно, можно лишь в той степени, в какой она *рациональна* (т. е. является реализацией чуждого ей надисторического Разума), либо, вместе с Кантом и неокантианцами, признать, что всякий объект исторического познания конструируется историком через соотнесение эмпирического материала с априорно постигаемыми сущностями (ценностями и/или целям).

Кажущаяся несовместимость этих стратегий историописания проистекает из ложной предпосылки, глубоко укорененной в классической европейской философии, отождествляющей структуры *бытия* со структурами *мышления*. Ортега-и-Гассет исходит из того, что «каждое бытие обладает собственной (original) формой еще до того, как мыслящий субъект помыслит это бытие» [13, с. 275]. Данный тезис имеет ярко выраженный антикантианский и антиконструктивистский смысл.

Мышление в концепции Ортеги-и-Гассета понимается как реальность наряду с другими реальностями, а не как единственно возможный источник смыслов и упорядоченности сущего. Мышление не *наделяет* объект некоей формой с помощью априорных категорий, но *воспринимает* (уже существующие) формы объекта. В этом смысле формального (формально-логического) мышления вообще не существует: «Существует столько же логик, сколько имеется областей объективной действительности. Соответственно, материей или темой мысли (всегда) является ее норма или принцип» [там же, с. 276].

Отрицание априорной структуры истории сделало бы невозможным не только философию истории, но и историческое познание как таковое. Однако и возврат к кантовскому и неокантианскому априоризму и конструктивизму представляется Ортеге неприемлемым. Ключевым понятием историологии как философии истории становится понятие *исторического априори*.

Историология не является методологией исторического познания, она представляет собой *онтологию исторического*: «Историология не является методологическим рефлексированием об *historia rerum gestarum*, то есть историографией; она суть непосредственный анализ *res gestae* или исторической реальности. Какова онтологическая текстура этой реальности? Каковы ее главные (*primarias*) измерения?» [там же]. К этим вопросам следовало бы добавить еще один, в методологическом отно-

пении наиболее важный: как соединить идею априорных константных структур с трактовкой бытия как становления, презумпцией несамостоятельности каждого исторического момента и всякой исторической целостности, неустранимой изменчивостью самого исторического знания? На этот вопрос Ортега-и-Гассет в общих чертах отвечает в своем учении о «жизненном» (или историческом) разуме.

Ключевое положение «рациовитализма» Ортеги-и-Гассета, сближающее его концепцию с «философией жизни» Вильгельма Дильтея, заключается в том, что жизнь во всём многообразии ее конкретных проявлений познается не физико-математическим, но историческим разумом. «Крах физического разума, – писал Ортега-и-Гассет, – освобождает путь жизненному и историческому разуму» [12, с. 446]. Человеческую жизнь необходимо мыслить «посредством радикально иных категорий, отличных от понятий, позволяющих исследовать материальные феномены» [там же, с. 448].

Что представляет собой исторический разум как «орган» познания жизни? Какое значение для философии истории имеет учение Ортеги о «жизненном разуме»? Чем отличается предложенная испанским философом трактовка исторического разума от концепции Дильтея? На эти вопросы мы постараемся ответить в ходе дальнейшего рассмотрения.

Исторический разум Ортега называет также *нарративным* разумом. «Чтобы понять нечто человеческое, будь то индивидуальное или коллективное, необходимо рассказать историю» [там же, с. 465]. Этот тезис, практически полностью совпадающий с программным положением исторической герменевтики Дильтея («что есть человек, может сказать ему только его история»), позволяет понять, почему моделью и образцом всякого историописания выступает такой жанр, как биография (автобиография): «Этот человек, эта нация делает “то-то” и является “такой-то”, потому что прежде она делала другие вещи и была “такой-то” другими способами. Жизнь становится чуть более прозрачной лишь для исторического разума» [там же]. Ортега-и-Гассет пишет: «До сих пор то, что считалось разумом, не было историческим, а то, что считалось историческим, не было разумным» [там же, с. 477]. Данный тезис, несмотря на то что он не вполне верен исторически, точно передает основной замысел философии «жизненного разума». Задача, которую ставит перед собой Ортега-и-Гассет, заключается в том, чтобы понять историю в ее *собственной*, имманентно присущей ей «логике», выявить структуры жизненного (исторического) разума. Важнейшим шагом на этом пути становится отождествление исторического прошлого с *жизненным опытом* человека.

«Жизненный опыт» есть «знание того, кем мы были» [там же, с. 461]. «Жизнь конститутивно является жизненным опытом» [там же, с. 462]. Трактовка жизненного опыта у Ортеги-и-Гассета основывается на постулате *изоморфизма* личного и коллективного (социального) прошлого: «Жизненный опыт состоит не только из опытов, испытанных лично мною, не только из моего собственного прошлого. Он состоит также из

прошлого моих предшественников, передаваемого мне обществом, в котором я живу» [там же].

Следующим важным шагом в прояснении структуры исторического разума становится интерпретация прошлого в качестве начала, обеспечивающего *самотождественность* (идентичность) человеческого существа. С одной стороны, человек является «бесконечно пластичным сущим», потому что сам по себе он – ничто, «чистая потенция» [там же, с. 458]. С другой стороны, в каждый конкретный момент жизни возможности человека ограничены, он не может по собственному выбору «сделать из себя любую вещь» [там же, с. 459]. Человек всегда выступает в роли «наследника» и «продолжателя», его бытие начинается не с нуля, а с некоего «позитивного баланса».

Прошлое как жизненный и пережитый опыт – это и есть то начало, которое ограничивает спектр наших возможностей. Прошлое есть то, чем мы являемся в форме «уже имеющегося». «Перед нами, – пишет Ортега, – открыты разнообразные возможности бытия, но за нашими плечами лежит то, чем мы были. И то, кем мы были, отрицательно действует на то, чем мы можем стать» [там же, с. 461]. То, чем общество (или человек) собирается стать, зависит от того, чем оно *было*. О зависимости какого рода в данном случае идет речь? Мы зависим от прошлого, разумеется, не в том смысле, что оно «объективно детерминирует» современные формы индивидуального и социального бытия и предопределяет будущее, а в том смысле, что мы не можем стать теми, кем *уже были*, точнее тем, кем мы *уже являемся*, поскольку наше прошлое – это наша идентичность. Человеческое бытие необратимо и потому человек не может стать тем, кем он уже был. Жизнь человека – это всегда жизнь «с оглядкой на прошлое» [там же, с. 467]. У человека нет природы, но у него есть *прошлое*. Человек не может по своему желанию изменить свое прошлое, сделать бывшее небывшим, поскольку прошлое – это и есть он сам.

Если начало самотождественности в человеческом бытии Ортега-и-Гассет связывает с прошлым, которое трактуется как накопленный жизненный опыт, то для обозначения *проективного* аспекта человеческого существования он использует термины «жизненная программа» и «воображаемый персонаж».

Человеческая жизнь – это не только *накопление* «жизненного опыта», это также всегда и непрерывное *изобретение* новых «жизненных программ», их проверка и реализация. Выбор или изобретение «жизненной программы» Ортега рассматривает как ответ человека на те или иные вызовы/проблемы. Выбор жизненной программы не является произвольным, но всегда зависит от тех исходных верований, которые лежат в основании всех видов человеческой деятельности.

Жизненный опыт – это опыт «бытия кем-то», т. е. опыт реализации какой-либо «жизненной программы». В свете такой трактовки человеческого бытия история (и как биография, и как социальная история, история общества) предстает в качестве «линии опытов» «за спиной» у че-



ловека/общества. Задача исторического познания, историологии в этой связи заключается в *реконструкции верований*, лежащих в основании конкретных социальных, культурных, политических способов и форм человеческого бытия, тех или иных «жизненных программ». История – это цепочка сменяющих друг друга *способов быть человеком*. Задача написания истории жизненных программ и лежащих в их основе фундаментальных верований, как полагает Ортега-и-Гассет, не только не была реализована до сих пор, но даже еще и не сформулирована должным образом. Заметим, что Ортега не проводит четких границ между *историей* (в смысле историописания, нарратива) и *метаисторией*, между историческим познанием и философией истории. Различие здесь – в *масштабе* исторических целостностей, с которыми мы имеем дело, способы их описания и объяснения остаются одними и теми же.

Для того чтобы лучше уяснить специфику историософской концепции Ортеги-и-Гассета, сопоставим ее с трактовками истории и прошлого у Дильтея, Кроче, Хайдеггера и Сартра.

С философией Дильтея учение о жизненном разуме сближает общий пафос историзации мышления и «природы» человека, трактовка жизни как первичной реальности, которая с самого начала мыслится как исторический феномен. Оба философа исходят из нерасторжимого единства истории и жизни. Ортега-и-Гассет в полной мере разделял присущий «философии жизни» Дильтея антипозитивистский пафос, который не позволял свести философию к методологии научного познания, а философию истории – к теории историописания. Общим для обеих концепций является также критическое дистанцирование от неокантианского проекта обоснования специфики исторического познания (и Дильтей и Ортега полагали, что специфика истории как науки обусловлена самим ее *объектом*, т. е. исторической реальностью, а не применяемыми историком *методами*).

Имеются, однако, и существенные различия. Ортега-и-Гассет считал в корне неверным обозначение наук о жизни (человеке) как «наук о духе». «Представители наук о духе, – писал он, – предприняли явную попытку исследовать человека, сражаясь с натуралистическими идеями, но на деле они сами были скрытыми натуралистами». Понятие «духа» (*Geist*) Ортега называет «утопическим» и полагает, что невозможно адекватным образом описать человеческую реальность в терминах «наук о духе». Сторонники «наук о духе» (*Geisteswissenschaft*) совершили ту же ошибку, что и Декарт, противопоставлявший *res cogitans* и *res extensa*.

За различной терминологией, которую использовали Дильтей и Ортега-и-Гассет, в данном случае скрываются весьма существенные *содержательные* различия. В самом понятии «духа» испанский философ усматривал непреодоленную концептуальную зависимость «философии жизни» от немецкого идеализма.

С философско-исторической концепцией Бенедетто Кроче, изложенной в работе «Теория и история историографии» (1917), учение о жиз-

ненном разуме сближает, прежде всего, критика спекулятивной историософии Гегеля. Оба философа однозначно связывают идею «всеобщей истории» с метафизическим типом философской рефлексии, в рамках которого под философией понимается замкнутая, логически завершенная система мысли. Трансцендентальной метафизике противопоставляются различные варианты «имманентной» философии, предметом которой выступает «актуальная жизнь духа» (Кроче) и жизнь как первичная, «радикальная» реальность (Ортега).

Еще одно важное сходство двух концепций заключается в признании сущностного единства исторического и философского способов познания. Кроче прямо постулирует *единство* философского и исторического мышления: если «верно понятая история уничтожает идею *всеобщей истории*», то *верно понятая философия уничтожает идею всеобщей философии* [17, с. 38]. Философское и историческое познание, поскольку они соответствуют своей природе, имеют один и тот же предмет. Философия, как и история, занимается осмыслением «вечного настоящего» [там же]. Ортега-и-Гассет в понятии «историология» также фиксирует сущностное единство исторического познания и философской рефлексии. Четкие грани между *историческим*, *историософским* и *философским* знанием в его концепции стираются. Философия истории теперь рассматривается не в качестве *одной из* философских дисциплин в общей системе философского знания (как это было у Канта, Гегеля и неокантианцев), но в качестве синонима *философии как таковой*.

Наконец, общей чертой обеих концепций выступает своеобразный *онтологический презентизм*, наиболее ярко проявляющийся в метафоре «живого прошлого». Всякая история, согласно Кроче, есть *современная* история, прошлое живет лишь *в настоящем*. История – это не что иное, как живая связь прошлого и настоящего. Нарушение, разрыв этой связи превращает живую историю в мертвую *хронику*. Хроника, в отличие от истории, оторвана от актуальной жизни духа. Впрочем, этот разрыв никогда не бывает полным и окончательным: поскольку хроника вообще может быть понята и осмыслена, она сохраняет и связь с настоящим.

В несколько иных терминах и формулировках та же самая мысль присутствует у Ортеги-и-Гассета. История, подчеркивает испанский философ, не является наукой о прошлом, она «является наукой о самом актуальном, действительном и подлинном “настоящем”» [12, с. 471]. Историческое прошлое вовсе не является чем-то неизменным и неподвижным, «прошлое – это живая и действенная сила, поддерживающая наше “сегодня”» [там же]. «Прошлое находится не где-то там, в своем времени, а здесь, во мне. Прошлое – это я, это моя жизнь» [там же]. Прошлое присутствует в настоящем в той мере, в какой оно способно воздействовать на нашу жизнь. «Если имеется прошлое, то оно имеется как настоящее и воздействующее на нас сейчас» [там же, с. 464]. Кроче характеризует актуальную жизнь духа как «вечное настоящее», Ортега-и-Гассет определяет жизнь как «абсолютное присутствие».

Отмеченные существенные сходства не позволяют всё же сделать вывод о том, что Кроче и Ортега-и-Гассет в разных формулировках описывали одну и ту же модель философско-исторической рефлексии. «Теория историографии» Кроче и учение об историческом разуме Ортеги-и-Гассета основываются на различном понимании человеческого бытия. Кроче, несмотря на критику гегелевской философии истории, в целом продолжает традицию немецкого идеализма, тогда как Ортега-и-Гассет с этой традицией порывает, в полной мере разделяя антиметафизический и антиплатонический пафос Ницше.

Наиболее сложным и неоднозначным является вопрос о соотношении концепции жизненного разума с экзистенциальной аналитикой историчности *Dasein* Мартина Хайдеггера. И Хайдеггер и Ортега-и-Гассет исходили из того, что новое понимание человека, жизни, «экзистенции», истории и историчности не может быть концептуализировано с помощью понятийного аппарата старой метафизики (традиционной онтологии). Из этого следовала необходимость радикальной реформы философского языка. Не вызывает сомнений, что Ортега, как и Хайдеггер, в полной мере разделял базовую феноменологическую установку, выраженную в знаменитом призыве «Назад к вещам!». «Если мы хотим быть верными реальности, – писал Ортега-и-Гассет, – мы должны деинтеллектуализировать ее» [там же, с. 453]. Ортега, как и Хайдеггер, стремился «помыслить жизнь в ее первоначальной наготе, применяя понятия, только описывающие жизнь, без императивов традиционной онтологии» [там же, с. 455].

Как и Хайдеггер, Ортега считал спор натурализма с интеллектуализмом (идеализмом) следствием недоразумения, результатом проекции на человеческую реальность способа бытия, присущего понятиям. Эти «антагонистические» философские установки имеют один и тот же исток – логоцентризм классической онтологии. Оба философа стремились преодолеть представление о природе как о первичной реальности. «Природа» есть то, что открывается в контексте человеческой жизни, это особый (не единственный и не первичный) способ бытия – таков ключевой тезис не только «рациовитализма», но и хайдеггеровской экзистенциальной аналитики. Новоевропейская наука, претендующая на объективное постижение мира как природы, есть одна из жизненных программ (Ортега-и-Гассет) или специфический модус бытия-в-мире (Хайдеггера).

В том, что касается трактовки истории и перспектив философии истории, оба философа стремились преодолеть навязанную метафизической традицией дилемму между историей как взаимосвязанным изменением объектов и историей как «свободно парящей последовательностью переживаний субъектов» [18, с. 338].

Наконец, можно обнаружить определенные сходства между рациовитализмом Ортеги и феноменологической онтологией Сартра. Несмотря на различную терминологию (Сартр использует в качестве базовых категории гегелевской философии: «в-себе», «для-себя», «в-себе-для-се-

бля»; Ортега же в большей степени опирается на терминологию «философии жизни»), оба философа разделяют тезис о том, что у человека нет пред-данной *природы*, а есть только *прошлое*. Человек – это не тело, не душа, не дух и даже не единство всего перечисленного, человек – это *свобода*. Бытие человека как «свободобытие» является радикально *несамотождественным*: «Быть свободным – значит быть лишенным конститутивной тождественности» [12, с. 455]. Быть свободным – значит не иметь «природы человека».

Сартр в своей онтологии исходит из непреодолимого дуализма между «в-себе» (объектным бытием) и «для-себя» (бытием субъекта, сознания). Для бытия сознания (субъектного бытия) характерны *негативность* («быть» для сознания означает отрицать, «ничтожить» в-себе-бытие), *проективность* («человек есть проект самого себя» [19, с. 333]; «то, чем я являюсь не есть основа того, чем я буду» [20, с. 68]), *несамотождественность*.

Момент самотождественности в человеческом бытии обеспечивается не той или иной сущностной характеристикой человека (не его «природой»), но его *прошлым*. «Единственное, что человек имеет от бытия, от “природы”, – это то, чем он был» [12, с. 464]. В обеих концепциях ставится знак равенства между понятиями «прошлое» и «идентичность», однако трактовки онтологического статуса прошлого у Сартра и Ортеги-и-Гассета различны.

Если для Сартра дуализм бытия и сознания является непреодолимым, то в концепции Ортеги-и-Гассета этот дуализм снимается в понятии *жизни* как «радикальной» реальности. Жизнь в учении рациовитализма не является чистым для-себя-бытием, равно как она не является и в-себе-бытием объектов. Еще одно принципиальное отличие состоит в том, что Сартр, в отличие от Ортеги, не рассматривает прошлое в качестве *опыта*. В контексте феноменологической онтологии Сартра прошлое – это скорее «мертвый груз», нежели «живой» (жизненный) опыт [21].

Подведем итог. Учение Ортеги-и-Гассета об историческом разуме находится в том же ряду, что и другие попытки осмысления истории в рамках неклассической философии (прежде всего, таких ее направлений, как философия жизни, неогегельянство, феноменология, экзистенциализм). К наиболее существенным чертам историософской концепции Ортеги-и-Гассета следует отнести: отказ от субъект-объектной оппозиции в описании истории и жизни, трактовка прошлого как «жизненного опыта», изоморфизм индивидуального и социального прошлого, преодоление абстрактной противоположности между эмпирическим историописанием и философским осмыслением истории.

Литература

1. Дёмин И. В. Философия истории в постметафизическом контексте / И. В. Дёмин. – Самара : Самар. гуманитар. акад., 2015. – 251 с.
2. Руткевич А. М. Социальная философия Мадридской школы / А. М. Руткевич. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1981. – 176 с.
3. Зыкова А. Б. Концепция «жизненного разума» Х. Ортеги-и-Гассета / А. Б. Зыкова // Проблема сознания в современной западной философии : критика некоторых концепций. – М. : Наука, 1989. – С. 32–45.
4. Пантин В. И. Вырождение или возрождение? Философские эссе о современной культуре и о творчестве Достоевского, Толкина, Ортеги-и-Гассета / В. И. Пантин, Т. Ф. Столярова. – М. : Культурная революция, 2006. – 304 с.
5. Портнов А. Н. Хосе Ортега-и-Гассет : от философии жизни к философии истории / А. Н. Портнов // Вестник гуманитар. ф-та Иванов. гос. хим.-технол. ун-та. – 2007. – № 2. – С. 86–104.
6. Зыкова А. Б. Хосе Ортега-и-Гассет : поиски новой философии / А. Б. Зыкова // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М. : Наука, 1991. – С. 353–383.
7. Зыкова А. Б. Учение о человеке в философии Х. Ортеги-и-Гассета / А. Б. Зыкова. – М. : Наука, 1978. – 160 с.
8. Портнов А. Н. Философская антропология Хосе Ортеги-и-Гассета в контексте антропологических идей XX века / А. Н. Портнов // Вестник Иванов. гос. ун-та. – 2003. – № 2. – С. 40–50.
9. Бобрик Д. В. Концепция культуры и «нового искусства» в философии Хосе Ортеги-и-Гассета / Д. В. Бобрик // В мире научных открытий. – 2012. – № 4. – С. 124–132.
10. Дёмин И. В. Ортега-и-Гассет об экзистенциальных предпосылках современной техники / И. В. Дёмин // Альманах современной науки и образования. – 2016. – № 9 (111). – С. 28–31.
11. Кимелев Ю. А. Современные исследования философии Х. Ортеги-и-Гассета : (аналитический обзор) / Ю. И. Кимелев // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3, Философия. Реферативный журнал. – 2010. – № 1. – С. 168–176.
12. Ортега-и-Гассет Х. История как система / Х. Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет Х. Избр. труды. – М. : Весь Мир, 1997. – С. 437–480.
13. Ортега-и-Гассет Х. «Философия истории» Гегеля и историология / Х. Ортега-и-Гассет // Метафизические исследования. Вып. 2, История. – СПб. : СПбГУ, 1997. – С. 250–281.
14. Баркова К. С. Хосе Ортега-и-Гассет о принципах исторического исследования / К. С. Баркова // Вестник Моск. ун-та. Серия 8, История. – 2007. – № 5. – С. 69–82.
15. Ортега-и-Гассет Х. Вильгельм Дильтей и идея жизни / Х. Ортега-и-Гассет // Метафизические исследования. Вып. 5, Культура. – СПб. : СПбГУ, 1998. – С. 203–225.
16. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 2000. – 480 с.

17. Кроче Б. Теория и история историографии / Б. Кроче. – М. : Языки русской культуры, 1998. – 192 с.
18. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М. : Ad Marginem, 1997. – 452 с.
19. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1990. – С. 319–345.
20. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто : опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – М. : Республика, 2002. – 639 с.
21. Дёмин И. В. Сравнительный анализ трактовок онтологического статуса прошлого у М. Хайдеггера и Ж. П. Сартра / И. В. Дёмин // Вестник Волж. ун-та им. В. Н. Татищева. – 2013. – Т. 2, № 4 (14). – С. 149–160.

*Самарский национальный исследовательский университет имени академика С. П. Королева*

*Дёмин И. В., доктор философских наук, преподаватель кафедры философии*

*E-mail: ilyadem83@yandex.ru  
Тел.: 8 (9277) 066-905*

*Samara National Research University  
named after S. P. Korolev*

*Demin I. V., Doctor of Philosophy, Lecturer of the Philosophy Department*

*E-mail: ilyadem83@yandex.ru  
Tel.: 8 (9277) 066-905*