ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ФИЛОСОФИЯ (К НАЧАЛАМ ЛОГИКИ КУЛЬТУРЫ)

В. С. Библер

В этой работе предполагаю продумать место и смысл *истории философии* в контексте философской логики науки («наукоучения») XVII—XIX вв.[1] и в контексте философской логики культуры, отвечающей, на мой взгляд, разумному мышлению XX в.

Конечно, это будет лишь очень сжатый очерк проблемы.

I

Начну категорическим и наиболее (формально) обобщенным утверждением.

История философии это не просто одна из собственно философских дисциплин; это — философия по преимуществу, в чистом виде, без ее (философии) превращений, а точнее, вырождений в метафизическую систему, или в онтологически закругленную картину мира, или в набор нравственных императивов, или в научную (наукообразную) теорию[2].

Попытаюсь вкратце обосновать этот тезис.

Если отсеять, отсечь от философии те не философские (религиозные, научные, нравственные, мистические, метафизические, социологические) идеи, которые философская мысль якобы призвана лишь логически грамотно доносить и предельно обобщать, то в осадке останется собственно философская проблематика, философский спектр идей, философские формы мышления.

Эта собственно философская проблематика (давно выявленная в саморефлексии крупнейших философов, начиная от «Парменида» Платона, «Аналитик» и «Метафизики» Аристотеля) сводится к тому, что можно назвать *философской логикой*, т. е. к логическому (?) обоснованию неделимых *начал мышления* (они же — *начала бытия*, обосновываемые мыслью). В этом своем деле философия неизбежно выходит (по форме своей) на грань философии и не-философии и (по содержанию) — на грань мышления и бытия. Однако, чтобы *логически* полноценно выполнить эту задачу самообоснования начал мысли, философия должна понимать не-философию не просто как здравый смысл, или как науку, или как религиозный опыт, или как нравственную догма-

тику... но именно как *иную философию*, иное всеобщее определение *начал* (... начало иного всеобщего), должна понимать (и всегда понимала) внелогическое, бытийное как *иную* — в возможности — логику. Только тогда обоснование внелогическим (бытием) будет иметь (и имело) строго логический смысл, смысл самообоснования [3].

Вот почему философская логика (собственно философское мышление) полноценно и уникально работает лишь *на стыках* между различными философскими мирами и логиками (логиками начала логики), «в режиме» истории философии. Именно эти стыки и переходы и суть, строго говоря, логические формы и связи, присущие философскому мышлению, неделимые (философией) ни с какими другими сферами духовной деятельности.

Логические переходы, заключенные «внутрь» философского произведения и зачастую принимающие форму иных, не философских произведений ума (схема логического движения в «Этике» Спинозы, заимствованная из математических трактатов, или схема экспериментального метода в Кантовой «Критике чистого разума») могут быть поняты и актуализированы в своей философской сути (в схеме философской логики) только в той мере, в какой они поняты как логические связи *на грани* (в процессе взаимопревращения) философии *и* философии (на стыках между (?) философскими системами) как ответы на вопросы, задаваемые иной системой, и в то же время как вопросы, обращенные к иным системам.

Лишь то, что существует на границе философии *и* философии, что соединяет и отталкивает одну философскую систему от другой, — это и есть чистый золотой осадок деятельности философского ума, есть феномен философствования. Можно сказать, лишь немного заостряя суть дела, что философ является действительно *философом* в уникальной неповторимости философского отношения к миру, когда он реализует свои способности как *историк* философии.

Конечно, формула эта справедлива (и обосновывается в настоящих тезисах) лишь в той мере, в какой она может быть обращена.

Историк философии лишь тогда действительно историк *философии*, когда «в промежутке между» философскими системами он мыслит как философ.

Эвристичность этой двойной формулировки резко раскрывается тогда, когда мы начинаем каждую (в том числе лишенную историофилософской оболочки) философскую систему рассматривать как систему историко-философскую.

Так, глубинный философский смысл той же спинозовской «Этики» раскрывается, если мы (исследователи) обнаруживаем (это обнаружение и есть феномен философско-логического движения мысли), что идея, скажем, спинозовской «субстанции» — это особое отношение между *двумя* субстанциями Декарта (мышление и протяженность), что превращение картезианских

субстанций в *атрибуты* (в спинозовском смысле) есть одновременно субстанциональное понимание самой атрибутивности.

Атрибут Спинозы — это *вся* субстанция (но отнюдь не какой-то ее признак или даже «предикат»), понятая в одном из необходимых и всеобщих поворотов, когда на эту атрибутивную плоскость проецируются *все* признаки, предикаты и определения субстанции, все *без* исключения. Здесь и обнаруживается, далее, что субстанция «больше» своих атрибутов, лишь в одном смысле — это взаимопорождающее *отношение* между ними (атрибутами), причем такое отношение, которое носит характер элементарной (неделимой) *логической связки.* Связки, конгениальной мысли Нового времени и имеющей значение такой расшифровки утверждения: «протяженность *есть* мышление...», когда сама связка «есть...» понимается как определение *познавательного* напряжения, но вовсе не прямого и простого тождества.

Субстанция, Природа, causa sui Спинозы в логическом плане (в плане философской логики) имеет такой смысл: если понимать утверждение «протяженность *есть* мышление; мышление *есть* протяженность» в рамках единой системы «Декарт—Спиноза—Декарт», то это утверждение означает: «мышление есть познавательная истина (превращение) протяженности — *в уме*; протяженность есть объектная истина мышления, есть определение предметного (внелогического) содержания мысли — *в движении* вещей».

Спинозовская *субстанция* — это субстанциальный статут *познания*, полагающего *предмет* познания (протяженность) и *идею* познанного предмета (мышление) как свои необходимые, радикально отличные полюсы и предикаты. В историко-философской логической связи «выступы» декартовской мысли входят в «выемки» мысли Спинозы (или наоборот) и в итоге (?) воссоздается дополнительная философская система «Декарт—Спиноза—Декарт...» («Система» — собственно философская).

Картезианский схематизм «*сомнения*» оказывается тайной спинозовского субстанциального схематизма, и обратно картезианское сомнение обретает собственно логическую и онтологическую глубину в диалектике «субстанции и атрибутов» спинозовской «Этики». Действительно философская логика работает на грани (в диалоге) системы Декарта и Спинозы, она, как любил говорить М. М. Бахтин, *своей* земли, своей территории не имеет. Только *историко-философский* подход есть подход, имманентный сути философского мышления [4].

II

Однако, чтобы сделать более явным и эвристически значимым предложенный выше подход к *истории* философии как единственной истинной *философии* (адекватной логике философского мышления), необходимо раскрыть его историческую определенность,

его связь с философскими интуициями XX в. Но, значит, необходимо какое-то сопоставление. Сразу же напрашивается *одно*, причем существенное и в логическом отношении, сопоставление с диалектикой «Логики» и «Истории философии» в философии Гегеля. И — шире — с культурой Нового времени.

Гегель впервые осуществил — с полной определенностью и полной мерой рефлексии — идею «истории философии *как* философии» и — «философии *как* истории философии». Напомню гегелевский схематизм этой связи (тождества—единства—взаимоперехода...):

1. Схематизм восхождения (развития) духа от *идеи бытия* к *идее абсолютной*, т. е. схематизм гегелевской логики воспроизводит — в сжатом и логически очищенном виде — историю философии в ее реальном и персонально воплощаемом движении. Или, может быть, точнее: история философии в ее реальном движении и переходах воспроизводит — в контексте человеческой истории, со всеми отвлекающими случайностями и «ненужными» (?) деталями — *изначальный*, логически чистый и истинно творящий процесс восхождения (самопознания) духа, от понятия бытия до идеи понятия... Впрочем, мое «точнее» не совсем точно; ниже я еще скажу о действительном смысле и трудностях этого обращения (логики и истории философии) в системе Гегеля...

2. Согласно схематизму гегелевской философии, каждое *отдельное* звено, переход, понятие Логики («Науки логики») нисходит в историю философии и распускается в ее реальном движении в форме той или иной замкнутой философской *системы* (каждому *понятию логики* в истории философии соответствует цельная *понятийная система* в сложном переплетении многих и многих понятий, суждений, умозаключений). В этом движении — от начала к «концу» (?) логики и соответственно от начала к «концу» (?) истории философии осуществляется восхождение от абстрактного к конкретному, от бедных, неразвитых систем к собственно гегелевской системе. В этой системе одновременно (!) и взаимосвязанно (уже *не* субординировано) воплощено (снято) все развитие духа. Последовательные станции, точки восхождения (постепенно возникающие в своего рода «логическом времени») здесь, в целостной системе, незримо представленной (предстоящей нашему духовному взору) на последних страницах Логики, даны как узелки некой единовременной, квазипространственной, бесконечно разветвленной *сети* понятий и переходов. Правда, в эту сеть и ловить-то уже нечего, ведь узелки понятийной сети, — это, в то же время, «пойманные рыбы» самопознания, и все до единой они уже втянуты в сеть и обратились в ней теми самыми «узелками», приуготовленными для улова, то бишь для *метода*. Для метода, который теперь (в итоге) лишен всякого методологического смысла... Но это уже другой вопрос... (Хотя в контексте наших тезисов этот вопрос еще сработает. Ружье еще выстрелит.)

В гегелевском взаимообращении истории философии и Логики понятию «бытия» соответствует, скажем, система Парменида (вообще — элеатов); понятию «становления» — система Гераклита; категории «сущности» в ее рефлективном начале — философия Декарта и т. д. Я привел эти общеизвестные параллели не случайно, они еще понадобятся для дальнейшего сопоставления гегелевского (диалектического) варианта тождества «философии» и «истории философии», с одной стороны, и современных (XX в.) форм такого сопряжения, современных форм определения истории философии *как* философии, и философии (философской логики) *как* истории философии, с другой стороны.

3. Гегелевский схематизм тождества «логики и истории философии» есть феномен философии как *истинного наукоучения*. Для Гегеля философия есть наукоучение, учение о началах и принципах научно-теоретического познания, о началах и основаниях науки, *выходящих* — это необходимо для философского осмысления — *за пределы* науки и ее методов, или (и) *вводящих* в эти пределы. Такая философия конгениальна Новому времени, конгениальна *познающему разуму* (начиная с философии XVII в. — Декарта, Спинозы, Лейбница — и кончая немецкой классической философией XIX в., включая и неокантианцев конца этого века).

Так же, как философия античности была выражением разума *эйдетического*, о-преде́ливающего, эстетически устрояющего, космизирующего мир (познание было здесь лишь функцией от эйдетического «аргумента»). Так же, как философия средневековья была феноменом... Впрочем, ведь я не намерен воспроизводить в этих тезисах реальную историю философии во всех ее переходах...

В схеме «наукоучения» само отношение между *историей* философии и *философией* как таковой (философской логикой) строилось *по образцу* отношений между *системой* современной *науки* (ее, по словам Канта, «архитектоникой») и *историей* науки. Ведь это именно в *науке* (в научно-теоретическом знании) предшествующие результаты познания в очищенном и предельно сокращенном виде включаются в научное знание современности, в «последнее слово» науки, в ее *учебник*. Включаются только как моменты современного знания, сбрасывая историческую «оболочку».

Но все дело в том, что в «*философии* как наукоучении» это отношение (характерное для науки) доводится до своего *логического* основания. И в этом своем *основании*, в своем начале исходное внутринаучное отношение между архитектоникой современной науки и историей науки неизбежно преображается, переворачивается, оказывается неосуществимым.

Так, в гегелевской философской системе отношение между историей философии и философской логикой одновременно и *обосновывает* диалектику структуры научной мысли в ее отношении к истории этой мысли (феномен «учебника») и обращает, обессмысливает, не столько снимает, сколько *сменяет* исходную

диалектику... Вот лишь несколько моментов такого обращения:

...В отличие от отношений между историей науки и современным научным учебником в гегелевской «Науке логики» самим *содержанием* «учебника» оказывается *история* мысли, ее развитие. Только в обратной проекции на историю мысли логика мысли (движение от абстрактного — к конкретному...) имеет собственно гегелевский смысл. Иными словами, не смысл «перехода» и не смысл «рефлексии», но (снимающий их обоих) смысл собственно «развития» понятий. Конечно, логика — это история (философской мысли) в самом *сжатом* изложении, но также сжатое изложение именно *истории* мысли. А что касается «сжатости», то и тут не так все просто...

...Для того чтобы логически осмыслить (обосновать) каждое данное (преходящее) понятие, его необходимо остановить, закрепить, *фиксировать в его всеобщности*, в его единственности, изначальности, в его значении понятийного центра, окружность которого нигде, в бесконечности. Не став всеобщим (центральным, всеразрешающим), понятие не имеет еще санкции на включение в «Науку логики». Такое центрирование Гегель и осуществляет по замыслу со всеми категориями своей логики — бытием, сущностью, действительностью и т. п. Поскольку речь идет об *этом* понятии, оно реализуется как *ответ* на все трудности, как средоточие бесконечной понятийной системы.

Но в *таком* своем качестве любое *понятие* существует и целостно фиксируется только (и именно) в *истории философии*, где оно выступает как *система* понятий, как нечто всеобщее и целостное.

Понятие «бытие», скажем, лишь осмысленное как система понятий Парменида (Зенона—Мелисса), становится в центре логики, приобретает замкнутое, всеобщее, всеразрешающее значение (смысл), не сводится к смыслу перехода, связки, мгновения... Только в контексте истории философии логика понятий имеет собственно логический смысл. Освобожденная от историко-философских «деталей» и «подробностей», логика освобождается от ее (гегелевского) логического статуса! Так — по замыслу гегелевской логики.

Но, по этому же замыслу, в контексте логики как таковой, каждое понятие (даже в момент своего посвящения во всеобщность, в момент «центрирования») оказывается определением «пустого множества», заполняемого только за счет потери своего первородства, в обычной процедуре «снятия» и развития этого понятия в *иных*, последующих, поступательных точках восхождения абсолютного духа.

Эта двойственность связана с одной сквозной трудностью «Науки логики», неявной, впрочем, для самого Гегеля. Трудность эта, если внимательно продумать ее (в XX в. такое внимательное осмысление возможно) выводит *за* пределы гегелевской *рефлексии* и даже за пределы возможностей «познающего разума» в целом. Речь идет вот о чем:

Гегель понимает диалектику *само*познания и *познания* как (в конечном счете) простое абстрактное тождество. Между тем в этой диалектике заложена, на мой взгляд, логическая мина замедленного действия, сработавшая где-то в начале XX в.

По Гегелю, *самопознающий* дух (а это самопознание одухотворяет всю логику познания в целом. . .) строится по схеме научно-теоретического познания (скажем, познания Природы). Естественнонаучное познание необходимо движется по схеме: выше и выше, глубже и глубже, точнее и точнее, и — главное — все дальше *от* субъекта, от Я, все свободнее от всего «субъективного» (=субъектного?). Познание это стремится к идее «учебника», «последнего слова», вбирающего в себя все предыдущие, менее точные; менее истинные, менее адекватные, менее объективные (?) слова и суждения. Познание стремится к абсолютной объективности, даже — *объектности*.

Познание (согласно идее: «логика есть истина *гносеологии*») требует, чтобы отношение между историей философии и философией подчинялось критериям: «очищение», «выпрямление», «восхождение» (от абстрактного к конкретному) и т. д. Но все эти критерии, в свою очередь, имеют какой-то реальный смысл, *если* предполагается неизменность (неизменяемость в процессе познания) изначального, исходного предмета (и субъекта. . .) познания, будь это Natura naturans Спинозы или Абсолютный дух Гегеля.

Однако идея *самопознания* разрушает (если ее додумать до конца) все эти предпосылки. Как бы ни возникал пафос познания разумом *самого себя* (в Логике Гегеля он порожден самой исходной идеей познания), он, этот пафос, странно парадоксален и неотвратимо разъедает свой собственный познавательный смысл.

Прежде всего необходимое для познания жесткое расщепление «предмета» и «субъекта» (вспомним двусубстанциальность протяжения и мышления в системе Декарта и усложненную схему этого разрыва в «Этике» Спинозы) здесь — в самопознании — оказывается невозможным. Самопознание предполагает одновременное несовпадение разума (познающего) с самим собой (разумом познаваемым) и вместе с тем их полное тождество, предполагает некое событиé двух (?) разумов, или, все же — событиé с собой одного (?) разума. Но этот первый парадокс чреват и другим.

В контексте *самопознания* познание имеет смысл постоянного *сомнения* в собственном бытии и в сущности *познающего* разума (этого аналога спинозовской Natura naturans), который уже не может обладать неуклонной и самодовлеющей силой. Сила эта неизбежно расщепляется «в себе» и уже не обладает самоуверенной (это необходимо!) безоглядностью действия «на другого». Тождественность *познания сомнению* (т. е. единству все большего знания и все большего *незнания*) расшатывает необходимую — по идее познания — неизменность предмета и субъекта познавательной деятельности, требует взглянуть со стороны на основные

позиции самой исходной установки «познающего разума» (согласно которой всеобщность логики — это всеобщность *мышления как познания*).

В «итоге» (в момент самозамыкания познающего и познаваемого разума) гносеологическое *начало* логики, т. е. предмет философской логики, оказывается уже не «аргументом», но «функцией» — функцией некоего иного начала мышления, ориентированного на *самообоснование* познавательного мышления (=обоснование *возможности* познания, возможности *бытия* познающей мысли).

Чтобы можно было понять в полной мере этот момент, напомню, что здесь речь идет все время *не о сознании* индивидуального субъекта, но именно о *разуме* как субъекте (мы, ведь, остаемся в пределах, точнее, «на пределе» гегелевской логики), о разуме, всеобщем по самому замыслу и идее своего бытия и своего движения (развития).

Такой абсолютной и предельной всеобщности гегелевский *познающий* разум достигает в самом конце «Науки логики», когда он, этот разум, в апогее своего *развития* аннигилирует со своей собственной самопознающей направленностью и в итоге провоцируется иной, *не*гносеологический разум, и соответственно — иная логика тождества философии и истории философии. Именно в заключении Большой логики и запрограммирован тот взрыв логической мины, о котором я говорил выше и который реально произошел в XX в.

Вот что я имею в виду: раскроем «Науку логики» Гегеля, заключительный раздел «Субъективная логика». Здесь раскрывается освобождающий (по словам Гегеля) смысл «*абсолютной идеи*». На этой заключительной, всеразрешающей ступени своего развития разум (Дух) обнаруживает, что все определения познания уже перешли в определения *самопознания*, а самопознание достигло степени полной самотождественности (в идее метода). Но как раз в этот момент, когда разуму познавать (в своем разумном бытии) уже нечего, когда бытие разума познающего и разума познаваемого полностью совпадают, когда разум полностью владеет всей своей, сведенной воедино, *силой* (силой метода), но только уже не на что ее направлять... ни вне, ни внутри мышления, в этот момент само бытие разума (сохранение и смысл разумения вообще) означает одно, *может* означать только одно. Рефлексия по отношению к цельному, самозамкнутому познающему разуму (а рефлексия есть для Гегеля синоним разумности) на стадии спекуляции уже *не может* быть *рефлексией познания*; это — «рефлексия» (если здесь еще возможно говорить о рефлексии?) *со-бытий двух разумов* — разума познающего (логики познания) и разума со стороны,«разумеющего» этот первый разум, разумеющего уже не в смысле познания (ресурсы которого исчерпаны), но в смысле какого-то странного логического общения (?) с разумом познающим, в смысле *сомнения* в познании, как единственном всеобщем определении (логики) мышления.

Разум «абсолютной идеи» на этой высшей ступени своего развития оказывается сомнительным для самого себя, поэтому он не может разрешать в идее восхождения (в идее чисто познавательной) все перипетии истории философии, не может выпрямить их в дедуктивную линию «развития»; он («он» ли это еще?) должен вновь, (уже не с высот абсолютной истины, но в состоянии сомнения в собственной единственности) обратиться к своей истории и, будучи теперь равномощным с иными философскими системами и философствующими Умами, разуметь эти системы не как ступени познавательного восхождения, но как иные *возможности* разумения, иные *потенции всеобщего*.

Итак, идея самопознающего разума на итоговой ступени своего развития (предположено это было на последних страницах гегелевой логики, а *положено* в культуре начала XX в...) требует трансформации «разума познающего» в разум «событийный» с самим собой (с иным разумом); требует превращения в разум не «само*познающий*, но само*общающийся*, общающийся с иными разумами, эпохами, людьми.

Общающийся, но *не* могущий быть *обобщенным*.

Тогда необходимо логически осмыслить одновременное бытие (со-бытие...) многих разумов, различных типов разумения. Необходимо логически осмыслить (в смысле философской логики) возможность бесконечного развертывания каждой исторически возникающей философской системы, с тем чтобы эта (каждая логически существенная) философская система вечно актуализировала себя как вечная *загадка*, вопрос, «энигма» — для иных систем, в споре с ними.

Вот какие чудовищные (в плане гегелевской логики) возможности скрыты в идее *само*познания. Возможности, разрушающие сам статут «разума познающего», вместе с его философской (гегелевской в первую голову) логикой. Не случайно, излагая эти далекие взрывные последствия идеи самопознания, я должен был далеко выйти за пределы гегелевской терминологии и гегелевских фразеологических сращений.

Но все эти мои рассуждения имеют и обратный вектор, — в том случае, *если* мы желаем спасти (сохранить неизменным) пафос гегелевской (познавательной!) логики.

Идея познания (как определение *конечной* сути разума) требует отказаться от попыток «заглянуть за границы» «абсолютного духа» (духа познания), требует вновь и вновь возвращаться к опыту формирования этого духа, к его «предыстории», т. е. требует уже известной нам «стратегии очищения и восхождения», стратегии *учебника*.

В бегстве от «чуда нескольких разумов...» Гегель все время вынужден разрушать (и вновь восстанавливать) обращение «философии в историю философии; истории философии — в философию, в философскую логику». *Само*познание, разрешаемое в ключе *познания*, в работе *познающего* разума, неизбежно съедается в своем собственном статуте, вновь и вновь

распрямляется по схеме единственной логики, единственной истинной философии, которая «очищает» и «освобождает» от случайностей и деталей историко-философские (исторические) хитросплетения. Но коль скоро это все же познание, разрешаемое в идее «*самопознания*», столь скоро вновь и вновь восстанавливается самостоятельное логическое значение истории философии и философская логика приобретает свой действительный философский смысл, начинает работать *на стыках* между философскими системами, осмысливая эти стыки, эти переходы как собственно философские логические связи, как определения *начал* мышления, мышления, понятого в его *началах*... Но затем снова, по последнему счету... И вновь логическое движение осуществляется *внутри* одной логики, все далее *от* начала, все дальше от задач собственно философской логики...

Теперь вкратце очерчены те логические трудности, которые делают понятным и эвристически значимым тот подход к истории философии (*как* философии), который был намечен выше. Проглатывая некоторые (необходимые) исторические соображения, постараюсь сформулировать — в сопоставлении с гегелевским решением — идею тождества *философии* (*философской логики*) и *истории* философии в контексте истории *культуры*. Это будет возвращение к началу статьи, но уже в ином повороте.

III

В таком (историко-культурном) повороте возможно предположить, что философия (философская логика) как логика обоснования культуры существует и развивается в логическом общении (диалоге) между многими логически одновременными философскими системами и учениями. Существует и развивается в «точке» их превращения друг в друга, в «точке» их взаимопорождения, взаимообоснования. Системы эти возникают — впервые! — исторически необходимо, связаны (моментом своего происхождения) с той или другой исторической эпохой (дальше я уточню — «эпохой культуры», типом культуры...). Это — философия античности (философия элеатов и философия Платона, философия Аристотеля и философия неоплатоников). Это — философия средневековья (философия Августина, философия Фомы Аквинского, философия Николая Кузанского)... Это — философия Нового времени, — философия Декарта, философия Спинозы... философия Канта... Гегеля и т. д. Но все эти исторически возникшие (раз и навсегда) системы *логически* самоосновывают себя в точке (на «линии») диалога с иными философскими системами, иными логическими и онтологическими мирами. В таком логическом взаимообосновании системы эти оказываются одновременными, *заново порождаемыми в собственно логической форме*. В таком взаимопорождении, отдельные системы, *во-первых*, постоянно возвращаются к идее *начала* мышления, к логической возможности (основательности) своего бытия и бытия «своей» логики.

Во-вторых, эти системы, в логическом «выяснении отношений» с другими системами (со всеми системами, когда-либо возникшими в истории философии) обнаруживают *свои бесконечные резервы* и возможности, «находят» все новые и новые аргументы в обоснование своих *начал* (мы — современные философы — *находим* эти новые аргументы, *актуализируем* неиспользованные возможности *ответа* ранее возникших систем на вопросы и сомнения философов более позднего времени).

В таком логическом пространстве (в сфере философской логики) актуализируются, скажем, возможные ответы Платона на критику Аристотеля; философия Платона развивается (развивает *себя*) *не за счет перехода в иную систему* (не за счет процедуры снятия...), но как бесконечное развитие всех потенциальных возможностей платонизма в споре (о логических началах) с Аристотелем, но и с Плотином, но и с Кузанцем, но и с Кантом или Гегелем... Или еще: в философской логике (в философии *как* логике) обнаруживаются бесконечные возможности картезианства в ответ на критику (прямую или потенциальную) со стороны Спинозы, Лейбница... Канта, Гегеля... Хайдеггера... Полагаю, что нет нужды напоминать о дополнительности этого отношения, — о необходимости актуализации (в сфере философской логики) потенциальных возможностей спинозизма (идей «causa sui», идей «Этики») в ответ на философии Лейбница, Канта, Гегеля...

Еще раз подчеркну: в таком понимании сопряжения «истории философии» и «философской логики» вместо гегелевских случайностных исторических философских систем, снимаемых в логике в форме линейной логической дедукции, предполагается, что каждая такая система существует как бы дважды, в двойной форме: в форме эмпирически возникающих, исторически детерминированных учений и одновременно в форме тех же систем, обоснованных и порожденных *логически*, с бесконечной актуализацией их потенциальных возможностей и смыслов, с сохранением их исторической уникальности и неповторимости — именно как *спинозизма* (во всех его возможностях) или как *кантианства* во всех его потенциях (в ответ, скажем, на критику Гегеля). Ясно также, что при таком понимании современная, сегодня (в XX в.) развиваемая философская логика, логика, не отягощенная историко-философскими «отступлениями», действует лишь *на грани исторически наличных философских учений*, постоянно должна возвращаться к «началу начал», существует *свободно* (творчески) только в точке их (этих систем) взаимопорождения и взаимообоснования... Логика здесь *не* снимает истории, не выпрямляет ее, но, наоборот: *логика усиливает уникальность исторических форм мысли, обосновывает бесконечное бытие и развитие каждой из таких форм, в ответ и в отталкивании от иных мыслимых логических миров*. Или, если сформулировать иначе: *философская логика* культуры реализуется не как «всеобщий смысл» (один-единственный) различных особенных философских учений,

но как логическое *общение* (диалог, взаимопорождение и обоснование, трансдукция и обращение к своим началам...) *особенных всеобщих*, говоря иначе, *особенных* (уникальных) *логик* (всеобщих по определению). Каждая философская система всеобща не только по собственным логическим претензиям на построение единственной и всеохватывающей онто-логики (единого учения о взаимоопределении бытия и мышления), но и благодаря очерченным выше бесконечным возможностям своего собственного развития и возрождения в ответ на потенциальные возражения со стороны иных «всеобщих», иных логических вселенных. Но именно поскольку эта всеобщность порождается и развивается в диалоге с иной всеобщностью, она сохраняет и непрерывно усиливает свой особенный (даже — единичный, уникальный) характер.

И это именно «особенные *логики*» (как ни абсурдно звучит это словосочетание), поскольку каждая из таких систем необходимо обосновывает самое *начало* мышления (во всех его категориях и логических связях). Так, causa sui Спинозы обосновывает (т. е. выходит за ее пределы) *логику причинности*, причинное понимание всеобщей связи идей. Так, *монада* Лейбница обосновывает изначальность атомарного *действия* как далее неразложимого начала всех возможных логических отношений и связей. Однако эти «обоснования начал» легко разрешаются в обычные (и формально тождественные, по принципу все логики едины суть...) дедуктивные движения мысли, *если* не осуществляется по отношению к ним философско-логическая трансдукция, т. е. если эти обоснования начал не зафиксированы и не закреплены в их замыкании *друг на друга*, в их исходном логическом споре.

Вкратце замечу, что это сопряжение «особенных всеобщих» реально носит гораздо более сложный и тонкий характер, чем это очерчено выше. Ну, хотя бы одно соображение. Такое уникальное всеобщее, как *античная* философия, *античная* (эйдетическая) логика, или как философия Нового времени, гносеологически ориентированная логика, сами реализуются (в контексте философской логики XX в.) как сопряжение, и спор, и взаимообоснование далее уже неделимых (персонально, личностно закрепленных) логических «вселенных» — философий Платона—Аристотеля—Плотина в античном мышлении или философий Декарта—Спинозы—Лейбница в соотнесении и взаимообосновании с философией (философиями...) Канта—Фихте—Гегеля в мышлении Нового времени.

На этом остановлюсь. Думаю, что ход моей мысли понятен и читатель продолжит сам возможные здесь уточнения.

* * *

Если гегелевское понимание сопряжения философии и истории философии являлось феноменом философии как *наукоучения* и было рефлексией «познающего разума», то предложенное только

что понимание может быть по аналогии определено как *логика культуры* (или, если использовать оборот в стиле ранних работ Маркса, — «*культура* логики»), и оно выражает назревающую в XX в. рефлексию «диалогического разума», разума логического общения разумов...

В самом деле. Намеченный выше схематизм обращения истории философии и философской логики в феноменологии своей характерен именно для истории культуры или, чтобы было нагляднее, для *истории искусства*, в которой одна эпоха художественного творчества или одно гениальное творение поэта, драматурга, скульптора не снимается последующими творениями и последующими эпохами эстетической мысли, но сохраняется как уникальное и неповторимое, «рядом» и в общении с иными, столь же неповторимыми и уникальными *произведениями*, также транслирующими в себе своего творца. Причем в общении с иными произведениями и типами художественного мышления эти уникальные произведения (скажем, «Эдип» Софокла в сопряжении с «Гамлетом» Шекспира) раскрывают и заново формируют все новые и новые свои собственные смыслы и свойства.

В XX в. (детальнее историческую определенность этого процесса рассматривать здесь невозможно) это типичное для искусства отношение начинает пониматься как нечто, присущее *всей культуре* в целом и отдельным эпохам культуры в их глубинном сопряжении (диалоге). Но распространение этих особенностей эстетического разумения и, далее, разума, творящего культуру, на историю философии и глубже — в сферу философской логики *радикально трансформирует исходные основания культуры* (как это происходило с наукой в философии Нового времени, философии «наукоучения»). Философская мысль выходит за пределы понятий культуры, в стремлении *обосновать* ее (культуры) начала.

В философском мышлении (в потенциях философской логики) XX в. исторически наличные, и исторически сосуществующие, и исторически общающиеся культуры (культуры разумения...) *предполагаются строго логически* (трансдуктивно) как возникающие и развивающиеся в точках своего самообоснования: в процессе расхождения из логических начал, схождения в логические начала.

IV

На основе такого понимания возможно — предварительно и предположительно — очертить место философской логики в построении и общении человеческих культур:

Возможность бесконечного развертывания — в веках, в общении культур — какой-то исторически определенной культуры коренится, согласно этому предположению, во всеобщем *онтологическом* замысле (и смысле) данной культурной целостности.

Каждая культура по-своему актуализирует и проецирует в бесконечность одну из возможностей бесконечно возможного

мира, бесконечно возможного бытия. Этот всеобщий и особенный смысл каждой культуры изначально формируется в очагах *философского разума.*

Вне такого философского *начала*, вне философского начинания «мира впервые» культура еще не может отпочковаться от «цивилизации», от своих общесоциальных оснований, приобрести свою из- и на-вечность, она еще не оснащена для путешествий среди других культур и веков.

Сейчас я сформулирую (хотя бы для наглядности введенного предположения) несколько преувеличенно обобщенных утверждений.

Однако, общеисторические, историко-культурные, культурологические публикации и исследования последних десятилетий дают вполне серьезные основания для таких утверждений.

Начну с *античности.*

Античное понимание и претворение бытия предполагает собственный философский (сформулированный логически, или неявно направляющий внутреннюю установку сознания) смысл бытия, смысл человеческой жизни, смысл бытия личности.

В этом плане античная культура есть опыт понимания мирового хаоса как космоса (внутреннего образа), опыт о-пределивания беспредельности, опыт актуализации бытия в его эстетически значимом эйдосе (внутренней форме).

Бытие актуализируется в эйдосе вещей (единое), событий (трагедийный катарсис), человеческих стремлений (характер).

Столь излюбленное в Новое время тождество «разум = познающий разум» делает вообще бессмысленным, невозможным понимание истории как истории культуры, как общения культур. Только если предположить особенный разум (особенное всеобщее) античности, особый смысл *понимания* — и реально-практического построения вещей — для античного человека, возможно всерьез развивать идею античной культуры, возможно понять эту культуру как целое, единое, всеобщее произведение в общении с иными культурами-произведениями. Конечно, задача *познания* необходимо вплетается в здание античной культуры, но в *этой* культуре, в замысле «эйдетического» разума познать вещи («как они есть сами по себе») — это лишь аргумент, средство для изначального понимания мира — в пафосе его *устроения.*

Средневековый разум предполагает (и полагает) культуру, в которой *изначален* совсем иной, чем в античности, и иной, чем в Новое время, смысл *понимания*, разумения вещей, бытия в целом. Средневековое мышление, формирующее изначальность и всеобщность («неснимаемость») средневековой культуры, предполагает, что *понять* бытие мира и человеческое бытие, означает понять предметы, события, индивиды — в замысле их *причащения* всеобщему субъекту. Причащение это имеет тройное значение: это — *эманация до*-бытийного слова, это — *восхождение* к всеобщему, это — глубинное тождество двух определений идеи личности: определений *все* и *ничто.*

И отнюдь не только тонкости схоластики здесь подразумеваются. Нет, в деятельности каждого средневекового мастера — крестьянина и златоткача, каменщика и ювелира — существует и направляет всю его деятельность единый смысл, единый замысел культуры: понять предмет (камень, ткань, землю) означает понять этот «предмет» как продолжение рук и ума мастера, понять предмет как средство к цели, вне его телесного бытия существующей, причастной личности. Дом — это покров человека и порыв к небу. Камень — это блеск и свет человеческого бытия. . .

Не буду сейчас специально говорить о познающем разуме Нового времени, для которого *понять* предметы и людей, означает понять их как *предметы познания*, как они есть «*сами по себе*», «на самом деле» в бесконечном отдалении от субъекта, невозможном и — насущном в очищении от вмешательств и «искажений», вносимых нашей мыслью и нашим чувством. Это — пафос паскалевского «мыслящего тростника» или картезианского ego cogitans по отношению к абсолютно чуждой и совершенно инобытийной, протяженной субстанции. О всеобщих особенностях и практических свершениях «познающего разума» написано особенно много; некоторые идеи, необходимые по замыслу статьи, я сформулировал выше. Во всяком случае, познающий разум не менее парадоксален, глубок и всемогущ, чем разум «эйдетический», или разум «причащающий». Но и *не более* глубок, всемогущ, всеобщ. Это — *иной* разум и именно как иное всеобщее, иной пафос актуализации всеобщего, разум Нового времени лежит в основании Ново-временной культуры, т. е. входит — на грани своего бытия — в диалог с иными культурами.

Не могу сейчас детально развивать эту очень специальную и трудную тему[5]. В заключение — не вывод, но скорее что-то вроде логической гипотезы:

Предполагаю, что каждая новая культура как нечто, по замыслу, всеобщее и на-вечное формируется в тех средоточиях человеческой истории, в которых наша предметная деятельность на пределе своего экстенсивного развития *замыкается «на себя»*.

В таких точках исходная «самоустремленность» человеческой деятельности[6] реализуется актуально и основополагающе. Реализуется в уме индивида.

Вспыхивает Вольтова дуга переосмысления мира: разум коренным образом преобразует собственное начало, замысел, пафос, формирует новое начало культуры, новую форму действенной актуализации бесконечно-возможного мира. Такие точки самозамыкания цивилизаций фиксируются вполне определенно, локализованы географически: Афины V в. или Римская империя, загнанная в катакомбы первых христиан; города-государства Возрождения (Флоренция, Генуя) или Англия первоначального накопления; Франция «Энциклопедии» или. . . Но не буду множить примеры. . .

Диалог культур в этих точках оказывается действительно порождающим диалогом — внутренним диалогом различных смыслов бытия мира и бытия личности, мифа и логоса; «формы

форм» и «всеобщего субъекта»; логики причащения и логики познающего разума. Только во взаимообосновании с иной культурой (и иными культурами) существует и бесконечно развивается данная культура.

Само диалогическое бытие культуры имеет действительно диалогический смысл (смысл диалога личностей) только тогда, когда это спор всеобщих особенных разумов, особенных *начал* мира. Начал, существующих только в этом общении, на грани взаимопорождения.

Понимаю, что соображения, развитые в этом четвертом разделе, действительно очень рискованы и предварительны. Но уверен, что вне таких (или иных) предельных идеализаций, вне выхода к *началам* культуры, невозможно ни само бытие культуры, ни ее осмысление.

Культура существует навечно тогда, когда она укоренена в собственной философской логике.

[1] Пусть с отрицательным знаком, но сюда же ориентированы и антинаучные (и прямо иррациональные) философские системы этого времени.

[2] Слова о «вырождении» и ироническая интонация относятся в этом перечислении не к самим по себе научных теориям, или спектру нравственных императивов, или... Все это вещи весьма почтенные и необходимые в духовной жизни человека. Но вот когда эти насущные феномены культуры становятся смыслом и благой вестью идей и проблем философских, тогда происходит двойное вырождение: и философии, и самих этих внефилософских идей в их насущности и неповторимости.

[3] Конечно, в этом определении философской логики я несколько сдвинул всеобщие философские характеристики к полюсу проблем XX в., к проблематике, смысл которой будет в какой-то мере ясен на основе моих последующих тезисов. Но это сдвиг — в едином контексте истории философской мысли. Платон и Аристотель, Прокл и Аквинат, Николай Кузанский и Джордано Бруно, Декарт и Спиноза, Кант и Гегель постоянно (в разных поворотах и формах) подчеркивали одно: дело философии — обоснование начал мысли, начал поэтики, или теологии, или науки, в их всеобщем онтологическом (отношение мысли и бытия) определении.

[4] Конечно, на этом философские превращения не кончаются... *Без* соотнесения с идеями Лейбница, или (и) Паскаля «система» «Спинозы — Декарта» есть еще недостаточно проработанная система, ее логико-философские связи, переходы и неявные диалоги еще недостаточно выявлены и актуализированы. Но и это не все... Ясно, однако, что мы не думаем сейчас писать истории философии и должны невольно ограничиться намеком на основные ходы историко-философской реконструкции философских учений.

[5] Два примечания. Во-первых, здесь обозначены только некоторые культуры в их всеобщем замысле. Выбор определялся, с одной стороны, мерой историко-культурной исследованности, готовности к сосредоточенным определениям. С другой стороны, существенным было то, насколько я сам могу проникнуться данным культурным пафосом, насколько пафос этот и замысел этот входят в мою собственную культуру. Рассуждать вчуже тут нельзя. В итоге выпала, к примеру, культура Востока, несмотря на все ее значение и глубину замысла. Кроме того, каждая из культур, включенных в мое размышление, конечно же, гораздо разветвленнее и многозначнее, чем она сейчас (схематично) определена. Предполагаю, что многие из таких ответвлений (культура Византии, культура Возрождения, культура Просвещения, и т. д.) могли бы быть определены самостоятельно, в собственном, отпочковавшемся от ствола, онтологическом смысле и замысле. Все это существенно, но здесь мне необходимо было просто разъяснить, что именно я подразумеваю, говоря об особом онтологи-

ческом замысле каждой культуры, способной одиноко и самотождественно общаться с иными культурами, имея бесконечные ресурсы своего саморазвития.

Во-вторых. Единый замысел той или иной культуры целостно трансформируется и заново фокусируется в различных ее сферах, формах, отдельных произведениях. Так, в *искусстве* Нового времени исходный онтологический замысел (мир как предмет познания) коренным образом преображается в идее *самопознания* и — *общения*, осуществляемого индивидами в прокрустовом ложе «познающего разума». Мучения души и духа, претворенные в искусстве и нравственности этой эпохи, катарсис, здесь возникающий, неповторимы и глубоко трагичны. Но проблема эта — предмет особых исследований.

[6] Наша деятельность, направленная на собственные предметы, орудия (органы), цели, всегда есть деятельность *по отношению к самой деятельности, по отношению к ее субъекту*, к самому действующему человеку, т. е., по определению, «деятельность самоустремленная» [Selbstischtätigkeit)... (см.: *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42]. В этом исходном определении человек изначально рефлективен, не совпадает с самим собой, обращен в «себя».

К ВОПРОСУ О ДИАЛЕКТИКЕ УМА И ДУШИ В ПЛОТИНОВСКОЙ ОНТОЛОГИИ

Т. А. Семане

Диалектика единого и многого, идея их оппозиции является основной, глубоко разработанной темой философствования Плотина. В данной статье нас интересует одна из сторон этой диалектики — отношение Ума и Души, а именно то, чем обусловлены отличия этих ипостасей в аспекте «единое-многое» [1].

Согласно Плотину, Ум не может быть первым началом (так же как и Единому не может быть присуще мышление). Это вытекает из самой природы мышления: оно не обладает самостоятельным существованием; необходим его носитель (VI 7, 40). Ум множественен: он должен отличать себя от мысли о себе (VI 7, 39), т. е. необходимо мыслящее и мыслимое. Кроме того, в Уме содержится бесконечное разнообразие идей (VI 7, 11). И эта множественность идей предполагает существование различий между ними (VI 9, 5). Но все они (идеи) составляют единое целое. Однако особенности идей не допускают их смещения (IV 7, 14). Таким образом, Ум не является ни абсолютно единым, ни абсолютно простым (IV 3, 1; VI 9, 1) [2]. Вместе с тем, несмотря на множественность своего содержания, Ум един (II 9, 1); в нем можно только логически выделить мыслимое и мыслящее (VI 7, 40). Единство Ума выступает как внутренний производящий и организующий эту множественность принцип (IV 7, 14). Учитывая характер единства, присущего Уму, Плотин определяет его как «едино-многое», или единство в разнообразии (ἕν πολλὰ) [3]. «В самом деле, умопостигаемый мир, с одной стороны, совершенно и полностью сам по себе неделим, с другой же — каким-то образом делим. И если части разъединены, то и деление, и разъединение есть нечто