

Историко-
философский
ежегодник

'91



ЕЖЕГОДНИК 1991 г.

выходит
с 1986 г.

ИСТОРИЯ
ЗАПАДНО-
ЕВРОПЕЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ
ФИЛОСОФИИ
СТРАН ВОСТОКА

СОВРЕМЕННАЯ
ЗАПАДНАЯ
ФИЛОСОФИЯ

ПЕРЕВОДЫ

ПУБЛИКАЦИИ



Академия наук СССР

Институт философии

Историко- философский ежегодник

'91

Ответственный редактор
доктор философских наук
Н. В. МОТРОШИЛОВА



Москва «Наука» 1991

В очередном выпуске ежегодника представлены результаты новых исследований советских и зарубежных ученых, охватывающих историю и современное состояние западной философии, историю отечественной философии, историю философии стран Востока. Включены переводы «Тайн творения» Лейбница, работ Рокмора, Кленнера и других, а также публикации — Фогт «О Наторпе», Левина «Шестой план» и др. Для философов, читателей, интересующихся историей философии.

Редакционная коллегия:

А. Л. Доброхотов (зам. отв. редактора), А. И. Володин, Б. Т. Григорьян, В. П. Гайденко, М. Н. Громов, М. А. Киссель, Т. И. Ойзерман, Л. Н. Митрохин, В. А. Подорога, В. В. Соколов, Э. Ю. Соловьев, М. Т. Степаняц, М. М. Федорова, В. К. Шохин, Н. С. Юлина

Ученый секретарь *М. М. Ловчева*.

Рецензенты:

кандидаты философских наук *М. А. Абрамов, Ю. М. Смоленцов, А. Н. Чанышев*

Редактор издательства *В. С. Егорова*

И $\frac{0301030000-227}{042(02)-91}$ 12—91 II

ISBN 5-02-008133-7

© Издательство «Наука», 1991

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ СХОЛАСТИКИ В ТРАКТАТЕ УЛЬРИХА СТРАСБУРГСКОГО «О ПРЕКРАСНОМ»

О. В. Бычков

Ульрих Страсбургский (начало XIII в.—1278 г.) — доминиканский монах, ученик знаменитого Альберта Великого, преподаватель школы доминиканцев в Страсбурге, позднее провинциал Доминиканского ордена в Германии, автор большой «Суммы о благе», состоящей из 6 книг¹. В ней содержится довольно полное систематическое изложение схоластической метафизики и богословия. Основные философские и богословские положения «Суммы» достаточно традиционны; они восприняты Ульрихом из подробно разработанной системы его учителя Альберта фон Больштедта (Альберта Великого), а также из античной, патристической и арабской философии². Сегодня едва ли стоило бы интересоваться этой фигурой, если бы Ульриху, по справедливому утверждению авторитетных исследователей, не принадлежало «самое обстоятельное изложение учения о прекрасном в Высокой схоластике»³. Как подчеркивает М. Грабман, «нигде в Высокой схоластике, и даже в позднейшем ее развитии» нельзя найти «столь подробного, связного, систематического изложения теории красоты»⁴. Отсюда понятен и закономерен интерес к Ульриху историков эстетики⁵, который тем не менее до сих пор был, на наш взгляд, недостаточен.

Обращаясь непосредственно к эстетике, необходимо прежде всего вспомнить, как она попала в поле зрения средневековых схоластов. Становление и оформление некоторых общих тем, подлежащих обсуждению в схоластических трактатах (как то: благое, совершенное, а также прекрасное), происходило параллельно с решением основного для средневековой философии вопроса о возможности познания и рационального истолкования божественной сущности. Отправной точкой философской и богословской мысли⁶ послужили здесь слова из «Послания к римлянам» апостола Павла о том, что «невидимое Его (Бога. — *О. Б.*)... от создания мира через рассматривание творений» видимо (Рим. I, 20). Взяв за основу тезис о том, что Бог познаваем через его творения, Псевдо-Дионисий Ареопагит (V—VI вв.), пользовавшийся в средние века

огромным авторитетом, заключил, что «причине всего сущего подобает как безымянность, так и наименования из всего того, что существует»⁷, а следовательно, «мы можем приблизиться к познанию божественного . . . посредством соответствующих символов»⁸.

Сразу нужно отметить, что если Псевдо-Дионисий утвердительно ответил на вопрос о рациональной познаваемости Бога на символическом уровне, то схоластика резко обострила решение этой проблемы. Уже Ансельм Кентерберийский (XI в.), поддержанный затем ведущими богословами Запада, постулировал: настоящее приобщение к божественной сущности возможно только мистическим путем, однако для утверждения религиозной веры необходимо и рациональное толкование многих богословских вопросов. Провозгласив тезис *fides quaerens intellectum*⁹, Ансельм тем самым констатировал, что рациональное познание Бога не только возможно, но и необходимо. Далее это положение было развито учителем Ульриха Альбертом Великим, который таким образом полностью оправдал философию как средство рационального познания Бога наряду с богословием как познанием мистическим.

Псевдо-Дионисий в трактате «О божественных именах» в числе имен, или умопостигаемых и «видимых» посредников, с помощью которых познается в мире божественная сущность, ввел и некоторые эстетические категории (прекрасное, благое, свет), опираясь, конечно, на авторитет Библии¹⁰. В силу огромного авторитета Дионисия в средние века схоласты не только регулярно ссылались на него, но часто даже строили свои трактаты в соответствии с основными темами произведений «Ареопагитик». Так благодаря особой популярности трактата «О божественных именах» эстетическая проблематика (в виде рассуждений о сущности прекрасного) попала почти во все средневековые схоластические «Суммы», а вторая книга «Суммы о Благое» Ульриха вообще точно построена по плану «Божественных имен»¹¹. (Интересующая нас глава «О прекрасном» находится как раз в 3-ем трактате этой книги.)

Таким образом, средневековых схоластов прекрасное привлекало в основном одним аспектом: как грань божественной сущности, проявляющейся в вещественном мире (наряду с совершенным, благим и т. д.). Это означает, что их интересовал главным образом онтологический аспект прекрасного — бытие и причины его бытия в мире. Ни вопросами творчества, ни теорией искусств средневековые схоласты практически не занимались¹², поэтому и в центре нашего исследования будет стоять вопрос о понимании и толковании схоластикой феномена прекрасного.

В самом начале главы «О прекрасном»¹³ Ульрих устанавливает прямую связь прекрасного с формой вещи. Отсюда ясно, что нам не уйти от краткого анализа метафизических воззрений Ульриха, в частности, его представлений о форме, ее воплощении в материи и т. д. Система общей метафизики содержится у Ульриха во втором трактате четвертой книги «Суммы» (О творении), где говорится о понятиях субстанции, формы, соединении материи и формы, видах причин, акте и потенции и др.¹⁴ Поскольку метафизика Ульриха

Страсбургского в общем не отличается от систем других современных ему схоластов, в частности Альберта Больштедта, то здесь целесообразнее будет говорить о связи эстетических проблем со схоластической метафизикой вообще.

Форма понималась схоластами XIII в. в смысле аристотелевской μορφή — как внутренняя сущность, идея вещи, нечто общее, содержащееся в вещах и позволяющее разделять их на роды¹⁵. Поэтому понятия *essentia* и *forma* употреблялись средневековыми богословами совершенно равноправно и часто взаимозаменялись. Форма, по Ульриху, мера причастности вещи к Благому (*bonitas*), а Благое есть совершенство вещи, которая, будучи несовершенной, является *perfectibile*, т. е. желает этого совершенства¹⁶. Поскольку же красота есть одна из сторон формы, она есть тем самым и одна из сторон совершенства и также желаемая вещь, которой придается форма¹⁷.

Далее встает вопрос о том, в каком качестве может существовать форма, а значит, и красота. Поскольку форма есть общее во многих вещах, т. е. универсалия, то вопрос о существовании формы есть вопрос об универсалиях. Ко времени Ульриха вопрос об универсалиях (детально разработанный Альбертом Больштедтом) решался тройко: форма (=красота) существует *ante rem* в божественном Уме, *in re*, т. е. в самих материальных вещах, и неотделимо от них и, наконец, *post rem* в человеческом уме¹⁸.

Не менее важен вопрос о том, как осуществляется процесс соединения мыслимых Богом форм с материей. Плотин и неоплатоники, признавая формы реально (т. е. отдельно от вещей или ума) существующими, предлагали теорию эманации, или поступенчатого нисхождения форм в материю из последовательного ряда интеллигенций, первая из которых исходила от самого Бога-Единобого. Однако такая трактовка не могла быть признана средневековыми богословами, так как введение посредников между первосущностью и тварным миром ослабляло могущество Бога¹⁹. Поэтому Вильгельм Овернский в начале XIII в. разработал теорию *п а р т и ц и п а ц и* (*participatio*), заключавшейся, в частности, в том, что божественный разум содержит в себе формы (идеи) всех вещей и творит вещи непосредственно, без участия промежуточных ступеней, уделяя равное внимание всему творимому²⁰. Пытаясь передать эту связь Бога с миром (отношение, которое современному позитивистски образованному человеку легче всего было бы представить в виде одновременно всепроникающего поля), схоласты чаще всего пользовались сравнением божественного влияния с проникновением света. Особенно подробно метафизика света была разработана как раз немецкими доминиканцами²¹. У Ульриха, например, свету посвящена вся пятая глава его трактата (следующая за главой «О прекрасном»), да и в других местах он то и дело пользуется сравнением со светом, называя его «светом формы», божественным светом», а также утверждая, что и Бог по природе своей является светом²². Неудивительно поэтому, что при использовании сравнений с исхождением

света (как вообще процесса какого-то исхождения сверху вниз) и Ульрих, и Альберт, и другие схоласты часто сбивались на неоплатонические трактовки, несмотря на отрицательное отношение к теории эманации²³.

Бог в схоластике — высшая красота, наделяющая красотой все вещи. Теперь необходимо выяснить, как божественная красота воплощается в материальном мире, или же как форма соединяется с материей, делая ее прекрасной, одним словом, найти причины красоты. В этом вопросе, как мы видим, не обойтись без учения средневековых схоластов (и в том числе Ульриха Страсбургского) о причинах²⁴. Учение о четырех причинах средневековые схоласты, как известно, заимствовали у Аристотеля. Обратимся ко второй книге «Физики» (194 В 15—195 В 25)²⁵ и вспомним, в чем заключалось это учение. Первой причиной Аристотель называет «то, из чего» состоит вещь. В схоластической терминологии она обозначалась как *causa materialis* (материальная причина). Вторая причина — «определение сути бытия» вещи, «форма», или «образец», — предстает у схоластов как *causa exemplaris* (формальная причина, причина-образец, первообраз, прототип). Третья причина — «то, откуда первое начало изменения или покоя». У схоластов это будет *causa efficiens* (действующая причина). Наконец, последняя причина, — «как цель», «то, ради чего», — предстанет как *causa finalis* (целевая, конечная причина). Итак, о том, что Бог — причина всего совершенства, блага и красоты в мире, говорилось давно. Однако впервые учение о причинах было применено к Богу в так называемой «Сумме Александра Гэльского» в начале XIII в.²⁶ Точнее, она определила, что Бог сочетает в себе три причины общего совершенства: первообразную (как порождающий формы), действующую (как творящий вещи) и конечную (как совершенная цель стремлений всего сущего).

Посмотрим, как выглядит учение о причинах у Ульриха Страсбургского в главе «О прекрасном». Прежде всего Ульрих утверждает, что Бог «прекрасен совершенно сам по себе предельной красотой»²⁷, а также является причиной всей вообще тварной красоты. Далее ученый отмечает, что подобно тому, как солнечный свет, различая цвета и оттенки, создает всю телесную красоту, Бог («первичный и истинный свет») является создателем всей вообще красоты, а потому есть действующая причина красоты (*causa efficiens*)²⁸. Поскольку Бог также распространяет от себя «свет формы» («божественный», «умный» свет), который является красотой (вспомним, что форма для Ульриха то же, что красота) всех вещей и включает в себе природу прекрасного, Бог есть и первообразная («формальная») причина²⁹. Наконец, Бог является целевой причиной всего прекрасного. Мы уже отмечали мысль Ульриха о том, что Бог (или Благо) желаем всем сущим как совершенное совершенствуемым. Поскольку же совершенство есть также благо и красота³⁰, то Бог желаем и в качестве прекрасного, а следовательно, есть целевая причина для всякой красоты.

Однако, мы пока еще ничего не сказали о четвертой, материальной причине. Учение о ней было подробно разработано только

к середине XIII в., в частности Альбертом Великим. Интересно, что если первые три причины целиком и полностью приписывались Богу, то материальная причина имела собственное, независимое существование в материи, т. е. в божественном творении (если, конечно, не рассматривать в данном случае факт творения как зависимость). Прежде чем описать материальную причину (собственно, свойства материи и ее способность соединяться с формой) у схоластов, отметим один интересный момент в ее трактовке у Аристотеля, служившего средневековым богословам одним из основных философских источников. В пятой книге «Метафизики»³² он пишет (1015 A 15), что «материя называется естеством потому, что она способна (разрядка моя. — О. Б.) принимать эту сущность» (где сущность то же, что форма). И далее, определяя понятие *εχειν* (иметь), философ пишет, что это значит «содержать в себе как в способном к восприниманию, например, медь имеет форму изваяния» (1023 A 10, разрядка моя. — О. Б.). Итак, Аристотель отмечает, что материя заключает в себе способность к восприятию сущности, иными словами, имеет потенцию формы.

Опираясь на эту идею, Альберт (а, как мы увидим ниже, также и Ульрих) разрабатывает свою концепцию материального начала³³. По его мнению, материя есть неопределенный субстрат, возможность определенной вещи. Соединяясь с формой (не забываем, что форма есть также и красота), материя образует определенную субстанцию, или *compositum*. Однако материя не всегда является компонентом определенно сущих вещей, так как есть вещи нематериальные (душа, ангелы и т. д.). В данном случае с формой соединяется некое особое начало, называемое *suppositum* (нематериальный носитель сущности духовных субстанций), который имеет большое значение и в системе Ульриха Страсбургского³⁴. Далее, развивая мысль о потенции формы в материи, Альберт выдвигает интересную идею (прекрасно согласующуюся, кстати, с принципом партиципации) о том, что форма развивается из самой материи под влиянием действующей причины (т. е. при участии Бога), а не привносится в материю в качестве отличной от нее идеи (как это было у неоплатоников). Таким образом, торжествует идея аристотелизма о неотделимости формы от материи, возносящая самую сущность творения на принципиально новый уровень³⁵.

Чрезвычайно интересно то, что принцип индивидуации вещей приписывался некоторыми схоластами также материи, которая, по их мнению, принимает ту или иную форму в силу заложенной в ней потенции и принимает не всегда одинаково, но в зависимости от индивидуальных свойств данной материи, что и обуславливает разницу между индивидуумами³⁶. Ульрих, применяя это положение к своей теории прекрасного, полагает, что «свет формы разливается над формируемым (*formatum*)» только при условии, что последнее с ним соразмерно (*proportionatum*). Поэтому и красота материального мира состоит, по его мнению, «в согласо-

ванности совершенного и совершенствуемого» (т. е. в соответствии материи и формы)³⁷. Развивая принцип индивидуации, Ульрих отмечает, что подобно тому, как «телесный свет» имеет единую природу, а различие цветов и оттенков зависит только от «воспринимающих поверхностей», причем чем больше света они способны воспринять, тем они прекраснее, подобно этому при восприимчивости «божественного света» чем меньше разнородность (*dissimilitudo*) между формой и воспринимающим ее объектом, тем более он прекрасен³⁸.

Мы отметили основополагающие принципы теории красоты средневековых схоластов (ярче всего представленной в трактате Ульриха Страсбургского), которые вводят понятия красоты и прекрасного в метафизическую систему схоластики. Однако основная заслуга самого Ульриха заключается в дальнейшей детальной разработке понятийной системы, описывающей бытие прекрасного в мире³⁹. Прежде всего он пытается разграничить понятия благого и прекрасного (*bonum et pulchrum*), что неоднократно, но с небольшим успехом делалось и до него. Учитывая общеизвестный в схоластике постулат о том, что понятия благого и прекрасного различаются только в рассудке (*ratione*), так как в действительности (*realiter*) красота тождественна благу, Ульрих пишет, что «форма в той степени, в которой она является совершенством (*perfectio*), есть благодать (*bonitas*) вещи», а в той степени, в которой она «имеет в себе формальный и умопостигаемый свет, разливающийся над материей или чем-то, что есть в материи способного к оформлению (*formabile*)», форма является красотой (*pulchritudo*)⁴⁰. Можно сказать короче, что благодать (*bonitas*) вещи — это ее совершенство (*perfectio*), а красота вещи — это ее «формальность» (*formalitas*), или оформленность, при этом благодать и красота понимаются как различные стороны формы (или идеи) вещи. Однако на это можно возразить, что и совершенство, и «формальность», т. е. определенная причастность форме, суть одно и то же, поскольку и то, и другое — некая близость к образцу, идее. Чтобы избежать логической ошибки, Ульрих дает следующее пояснение: благое (*bonum*) — понятие более широкое, чем прекрасное (*pulchrum*), — являясь совершенством, вызывает влечение и желание, которое оно в состоянии удовлетворить. Прекрасное же должно еще и н р а в и т ь с я, вызывать эстетические эмоции. Таким образом, благое является некой внутренней, сущностной близостью к идее, а прекрасное, в отличие от него, — некоторой внешней, осязаемой и чувственно воспринимаемой близостью⁴¹.

Далее, опираясь на общеизвестное в схоластике положение о двух видах форм — субстанциальных (основных) и акцидентальных (привходящих)⁴², — Ульрих соответственно признает и существование двух видов красоты: сущностной (*essentialis*) и акцидентальной (*accidentalis*). Оба эти вида красоты могут, в свою очередь, быть либо духовными, либо телесными (*spirituales aut corporales*). Чтобы пояснить свою дистинкцию, Ульрих здесь, как

он это довольно часто делает, прибегает к наглядным примерам. Так, примером «сущностной духовной» красоты является душа для живых существ, «телесной» — природная форма для неодушевленной материи. «Акцидентальной духовной» красотой можно назвать душевные качества самой души, «акцидентальной телесной» — «соразмерность частей с некоторой приятностью цвета»⁴³ для материи.

Разобравшись с самим понятием прекрасного, Ульрих Страсбургский устанавливает теперь некоторые закономерности, связанные с красотой⁴⁴. Согласно его мнению, красота в своем бытии требует определенного соотношения (*proportio*) формы и материи. При этом выделяются четыре вида таких соотношений: согласование распределения (*dispositio*) материи с формой; согласование количества (*quantitas*) материи с формой; согласование числа частей материи с числом потенций формы и, наконец, согласование частей между собой и по отношению ко всему телу⁴⁵.

Вопросом чрезвычайной важности для схоластов было соотношение блага и зла (*malum*), или прекрасного и безобразного. Дело в том, что от решения этого вопроса зависела на раннем этапе существования христианства борьба с различными дуалистическими течениями (гностиками, манихеями и др.), которые признавали самостоятельное бытие обоих начал. Поэтому Псевдо-Дионисий разработал в «Божественных именах» концепцию бытийности благого и прекрасного (т. е. все существующее причастно благу и красоте и наоборот) и о невозможности существования зла (непричастное благу и красоте просто не существует, а так называемое зло есть недостаток блага и не имеет самостоятельной категории существования). Таким образом, Ульриху, который целиком и полностью поддерживает тезис о бытийности красоты, необходимо доказать, что существует лишь одно начало, т. е. что все причастно благу и красоте. «Все» состоит из существующего и не-существующего. То, что существующее причастно к благу и красоте, ясно, поскольку вещь начинает существовать только при ее оформлении, соединении с формой и красотой. Теперь ученому следует доказать довольно парадоксальный тезис о том, что не-существующее . . . тоже причастно красоте! (Что он и делает с немалым искусством.) Начинает Ульрих с разложения понятия «несуществующее» (*non existens*) на две категории: «вообще несуществующее» (*omnio non existens*) и «несуществующее в действительности» (*non existens actu*). «Вообще несуществующее», понятно, не может быть прекрасным, как в принципе не обладающее бытием. Иное дело с «несуществующим в действительности», т. е. в настоящий момент времени, ибо к нему ученый относит либо еще не-существующее, либо уже не-существующее. Под первым имеется в виду материя, не обретшая еще формы (эта форма, однако, как мы помним, существует в потенции, поскольку материя «заключает в себе сущность формы» (*essentia formae*). Такая материя обладает «несовершенным бытием» (*imperfectum esse*). Второе — это мате-

рия, теряющая форму, именуемая обычно злом (*malum*) или лишением (*privatio*) формы⁴⁶. Итак, ничто не лишено полностью природы блага, и лишь «несовершенное благо зовется злом, а потому ничто из существующего не лишено и природы прекрасного, но только прекрасное, несовершенное в своей красоте, зовется безобразным»⁴⁷.

Развивая свой взгляд на природу зла, Ульрих рассуждает далее о том, что зло и безобразное не только не умаляют красоты вещей, но, наоборот, подчеркивают последнюю, создавая своего рода контраст. В доказательство он ссылается на Августина, который пишет, что «ради красоты блага Бог позволил быть и злу. Если бы не было зла, была бы только абсолютная красота блага. При существовании же зла возрастает относительная (*comparata*) красота блага, так как из сравнения с противоположностью — злом — ярче высвечивается природа блага»⁴⁸.

Итак, Ульриха интересуют два вида несовершенства (*imperfectio*): абсолютное — когда вещь безобразна сама по себе, если у нее недостает чего-либо из ее собственной природы (например, человек без руки), и относительное (*comparata*) — если вещь кажется безобразной в сравнении с другой, красота которой находится на более высоком уровне (пример из Августина: красота обезьяны и человека)⁴⁹.

Один из чрезвычайно важных и оригинальных разделов главы «О прекрасном», представляющий несомненный вклад Ульриха Страсбургского в схоластическую теорию прекрасного, трактует о разграничении понятий «прекрасное», «достойное», «соответствующее» и «подобающее» (*pulchrum, honestum, aptum, decorum*)⁵⁰. Прежде всего Ульрих отмечает (как и при решении вопроса о *pulchrum* и *bonum*), что в действительности *pulchrum, bonum, honestum, aptum, decorum* не различаются, они суть свойства одной вещи, однако разум способен их разделить (*dividere*).

Итак, *honestum* (достойное) Ульрих понимает в двух смыслах. В первом, наиболее общем смысле (*communiter*) *honestum* является самым широким понятием из всех, включающим и *pulchrum* и *bonum*, и употребляется «как обозначение всего, что украшено каким-либо божественным участием»⁵¹. Во втором, специальном смысле (*specialiter*), *honestum* приобретает моральный оттенок, употребляется в этическом смысле и вбирает в себя только «духовные, умопостигаемые, рациональные» аспекты благого и прекрасного. Поясним. Благое (*bonum*), которое является совершенством вещи, состоит из умопостигаемого или морального блага (*intellectualis, rationalis*) и телесных благ — полезного и того, что служит наслаждению (*utile et delectabile*). Прекрасное (*pulchrum*), которое есть «формальность» вещи, в свою очередь, состоит из умопостигаемого прекрасного (прекрасные свойства души) и телесного прекрасного (соразмерность, цвет и т. д.). Так вот, по Ульриху, умопостигаемые пределы блага и прекрасного (сфера понятий морально-этического плана) входят в понятие *honestum*, а телесные — нет.

Далее Ульрих проводит разделение понятий *pulchrum*, *aptum* и *decolorum* (во многом, впрочем, следуя Августину и Исидору Севильскому). *Decolorum* (подобающее) — наиболее общее понятие. К нему относится «все, что делает вещь подобающей (*decens*)»: и то, что внутри самой вещи, и то, что вне ее. *Pulchrum* и *aptum*, входя в понятие *decolorum*, относятся друг к другу как абсолютное и относительное. При этом *pulchrum* обозначает собственную, внутреннюю красоту вещи (например, красота человека). *Aptum* же означает красоту относительную, появляющуюся, когда нечто годится для украшения чего-то (например, красота одежды или добродетели, прекрасная не сама по себе, но украшающая своего носителя — человека).

Возвращаясь снова к красоте Бога, Ульрих более подробно перечисляет некоторые ее свойства⁵². Так, поскольку Бог не создан и неразрушим, но «прекрасен в существе своем», красота его также не появляется и не исчезает, не уменьшается и не возрастает. Бог также не может быть в чем-то прекрасным, а в чем-то — безобразным, так как сама его сущность — красота. «Ведь прекрасное, — пишет Ульрих, — может быть и безобразным⁵³, но не сама красота». Бог не может быть когда-то прекрасным, а когда-то — нет, он был прекрасным всегда, даже до сотворения красоты всех вещей. Одним из интересных выводов Ульриха является то, что Бог обладает только абсолютной степенью красоты; но не обладает относительной, или сравнительной (*comparativa*), красотой, так как все остальное по сравнению с ним менее прекрасно. По той же причине Бог не обладает и относительным безобразием, но «заключает в себе в простоте и единстве все, что есть прекрасного, без изъятия».

Ульрих Страсбургский завершает свою главу «О прекрасном» удивительным по выразительности рассуждением о всеобщей красоте, или красоте универсума. Мысль о красоте универсума, гармонии всех вещей, идущая, собственно, от пифагорейцев через неоплатоников и Августина, неоднократно выдвигалась и предшественниками Ульриха. Например, в так называемой «Сумме Александра»⁵⁴ всеобщая красота рассматривалась как «откровение славы Божией в мире»⁵⁵, а Альберт Великий использовал красоту универсума в качестве доказательства принципа партиципации, когда всем частям творения уделяется равное внимание, и все они создаются одинаково прекрасными, составляя единое произведение⁵⁶. Итак, Ульрих, исходя из того, что из благости многих вещей складывается некая всеобщая благость (*bonitas universi*)⁵⁷, делает вывод о том, что и из красоты отдельных вещей следует красота универсума, или мира. Далее, опираясь на мысль Цицерона⁵⁸, он заключает, что «все части мира устроены так, что не могли бы быть ни лучшими для своего назначения, ни более прекрасными по внешнему виду» (*ad speciem pulchriores*)⁵⁹. Мир совершенен в своей красоте и не может быть прекраснее. Ульрих еще раз повторяет мысль Августина о том, что наличие в мире вещей безобразных не только не уменьшает его красоты, но даже «еще более повышает

красоту противоположного» (т. е. прекрасного). А из этого следует, что красота универсума в целом не может ни уменьшаться, ни увеличиваться, но только где-то убывать, а где-то возрастать.

Все то, о чем только что было сказано, Ульрих относит к естественной красоте универсума (*pulchritudo naturalis*), которая заключается в «сущностных началах» самого универсума, т. е. тварного мира. Однако, как настоящий ученый-богослов, Ульрих не мог остановиться на создании картины всеобщей самодостаточной гармонии, так как она очень напоминала бы (не говоря уже о языческом античном космосе) учение Эригены о четырех природах (Бог как единое — формы — мир материальных вещей (универсум) — Бог как всеобщее), а следовательно, допускала бы пантеистическую трактовку⁶⁰. Поэтому Ульрих, завершая главу, еще раз подчеркивает, что наряду с естественной красотой универсума существует и еще один вид красоты, который привносится в универсум извне Творцом и не заключается ни в его сущностных началах, ни в сущности природной красоты. Это — красота с е р х ъ е с т е с т в е н н а я (*supernaturalis*), которая состоит в чудесных явлениях, проявлениях святости, даровании благодати и т. д. И именно в результате проявлений этой сверхъестественной красоты универсум действительно «приобщается к сущности божественной красоты» и «украшается новой славой».

Сочинение Ульриха Страсбургского знаменует собой высший расцвет эстетической мысли схоластики, во многом наследующей августиновско-дионисиевские, а в конечном счете неоплатонические традиции. В трактате «О прекрасном» видно окончательное оформление схоластической системы бытия красоты как грани божественной сущности. Это, пожалуй, одно из немногих произведений, где сухость схоластической теории и столь характерное для средневекового реализма аристотелевское стремление к бесконечной систематизации сочетаются с волшебной метафизикой света и удивительной притягательностью, полумистичностью августиновской традиции. Ульрих создает свое произведение так, что кажущаяся односторонность эстетической проблематики, ограничивающейся сущностью прекрасного, выливается в небывалое по глубине и силе проникновение в основы эстетического, создавая картину всеобщности законов красоты в мире. Нет никакого сомнения в том, что теория красоты Ульриха Страсбургского, объединившая в себе лучшие достижения схоластической мысли XIII в., — большой этап в развитии эстетической мысли и плодотворная основа для последующих эстетических теорий.

¹ Существующие издания «Суммы о благе» Ульриха Страсбургского (рукопись: Cod. Vatic. Lat. 1311, fol. 120 v.): Ulrich of Strassburg. De Summo bono. Libri 1, 2, 3 // Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi. Hamburg, 1987, 1989; *Daguillon I.* La "Summa de bono". Livre 1, introduction et edition critique // Bibliothéque Thomiste. T. 12. P., 1930. Философские тексты: *Grabman M.* Mittelalterliches Geistesleben. München, 1926. Bd. 1. S. 147—221. Эстетические тексты: *Grabman M.* Des Ulrich Engelberti von Strassburg Abhandlung "de

- pulchro" // Sitzungsber. Bayer. Akad. Wiss. Philos.-Philol. Klasse. Jg. 1925. 5 Abh. S. 73—84; Pouillon D. H. La beauté, propriété transcendente. Chez les scolastiques (1220—1270) // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 15. P., 1946. P. 327—328. Русский перевод главы «О прекрасном» см. в книге: История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1962, т. 1. С. 291—302. В данной статье все латинские тексты и цитируемые критические издания переведены автором.
- ² Об источниках, используемых Ульрихом, см.: *Grabman M.* Mittelalterliches Geistesleben. S. 202. Это были, кроме Альберта Великого, античные философы Аристотель, Платон и Цицерон, философы неоплатонического направления Порфирий и Бозций, также Александр Афродисийский, Фемистий, отцы церкви Августин и Псевдо-Дионисий Ареопагит, арабские философы Авиценна, Аль-Фараби и Аверроэс. О подробностях, касающихся цитирования Ульрихом различных источников, см.: *Daguillon J.* Op. cit.
- ³ *Grabman M.* Des Ulrich Engelberti von Strassburg Abhandlung "De pulchro"... S. 6.
- ⁴ Ibid. S. 34.
- ⁵ Об эстетических воззрениях Ульриха Страсбургского, кроме работ М. Грабмана, см.: *Bruyne de E.* Etudes d'esthétique médiévale. Brugge, 1946. Vol. III; *Coomaraswamy A. K.* Medieval Aesthetic. Dionysius the Pseudo-Areopagite and Ulrich Engelberti of Strassburg // The Art Bulletin 17. N. 4., 1935. P. 17; *Kumada J. Y.* Licht und Schönheit: Eine Interpretation des Artikels "De pulchro" aus der Summa de bono des Ulrich Engelberti von Strassburg. Würzburg, 1966; *Pouillon D. H.* Op. cit. P. 301—305; *Tatarkiewicz W.* History of Aesthetics. The Hague, 1974. Vol. 2. (Medieval aesthetics).
- ⁶ Так как представители схоластики XIII в. были одновременно и богословами и философами, то мы будем употреблять оба термина для обозначения ученых-схоластов.
- ⁷ De divinis nominibus. Migne, PG, t. 3, col. 596 C. Между прочим, Аристотель высказывал подобные мысли о бытии в 7-й главе пятой книги «Метафизики», утверждая, что «бытие же само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания, ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие» (1017 A 20, цит. по: *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 156).
- ⁸ De divinis nominibus. Migne, PG, t. 3, col. 592 C.
- ⁹ «Вера, взыскующая разума» (лат.).
- ¹⁰ В Библии Бог именуется «светом» (Ин. 8, 12), «благим» (Мф. 19, 17), говорится о «красоте Господней» (Пс., 26, 4).
- ¹¹ Так, глава четвертая трактата Псевдо-Дионисия «О божественных именах» носит подзаголовок: «О том, что такое Благо, Свет, Прекрасное, вождение... а также о том, что зла не существует...» А глава «О прекрасном» Ульриха называется: «... о благодати Господней и [вещах], с ней связанных, каковыми являются свет, прекрасное, вождение, и о зле противоположном добру...» О сильном влиянии Псевдо-Дионисия на Ульриха неоднократно упоминает М. Грабман. Он также приводит (*Grabman M.* Mittelalterliches Geistesleben, S. 189) цитату о влиянии Псевдо-Дионисия на «Сумму о благе» из статьи: *Théry G.* Originalité du plan de la "Summa de bono" d'Ulrich de Strassburg // Revue Thomiste 5. Saint-Maximin, 1922. P. 376—397. По существу вторая книга «Суммы» Ульриха является развернутым комментарием на «Божественные имена». Ср. комментарий Альберта Великого на отрывок о прекрасном из того же трактата Дионисия: *De pulchro et bono* // S. Thomae Aquinatis... opuscula omnia gen. necnon spuria / Ed. P. Mandonnet. P., 1927. Vol. 5 (Opuscula sauria).
- ¹² В. Татаркевич тоже высказывает мнение об ограниченности эстетических интересов схоластов и их чисто умозрительном характере (*Tatarkiewicz W.* Op. cit.). Теорию искусств в средние века писали, как правило, практики искусства. Слова У. Эко: для Альберта Великого «эмоции, получаемые в результате созерцания красоты, были второстепенной важности», поскольку «его эстетические представления сводились к чисто онтологическим категориям» (*The Aesthetics of Thomas Aquinas. L., 1988. P. 46*), могут быть в равной мере отнесены ко всем средневековым схоластам. В то же время нельзя обойти молчанием то, что в науке существует и другая точка зрения. Так, А. К. Кумарас-

- вами считает, что средневековые мыслители в своих эстетических теориях имели в виду и произведения искусства (*Coomaraswamy A. K. Op. cit.*).
- ¹³ Далее глава «О прекрасном» Ульриха Страсбургского цитируется по изданию: *Grabman M. Des Ulrich Engelberti von Strassburg...*
- ¹⁴ О метафизических и богословских воззрениях Ульриха см. *Backes I. Die Christologie, Soteriologie und Mariologie des Ulrich von Strassburg. 2 Teile // Trierer Theologische Studien. Trier, 1975. Bd. 29; Lescoe F. J. God as First Principle in Ulrich of Strassburg: Critical Text of Summa de bono. IV 1. N. Y., 1979* (в этой работе имеется подробнейшая библиография); *Grabman M. Mittelalterliches Geistesleben. О структуре четвертой книги «Суммы» см.: Daguilon J. Op. cit.*
- ¹⁵ Подробнее о понятии формы в средневековой схоластике см.: *Gilson E. Index scolastico-cartesien // Etude de philosophie médiévale. T. 62. P., 1979.*
- ¹⁶ *Grabman M. Des Ulrich Engelberti... S. 73—74.*
- ¹⁷ Необходимо отметить, что у Ульриха Страсбургского взаимозаменяемыми понятиями являются также «форма» и «красота».
- ¹⁸ Подробную цитату из трактата Альберта Великого *De natura et origine animae* (т. 1, 2) по поводу трюякого решения вопроса о существовании форм, или универсалий, можно найти в книге: *Ueberweg F. Grundriss der Geschichte der Philosophie. В., 1877. Bd. II. S. 207.* Слова Альберта ясно показывают, что в XIII в. в схоластике побеждает чисто аристотелевская точка зрения на существование форм. Как известно, именно Аристотель в восьмой главе пятой книги «Метафизики» высказал противоположное неоплатоническому мнению о том, что формы (или идеи) могут быть либо в самих вещах и неотделимы от них, либо в чем-нибудь уме. Впрочем, некоторые исследователи считают, что схоласты допускали существование идей, или форм, *ante rem* и в уме человека, как следствие его прямого контакта с Богом. См., например: *Maître Eckart a Paris. Une critique médiévale de l'onto-théologie: Études, textes et introductions. P., 1984.*
- ¹⁹ А. Штёкль также отмечает, что «обвинять схоластиков XIII в. в неоплатоническом понимании Аристотеля значит совершенно извращать факты» (*История средневековой философии. М., 1912. С. 173*).
- ²⁰ Подробнее о теории партиципации Вильгельма Овернского см.: *Штёкль А. Указ. соч. С. 177—179*, а об отражении этой же теории у Альберта Великого см.: Там же. С. 193. В этой связи также интересно обратить внимание на средневековую концепцию так называемого «экземплизма»: содержания многого в одном (красота всех форм, или идей, в едином Боге, свете). Подробнее см.: *Bissen J. M. L'exemplarisme divin selon Sain Bonaventure // Etudes de philosophie médiévale 9. P., 1929.*
- ²¹ Так, М. Грабман отмечает, что в главе «О прекрасном» представлено учение о свете, так любимое в схоластике немецких доминиканцев (Дитрих из Фрайберга, Иоанн из Лихтенберга) (*Grabman M. Mittelalterliches Geistesleben. S. 190—191*).
- ²² *Grabman M. Des Ulrich Engelberti... S. 75.*
- ²³ О неоплатоническом влиянии у Ульриха часто высказывается М. Грабман (в частности, цитируя Тери в «*Mittelalterliches Geistesleben*», S. 189). Об Альберте Великом Ф. Убервег пишет, что тот решал философские вопросы «согласно аристотелевским принципам (с которыми, однако, иногда смешивались неоплатонические, например, когда он рассматривает творение как истечение из необходимого бытия посредством первой интеллигенции)...» (*Ueberweg F. Op. cit. S. 207*). О средневековом платонизме и неоплатонизме вообще см.: *Gersch S. Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin tradition. P., 1985; Klibansky R. The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages. L., 1939.*
- ²⁴ О связи концепции Ульриха с теорией причин Аристотеля см.: *Putman C. Ulrich of Strassburg and the Aristotelian Causes // Studies in Philosophy and the History of Philosophy. 1961. Vol. 1. P. 139—159.*
- ²⁵ См.: *Аристотель. Соч. М., 1981. Т. 3. С. 87—88.*
- ²⁶ По мнению многих исследователей (в том числе В. Татаркевича), система «Суммы Александра Гэльского» оказала сильное влияние и на Ульриха Страсбургского, и на Альберта Великого.
- ²⁷ *Grabman M. Des Ulrich Engelberti... S. 75* (далее цитируется только эта работа М. Грабмана).

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid. S. 76.

³⁰ В соответствии с идеей Псевдо-Дионисия о том, что все божественные имена (в том числе и Благо, и Красота) — грани единой сущности.

³¹ Объясняя тот факт, что Ульрих ничего не говорит здесь о четвертой, материальной, причине, А. Кумарасвами отмечает: «Четвертая из аристотелевских причин, материальная причина, здесь сознательно опущена, так как христианская доктрина отрицает возможность понимания Бога в качестве материальной причины чего-либо» (*Coomaraswamy A. K. Op. cit. P. 38*).

³² Нужно отметить, что именно эта книга «Метафизика», трактующая о сущности, была наиболее хорошо изучена и чаще всего использовалась схоластами XIII в.

³³ Штёкль А. Указ. соч. С. 186—187.

³⁴ Например, при определении структуры божественной сущности.

³⁵ В самом деле, непосредственное участие Бога в творении и судьбе каждой вещи, способность вызывать форму из самой материи подчеркивает его личностный характер, вездесущность и всемогущество.

³⁶ Подробнее см.: *Ueberweg F. Op. cit. S. 7*, где приведены цитаты из Альберта Великого о зависимости различия индивидуумов только от материи. Альберт, в частности, пишет, что «вся множественность индивидов происходит через разделение материи», и что в отдельных индивидуумах «материя определена и отмечена индивидуальными особенностями».

³⁷ *Grabman M. Op. cit. S. 74*.

³⁸ Ibid. S. 76.

³⁹ Правда, некоторые терминологические вопросы уже разрабатывались предшественниками Ульриха. Так была сделана попытка разграничения понятий «прекрасное» и «благое», определены были понятия «форма», «фигура», «внешний вид». От Августина (а следовательно, от неоплатоническо-пифагорейской традиции) были заимствованы понятия гармонии, соответствия, пропорциональности, меры, порядка, числа. Затрагивался отчасти и вопрос о понятии «соответствующее». Подробнее об этом см.: *Tatarkiewicz W. Op. cit.*

⁴⁰ *Grabman M. Op. cit. S. 76*.

⁴¹ Это рассуждение хорошо показывает, насколько тонкой, прямо-таки ювелирной работой занимается Ульрих, пытаясь разграничить сферу благого и прекрасного.

⁴² Это положение изначально содержится в седьмой главе пятой книги «Метафизики» Аристотеля (1017 A 5).

⁴³ Слова Августина из Ер., III, 4, а также *De civitate Dei*, XXII, с. 18 n2 (Migne, PG, t. 41, col. 781). Эта мысль, безусловно, является отголоском пифагорейских теорий гармонии. Интересно, что античные пифагорейские теории (через передачу Августина и неоплатоников) были использованы схоластами только для описания материальной причины красоты (т. е. свойств самой материи). Для сравнения эстетических концепций Ульриха и Августина об эстетике Августина см.: *Svoboda K. L'esthétique de Saint Augustin et ses sources. Brno, 1933*; *Бычков В. В. Эстетика Аврелия Августина. М., 1984*.

⁴⁴ *Grabman M. Op. cit. S. 77—78*.

⁴⁵ Это опять-таки пифагорейский мотив соотношений, идущий от Августина.

⁴⁶ Необходимо отметить, что в этом пункте Ульрих и другие схоласты расходятся с Аристотелем, полагавшим, что и «лишенность есть в некотором роде обладание» (*Метафизика*, кн. 5, гл. 12. 1019 В 5). Отсюда следовало бы, что зло не может не существовать. Удивительно, как в схоластической концепции блага—зла, да и вообще в их теории прекрасного побеждает августиновско-дионисиевская (а в конечном счете неоплатоническая) традиция, которая особенно сильно как раз у Альберта Великого и Ульриха Страсбургского. Вероятно, это связано с большой разработанностью этой проблематики у Августина, Дионисия и неоплатоников и отсутствием ее у Аристотеля.

⁴⁷ *Grabman M. Op. cit. S. 78*.

⁴⁸ *Enchiridion*, с. 11 (Migne, PL. T. 40, col. 236).

⁴⁹ *Grabman M. Op. cit. S. 79*.

⁵⁰ Попытки разделить эти понятия предпринимались неоднократно, начиная с Августина, однако с сомнительным успехом.

⁵¹ Цит. по: *Grabman M. Op. cit. S. 79—80*.

⁵² Цит. по: *Ibid.* S. 81—83.

⁵³ В этом парадоксальном на первый взгляд тезисе под «прекрасным» имеются в виду конкретные прекрасные вещи, которые, будучи созданными Богом, конечно же, менее прекрасны, чем он сам.

⁵⁴ В результате исследований середины нашего столетия установлено, что Александр Гельский не является автором большей части текста так называемой «Суммы Александра Гельского», поэтому мы не приводим его в качестве автора этого трактата. См., например, предисловие к изданию «Суммы» в Quagacchi (Florence, 1948).

⁵⁵ *Штёкль А.* Указ. соч. С. 176.

⁵⁶ Там же. С. 193.

⁵⁷ Здесь следует учесть, что существование зла отрицалось, следовательно, тем более ничто не могло нарушить эту всеобщую благодать.

⁵⁸ *Cicero. De natura deorum*, II, 87. Цицерон в данном случае выступает как носитель стоической философии.

⁵⁹ *Grabman M.* Op. cit. S. 83.

⁶⁰ М. Грабман однозначно отмечает, что одним из основных пунктов учения Ульриха о бытии «является ясное установление различия между Богом и обычным бытием и решительное отвержение пантеизма» («Mittelalterliches Geistesleben», S. 203). В доказательство ученый приводит и не допускающую толкований цитату из первой главы второго трактата четвертой книги «Суммы»: «Собственно бытие не является полностью чистым, каково есть бытие первоначала (т. е. Бога. — *О. Б.*), но перемешано с не-бытием».

КАНТОВСКАЯ МЕТАФИЗИКА КАК ОБЩАЯ ТЕОРИЯ ОТНОШЕНИЙ

С. П. Галенко

В истории культуры Иммануилу Канту принадлежит слава великого реформатора философии. Эта слава во многом оправдана как влиянием, которое его трансцендентальная философия оказала на последующее развитие философской культуры, так и действительно кардинальным изменением оснований и стиля философствования. Эти изменения сам Кант осознавал как особую революцию в философии, как своеобразный «коперниканский переворот», который обеспечивается критическим отношением ко всей предшествующей философии. В процессе этой философской революции происходит рождение новой метафизики, точнее, нового типа метафизики, который мы с достаточной долей условности назвали метафизикой отношений.

Своеобразие кантовской метафизики во многом определяется органическим единством феноменологии и онтологии: феноменология оказывается встроенной в онтологию в качестве особого рода пропедевтики, в которой осуществляются процедуры очищения и самообоснования онтологических структур разума. В этом плане трансцендентальный метод как метод критики разума выступает как особого рода феноменологический метод. Феноменологический статус исходной установки критики разума идентифицируется немецким философом в контексте ее сопоставления с исходной

позицией Коперника. В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант пишет: «Именно таким образом законы тяготения, определяющие движение небесных тел, придали характер полной достоверности той мысли, которую Коперник высказал первоначально лишь как гипотезу, и вместе с тем доказал существование невидимой, связующей все мироздание силы (ньютонического тяготения), которая осталась бы навеки не открытой, если бы Коперник не отважился, идя против показаний чувств, но следуя при этом истине, отнести наблюдаемые движения не к небесным телам, а к их наблюдателю. В этом предисловии я выставляю предлагаемое в моей критике и аналогичное гипотезе Коперника изменение в способе мышления только как гипотезу, хотя в самом сочинении оно доказывается из свойств наших представлений о пространстве и времени и первоначальных понятий рассудка аподиктически, а не гипотетически»¹. Таким образом, смысл «коперниканского переворота» и соответственно феноменологической установки критики разума состоят, если правильно понять вышеприведенное высказывание Канта, в выявлении исходной позиции наблюдателя, в сопоставлении и изменении основополагающих точек зрения.

Но что, собственно говоря, понимал Кант под «коперниканским» изменением точки зрения? Для того чтобы разобраться в этом вопросе, необходимо обратиться к анализу круга идей науки нового времени, из которого непосредственно исходил немецкий философ. Одним из исходных пунктов кантовской критики фундаментальных принципов и представлений науки нового времени послужил, на наш взгляд, определенный конфликт между мировоззренческими установками этой науки. Одна из основных установок была связана с принципом относительности, а другая — с принципом «абсолютного наблюдателя».

Принцип относительности был впервые сформулирован в отчетливой научной форме Галилеем. Этот принцип использовали в своих теоретических построениях и выкладках многие мыслители XVII—XVIII вв. и прежде всего Гюйгенс, Декарт, Лейбниц, Ньютон. Он обозначал — и эта его особенность была отмечена Кантом — равноправность любой точки или системы отсчета, равнозначность или даже тождественность любых, и в том числе противоположных, состояний (скажем, состояний движения и покоя в ньютонической концепции инерциального движения). В одной из своих ранних работ Кант следующим образом описывает эффекты проявления действия принципа относительности: «Если выстрелить в стену двенадцатифунтовым пушечным ядром где-нибудь вблизи Парижа по направлению с востока на запад, то даже философ скажет, что ядро движется со скоростью шестисот футов в секунду, хотя он признает, что так как на этой широте Земля движется почти с такой же скоростью с запада на восток, то сила пороха, собственно говоря, сделала только одно: уничтожила указанное движение ядра; и тем не менее, не давая ввести себя в заблуждение суточным или годовым движением Земли, мы

молчаливо признаем, что отношения, в которых ядро и стена находятся к пространству, близко или далеко вокруг них расположенному, здесь ни при чем и значение имеет лишь отношение этих двух тел друг к другу. Но если признать это, то какому же из этих двух тел следует приписать состояние покоя по отношению к другому? Ибо из самого изменения видно лишь то, что оба тела приближаются друг к другу, если только не признать, что оба тела движутся по направлению друг к другу: ядро по направлению к стене, а стена — по направлению к ядру, и притом первое с той же силой, что и вторая»². Постулируя в этом случае относительность состояний покоя и движения, Кант вполне сознает, что их определение зависит от выбора системы координат, системы отсчета.

Принципу относительности противостоял в науке нового времени принцип «абсолютного наблюдателя», который традиционно отождествлялся с идеей Бога. Этот принцип предполагал возможность наблюдения мира вещей и событий с некоторой привилегированной, абсолютной точки зрения. В этом случае Богу, а вместе с ним и наблюдателю, приобщившемуся к абсолютной точке зрения при помощи некоего «естественного света разума», открываются абсолютные начала и основания вещей, их сущности. Этот «естественный свет разума», данный, как подчеркивают Лейбниц и Декарт, Богом, обеспечивает аутентичность, истинность познания человеком абсолютных начал и оснований вещей. Декарт, в частности, пишет: «...способность познания, данная нам Богом и называемая естественным светом, никогда не касается какого-либо предмета, который не был бы истинным в том, в чем она его касается, то есть в том, что она постигает ясно и отчетливо...»³

Вполне осознавая преимущества позиции, точки зрения «абсолютного наблюдателя», мыслители нового времени, — а к их числу можно причислить Декарта, Ньютона, Лейбница, Спинозу и других, — находили эту позицию в позиции «божественного наблюдателя». Ньютон, в частности, пишет: «...есть бестелесное существо, живое, разумное, всемогущее, которое в бесконечном пространстве, как бы в своем чувствилище, видит все вещи вблизи, прозревает их насквозь и понимает их вполне благодаря их непосредственной близости к нему»⁴. В свою очередь, Лейбниц, полемизирующий с ньютоном Кларком по поводу признания пространства «сенсориумом Бога», тем не менее дает весьма сходное с ньютоновским определение Бога как «абсолютного наблюдателя». «В самом деле, поскольку Бог вертит, так сказать, во все стороны и на все лады общей системой явлений, которые он считает за благо произвести, чтобы проявить свою славу, и рассматривает все стороны мира всеми возможными способами, ибо нет ни одного отношения, которое укрывлось бы от его всевидения, то результатом каждого устремленного с известной стороны взгляда на универсум является субстанция, выражающая мир сообразно этому взгляду, если Бог признает за благо осуществить свою мысль и произвести эту субстанцию»⁵.

Кантовская критика разума была прежде всего направлена на деонтологизацию трансцендентной сущности Бога. И, как признается немецкий философ, его критическое отношение к идее Бога было во многом навеяно критическими аргументами юмовской философии. «Юм постоянно утверждает, что посредством одного лишь понятия первосущности, которой мы не приписываем никаких других предикатов, кроме онтологических (вечность, вездесущие, всемогущество), мы в действительности не мыслим ничего определенного...»⁶ И вслед за Юмом Кант приходит к выводу, что за понятием Бога не скрывается никакая реальность, сущность. «В самом деле, предикаты очень большого, удивительного, неизмеримого могущества и превосходства не дают никакого определенного понятия и, собственно, не указывают, что представляет собой вещь в себе, а суть лишь касающиеся отношений представления о величине предмета, сравниваемого наблюдателем (мира) с собой и со своей способностью понимания...»⁷

Разрушение трансцендентно-онтологических определений Бога касается не только определений Бога как «абсолютного наблюдателя», но и определений Бога как законодателя нравственных законов человеческого общества. В последнем случае Бог должен был быть субъектом категорического императива. «Бог есть субъект категорического императива и долга, а потому его предписания называются божественными заповедями»⁸. Правда, последнее высказывание обладало бы объективной значимостью только в том случае, если бы Бог существовал в действительности. Но Кант отказывает Богу в реальном существовании и потому на место определенности Бога заступает неопределенность свободы, которая и является подлинным основанием нравственных законов человечества. «Понятие свободы, которое обосновывает понятие долга, есть понятие о личности как человека в мире, так и Бога»⁹.

Обнаружение необоснованности притязаний метафизики и теологии на осуществление онтологического доказательства бытия бога — а это доказательство является, по мнению Канта, основным типом доказательства, — влечет за собой весьма существенные последствия для метафизики: ведь в большинстве концепций мыслителей XVII—XVIII вв. Бог был гарантом онтологического представления абсолютных начал и субстанций вещей. В этом случае происходит смена онтологическо-субстанционалистского, «абсолютистского» подхода релятивистским подходом, при котором один и тот же предмет рассматривался не как субстанция, а как отношение, отношение «вещи в себе» и явления. «Следовательно, мы можем подвергать испытанию только а priori допущенные понятия и основоположения, построив их так, чтобы одни и те же предметы могли бы рассматриваться с двух различных сторон: с одной стороны, как предметы чувств и рассудка для опыта, с другой же стороны, как предметы, которые мы только мыслим и которые существуют лишь для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума»¹⁰.

Но эти определенные точки зрения, т. е. точки зрения «явления» и «вещи в себе», воплощают не только различные позиции наблюдения, но и определенные типы и миры сознания (в этом, собственно, состоит второе основное значение феноменологической установки критики разума). В первом случае речь идет об эмпирическом сознании, которое образует основу чувственно воспринимаемого мира, а во втором — об интеллектуальном или, как его обозначал Кант в первом издании «Критики чистого разума», «трансцендентальном» сознании, лежащем в основании умопостигаемого мира. Причем немецкий философ подчеркивает, что «понятие умопостигаемого мира есть. . . только точка зрения, которую разум вынужден принять вне явлений, для того чтобы мыслить себя практическим. . .»¹¹.

Релятивистско-феноменологическое понимание сознания реализуется Кантом при постулировании в качестве конституирующих моментов его миров (сознания) различных систем априорных отношений. Так, скажем, структурная организация чувственно воспринимаемого мира как мира «чистого созерцания» — оно является «чистым» воплощением эмпирического сознания — исчерпывается системой априорных отношений созерцания. «Все, что в нашем познании принадлежит к созерцанию (следовательно, исключая чувства удовольствия и неудовольствия, а также волю, которые вовсе не познания), содержит одни лишь отношения, а именно отношения места в созерцании (протяжение), отношения перемены места (движение) и законы, по которым определяется эта переменна (движущие силы). . . То, что может существовать как представление раньше всякого акта мышления, есть созерцание, и если оно не содержит ничего, кроме отношений, то оно есть форма созерцания»¹².

Организационную структуру умопостигаемого мира образуют системы априорных понятий рассудка и трансцендентальных идей разума. И если для традиционной, докантовской метафизики было характерно, что система основных понятий — категорий метафизики признавалась трансцендентальной, т. е. принадлежащей сфере ума или сознания (хотя, естественно, мы не должны забывать о споре средневековых номиналистов и реалистов о природе универсалий), а система их оснований — Бог, душа, мир — полагалась трансцендентной, т. е. объективно-онтологически значимой, то в кантовской трансцендентальной философии обе системы становятся однопорядковыми системами трансцендентальных структур. Более того, если в традиционной метафизике каждая трансцендентальная идея обозначала некую абсолютную сущность онтологическо-субстанционального типа, скажем, Бога как сущности всех сущностей, то в контексте кантовской философской доктрины она воплощала даже не абсолютно-безусловное начало сознания, а лишь некий мировоззренческий регулятив сознания. Так, теологическая идея чистого разума служит выражением только некоей «высшей точки зрения», «максимума объединения рассудочных знаний в один принцип». Таким образом, трансцендентные структуры

традиционной метафизики не разрушаются полностью в критике чистого разума, превращаясь в эвристико-феноменологические структуры; они сохраняют свое эссенциально-субстанциональное содержание и значимость только в формуле «как если бы»: как если бы душа была простой субстанцией, как если бы была вне мира высшая сущность как его основание, как если бы мир представлял собой определенное целое¹³.

Регулятивно-феноменологический статус трансцендентальных идей разума во многом обусловлен тем, что они выражают реальность эпистемологическо-феноменологических отношений сознания, обеспечивают их единство. «Всеобщее всякого отношения, которое могут иметь наши представления, это 1) отношение к субъекту, 2) отношение к объектам, притом или как явлениям, или как предметам мышления вообще. Если соединить это подразделение с вышеуказанным, то всякое отношение представлений, о которых мы можем иметь или понятие, или идею, будет трояким: 1) отношение к субъекту, 2) к многообразному (содержанию) объекта в явлении, 3) ко всем вещам вообще»¹⁴.

Таким образом, в своей трансцендентальной философии Кант развивает особого рода реляционно-феноменологический подход к решению основных мировоззренческих и метафизических проблем, который исходит из реальности системы эпистемологически-феноменологических отношений, задаваемой различными точками зрения, различными «мировоззренческими перспективами». В этом случае универсум мира оказывается универсумом сознания.

Подобного рода понимание природы трансцендентальной философии ставит, на первый взгляд, труднопреодолимые препятствия всем попыткам выявления онтологического содержания метафизики в ее кантовском толковании. Оно существенно сужает, если не сказать больше — вообще устраняет, возможность воспроизведения онтологических построений его философской системы. И кажется, что сам Кант дает достаточные основания для такого рода умозаключений. Действительно, он предлагает заменить «гордое имя онтологии» «скромным именем простой аналитики чистого рассудка»¹⁵, отводя к тому же онтологии весьма скромное место в системе метафизики чистого разума¹⁶. Более того, это скептическое представление о возможностях построения онтологии в трансцендентальной философии может получить некоторое подтверждение в явно номиналистических мотивах кантовской доктрины: все априорные понятия чувственности, рассудка и разума предстают универсалиями, относящимися к чисто номинальному априорному созерцанию, «вещи в себе», предметам «в идее», т. е. к квазиобъектам. Но это первое, и надо сказать достаточно сильное, впечатление о возможностях построения онтологии может быть рассеяно, если мы поймем, что речь в кантовских рассуждениях идет лишь об онтологии в некотором узком, традиционном толковании. И именно такого рода онтология сущности и субстанции должна уступить место аналитике чистого рассудка.

Перспектива воспроизведения онтологического содержания трансцендентальной философии связана с возможностью выявления тех принципиально новых моментов, которые определили коренное отличие кантовской онтологии от всех предшествующих вариантов онтологических доктрин. При этом речь идет не о воспроизведении отдельных онтологических ходов или интенций, но о воссоздании системы онтологических представлений и принципов в целом. Необходимость целостного воспроизведения онтологических представлений и принципов обусловлена, кроме всего прочего, еще и тем, что от возможности построения онтологии, как подчеркивает М. Хайдеггер в работе «Кант и проблема метафизики», зависит возможность метафизики. «Обоснование метафизики в целом означает прояснение внутренней возможности онтологии»¹⁷.

При определении типологических особенностей кантовского онтологического учения необходимо прежде всего обозначить точку отсчета, исходя из которой можно выстроить систему понятий, описывающих содержательные онтологические структуры. В качестве такой точки можно выделить разум — тогда онтология предстает «онтологией ума»¹⁸ (это понятие было использовано М. К. Мамардашвили для обозначения общего типа онтологии в классической философии), а можно выделить и субъекта — тогда кантовская онтология оказывается «онтологией субъекта»¹⁹. Эти определения кантовской онтологии являются в первом приближении вполне удовлетворительными. Но при последующем развертывании исследования принципов построения этой онтологии они должны быть конкретизированы и уточнены. И такое уточнение определений кантовской онтологии может быть произведено в контексте понятий «отношение» и «культура». Первое из них обозначает структурно-организационный принцип кантовской онтологии, а второе — ее содержательное начало. Причем если привлечение понятия отношения все же в каком-то смысле оправдано самой логикой развертывания исследования и изложения основных положений кантовской онтологии, то включение в контекст исследования понятия культуры кажется до известной степени искусственным. Но именно оно оказывается способным в силу своей универсальности и многозначности, в силу своих содержательных интенций отобразить не только всю систему онтологических структур в их целостности, но и выразить общий смысл кантовской онтологии. В этом случае она могла бы быть обозначена как онтология культуры.

Кантовская онтология, рассматриваемая в качестве онтологии культуры, отличается от всех предшествующих типов онтологии тем, что она строится на двух смыслообразующих основаниях существования человека как генератора и носителя культуры, а именно на основе времени и свободы. В этом смысле онтология культуры раскрывается прежде всего как онтология времени и свободы. А кантовское «открытие разума» выглядит в таком случае как «открытие человека» в качестве самоценности в философии. При этом данное открытие есть открытие метафизиком Кантом

в себе самом человека, причем не как изолированного, а как общественного, трансцендентального субъекта.

Стоит сказать, что идея человека всегда присутствовала в системах онтолого-натуралистического и онтолого-теологического типа, правда, присутствовала в основном в качестве анонимного, нерелефлируемого начала онтологии (если, естественно, речь не шла именно о человеке). Кант превращает это анонимное «человеческое начало» в рационально осмысленное и отрефлектированное начало философствования, т. е. в разум.

Своеобразие кантовской онтологии обусловлено также тем, что, исходя из факта существования человека и, стоит добавить, из факта своего собственного существования, Кант пытается не только априорно познать свои отношения с природой и обществом, но и создать их в актах особого духовного производства. В этом случае происходит своеобразное порождение природы «в формальном смысле», природы как «возможного опыта», «разумной природы», т. е. общечеловеческого начала. А вместе с ними происходит и порождение метафизики, осуществляющей процесс априорного познания различных форм духовного производства. «Порождение же априорного познания как на основе созерцания, так и на основе понятий и, наконец, порождение априорных синтетических положений, и притом в философском познании, составляет главное содержание метафизики»²⁰.

Понятие отношения призвано в этом случае оттенить в некотором смысле производный, искусственный характер возникающих в актах духовного производства связей человека с природой и обществом, которые опосредованы искусственными включениями природы «в формальном смысле», природы как «возможного опыта», «разумной природы». Подобного рода акценты позволяют сопоставить кантовскую онтологию с Марксовой онтологией общественных отношений. Это сопоставление не кажется нам излишне натянутым и «смелым». Оба эти типа онтологии роднит выдвижение на первый план категории отношения. И, пожалуй, в истории философии мы не сможем найти других таких философских систем, в которых бы все онтологические построения вырастали из одного фундаментального принципа отношения. Этот принцип предполагает, что человек не существует как некая самость, от века данная абсолютная субстанция, как изолированный индивид, а как существо, «обретающее себя», свою сущность в своих отношениях с природой и другими людьми. Кант, в частности, пишет об отношениях между людьми: «Итак, человек вступил в отношения равенства со всеми разумными существами, к какому бы классу они ни принадлежали. . . в силу своего безусловного желания самому быть целью, встречая со стороны всякого другого именно такую оценку и не быть употребляемым просто как средство для целей других»²¹. Сравним это высказывание Канта со знаменитым Марксовым тезисом о Фейербахе, где говорится, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех

общественных отношений»²². Сквозь различия текстологического плана в обоих высказываниях пробивается по сути дела одна и та же мысль: самоопределение, самоосуществление человека возможно только в отношениях с другими людьми.

Релятивистское понимание сущности человека сказывается прежде всего в двойственном характере априорного познания, которое расщепляется на познание явлений и «вещей в себе» (философская доктрина Канта) и соответственно в двойственности процесса человеческого труда, разделяющегося на труд конкретный, порождающий потребительную стоимость предмета как товара, и труд абстрактный, порождающий стоимость товара (политэкономия Маркса). Двойственный характер человеческой деятельности выражает в обоих случаях особенности способа самореализации человека не как субстанции, а как отношения. И такого же рода двойственность обретает предмет, попавший в сферу человеческой деятельности (в кантовской трансцендентальной философии даже материя предстает как совокупность отношений²³).

Эти совпадения ряда исходных положений и принципов кантовской философии и Марксовой политэкономии не должны, естественно, заслонять их коренной мировоззренческой противоположности. Но как бы там не было, сопоставление кантовской и Марксовой концепций, выявление точек их соприкосновения позволяет не только существенно уточнить онтологические установки кантовской философии, но и способствует воспроизведению кантовской онтологии в ее целостном виде.

Онтология в кантовском понимании может быть воспроизведена как некое внутренне организованное единство онтологических принципов, как единство различных структурно-онтологических слоев и срезов. Все эти онтологические слои и срезы трансцендентальной философии можно вычленить только в том случае, если вся философия Канта будет рассмотрена как некое внутренне единое целое, т. е. как единое целое идей докритического и трансцендентального периодов, как единое целое практического и теоретического разума. Именно на фоне такого интегрального рассмотрения онтологические построения трансцендентальной философии становятся явными.

Первый структурный срез кантовской онтологии, если брать ее в исторической эволюции, связан с развитием фундаментальной идеи соотношения силы и тела, начиная с ранних работ немецкого философа, прежде всего это «Мысли об истинной оценке живых сил» и «Всеобщая естественная история и теория неба» и кончая произведениями критического периода «Метафизические начала естествознания» и «Опус постумум». В своих ранних работах, ориентированных в основном на исследование традиций науки и философии нового времени, Кант зафиксировал две научные программы, Ньютона и Лейбница, в которых постулировались и развивались противоположные друг другу феноменологические и онтологические установки.

Научная программа Ньютона предполагает, как зафиксировал это Кант, внешний, механический способ воздействия на тело силы. Именно таким образом осуществляет свое действие сила притяжения — тяготения, т. е. сила всемирного тяготения. Введение этой силы в контекст физического объяснения мира позволяет, как отмечает Кант, понять схему объединения тел, способ образования связей между ними. «При одной же притягательной силе можно понять связь, но остаются непонятными определенное протяжение и пространство»²⁴. А эти феномены дают возможность объяснить, как полагает немецкий философ, научная программа Лейбница. Она исходит из признания только внутреннего способа воздействия на тело (в этом случае имеется в виду монада): «...естественные изменения монад исходят из внутреннего начала, так как внешняя причина не может иметь влияние внутри монад»²⁵. Более того, монада вообще лишена какой бы то ни было возможности воспринимать внешние воздействия, поскольку она, по Лейбницу, «вовсе не имеет окон»²⁶. Внутренний характер воздействия силы на тело (монаду) обуславливает, как считает Кант, представление этой силы в качестве силы отталкивания. Сила отталкивания препятствует экспансии внешних сил, сохраняя тем самым постоянную величину тела, его определенное протяжение.

Анализ исходных положений ньютоновской и лейбницевской научных программ приводит Канта к мысли, что в обоих случаях речь идет об одной и той же натурально-космологической схеме соотношения силы и тела, которая в зависимости от выбора определенной позиции наблюдения — позиция «внешнего наблюдателя» и позиция «внутреннего наблюдателя», — от определения исходных условий может быть представлена как схема действия либо силы притяжения, либо силы отталкивания (скажем, сила притяжения в зависимости от расстояния может, как полагает немецкий философ, обратиться в силу отталкивания).

Углубляя понимание исходной для ньютоновской и лейбницевской научных программ схемы соотношения силы и тела, Кант приходит под влиянием идей Руссо и Юма к этико-антропологической интерпретации этой схемы. Он проводит аналогию между действием космических сил притяжения и отталкивания и действием нравственных сил человека. «Так, Ньютон назвал бесспорный закон стремления материальных предметов к сближению тяготением. . . Равным образом он без малейшего колебания стал трактовать это тяготение как действительный результат всеобщей деятельности материальных предметов и назвал его поэтому также притяжением. Разве нельзя представить себе и проявление нравственных побуждений мыслящих существ в их взаимных отношениях как следствие по настоящему деятельной силы, благодаря которой они воздействуют друг на друга. Нравственное чувство было при этом ощущаемой зависимостью частной воли от общей, результатом естественного и всеобщего взаимодействия, которым нематериальный мир достигает своего нравственного единства»²⁷. И подобно тому как взаимодействие космических сил притяжения и отталкива-

ния образует структурную организацию Вселенной, взаимодействие нравственных сил «свокорыстия» и «общепольности» создает микрокосм человека.

Исследование этико-антропологического варианта онтологической схемы отношений силы и тела подтолкнуло Канта к выработке трансцендентальной трактовки этой схемы. Трансцендентальный вариант схемы соотношения силы и тела был развернут в «Критике чистого разума» в нескольких измерениях, а именно в измерениях чувственности, рассудка и разума. В пределах чувственности в качестве тела рассматривалось человеческое тело, т. е. сама чувственность, которая в зависимости от характера динамического воздействия подразделялась на внешнее чувство и внутреннее чувство. В свою очередь, в пределах рассудка исходная онтологическая схема сила—тело воспроизводилась в системе чистых понятий рассудка в таком виде: «математические» понятия рубрик «Количество» и «Качество» обозначали существование тела, а «динамические» понятия рубрик «Отношение» и «Модальность» — действие силы на тело. При этом под силой в этом случае подразумевалась чистая апперцепция. Кант называет чистую апперцепцию «спонтанностью» и придает ей явно динамические функции. Динамические эффекты действия чистой апперцепции проявляются прежде всего в том, что ее действие оказывается подобным действию силы притяжения, которая превращает все разрозненные, разнородные объекты в однородные элементы одной системы. В случае действия чистой апперцепции интегративно-динамические эффекты находят свое выражение и реализуются в форме «трансцендентального единства самосознания», в котором все многообразные представления становятся «моими», т. е. элементами одного, а именно моего самосознания. «В самом деле, многообразные представления, данные в некотором созерцании, не были бы моими представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию. . .»²⁸ В конечном счете необходимо иметь в виду, что сам Кант прямо определяет рассудок, в форме которого реализуется чистая апперцепция, как силу. «Рассудок и воля у нас суть первоначальные силы. . .»²⁹ Это высказывание немецкого философа помогает, кроме всего прочего, и сформулировать принципы актуализации онтологемы сила—тело на уровне разума.

Сфера теоретического разума определяется Кантом как сфера действия силы рассудка. Теоретический разум — это все тот же рассудок, который, правда, выходит за границы своего подлинного применения в области «возможного опыта». В этом случае исходная онтологема трансцендентальной динамики реализуется лишь эвристически, схематически. Иными словами, она предстает как схема действия некоей условной силы с некими условными, идеальными «предметами в идее»³⁰. С помощью такого рода регулятивно-эвристического применения этой онтологемы рассудок достигает своей конечной цели — создает систематическое единство знаний. Таким образом, интегративные функции рассудка получают свое полное выражение.

В сфере практических действий человека онтологическая схема соотношения силы и тела реализуется уже в полном объеме. Исходной реальностью является здесь способность желания, которая лежит в основе разума³¹. В зависимости от того, определяется ли способность желания чувственными мотивами или законом морали, она превращается либо в «животную» волю³², либо в «чистую и добрую» волю — практический разум.

Завершая описание онтологемы сила—тело, стоит добавить, что в своих работах критического периода «Метафизические начала естествознания» и «Опус постумум» Кант вновь возвращается к исследованию натурально-космологического варианта априорного соотношения сила—тело. Другими словами, вновь речь заходит о взаимодействии движущих сил материи, т. е. о взаимодействии притяжения и отталкивания.

В качестве второго структурного среза кантовской онтологии можно вычленить «метафизический» срез, в плоскости которого становится возможным объяснить возникновение двух миров сознания, а также выявить закономерность образования понятий «вещь в себе» и «явление». Кроме того, в этом случае предполагается прояснить принципы перехода от реляционно-феноменологической концепции сознания к онтологии сознания.

Система реляционно-феноменологических отношений сознания возникает в результате устранения из сферы познания принципиальной возможности реального «абсолютного наблюдения», а вместе с ней и позиции «абсолютного наблюдателя». Эта позиция, будь она представлена в отрефлектированном или неотрефлектированном виде, полагалась в качестве исходной практически во всех вариантах онтологических построений метафизики. Рождение мира, его первоэлементы и бытийственные формы всегда рассматривались с точки зрения «абсолютного наблюдателя». Действительно, кто из людей мог наблюдать рождение мира или закономерности образования различных форм бытия? Метафизика относилась к типу наблюдения с помощью ума и фиксировала результаты этого наблюдения в пределах особого умопостигаемого, метафизического мира.

Решение метафизикой специфических онтологических проблем обыкновенно предполагало определенного рода «встройку» метафизического, умопостигаемого мира в эмпирический, физический мир. И хотя само по себе пространственное расположение умопостигаемого мира по отношению к земному, физическому миру могло быть разным — Платон полагал самостоятельное существование мира идей в небесной сфере, а Лейбниц помещал его внутрь монады — это «встройка» во всех метафизических учениях была повсеместной. Она обеспечивала видение в вещах их сущности, субстанции, абсолютных начал. Причем сущее, субстанция, абсолютное начало всегда были сущностью, субстанцией, абсолютным началом «чего-то». Сами по себе, без мира вещей они не имели ни смысла, ни значения, «абсолютное наблюдение» — и этот момент для метафизики был в этом случае основным — обуславливало одновре-

менность существования умопостигаемого мира и физического мира, обеспечивало их синхронность.

Критическое исследование Кантом основ метафизического мышления разрушило уверенность в реальном существовании «абсолютного наблюдения» — немецкий философ отрицал возможность реального созерцания с помощью рассудка, отрицал «интеллектуальную интуицию» — и привело к возникновению своеобразного разрыва между метафизическим, умопостигаемым миром и земным, эмпирически наблюдаемым миром. Была поставлена под сомнение обусловленная возможностью «абсолютного наблюдения» очевидность одновременного, синхронного существования этих двух миров. Эта синхронность обеспечивалась бесконечной скоростью «абсолютного наблюдения» (эта тема бесконечной скорости движения особенно интенсивно обсуждалась мыслителями нового времени). Непосредственным следствием разрушения бытийственной связки между метафизическим, умопостигаемым миром и физическим, эмпирически наблюдаемым миром становится превращение умопостигаемого объекта — сущего, субстанции, абсолютной основы вещей и т. п. — в непознаваемую «вещь в себе», а умопостигаемого мира — в пустой мир сознания. В этом случае сама метафизика превращается из метафизики сущего и субстанции в метафизику «вещи в себе» и явления, точнее, в метафизику отношений. Понятие «отношения» фиксирует здесь необходимость осуществления рационального синтеза двух миров сознания, чувственно воспринимаемого и умопостигаемого.

Само по себе применение понятия «мир» для обозначения формообразований знания свидетельствует, кроме всего прочего, о том, что Кант понимал сознание онтологически (хотя, конечно, можно допустить, что это употребление понятия «мир» имело метафорический, переносный характер). Но такое онтологическое понимание сознания не означало его субстанциональности. Оно рассматривалось как система отношений, ядром которой было соотношение между чистой и эмпирической апперцепцией, т. е. между «я мыслю» и «я чувствую». Релятивистское определение сознания и самосознания — а чистая и эмпирическая апперцепция, внутреннее чувство суть выражение самосознания — предполагает, что сознание и самосознание не существуют до акта их порождения. Они интегрированы в процесс действия по их порождению. Но в чем тогда состоит «онтологичность» сознания, каким образом оно образует различные миры?

Онтологический статус сознания состоит не столько в том, что сознание творит различные образы мира и человека, сколько в том, что оно в виде «вещи в себе», точнее, трансцендентального предмета образует основу предметов как явлений. Оно включается в предмет в качестве предположения его рациональности и принципиальной познаваемости, в качестве его неопределенной основы. В «Критике чистого разума» Кант пишет по этому поводу: «... в априорном познании может быть приписано объектам только то, что мыслящий субъект берет из самого себя...»³³ А в «Критике способности

суждения» немецкий философ проводит, на наш взгляд, весьма существенное уточнение своей методики задания онтологического отношения сознания с самим собой; здесь он прямо говорит, имея в виду априорное познание предмета: «...я вношу целесообразность...»³⁴ В этом случае цель выполняет те же функции, которые выполняла «вещь в себе».

Возникновение различных миров сознания, чувственно воспринимаемого и умопостигаемого, обязано тому, что сознание может быть онтологизировано двумя основными способами: при обнаружении сознанием самого себя в качестве неопределенной основы предмета как явления, т. е. в качестве «вещи в себе», и нахождение сознанием источника своего существования внутри самого себя, т. е. в «вещи в себе». В первом случае происходит образование базисного онтологического отношения чувственно воспринимаемого мира, а во втором — онтологическое отношение умопостигаемого мира.

Третий основной слой кантовской онтологии образуется различными системами метафизических законов природы и человеческой деятельности. В этом случае метафизический закон фигурирует в качестве особого рода онтологической схемы, онтологемы.

К идее выделения метафизических законов природы в виде особого рода реальностей Кант приходит при исследовании различных форм взаимодействия сил притяжения и отталкивания. Эти законы природы Кант называет законами «чистой механики», отличая их от собственно законов механики. В качестве первого такого закона он постулирует закон «динамического взаимодействия»³⁵. В границах этого закона основной причиной самодвижения природы, материи признается взаимодействие двух активных динамических начал: силы притяжения и силы отталкивания. «Одно из этих правил, — поясняет Кант действие закона «динамического взаимодействия», — гласит: силы движения и сопротивления до тех пор действуют друг на друга, пока они еще хоть немного мешают друг другу»³⁶. Второй закон «чистой механики», закон «всеобщего центра», объясняет возможность возникновения системной организации природы при выделении привилегированной точки центра. «К этому закону можно было бы прийти на основании аналогии с нашей солнечной системой; кроме того, отсюда можно сделать вывод, что не только общее центральное тело, но и вращающиеся вокруг него системы объединяют на больших расстояниях свои притяжения, действуя как бы из одной массы на более отдаленные системы. А это помогает понять всю природу во всей ее бесконечности, как одну единую систему»³⁷. Третий закон «чистой механики», закон «динамического равновесия», результирует действие первых двух законов. Он предполагает возможность взаимного погашения временного преобладания какой-то одной космической силы, притяжения или отталкивания, положительной или отрицательной, последующим преобладанием другой. «Первое положение гласит: во всех происходящих в мире изменениях сумма

положительного не увеличивается и не уменьшается, поскольку она получается в результате того, что согласующиеся между собой (не противоположные друг другу) полагания складываются, а реально противоположные вычитаются одно из другого»³⁸. «Второе положение гласит: все реальные основания Вселенной, если сложить те, что согласуются между собой, и вычесть те, что противоположны друг другу, дают результат, равный нулю»³⁹.

В пределах трансцендентального периода своеобразными аналогами законов «чистой механики» становятся законы «систематического единства» разума. Они, как и законы «чистой механики», обеспечивают системность, системность рассудочного познания. «Итак, разум подготавливает рассудку его поле деятельности: 1) посредством принципа однородности многообразного в рамках высших родов; 2) посредством основоположения о разнообразии однородного в рамках низших видов; а для завершения систематического единства он присоединяет 3) еще закон сродства всех понятий, требующий непрерывности перехода от одного вида ко всякому другому виду путем постепенного нарастания различий»⁴⁰. В результате применения к рассудочному познанию всех этих законов «систематического единства» рассудок обретает способность быть законодателем мира явлений. Он задает систему метафизических законов — чистых априорных понятий рассудка, которым вынуждена подчиняться «природа в формальном смысле».

В пределах практического разума исходной точкой размышления немецкого философа о моральном законе поведения человека является «разумная природа». При ближайшем рассмотрении понятия «разумная природа» становится ясным, что под этим понятием подразумевается не что иное как культура. Действительно, сравним определения «разумной природы» и культуры. Определение «разумной природы»: «Разумная природа тем отличается от всякой другой, что сама ставит себе цель»⁴¹. Определение культуры: «Приобретение (*Hervorbindung*) разумным существом способности ставить любые цели вообще (значит, в его свободе) — это культура»⁴². Диалектическое совпадение определений, характеристик «разумной природы» и культуры означает в этом случае, что в метафизических законах культуры происходит своеобразное сращивание природы и человека. Основным предварительным условием образования такого рода синтетического единства природы и человека является предположение субстанционального онтологического статуса этих субстратов. Иными словами, вне сферы действия метафизического закона и природа, и человек существуют сами по себе, как «вещи в себе». А в границах закона они десубстантивируются, де-онтологизируются, вступая в отношения друг с другом. Эти отношения природы и человека суть отношения культуры, «разумной природы». Метафизический закон оказывается в этом случае той бытийственной связкой, которая соединяет природу и человека в культуре.

Известным подтверждением и оправданием такого рода интерпретации кантовских представлений о соотношении природы

и человека могли бы послужить рассуждения немецкого философа о возможности согласования свободы и природы в границах морального закона, категорического императива. Свобода определяется Кантом как независимость от влияния на поступок человека чувственных мотивов и, в конечном счете, от влияния материальных, природных факторов. Но свобода тем не менее не означает полного отрицания природы как таковой. Напротив, моральный закон, полагаемый прежде всего как закон свободы, должен быть одновременно и законом природы. Так, при объяснении возможности возникновения морального закона — категорического императива — Кант формулирует следующий постулат: «...поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна стать всеобщим законом природы»⁴³. При этом под природой «о самом общем смысле (по форме)» подразумевается не что иное, как «всеобщность закона»⁴⁴.

Рассмотрение морального закона в качестве всеобщего закона природы предполагает, что человек «всегда только звено в цепи целей природы»⁴⁵, а культура есть «развитие природных задатков»⁴⁶, задатков добродетели. Таким образом, только «культура может быть последней целью, которую мы имеем основание приписать природе в отношении человеческого рода. . .»⁴⁷.

Четвертый структурный срез кантовской онтологии, в пределах которого происходит выявление ее чисто предметного содержания, фиксируется специфика представления предмета в контексте онтологии отношения, является срезом онтологии неопределенности. Неопределенность понимается в онтологии отношений не как временное свойство предмета, исчезающее вместе с началом процесса его познания, а как его изначальное и коренное онтологическое состояние. Неопределенность предмета задается в трансцендентальной философии несколькими способами: динамическим, феноменологическим, диалектическим и в ее оппозиции с определенностью.

Динамический способ конституирования неопределенности предмета связан с тем, что один и тот же предмет испытывает одновременное воздействие со стороны внешних и внутренних сил, сил притяжения и отталкивания — непроницаемости. Соотношение этих сил и задает определенность параметров тела, которые могут меняться вместе с изменением параметров динамического отношения. В этом случае предмет теряет свою субстанциональность, которая выражается в неизменности и постоянности первичных качеств предмета и превращается в неопределенность. Сам Кант пишет по этому поводу: «Стало быть, необходимо, чтобы этому усилию было противопоставлено другое, противоположное усилие, которое на известном расстоянии становилось бы равным первому и, таким образом, определяло бы границу для занимаемого телом пространства. Но то, что противодействует отталкиванию, есть притяжение. Каждый элемент должен, следовательно, кроме силы непроницаемости обладать еще и силой притяжения, без которой у природных тел не было бы никаких определенных объемов»⁴⁸.

Феноменологический способ введения неопределенности в контекст теоретического исследования предполагает, что одна и та же вещь в разных системах координат, точнее, в разных мирах сознания, чувственно воспринимаемом и умопостигаемом, может иметь разные значения. «Так, например, радуго мы готовы назвать только явлением, которое возникает при дожде, освещенном солнцем, а этот дождь — вещь в себе. И это совершенно правильно, если только мы понимаем понятие вещи в себе лишь физически, как то, что в обычном для всех опыте определяется при всех различных положениях по отношению к чувствам, но в созерцании только так, а не иначе»⁴⁹. В этом случае под «вещью в себе» подразумевается не что иное, как причина возникновения явления. И эту причину необходимо «приписать» явлению, т. е. совершить акт синтеза не только причины и ее следствия, но и чувственно воспринимаемого и умопостигаемого миров.

Диалектический способ фиксации неопределенности предмета, скажем такого предмета, как мир вообще, связан с необходимостью полного, целостного определения предмета в разуме. В этом случае обнаруживается, что полное определение мира как определенной величины требует не только его рассмотрения с различных точек зрения, а именно с точек зрения явления и «вещи в себе», не только его превращений в различных мирах сознания, но и соединения в определении мира этих различных точек зрения, различных миров. Тогда, собственно, и происходит возникновение диалектических противоречий теоретического разума, в котором мир оказывается неопределенной величиной. Кант пишет: «...о величине мира самой по себе нельзя ничего сказать»⁵⁰, ибо «мир никогда не может быть дан весь»⁵¹.

Анализируя возможности полного определения предмета, а вместе с ней и возможности построения онтологии определенного предмета — а только полнота определения предмета может обеспечить его определенность, — Кант отмечает, что в основе такой онтологии должно лежать представление о предмете вообще, т. е. неопределенном предмете. Оно-то затем и воспроизводится в определенных и в то же самое время противоположных определениях предмета. «Точно так же авторы сочинений по онтологии с самого начала исходят из [понятий] нечто и ничто, не понимая, что нечто и ничто уже члены деления; кроме того, у них нет разделенного понятия, которое может быть только понятием предмета вообще»⁵².

Неопределенность предмета и мира как некоего предмета является необходимой предпосылкой возникновения представления о множественности миров и, в частности, представления о двух мирах сознания. И неопределенность оказывается даже не только условием их возникновения, но и важнейшим онтологическим компонентом их связи, объединения в актах априорного синтеза. В этом случае зримым воплощением онтологического фактора неопределенности становится время и свобода. Как время, понимаемое в качестве коррелята чувственно воспринимаемого

мира, так и свобода, рассматриваемая как основание умопостигаемого мира, возможны только в условиях возникновения бытийственного разрыва между двумя этими мирами, в условиях разрушения естественных связей между человеком и праматерью природой. Их неопределенность является выражением этих бытийственных разрывов. Но, вместе с тем, они выступают как основания образования новых, искусственно и сознательно создаваемых отношений культуры, отношений человека с природой и самими собой как полномочным представителем всего человечества⁵³. В этих отношениях культуры время и свобода образуют некие переходные, опосредующие звенья, объединяющие различные ипостаси человека, природу и человека.

Последнее положение касается прежде всего свободы, которая рассматривалась Кантом как независимость от влияния чувственности, чувственно воспринимаемого мира; она есть не что иное, как выражение самоценности и автономности умопостигаемого мира. Именно поэтому свобода — это «вещь в себе». Правда, свобода может быть, как подчеркивает немецкий философ, и синтетическим, опосредующим моментом в процессе образования априорно-практических отношений человека с самим собой как воплощением человечества и соответственно априорным положением, выражающим эти практические отношения практического разума, культуры. «Но такие синтетические положения возможны только потому, что и то и другое познания соединяются друг с другом через связь с некоторым третьим, в котором они находятся. Положительное понятие свободы создает это третье, которое в отличие от того, что бывает при физических причинах, не может быть причиной чувственно воспринимаемого мира. . .»⁵⁴

В свою очередь, время, как и свобода, заявляет о себе прежде всего своими интегративно-синтетическими функциями. Оно осуществляет объединение различных ипостасей субъекта и прежде всего чувственности и рассудка, созерцания и мышления. «Что же представляет собой это третье как опосредствующее звено (Medium) всех синтетических суждений? Это есть не что иное, как только та совокупность, в которой содержатся все наши представления, а именно внутреннее чувство и его априорная форма (т. е.) время»⁵⁵. И поскольку внутреннее чувство испытывает определяющее влияние со стороны рассудка, а вместе с ним и умопостигаемого мира, то оно оказывается и определенным схематическим воплощением, изображением (схематизм чистых понятий рассудка) умопостигаемого мира в чувственно воспринимаемом мире.

Завершая анализ различных аспектов проявления онтологических мотивов трансцендентальной философии, необходимо отметить, что именно онтология обеспечивает метафизике статус науки. Онтологические основания этой науки позволяют ей разветвляться в метафизику природы и метафизику нравов. А трансцендентальная философия является в этом случае прояснением возможности самих онтологических оснований существования метафизики.

- ¹ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 90—91.
- ² Там же. ., 1963. Т. 1. С. 381.
- ³ Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950. С. 436.
- ⁴ Ньютон И. Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М., 1954. С. 280.
- ⁵ Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 138.
- ⁶ Кант И. Соч. М., 1964. Т. 4, ч. 1. С. 180.
- ⁷ Там же. Т. 3. С. 503.
- ⁸ Kant I. Handschriftlicher Nachlass. Bd. 8. Opus postumum, H. 1 // Kant I. Gesammelte Schriften. В.; Leipzig, 1936. Bd. 21. S. 22.
- ⁹ Ibid. S. 24.
- ¹⁰ Кант И. Соч. Т. 3. С. 88—89.
- ¹¹ Там же. Т. 4, ч. 1. С. 304.
- ¹² Там же. Т. 3. С. 149.
- ¹³ См.: Там же. С. 571—572.
- ¹⁴ Там же. С. 363.
- ¹⁵ См.: Там же. С. 305.
- ¹⁶ См.: Там же. С. 688.
- ¹⁷ Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt. М., 1954. S. 21.
- ¹⁸ См.: Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984. С. 3.
- ¹⁹ См.: Гайденко П. П. Принцип всеобщего опосредования в марбургской школе // Кант и кантианцы: Критические очерки одной философской традиции. М., 1978. С. 219.
- ²⁰ Кант И. Соч. Т. 4, ч. 1. С. 86.
- ²¹ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 49.
- ²² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 3.
- ²³ См.: Кант И. Соч. Т. 3. С. 330.
- ²⁴ Там же. Т. 1. С. 319.
- ²⁵ Лейбниц Г. В. Соч. М., 1982. Т. 1. С. 414.
- ²⁶ Там же. С. 413.
- ²⁷ Кант И. Соч. М., 1963. Т. 2. С. 313.
- ²⁸ Там же. Т. 3. С. 192.
- ²⁹ Там же. М., 1966. Т. 5. с. 94.
- ³⁰ См.: Там же. Т. 3. С. 573.
- ³¹ См.: Там же. Т. 5. С. 153.
- ³² См.: Там же. Т. 3. С. 659.
- ³³ Там же. С. 91.
- ³⁴ Там же. Т. 5. С. 389.
- ³⁵ Наименования законов «чистой механики» даны достаточно условно, поскольку при формулировке этих законов Кант не оговорил их названий.
- ³⁶ Кант И. Соч. Т. 1. С. 460.
- ³⁷ Там же. С. 206.
- ³⁸ Там же. Т. 2. С. 111.
- ³⁹ Там же. С. 114.
- ⁴⁰ Там же. Т. 3. С. 562.
- ⁴¹ Там же. Т. 4, ч. 1. С. 280.
- ⁴² Там же. Т. 5. С. 464.
- ⁴³ Там же. Т. 4, ч. 1. С. 261.
- ⁴⁴ См.: Там же.
- ⁴⁵ Там же. Т. 5. С. 453.
- ⁴⁶ См.: Там же. С. 462—465.
- ⁴⁷ Там же. С. 464.
- ⁴⁸ Там же. Т. 1. С. 330.
- ⁴⁹ Там же. Т. 3. С. 146.
- ⁵⁰ Там же. С. 469.
- ⁵¹ Там же. С. 471.
- ⁵² Там же. Т. 4, ч. 2. С. 125. Сходная мысль была выражена Гегелем в форме утверждения противоречия в качестве основания существования предмета как определенности. В «Феноменологии духа» он пишет: «Однако, так как определенность составляет сущность вещи, благодаря чему она отличается от других [вещей] и есть для себя, то эти прочие многообразные свойства суть несущественные». И далее Гегель говорит, что «вещь погибает именно из-за определенности, которая составляет ее сущность и ее для-себя-бытие» и что «предмет (Gegenstand) в одном и том же аспекте есть скорее противоположное (Gegenteil) себе самому; он есть для себя, поскольку он есть для другого, и есть для другого, поскольку он есть для себя». См.: Гегель Г. В. Ф. Соч. М., 1959. Т. 4. С. 67, 68.
- ⁵³ Ср. у Маркса: «Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня; животное не „относится“ ни к чему и вообще не „относится“; для животного его отношение к другим не существует как отношение. Сознание, следовательно, с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 29).
- ⁵⁴ Кант И. Соч. Т. 4, ч. 1. С. 290.
- ⁵⁵ Там же. Т. 3. С. 232.

ПОНЯТИЕ АБСОЛЮТНОГО ДУХА В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

А. В. Кричевский

1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Для Гегеля понятие «абсолютный дух» есть высшая категория его философской системы, выступающая как окончательная истина «логической идеи», «природы» и «конечного духа» и обозначающая «*сознающую себя*» абсолютную идею.

Анализ различных смысловых оттенков содержания этого важнейшего понятия философии Гегеля связан с рядом специфических трудностей, в значительной мере обусловленных тем, что по гегелевскому замыслу эта категория должна выступить как самая конкретная и богатая по содержанию, как представляющая собой синтез целостной системы категорий в его специфически гегелевском понимании.

В данном исследовании гегелевской концепции абсолютного духа учтены разработанные в одной из статей Н. В. Мотрошиловой¹ принципиально важные методологические принципы анализа ряда фундаментальных категорий философии Гегеля.

Во-первых, необходимо выделить в содержании этого понятия аспект *субстанциальности*. В этом смысле абсолютный дух выступает как «абсолютно первый дух», субстанциальное первоначало, лежащее в основе всего сущего. Здесь возникает проблема, состоящая в необходимости выяснить смысловые отношения понятий абсолютного духа и логической идеи в их субстанциальном аспекте, раскрыть, в чем же заключается «иерархическое» первенство абсолютного духа по отношению к логической идее, в каком смысле абсолютный дух в строгом гегелевском понимании этого термина может и должен рассматриваться именно как «абсолютно первый дух» и в чем состоит возможность и необходимость такого его понимания в контексте философской системы Гегеля. В ходе дальнейшего изложения будет сделана попытка подойти к решению этой проблемы.

Во-вторых, абсолютный дух в гегелевском понимании предстает как *абсолютная мощь* умопостигаемого смысла, реализующего, воплощающего себя в действительности с силой логической необходимости и имманентной всему сущему закономерности, — смысла, «совпадающего с самим собой» в своей реализации. Здесь необходимо обратить внимание на отношение абсолютного духа в указанном его аспекте к природе и «действительному духу», а также выяснить, чем отличается это его отношение от соответству-

ющего отношения к природе и конечному духу со стороны логической идеи.

В-третьих, абсолютный дух для Гегеля есть заостренная до уровня *самосознания* бесконечная *субъективность*, сознающий себя, мыслящий в понятиях разум, высшая ступень «самооткровения» логической идеи, реализующаяся в «спекулятивной» философии.

В данном аспекте высвечивается новый ряд проблем в осмыслении гегелевского понимания онтологического статуса той реальности, которую он обозначает термином «абсолютный дух». Как мы постараемся показать в ходе дальнейшего изложения, особого рода трудность здесь состоит в том, что на уровне *абсолютного духа* в собственном смысле слова субстанциальность и субъективность нельзя развести даже в абстракции, не разрушив при этом смысла анализируемого понятия. Во всех своих вышеперечисленных трех аспектах абсолютный дух есть для Гегеля бесконечная *субстанциальная субъективность*.

Дело в том, что не будучи мыслим как абсолютный субъект, гегелевский абсолют не может быть постигнут и как абсолютная субстанция. Лишь абсолютный субъект может для Гегеля претендовать на роль абсолютной субстанции, и, наоборот, субстанция мыслима как абсолютная, лишь будучи абсолютным субъектом. Если можно еще говорить о логической идее как о «в-себе-сущем» субстанциальном первоначале, «в-себе-сущем» первоначальном духе, то вместе с тем анализ специфики гегелевского понимания абсолюта приводит к заключению, что сама логическая идея есть для Гегеля лишь носящая как логический, так и онтологический характер *абстракция*, «момент» внутреннего самодвижения абсолютного духа как «в-себе-и-для-себя-сущего» первоначала. В конечном счете для Гегеля именно абсолютный, *сознающий самого себя* дух только и может быть подлинным субстанциальным первоначалом. Именно *абсолютный дух*, рассматриваемый в его специфически гегелевском понимании, есть для него *абсолютно первый* дух. Одна из внутренних трудностей гегелевского панлогизма состояла в том, что абсолютная идея «Логики начала» при спекулятивном рассмотрении не выдерживала роли субстанциальной первоосновы мироздания. Эту роль, эту функцию могло выполнять лишь нечто в особом гегелевском смысле *абсолютно конкретное* и в конечном счете — лишь абсолютный дух как абсолютная идея «Логики конца». Именно в этом, по моему мнению, заключается смысл того «иерархического» первенства «абсолютно первого духа» по отношению к логической идее, о котором было упомянуто при выделении субстанциального аспекта в смысловой структуре гегелевского понятия «абсолютный дух». Ни в одном из отмеченных аспектов нельзя говорить об абсолютном духе, как о чем-то *лишь* субстанциальном, *еще не* реализованном, *еще не* достигшем «самосознания». В противном случае у Гегеля речь может идти о логической идее, разуме, мышлении, но никак не об абсолютном духе в собственном смысле.

Но здесь выступают новые и весьма серьезные трудности. Во-первых, хорошо известно, что абсолютный, *знающий себя* дух в гегелевской философии существенным образом выступает как *результат* «имманентного» развития универсума. Но, во-вторых, именно таким образом понимаемый абсолютный дух является для Гегеля и *подлинным первоначалом*. Необходимо выяснить поэтому, как Гегель понимает такое совпадение первоначала и результата. В-третьих, возникает проблема соотношения тех форм абсолютного духа, в которых абсолютная идея осуществляет свое «самопознание через человека», и актуально бесконечного, вечного субстанциального самосознания абсолюта, по существу являющегося у Гегеля теологически интерпретированным духовным центром, обеспечивающим в его системе универсальное единство мироздания. Иначе говоря, это проблема соотношения наличествующих в философии Гегеля антропоцентрического и теоцентрического аспектов в трактовке высших духовных форм «абсолюта».

2. ПРОБЛЕМА СУБСТАНЦИАЛЬНОСТИ АБСОЛЮТНОГО ДУХА КАК БЕСКОНЕЧНОГО СУБЪЕКТА

Для того чтобы выявить глубинные мотивы, вынуждавшие Гегеля утвердить как субстанциальное первоначало именно абсолютный дух, представляется целесообразным обратить внимание на следующее.

1. *Абсолютным* первоначалом в гегелевском понимании может быть только «истинно» *бесконечное бытие*. В связи с этим необходимо учитывать, что в обосновании своей концепции абсолютного идеализма Гегель в значительной мере опирается на свою теорию бесконечного. Понятие бесконечного имеет здесь не только важнейшее методологическое значение для раскрытия структуры его философской системы, но и глубокий онтологический смысл. В конечном счете термины «бесконечное», «абсолютное», «Бог» относятся у Гегеля к одной реальности и выражают единый предмет философии². Бесконечное с его диалектикой лежит в основе разворачивания гегелевского абсолюта, и последний именно в силу своей бесконечности предстает у Гегеля как самое богатое, конкретное понятие, являющееся синтезом всей системы. Актуальная бесконечность есть для Гегеля существенная и неотъемлемая черта абсолюта, его собственное *качество* как тождественная с его абсолютным бытием определенность³.

Рассмотрим поэтому в сжатой форме некоторые принципиальные особенности гегелевского понимания бесконечного.

По Гегелю, бесконечное как противопоставленное конечному само имеет в нем свою границу и также является лишь конечным. Поэтому постоянное выхождение за пределы конечного не есть путь к достижению истинно бесконечного; этот процесс Гегель называет «дурной», неистинной бесконечностью, кото-

рая есть лишь симптом тщетности рассудочных попыток преодолеть конечность.

«Истинное бесконечное не должно рассматриваться как нечто, лежащее лишь по ту сторону конечного»⁴, оно «не есть только потустороннее конечного»⁵, но полностью проникает конечное изнутри, имманентно ему; оно содержит его в себе как свой идеальный момент, снимает конечное, полагая его в его истине как фрагмент своей высшей жизни. Бесконечное для Гегеля есть собственная, сокровенная истина конечного. Конечное обладает бытием, лишь будучи снятым; реальностью, лишь будучи идеализированным; свободой, лишь отказавшись от своей мнимой самостоятельности. Оно имеет в бесконечном свою субстанцию и вместе с тем источник своей активности, жизненности, конкретности, — свою «самость», субъективность.

В гегелевской концепции конечное само по себе не есть что-либо положительное; его определенность есть его ограниченность, оно само поэтому есть лишь абстрактная односторонняя отрицательность. Бесконечное же как конкретное «снятие» конечного есть отрицание-отрицания, т. е. бесконечная положительность, «аффирмативность», — такое абсолютное самополагание, которое не есть при этом нечто чуждое чему бы то ни было определенному, но является полаганием в самом себе всей полноты определенности. «Аффирмативность» в гегелевском понимании есть идеальная положительность бесконечного разума в отличие от «позитивности» — косной положительности конечного рассудка, которая есть лишь одностороннее отрицание⁶. Такое бесконечное, по Гегелю, есть абсолютная, «духовно-живая» субстанция-субъект, а также подлинное основание всякой конечной субъективности. Оно, правда, есть результат, но оно есть результат самого себя, «causa sui», оно не противостоит своему становлению, но заключает его в себе, оно есть истина и основание своего становления и само полагает его в своем внутреннем единстве⁷. Уже в «Науке логики» Гегель показал, что становление не есть нечто абсолютное, становление снимает то, благодаря чему оно есть становление, «разность» бытия и ничто⁸. Его ближайшей истиной оказывается наличное бытие и, далее, бесконечное наличное бытие, — «для-себя-бытие»⁹. Бесконечное у Гегеля есть «абсолютно конкретное», в своем самоопределении оно само полагает для себя свое инобытие и в нем «созерцает» лишь само себя; его предмет есть оно же само; его рефлексия в инобытие есть его рефлексия в себя; его выхождение за предел, его вне-себя-бытие есть совпадение с собой и остается внутренним.

Отсюда видно, что для Гегеля таким истинно бесконечным не могут явиться ни абсолютная идея «Логики начала», ни тем более «природа», ни какие бы то ни было формы конечного духа. По гегелевскому замыслу это абсолютное «в-себе-и-для-себя-бытие» есть абсолютный дух¹⁰.

2. С такой концепцией бесконечного существенно связан у Гегеля своеобразный, но имеющий важное методологическое значение для правильной расстановки акцентов при анализе его

системы ход мысли, который условно можно было бы назвать *принципом обращения результата*. По Гегелю, все конечное, неабсолютное не только для нашего философского познания оказывается «неистинным», но оно объективно, в онтологическом плане снимает себя в своей высшей истине, в бесконечном. В этом состоит объективная диалектика вещей. Это движение вперед есть для автора «Науки логики» по существу, в своей истине «*возвращение назад в основание, к первоначальному и истинному*, от которого зависит то, с чего начинают, и которое на деле порождает начало»¹¹. В силу этого «только *результат* оказывается абсолютным основанием», и не только в гносеологическом, но и в онтологическом смысле, выражающем «природу вещей и самого содержания»¹². Таким в силу своей бесконечности поистине абсолютным, подлинно всеобщим основанием, онтологически первичным является для Гегеля именно «абсолютный дух, оказывающийся конкретной и последней высшей истиной всякого бытия»; он «познается как свободно отчуждающий себя в *конце* развития и отпускающий себя, чтобы принять образ *непосредственного* бытия, познается как решающий сотворить мир, в котором содержится все то, что заключалось в развитии, предшествовавшем этому результату, и что благодаря этому обратному положению превращается вместе со своим началом в нечто зависящее от результата как от принципа»¹³. Абсолютный дух как результат есть «то, во что движение возвращается как в свое *основание*»¹⁴. Абсолютный дух есть тем самым основание своего собственного становления. Он есть самая конкретная, самая развитая, абсолютная форма, которую идея достигает в своем собственном осуществлении¹⁵.

3. Исходя из своего понимания истинно бесконечного и из связанного с этим пониманием принципа обращения результата, Гегель считает, что ход мысли, согласно которому бесконечное содержание выступает как результат и именно поэтому не как абсолютное, является односторонним и снимает себя в силу собственного диалектического движения, в основе которого лежит диалектика конечного и бесконечного. Он поэтому утверждает, что «именно первое, будь то логическая абстракция бытия, или конечный мир, это первое, *непосредственное*, не являющееся как положенное, полагается в самом результате как *положенное*, не непосредственное и низводится от непосредственного к положенному, так что, напротив, абсолютный дух есть истинное, деятельность полагания (*das Setzen*) идеи, природы и конечного духа. Или абсолютный, сознающий себя самого дух есть первое и единственное истинное, в котором конечный мир, который есть такое положенное, имеет бытие (*ist*) как момент»¹⁶. Лишь абсолютный дух в конечном счете выступает у Гегеля как подлинная субстанция, как стихия устойчивого существования всего сущего¹⁷.

В силу этого абсолютному духу с необходимостью принадлежит абсолютное иерархическое первенство в структуре гегелевской онтологии. По Гегелю, «только абсолютный дух есть власть над своими моментами»¹⁸. В «Энциклопедии философских наук»

Гегель, характеризуя место абсолютного духа в своей философской системе, утверждает, что последний как «сама себя знающая действительная идея» есть абсолютное в-себе-и-для-себя-бытие, абсолютно первое, которое есть свой собственный результат. «Он сам порождает себя из тех предпосылок, которые он себе создает: из логической идеи и внешней природы, в одинаковой мере являясь истиной и той и другой, т. е. истинной формой только в-самом-себе и только вне-себя сущего духа»¹⁹. Для адекватной расстановки акцентов при исследовании взаимоотношений гегелевских понятий логической идеи, природы и абсолютного духа важно обратить внимание также на следующее. Можно было бы сказать, что хотя, по Гегелю, из логической идеи «происходит», возникает, как ее инобытие, природа, — но тем не менее и идея и природа изначально, извечно «положены» абсолютным духом как его собственные внутренние моменты²⁰. Именно в силу своей бесконечной субъективности абсолютный дух как «в-себе-и-для-себя-бытие» абсолютной идеи²¹ есть для Гегеля конкретное всеобщее как единство общего, особенного и единичного; он объемлет и пронизывает весь универсум; он не соотносится с иным, но все есть внутренний момент его собственной умопостигаемой жизни, он поэтому есть единственная подлинная реальность, абсолютное единичное, Единое и Всеединое.

Учитывая воспроизведенный контекст, приходится констатировать, что здесь в конечном счете не просто логическая идея, а именно абсолютный дух, будучи субстанциальным первоначалом, играет у Гегеля и роль вечного перводвигателя всего мирового бытия. В связи с этим закономерным представляется тот факт, что Гегель завершает раздел об абсолютном духе и вместе с тем «Энциклопедию философских наук» в целом воспроизведением фрагмента из «Метафизики» Аристотеля, где речь идет о мышлении мышления как о единой, самодовлеющей, вечной и бесконечной чистой божественной деятельности, где «ум и предмет его — одно и то же»²². Гегель отмечает, что здесь выражена умопостигаемая природа абсолютного духа²³. В таком понимании абсолютный дух предстает как несущая конструкция гегелевской системы в целом, и гегелевская трактовка его как божества здесь вряд ли может быть признана всего лишь метафорой.

Таким образом, абсолютный дух, рассматриваемый в *третьем аспекте* этого понятия, как осознающий себя универсальный диалектический разум, как абсолютный субъект, «снявший» объективность через свое воплощение в ней (через свою объективацию) и потому свободный от инобытия, совпавший в инобытии с самим собой, как «истинно бесконечный» дух, — лишь таким образом понимаемый как абсолютный *результат* дух есть для Гегеля абсолютное *первоначало*, абсолютный дух в *первом аспекте* этого понятия. Вместе с тем, именно в нераздельном единстве первого и третьего аспектов абсолютный дух предстает и как «чистая негативность», «чистая деятельность» (*второй аспект* данного понятия). В строгом смысле слова для Гегеля только

абсолютный дух есть такая деятельность, которая не включает в себя никакой незавершенности, никакой потенциальности и является поэтому «чистым актом», самоотжественностью мыслящего себя чистого бытия²⁴. В метафизическом плане у Гегеля это мышление самого себя есть *самооткрытие*, включающее в себя как идеальный момент *онтологическое саморазличение* абсолютного духа в себе самом, где дух «созидает» природу как свой мир²⁵. Это есть акт *суждения* — перво-деление (*Urteil*), в котором логическая идея и природа полагаются как противоположности и в котором абсолютный дух есть *сознание* и созерцает себя как предмет. Но предмет этот абсолютно прозрачен для духа. Как в «Логике» Гегеля «притяжение» (идеальность, внутреннее единство) оказывается истиной «отталкивания» (реального различия)²⁶, как единство оказывается истиной многообразия, — так и природа, ближайшим образом определенная в виде идеи в стихии внеположности, должна быть осмыслена в высшем идеальном единстве, лишь как моменты которого только и существуют внеположность, «отталкивание», многообразие. Если фиксировать абстракцию потенциально бесконечного временного процесса снятия предметности, то это есть мировой процесс как таковой и сфера конечного духа. Но в гегелевском понимании абсолютная духовная деятельность является «триединой», будучи полаганием, снятием и единством того и другого, т. е. «сохраняющим снятием» по отношению к миру. Важно отметить, что в системе Гегеля мировой процесс есть не *временное* «мгновение», но *логический* «момент» вечной жизни абсолютного самосознания. Этот идеальный момент его внутреннего саморазличения имеет даль, широту и глубину *материального*, вещественного мира, он есть их «в себе» и «вовне» развертывающаяся бесконечная организация, т. е. реальный «космос» как система, в которой воплощается абсолютная идея. «Снятие» этого момента имеет не временной, а сверхвременной, логический характер, этот момент есть простая идея «другого» как объективная логическая абстракция, т. е. как «момент» познающего себя «Логоса»²⁷. Эта потенциальная бесконечность остается замкнутой в идеальной сфере актуальной бесконечности, предметность снята в самом акте ее полагания, «сотворение мира» не выходит за пределы самосознания абсолюта, оно есть акт его саморазличения, в котором он сообщает себе бесконечную конкретность и богатство содержания, оставаясь в единстве с самим собой, и как самосозерцание себя в предмете это и есть абсолютный дух. Творение мира выступает как сверхвременной, логический акт имманентной жизни самосознания абсолюта, который в своем предмете совпадает с самим собой (*Schluß*)²⁸.

Используя символику Николая Кузанского, можно сказать, что гегелевская актуально бесконечная сфера универсального самосознания субстанционального разума есть такая сфера, «центр которой везде, а окружность нигде»; она вбирает в себя все внеположное, пространственно-временное, материальное, проникает и охватывает весь универсум, ассимилируя, идеализируя всякое

инобытие, которое обладает онтологическим статусом реального, материального, пространственно-временного и внеположного именно в силу того, что оно снято, идеально и прозрачно для абсолютного духа. Ни одна бесконечная прямая не может выйти за пределы этой сферы, она поглощается ее бесконечной окружностью, которая, не отличаясь от прямой, тем не менее есть актуально и извечно достигший себя круг сознания — самосознание как абсолютное понятие, которое, являясь единственной «сверхкосмической» реальностью, заключает в себе бесконечное богатство содержания. Таким образом, здесь речь не идет о вечном круговороте, вечном повторении одного и того же, ибо *эта сфера актуально бесконечна*. Мировой процесс *во времени и в пространстве* не имеет ни начала, ни конца, ни абсолютной границы. Полагание и снятие мира имеет сверхприродный (сверхвременной и сверхпространственный) характер²⁹. Здесь важно обратить внимание на то, что не только гегелевский диалектический метод, но и сама его замкнутая по существу на высоте «актуальной бесконечности» система не допускает абсолютизации чего бы то ни было конечного.

По Гегелю, в пространстве и во времени мир не имеет ни начала, ни конца, и в этом смысле он бесконечен. Однако он не есть вечное, ибо он не есть абсолютное, но существенно относится к своему иному, идее: он тем самым есть лишь относительное, внешнее самому себе, и в этом смысле он конечен³⁰. Любой же фрагмент мира, любая конечная вещь необходимо имеют начало и конец во времени и пространстве, «всякому конечному предшествует другое конечное»³¹; их конечность отличается от конечности мира в целом, который имеет лишь идеальное, превышающее его пространственно-временную бесконечность качественное инобытие. Итак, даже мир в целом не есть та «вечность», которая «существует не до или после времени, ни до сотворения мира, ни после его гибели, а . . . есть абсолютное настоящее, есть „теперь“ без „до“ и „после“»³². Но, очевидно, этому определению «вечности» не соответствует и логическая идея «Логики начала». Ведь она как раз существует «до» сотворения мира, *до* времени, *перед* временем.

Здесь можно зафиксировать различные «степени» бесконечности:

1) бесконечность процесса конечных вещей, выхода за их пределы, не снимающего конечное как таковое, — потенциальная, «дурная»;

2) бесконечность мира, Вселенной в целом — «привативная». Мир не имеет пространственно-временного инобытия, но имеет инобытие идеальное, сверхприродное. Это идеальное, фиксированное как противоположность, также в определенном смысле конечно;

3) абсолютная бесконечность — актуальная («негативная»); она есть всеохватывающая Вечность. Лишь такая бесконечность может для Гегеля быть субстанциальным первоначалом универсу-

ма, и лишь абсолютный, знающий себя дух оказался в гегелевской системе именно такой бесконечностью.

Учитывая сказанное, здесь важно отметить, что актуальная бесконечность для Гегеля есть истина и *основание* не только конечного, но и потенциальной бесконечности, которая также в определенном смысле конечна. В гегелевской системе соотношение этих логических моментов получает онтологический характер, а также метафизически содержательную объективно идеалистическую конкретизацию, которая в основе своей является теистической и теоцентрической. Если отбросить так интерпретированную актуальную бесконечность абсолюта (что, правда, не может быть сделано при имманентном рассмотрении гегелевской системы, ибо она сама внутренне бесконечна и являет собой как бы проблеск Вечности), то система Гегеля насильственно лишается своего жизненного центра и разрушается, а ее обломки рассыпаются в прах. Это, в частности, показала история развития гегельянства и неогегельянства. В этом смысле можно утверждать, что в гегелевской концепции именно *рефлектированность* (Reflektiertsein) *абсолюта в себя*, его актуальная *возвращенность* (Zurückgekehrtsein) в себя через сохраняющее снятие инобытия, его *достигшая* себя и тем самым утвердительная чистая негативность, его *замкнутость* на самого себя есть истинное *бытие*, источник его бесконечной *субъективности* и активности, а также основание того, что эта субъективность есть *субстанция* мироздания во всем его чувственном и умопостигаемом богатстве. Потенциально бесконечный мировой процесс имеет своим основанием то, что он «от века» замкнут в бесконечную сферу самосознания абсолютного духа, которая оказывается единственной и высшей реальностью. В этом смысле Гегель говорит о «замкнутости» (Verschlossenheit) абсолюта в себе самом, которая в то же время есть его абсолютная наполненность и содержит в себе самой тотальность своего развития. Лишь в этой конкретности абсолюта есть единое и есть одно, но единым он является лишь как «*неинное*», а последнее выступило в своей истине как абсолютный дух. Как эта подлинная всеобщность он есть для себя сущее абсолютное устойчивое наличие (das absolute Bestehen), «и то, что устойчиво существует (besteht), коренится и имеет свою устойчивость (Bestehen) только в этом Одном (in diesem Einen)»³³.

Глубинные потребности гегелевской системы, архитектоника которой должна была, по замыслу ее создателя, выразить внутреннюю структуру абсолюта именно как актуально бесконечного, — не могли быть удовлетворены признанием просто логической идеи, nous'a, бессознательного внутреннего «Логоса» абсолютным первоначалом, ибо эти последние для Гегеля еще не достаточно конкретны, они односторонни, «небесконечны» в специфически гегелевском смысле. В его системе в основе логической и онтологической необходимости вневременного внутреннего развития логической идеи, а также «переходов» к абсолютному духу, составляющих «самореализацию» логической идеи, лежит то обстоятельство, что

«имманентным» образом вовлекаемые в процесс этого перехода моменты являются диалектически снимающими себя односторонними абстракциями (причем не только в гносеологическом, но и в онтологически-космологическом плане) по отношению к бесконечной конкретности абсолютного духа как субстанциального субъекта. В этом — еще один оттенок смысла того «иерархического первенства» абсолютного духа по отношению к логической идее, о котором говорилось выше.

4. В свете приведенных здесь во взаимосвязь положений и рассуждений Гегеля становится очевидным, что общие принципы построения гегелевской системы, его концепция бесконечного и онтологически первого делают невозможным сведение *высшего* определения абсолюта, в качестве которого выступил абсолютный дух, к каким бы то ни было формам человеческого сознания. Последовательно проведенный абсолютный идеализм поставил Гегеля перед необходимостью представить именно абсолютный дух в роли «творца» конкретного универсума. Спекулятивно-логические построения, реализующие архитеконику гегелевской системы, привели к тому, что абсолютный дух получил онтологический статус первой метафизической реальности как божественной и сверхчеловеческой. Здесь, пожалуй, наиболее ярко проявилась теологическая основа гегелевских спекуляций.

3. ПАРАДОКС В ГЕГЕЛЕВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ АБСОЛЮТНОГО ДУХА И ЕГО РАЗРЕШЕНИЕ

Анализ структуры гегелевской философской системы с целью выяснения места в ней категории абсолютного духа с необходимостью приводит к формулированию своего рода парадокса.

С одной стороны, абсолютный дух рассматривается у Гегеля как *результат* длительного социально-исторического и интеллектуального развития человечества, в ходе которого выкристаллизовываются адекватные формы самопознания абсолютной идеи. Согласно Гегелю, именно через человека, вернее, через снятие природности человека и в конечном счете благодаря спекулятивной философии (где человеческий дух, преодолевая свою конечность и ограниченность, осознает логическую необходимость вневременного развития субстанциальной конкретности абсолютной идеи) абсолютная идея обретает «самосознание» и по сути дела впервые предстает как абсолютный дух в собственном гегелевском смысле этого понятия.

С другой стороны, именно абсолютный дух есть у Гегеля вечная и бесконечная, единая и единственная подлинная реальность, являющаяся внутри себя самой творцом «неба и земли», абсолютный субъект как всеобщая субстанция. Лишь он поистине есть *первое* и абсолютно первое. Лишь он, по гегелевским критериям, есть абсолют в собственном смысле слова.

Вместе с тем у Гегеля можно выявить рассуждения, составляющие контекст, в котором «снимается» это противоречие.

Вечная субстанция-субъект именно в силу своей актуальной бесконечности не может быть представлена как что-либо потустороннее мирозданию, иначе она была бы односторонней и тем самым не истинно бесконечной. Всепроникающая имманентность абсолютного духа есть его необходимое определение, вне которого он оставался бы бессодержательной абстракцией. В силу этого самодовлеющая субъективность универсальной субстанции внутренне присуща и человеческому самосознанию. Более того. Именно в качестве актуальной бесконечности абсолютный дух как сознающий себя разум существенно един. Поскольку человек разумен и осознает свою духовную сущность, постольку в нем проявляется и «извечный» разум как таковой.

Описывая восхождение конечного духа к абсолютному духу, Гегель отмечает, что «в качестве *религиозного* сознания дух проникает сквозь мнимо абсолютную самостоятельность вещей — вплоть до действующей в их внутреннем существе, все собой сдерживающей, единой, бесконечной мощи Бога»³⁴. Но, далее, в качестве *философского* мышления дух человека сознательно проникается движением абсолютного понятия, которое мыслит не только в себе самом и во внешнем универсуме, но и в человеке, отождествляет себя с ним. Таким образом конечный дух человека «возвышается до полностью постигающей себя действительной идеи и тем самым до абсолютного духа»³⁵; в акте спекулятивного мышления человек достигает, по Гегелю, мистического единения с абсолютным, который есть абсолютное Я, бесконечное самосознание, созерцающий себя «Логос», вселенское мышление мышления.

Но здесь приходится различать следующие нюансы. В религии откровения и — в адекватной форме — в спекулятивной философии, с одной стороны, человек, погружаясь в недра своей духовной жизни, *познает*, по Гегелю, Бога в его истинном содержании *в качестве вечного и абсолютного духа* (а не только как логическую идею)³⁶; но, с другой — само это осознание человеком Бога и себя в нем есть деятельность бесконечной субстанциальной субъективности, которой он предоставляет свободу раскрываться в своей душе и которая есть в то же время осознание абсолютной идеей самой себя «через человека», действительное самосознание абсолютной идеи, и тем самым здесь *впервые* для человека действительно «возникает», «рождается» *налично сущий* в преодолевающем свою конечность человеческом сознании *божественный абсолютный дух*. Для Гегеля истина конечного духа — дух бесконечный. Это нельзя понимать только в том смысле, что *в потенции* конечный дух абсолютен. Сама потенциальная бесконечность имеет свою «истину» в бесконечности *актуальной*. Только абсолютный дух есть, по Гегелю, *истинное бытие*, «для-себя-бытие», и он есть основание бытия конечного духа. Гегель считает, что имманентное возвышение конечного духа и погружение («возвращение») его в свою

несотворенную основу — в абсолютный дух — есть истинный переход, и он мог бы использоваться в так называемых доказатель-ствах бытия Бога. Причем здесь он видит то преимущество, что «результатом» этого перехода, основанного на опосредствовании путем снятия опосредствования, является возвышение человеческого духа к самому конкретному и истинному, к Богу в его абсолютной истине — к абсолютному духу³⁷. В связи с этим в гегелевской рукописи, относящемся к его лекциям по философии религии, подчеркивается, что спекулятивный смысл религиозного пред-ставления о бессмертии души заключается в постижении абсо-лютности и бесконечности самосознания, того обстоятельства, что «самосознание духовного само есть вечный, абсолютный мо-мент»³⁸.

Сказанное выше приводит к заключению, что в гегелевских рассуждениях об абсолютном духе фактически присутствует в неявном виде дистинкция тех моментов, которые можно было бы условно выразить как *абсолютный дух микроуровня* («челове-ческий Бог», *humanus deus*) и *Абсолютный Дух макроуровня* (абсолют в собственном смысле). Далекое не случайно поэтому в гегелевских спекуляциях то обстоятельство, что многие диалекти-ческие пассажи, в значительной мере относящиеся к описанию духовной жизни человека и форм общественного сознания, отно-сятся их автором и к «вечному абсолютному» как таковому. Этот «переливающийся» смысл явился одним из факторов, обусловивших пресловутую запутанность гегелевского изло-жения, загроможденность его кажущимися тавтологиями. Гегель, видимо, пытается ассимилировать в своей системе, в частности, и традицию западной теологии, восходящую к Августину, где разрабатывались аналогии между троич-ностью Бога и внутренней структурой духовной жизни человека³⁹. «Человек, подобно Богу, есть дух», — говорит Гегель⁴⁰, и дух человеческий есть «подобие Бога»⁴¹. Однако это подобие не является внешним, ибо в противном случае Абсолютный Дух выступил бы как нечто абсолютно трансцендентное для челове-ческого духа и тем самым как одностороннее и конечное. В основании этого подобия и соответствующей аналогии лежит конкретное тождество и имманентное присутствие Абсолютного Духа в чело-веческом сознании, а в конечном счете — его универсальное единство.

4. ГЕГЕЛЬ И НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МИСТИКА

В общем виде под философской мистикой следовало бы понимать стремление выразить рациональными средствами момент имма-нентного присутствия бесконечного в конечном, момент имма-нентности божественного абсолюта человеку, человеческому духу, не отрицая при этом момента его трансцендентности, выразить именно *имманентность трансценденции*.

В гегелевском понимании из *имманентности* абсолюта человеку вовсе не следует, что абсолют *сводится* или может быть сведен к чему-либо человеческому. Не следует из этого и отрицания трансцендентного. Наличие в системе Гегеля так называемых антропоцентрического и теоцентрического аспектов не следует рассматривать как некую непоследовательность его концепции. Именно диалектика этих аспектов является у Гегеля конкретным выражением единства моментов имманентности и трансцендентности в соотношении абсолютного и конечного духа. Высшим и наиболее трудно выразимым пунктом этого единства является с трудом поддающаяся вербализации *диалектика абсолютного духа микроуровня и Абсолютного Духа макроуровня*.

Глубокую и существенную связь гегелевской концепции абсолютного духа с так называемой немецкой философской мистикой необходимо учитывать для адекватного понимания фундаментальной интуиции, лежащей в основе его взглядов на диалектику божественного и человеческого в структуре абсолюта. Весьма плодотворным в этом отношении представляется, в частности, сравнительный анализ соответствующих гегелевских спекуляций и учений Экхарта, Кузанского, Бёме, Фихте и Шеллинга.

Здесь мы кратко остановимся в данной связи на учении Экхарта, которого можно считать первоисточком и вместе с тем ярчайшим представителем этого направления философской мысли. *Диалектика антропоцентризма и теоцентризма у Экхарта* проявляется, в частности, в том, что согласно его концепции человек при определенных условиях оказывается в состоянии совместить центр своей духовности с абсолютным божественным центром, как бы возвысить свой дух до абсолютной точки зрения и вместе с тем на пути *духовной аскезы* (*die geistliche Armut*) (смысл которой в последовательном отрешении человека от всего конечного, в том числе и от своего конечного «я») сделать душу свою настолько ясной и *прозрачной*, чтобы в ней начал просвечивать, «прорываться» (*durchbrechen*) вечный центр божественной субъективности. «Мистический акт» состоит здесь в том, что таким образом происходит *смещение субъективности в абсолют*: конечный субъект растворяется в бесконечном субъекте, и дух человеческий становится «местом», где «обитает» дух абсолютный. Парадоксальным образом «здесь и теперь» в человеке сквозь время прорывается вечность, сквозь конечное — бесконечность, сквозь относительное — абсолют, сквозь человеческое сознание — божественное самосознание, сквозь человеческое я — Я абсолютное.

Вечность, по Экхарту, может «возникать» бесчисленное множество раз в преображенных духовностью душах людей как *результат* их самоочищения, и вместе с тем она всегда остается вечно равной себе метафизически *первой* реальностью. Точнее говоря, здесь возникает не Вечность сама по себе, а ее *проблеск*, в котором она, однако, будучи всем по всем, полностью присутствует и поэтому также *как бы* возникает каждый раз заново. Она

возникает так, как, скажем, «возникает» вечное солнце бытия (в платоновском смысле) в виде множества солнц в разбросанных по земле зеркальных осколках человеческих душ, омытых от пыли конечных привязанностей, устремлений и предрассудков дождем духовного самоочищения.

Так соединяются у Экхарта время и вечность и открывается путь к пониманию того, каким образом «возникновение» вечного божественного самосознания во времени в качестве прорыва, совершающегося через снятие конечной человеческой субъективности, нисколько не нарушает его самодовлеющей абсолютности и равенства самому себе⁴².

* * *

Воспроизведенный контекст выявляет существенное родство гегелевской концепции абсолютного духа с мистическими спекуляциями Экхарта, что позволяет точнее расставить акценты в определении онтологического статуса различных моментов в архитектонике абсолютного духа как высшего определения абсолютного, как абсолюта в собственном и окончательном смысле слова. Мы показали, что Абсолютный Дух макроуровня выступил у Гегеля как вечная и бесконечная *первая* метафизическая реальность — сознающее себя мышление мышления, несводимое к каким бы то ни было формам общественного (и вообще человеческого) сознания. Абсолютный дух микроуровня — *результат* духовного развития человека и человечества, реализующийся в формах общественного сознания. Однако для Гегеля Абсолютный Дух есть существенным образом единая и единственная реальность, всеобъемлющая и все проникающая. Поэтому внутренняя бесконечность абсолютного духа (микроуровня) предстает в гегелевской системе как некий *проблеск* бесконечности Абсолютного Духа (макроуровня). В общем виде у Гегеля единство этих моментов раскрывается следующим образом. Рассматривая противоположность «божественного» и «человеческого» духа, Гегель говорит: «Чем более человек в разумном мышлении предоставляет свободу господствовать в нем самому существу дела (*die Sache selbst*), отказываясь от своей особенности и действуя как всеобщее сознание, чем меньше разум его ищет то, что ему присуще в смысле некоторого особенного, тем меньше его разум будет впадать в указанное противоречие; ибо он, разум, сам есть суть (*die Sache*), дух, божественный дух»⁴³. В этом плане для Гегеля мыслящий дух человека есть лишь «божественное в человеке»⁴⁴. Центр Абсолютного Духа как целого везде. Человек свободен в своем духовном творчестве, исходя из своего внутреннего духовного центра. Однако деятельность его становится абсолютной и поистине свободной лишь тогда, когда она достигает совершенной «конкретности», подчиняясь определенности абсолютной идеи. Но тогда дух человека перестает быть конечным и становится абсолютным, и в нем на этом уровне «впервые» вступает в наличное бытие в-себе-и-для-себя-сущая

Вечность. Целое присутствует во всех своих частях. Но теперь духовный центр человека не просто совпадает с центром Абсолютного Духа, и в целостности его духовной жизни уже не просто просвечивает абсолютная цельность. Центр духовного микрокосмоса растворяется и сливается с вечной жизнью Абсолютного Духа. Человеческий дух, достигая в своем развитии конкретности спекулятивного мышления и богатства абсолютного духа, становится как бы прозрачным для фокусирующегося в нем бесконечного возвращающегося в себя движения Абсолютного Духа и приобщается на микроуровне к актуально бесконечной реальности — рефлексии в себя абсолютного понятия.

Для того чтобы достичь этого результата, человечество, по Гегелю, должно пройти длительный и тяжелый путь становления и самопознания. Но по существу человеческая всемирная история выступает здесь лишь как идеальный «момент» некоей высшей умопостигаемой жизни, «вечной» истории абсолюта, а человеческое самосознание — лишь как «момент» вечного самосознания Абсолютного Духа, этой первой и последней метафизической реальности.

¹ См.: *Мотрошилова Н. В.* Современное исследование философии Гегеля: новые тексты и проблемы // *Вопр. философии.* 1984. № 7.

² См., например: *Гегель Г. В. Ф.* Соч.: В 14 т. М.; Л., 1930—1959. Т. 11. М., 1935. С. 61; *Он же.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1974—1977. Т. 1. С. 64, 185; *Он же.* Философия религии: В 2 т. М., 1975—1977. Т. 1. С. 219, 459.

³ См., например: *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия. . . Т. 3. С. 36.

⁴ Там же. Т. 1. С. 253.

⁵ Там же. С. 162.

⁶ Эта дистинкция терминов намечается, например, в: *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. Т. 1. С. 351, 354, 355, 357, 369; Т. 2. С. 482.

⁷ См., например: *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. 4. С. 9—11.

⁸ *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики: В 3 т. М., 1970—1972. Т. 1. С. 167.

⁹ Там же. С. 223, 248.

¹⁰ Достаточно сопоставить, например, рассуждения Гегеля о для-себя-бытии и об истинно бесконечном в: *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. 4. С. 12; *Он же.* Философия религии. Т. 1. С. 350; Т. 2. С. 248.

¹¹ *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 127.

¹² Там же. С. 129.

¹³ Там же. С. 128.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия. . . Т. 3. С. 6.

¹⁶ *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Tl. 1—3 / Hrsg. von W. Jaeschke. Hamburg, 1983—1985. Tl. 1. S. 223. Этот фрагмент содержится в публикациях текстов Гегеля по философии религии, входящих к изданию его сочинений 1840 г. По предположению западногерманского исследователя В. Йешке, этот фрагмент принадлежит к ныне не сохранившимся гегелевским рукописям и хронологически относится к курсу 1824 г. Он интересен тем, что здесь дается, пожалуй, наиболее четкая и лаконичная характеристика абсолютного духа в русле воспроизведенного здесь контекста. (Ср. русск. перев. в: *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. Т. 1. С. 368.)

¹⁷ *Ibid.* S. 269.

¹⁸ *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. Т. 1. С. 456.

¹⁹ *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия. . . Т. 3. С. 15, 23, 24.

- ²⁰ Соответствующее употребление Гегелем терминов «происхождение» и «полагание в логическом плане намечается в его «Энциклопедии...» (Там же. Т. 1. С. 286—295).
- ²¹ См.: Там же. Т. 3. С. 21—23.
- ²² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия... Т. 3. С. 408.
- ²³ Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1982. Bd. II. S. 180.
- ²⁴ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 529.
- ²⁵ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия... Т. 3. С. 29.
- ²⁶ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. С. 238—248.
- ²⁷ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 94, 251.
- ²⁸ Там же. Т. 2. С. 45, 123, 204—205, 260.
- ²⁹ См., например: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия... Т. 2. С. 27, 28.
- ³⁰ См., например: Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 94, 251.
- ³¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия... Т. 2. С. 29.
- ³² Там же. С. 27—28.
- ³³ Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Tl. 1. S. 268—269.
- ³⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия... Т. 3. С. 20.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ См., например: Там же. С. 388, 394.
- ³⁷ Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Tl. 1. S. 322.
- ³⁸ Ibid. S. 105.
- ³⁹ Об этом см. примеч. 25 ко 2-му тому «Философии религии» Гегеля (С. 511).
- ⁴⁰ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 124.
- ⁴¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия... Т. 3. С. 254.
- ⁴² Некоторые существенные нюансы и трудности экхартовской концепции в русле указанной проблематики заслуживают специального рассмотрения, для которого в рамках данной статьи нет места. В основе данного пассажа об Экхарте лежит анализ следующих текстов: *Eckehart, Meister. Schriften/Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und eingeleitet von H. Büttner* [Volksausgabe in I Band]. Jena, 1934; *Eckhart, Meister. Der Morgenstern / Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Hans Giesecke*. В., 1964. Кратко сформулированные в статье важнейшие понятия «духовной нищеты» (die Armut am Geiste) и «прорыва» (Durchbruch) присутствуют, в частности, в проповеди Экхарта, озаглавленной в издании Бютнера «Von der Armut am Geiste» (S. 148. ff.).
- ⁴³ Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Tl. 1. S. 46, 47.
- ⁴⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия... Т. 3. С. 254.

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

НЕИЗВЕСТНЫЕ РУССКИЕ УЧЕБНЫЕ КУРСЫ ФИЛОСОФИИ СЕРЕДИНЫ XVIII в.

О. Е. Кошелева, Б. Н. Морозов

XVIII век принес России бурное развитие наук, что не могло не отразиться на формировании светской философской мысли. На первом этапе ее становления оказалось необходимым освоение философского наследия нового времени.

Наиболее популярной стала философская система Христиана Вольфа (1679—1754), которая привлекала к себе рационализмом, доступным изложением, тесной связью с естественными науками. При этом вольфианская философия не вступала в противоречие с догмами церкви, что позволило государству положить ее в основу системы преподавания философии в высших учебных заведениях. Следует отметить и роль тесных личных контактов Хр. Вольфа с Петром I и М. В. Ломоносовым.

Философия Вольфа бытовала в России в течение длительного периода — с первой половины XVIII вплоть до начала XIX в. Однако в советской историографии по русской культуре XVIII в. влияние вольфианской системы явно недооценивалось.

Сам Вольф, будучи популяризатором и систематизатором идей Г. Лейбница, стремился разработать единую и всеобъемлющую систему знаний. Та детальная классификация понятий, за которую Хр. Вольфа иногда критиковали и обвиняли в педантизме, была полезна на раннем этапе становления светской философии в России. Много трудов он посвятил распространению естественнонаучных знаний. Его сочинения были переведены и широко известны в России, однако из собственно философских трудов на русском языке в XVIII в. напечатано лишь одно: «Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды. . . Переведена в 1753 г. Б. М. Печатана в Санктпетербурге при типографии Артиллерийского и инженерного шляхетного кадетского корпуса 1765 года»¹. Данный трактат содержит курс логики и предназначен «для начинающих», как явствует из «Авторова предисловия».

Труды Вольфа, при крайнем недостатке учебников в России, использовались именно в качестве таковых и пропагандировались в первую очередь Ломоносовым, высоко ценившим преподаватель-

скую деятельность Хр. Вольфа. В отношении вольфианской философии еще Феофан Прокопович отмечал, что она является наукой для начинающих, а не для ученых².

Свое отражение лейбнице-вольфианская система нашла в неоднократно издававшихся переводах учебников немецкого философа Фр. Баумейстера (1708—1785), первые их издания: «Логика», переведенная студентом Московского университета А. Павловым, — 1760 г., «Метафизика», также изданная Московским университетом, — 1764 г.³, «Нравоучительная философия...» в переводе профессора Д. Синьковского — 1788 г. Из них русские читатели XVIII в. могли почерпнуть сведения об одной из систем западноевропейской философии нового времени.

Важным в истории становления светской философии в России в XVIII в. является вопрос об ее преподавании в высших учебных заведениях. До сих пор мало известно о том, какие конкретно философские системы и на каком уровне изучали студенты Славяно-греко-латинской академии, Петербургского Академического и Московского университетов в середине XVIII в. в отличие от введенных в научный оборот философских курсов Киево-Могилянской академии⁴.

Безусловно значение Петербургского Академического университета в развитии науки и культуры, хотя число студентов в нем было незначительно; важное место в его программах занимал курс философии. Из стен университета вышли такие деятели русского Просвещения, как первый профессор философии Московского университета Н. Н. Поповский и ученый-энциклопедист, автор «Философических предложений» Я. П. Козельский.

Читать курс логики и метафизики начал один из иностранных ученых, приглашенных в 1725 г. в Академию наук, физик и философ лейбнице-вольфианской школы Г. Б. Бюльфингер, как и большинство других первых академиков приехавший в Россию по личной рекомендации Хр. Вольфа. В своих лекциях он использовал и книгу «Начала Ньютонианской философии» (1723 г.)⁵. Известно также, что он составлял инструкции и учебники⁶. В 1726—1729 гг. обьявлялись лекции академика Хр. Мартини по логике и метафизике, «следуя философии Тумико», т. е. Л.-Ф. Тьюммига, немецкого физика и философа, последователя Вольфа⁷. Академик Бюльфингер покинул Россию в 1731 г. Тогда же уехал и его ученик Гросс, бывший до этого профессором «философии нравоучительная чрезвычайным». Гросс читал свой курс, следуя книге Пуффендорфа. В 1738 г. чтение публичных лекций по логике было поручено знаменитому математику Эйлеру, метафизике — физику Крафту, нравоучению — историку Штелену. Академический регламент 1747 г. среди других наук, преподававшихся в Университете, предусматривал, что преподаются: «... 9) логика и метафизика... 12) права натуральные и философия практическая, или нравоучительная»⁸. Курс философии по распределению лекций в 1748—1766 г. был поручен профессору И. А. Брауну⁹. В печатном каталоге лекций, вышедшем к этому времени, пояснялось, что Браун

«предлагать будет руководство во всю философию», употребляя за основу книгу «Основания Вольфианской философии» Л.-Ф. Тюммига. Известно, что лекции Брауна пользовались большой популярностью у студентов, в том числе и у Якова Козельского¹⁰. В марте 1749 г. профессорам Академического университета было предложено представить их программы, а перевести их на русский язык поручили М. В. Ломоносову.

О ранних русских учебных философских курсах известно в науке мало. Первый такой курс на русском языке стал читать в 1755 г. в Московском университете 25-летний профессор Н. Н. Поповский, однако его философских курсов не сохранилось, имеются только две к ним вступительные речи¹¹. Были ли до этого попытки дать изложение светской философской системы и ознакомить русского читателя с достижениями западноевропейской философии нового времени? На этот вопрос можно ответить утвердительно.

А. Д. Кантемир, переводя в 1730 г. трактат Фонтанеля «Разговоры о множестве миров», в «Предисловии к читателю» писал: «Труд мой был не безважен, как всякому можно признать, рассуждая, сколь введение нового дела не легко. Мы до сих пор недостаточны в книгах философических, поэтому и в речах, которые требуются к изъяснению сил наук»¹². Кантемир снабдил перевод оригинальными примечаниями, в которых даются определения предмета философии, характеризуются ее части: «логика», «нравочение», «фисика», «метафисика», раскрываются важнейшие термины: «идея», «материя» и др. Особый интерес вызывает описание философских школ от Пифагора до Декарта. Этот перевод вызвал противодействие церкви и вышел лишь в 1742 г. Более подробно свои философские идеи А. Д. Кантемир изложил в «Письмах о природе и человеке», но они увидели свет лишь в 1868 г.

Разработанную философскую систему содержал трактат В. Н. Татищева «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ». Труд этот, написанный в 1730-е, не был опубликован, но получил определенное распространение в рукописных списках¹³. Так же, как и Кантемир, Татищев сделал краткий обзор развития науки и философии. Заслуживает особого внимания представленная им оригинальная классификация наук.

Однако эти сочинения, хотя и ставили своей задачей ознакомить публику с элементарными представлениями о философских системах, не носили учебного характера. Более этим задачам должна была отвечать книга: «Знания, касающиеся вообще до философии для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут, собраны и изъяснены Григорием Тепловым. Книга первая. В Санктпетербурге при Императорской Академии Наук. 1751 года». Г. Н. Теплов (1711—1779) был недоброжелателем и противником М. В. Ломоносова, секретарем Академии наук, фактически управлявшим ею. Он попытался популярно изложить лейбницево-вольфианскую философскую систему. Результатом его усилий стал историко-философский очерк (часть II), содержавший три главы:

«О философии варварской» (Древний Восток), «О философии греческой», «О философии средних веков и новой». Однако данный труд не завершен. Часть II включает также подробные рассуждения «О должности философии» и познаниях: историческом, философском и математическом, а часть III содержит изложение метафизики и логики, довольно короткое и неполное даже для уровня философских знаний того времени. Сочинение Теплова, видимо, не получило широкого распространения.

Особое внимание заслуживает утверждение выпускника Академического университета А. Константинова, ученика и зятя Ломоносова, о том, что великий русский ученый написал «Логику, доселе неизвестную». К Константинову перешла часть архива и библиотека Ломоносова, но никаких следов этого сочинения в настоящее время не найдено¹⁴.

Таким образом, изучение обнаруженной в Центральном государственном архиве древних актов (ЦГАДА) рукописи середины XVIII в., содержащей два курса философии на русском языке, представляет значительный интерес¹⁵.

Первый из них называется «Краткое руководство философии», второй «Краткое руководство к философии эклектической». Оба они тесно связаны между собой: второй, видимо, является расширенным вариантом, результатом переработки первого. Остановимся на вопросе происхождения рукописи, без чего невозможен анализ ее содержания.

Сочинения эти являются анонимными. Ни сам текст, ни наличие каких-либо записей не дают сведений об авторе, месте написания или последующих владельцах рукописи. Известно только, что она поступила в ЦГАДА в 1953 г. вместе с рядом других рукописей XVII—XIX вв. из Центрального государственного исторического архива СССР в Ленинграде.

Рукопись форматом в четвертую долю листа (17×20,5), написана разными почерками, беглой, небрежной скорописью середины XVIII в. Но комментарии и термины на иностранных языках на полях, а также внешний вид рукописи позволяют предположить, что перед нами авторский оригинал. Для датировки и атрибуции рукописи важно то, что она написана на бумаге Петербургской Красносельской фабрики с водяными знаками, имеющими точную дату: «1747 году».

Попробуем в общих чертах представить содержание обоих курсов, выявить их различия и общие черты. Оба они в целом основываются на системе Лейбница—Вольфа, поэтому мы попытались сравнить их содержание с упомянутыми сочинениями Хр. Вольфа и Фр. Баумейстера. Именно таким путем можно выделить и заимствования, и оригинальные положения, содержащиеся в обоих курсах, а также провести параллели и с одним из важнейших философских произведений русского Просвещения — «Философическими предложениями» Я. Козельского (1768)¹⁶.

Обратимся к 1-му рукописному курсу — «Краткому руководству философии». Во «Вступлении» (1—3)¹⁷ дается определение

предмета философии, близкое к определению Вольфа¹⁸, однако без присутствия Вольфу пространных рассуждений. Автор этих руководств умел схватывать самое главное, кратко давать точные определения сложных положений. В § 4 подробно трактуется о пользе философии «к поспешествованию временного нашего благополучия» — мысль, характерная для философии нового времени, развита и у Вольфа¹⁹, и у Баумейстера²⁰. Но у последнего здесь же говорится и о познании через философию «вещей божественных», чего нет в нашей рукописи. В § 5 помещено традиционное для того времени разделение философии: «... философия разделяется на теоретическую и практическую: теоретическая заключает в себе три науки: логику, метафизику и физику, а практическая также имеет три науки: 1) о естественных правах, 2) нравоучение, или мораль, 3) политику».

Изложение собственно курса начинается с «Логики, или Философии инструментальной». Во «Вступлении» (3—3 об.) дается определение логики в целом по Вольфу²¹, но более четко и указывается на практическое ее значение: «... доказывать оные истины и опровергать неправильные других людей мнения». Внимания заслуживает § 3, где трактуется одна из основных проблем философии: «Человек состоит из тела и души. Сии оба существа неразрывно между собою соединены, о котором соединении между учеными и поныне происходят споры». К первой части этой фразы на полях тем же почерком примечание: «Аристотелево мнение души с телом», а ко второй: «Картезий сказал, что в нас думает, то душа есть». Здесь нет положений вольфианской философии, согласно которой душа создана Богом и господствует над телом; чувствуется особое внимание автора к этому вопросу (ср. слова Я. П. Козельского: «Как мы о соответствии души и тела основательного и неоспоримого ни из опытов, ни от умствования вывести не можем, то для того я не вступаю в рассуждение о сем»²²).

Далее идет изложение логики — краткое, схематичное и незавершенное: «Глава 1-я. О понятиях» (4—6), «Глава 2-я. О рассуждениях» (6 об.—7), «Глава 3-я. О заключении» (7 об.—9).

Более пространна «Философия теоретическая. Часть 2-я. Метафизика». Во «Вступлении» (9 об.—10) дано определение метафизики: «Наука — первое общее познание всех вещей видимых и невидимых», более четкое, чем рассуждения Баумейстера. Далее говорится о делении метафизики на 1) «Онтологию, или Науку о вещах и свойствах ее», 2) «Козмологию, или Науку о свете или о мире вообще», 3) «Пневматологию, или Науку о безплотных». Характерно, что в этом общем первом делении нет «Естественного теоретического богословия», являющегося лишь подразделением «Пневматологии» в отличие от Баумейстера, делающего «Богословию натуральную» самостоятельным — IV — разделом всей метафизики²³.

При рассмотрении «Онтологии» (10 об.—13) обращает на себя внимание тот факт, что не только само определение этого

важнейшего раздела всей теоретической философии, но и деление его лишь на две главы: I «О вещи вообще» и II «О свойствах вещей», и сами эти заголовки, и важнейшие определения понятий, в том числе материи, почти текстуально совпадают с «Онтологией» Я. Козельского²⁴, но отличаются от построений Баумейстера.

Вторая часть Метафизики — «Козмология» (13 об.—17) в целом сходна с книгой Баумейстера²⁵, но более сжата — без разделения на главы. В § 1 отмечено, что «Козмология» дает лишь общее понятия о мире, а конкретные свойства тел изучает физика. § 4 содержит довольно любопытную полемику с материалистической теорией строения мира у Эпикура (у Баумейстера этого нет).

Третья часть Метафизики — «Пневматика, или Наука о безплотных» разработана более подробно. Во «Вступлении» (17—18) хотя и говорится, что «...познание сих духов... немалую нам приносит пользу в... познании Бога... и есть способ наилучшей к опровержению атеистических мнений», но здесь же имеется и утверждение, что «до природы и естества оных духов, о том философия ясного понятия дать не может». Вообще в этой части Метафизики много противоречивых утверждений. Пневматика разделяется на 1) «Ноологию, или Науку о духе человеческого» 2) «Ангелографию», или науку «Об ангелах и прочих духах» (далее в тексте этот раздел назван и трактуется по-другому). 3) «Естественную, или Теоретическую богословию».

«Ноология» состоит (18—21 об.) всего из двух глав: I «Довод натуральный: что душа есть», II «О существе души нашей», содержащих положения о том, что душа есть не материя, а дух. Вторая часть «Пневматики» озаглавлена не «Ангелография», а «Психозофия» (21 об.—22 об.). В ней кратко и достаточно скептически говорится о существовании духов без тела. «Естественное теоретическое богословие» (22 об.—28) начинается точно по Баумейстеру²⁶: «Глава 1-я. Доводы о бытии Божии», «Глава 2-я. О свойствах Божиих», «Глава 3. О существе Божиим». Приведем также заголовок главы 4 — «О творение Божиим», но текст отсутствует, и имеющихся у Баумейстера последующих двух глав нет. Вместо этого на л. 29 — обособленный текст о коренном различии богословской морали и практической философии.

Во «Вступлении» (29 об.—30 об.) к следующему второму разделу курса — «Философии практической» в § 3 эта мысль развивается и подчеркивается: «Как прочие философические науки, так и сия оснуется токмо на одном здравом разуме, чего ради надобно оную отличать от богословской морали, которая доказательства в Священном Писании берет». В § 5 дается деление практической философии, аналогичное ее делению во «Вступлении», но с развернутыми определениями этих разделов. Кроме того, здесь появляется новый термин «этика» для обозначения «морали, или нравочения».

Однако «Краткое руководство философии» содержит лишь первый раздел философии практической — «Естественное право». Он состоит из «Вступления», глав: I «О действиях человеческих

(32—36 об.), II «О должностях, к которым естественный закон нас обязует» (37—41 об.) и III «Об обществах и в них наблюдаемых должностях» (41 об.—45 об.). Этот раздел содержит особенно много авторских замечаний и комментариев на полях и во многом отличен по построению от изложения «Естественного права» у Баумейстера²⁷. В последнем § 15, завершающем первый философский курс рукописи, читаем: «В сих трех главах предложенные правила называются вообще естественные законы, а когда оне сравнены будут с целыми народами, тогда оные называются народное право, которое ничто иное есть, как токмо тот же естественный закон. Который хочет сию науку пространнее читать, тот может приобрести немалую пользу в чтении Грочиевых, Пуффендорфовых, Томазиевых, Гундмиговых (?) и Воеровых (?) книг на французском и немецком языках». Такое подчеркивание значения «естественного права» отличается от схематизма вольфианской системы, а отсылка к трудам правоведов напоминает призыв В. Н. Татищева к изучению «Книг Грочиевых, Пуффендорфовых и тому подобных, которые за лучших во всей Европе почитаются»²⁸.

Второй курс — «Краткое руководство к философии эклектической» более оригинален и подчас полемичен. В пространном «Вступлении» (46—50) выражена позиция автора, его интерес к достижениям философии нового времени: «В новейшие времена, когда уже все науки процветать начали, так и философия высокой степени своего совершенства достигла. Новая философия описывали философию весьма различно, так что сколько было философов, столько разных описаний философии» (§ 3). Определение термина философии как греческого слова, означающего в переводе «любомудрие» (§ 1), традиционно. Однако определение предмета философии как «науки, или основательного и ясного познания всех возможных дел и вещей» (§ 4) не содержит слов «... вещей естественных и преестественных», имеющих в первом курсе рукописи (1) и у Кантемира.

Деление философии здесь (§ 11—13) отлично от деления в «Кратком руководстве философии». Логика не входит в «Философию теоретическую», а составляет особый раздел — «Философию инструментальную». В «Теоретической философии» самостоятельную часть составляет «Пневматология». Некоторые развернутые определения всех разделов несколько отличны от определений первого курса.

Принципиальное положение содержит § 14: «Всяко философическое познание должно быть основано на здравом разуме и потому те вещи, которых мы разумом понять не можем, к философии не принадлежат. Из его следует, что богословие или теология... не принадлежит к философии». Таким образом, неизвестный русский автор еще за 20 лет до «Философических предложений» Я. П. Козельского отказался от одной из составных частей вольфианской системы.

Интересным и оригинальным представляется аргументированное разделение «философии в разсуждение мнений философиче-

ских» на «сектирическую» и «эклeктическую», тем самым обосновывающее название всего курса²⁹. Термину «эклeктическая философия» придается более широкое значение, чем название одного из течений древнегреческой философии (об «эклeктической секте» кратко писал Теплов³⁰). Эклeктическая философия противопоставляется Аристотелю и средневековой схоластике, которая «не может нимало поострить разума нашего» и «противна многим новым изобретениям к распространению наук полезным» (49). Главой «новых философов» — эклeктиков провозглашается Рене Декарт, приводятся даже краткие данные из его биографии (49 об.). За этим следует список «славных эклeктиков»: «1. Гроций. 2. Пуфендорф. 3. Лок. 4. Бель. 5. Клерк. 6. Невтон. 7. Томазий. 8. Рудегер — всю писал философию. 9. Чирнчаус. 10. Францут Баком. 11. Томбес. 12. Гасенди, Епикуру последовал. 13. Гундлинг. 14. Лейбниц. 15. Волф. 16. Будей. 17. Баиммеистер. 18. Ернект и протчия». Этот перечень наглядно демонстрирует широкий кругозор автора, его симпатии и антипатии. Однако он этим не ограничивается и предлагает читателю своего курса «Краткое описание философов» (50 об.—53) связанный и аргументированный обзор философских школ, начиная с Древней Греции и кончая появлением «эклeктической» философии Декарта. Это перекликается с сочинениями Татищева и Кантемира, считавшими необходимым дать сведения о развитии философии с древнейших времен, и предвосхищает работу Теплова.

Наиболее полно разработана в «Кратком руководстве к философии эклeктической» часть первая — Логика. В «Приготовлении» (53—54) дается толкование предмета логики, которая, согласно определению древних и новейших философов, есть «наука о исправлении или изащрении разума нашего в точных разыскиваниях правды и лжи». Здесь же обосновывается деление логики на три части, первые две («теория логики») описывают: 1) разум, 2) «генеральную правду» (истину), а третья является «Практической логикой» и, в свою очередь, делится еще на четыре раздела. Это деление отличается от деления Логики Баумейстера на две части, где теоретической называется лишь первая часть «О трех умах действия», а понятие об истине включено во вторую часть «Об употреблении логики».

В части 1 логики «О разуме» главы I «О разуме вообще» (54 об.—55 об.) автор прямо признает, что принимает «определение разума, данное господином Вольфом», однако вводит и свое понятие, «русское слово ум», которое определяет, как «сила души человеческой, посредством которой человек вещи и действия познает». Любопытны рассуждения о понятиях «умный человек», «тупой», «дурак», «глупый». Следующие главы: II «О понятии» (56—60), III «О словах и определениях» (60—60 об.), IV «О рассуждении» (60 об.—62), V «О разуме или о заключении» (62—66) основаны в целом на Логике Вольфа, как указывает автор, но более четкие и ясные, не содержат рассуждений о понятии Бога³¹ и близки к главе первой Логики в «Философических предложени-

ях» Козельского³². Эту часть Логике также можно сопоставить с Логикой первого курса (3—9); текстуальная близость очевидна. Сравнивая их, легко проследить характер переработки и дополнений.

Часть вторая логики «О познании истины» является новой по сравнению с первым курсом. Она также построена на логике Вольфа—Баумейстера, но отличия от немецких учебников опять сближают ее с «Философическими предложениями» Козельского. Так, заголовок этого раздела у него: «Об употреблении сил человеческой души к познанию истины»³³, у Баумейстера этот раздел, как уже сказано выше, не выделен из общей второй части «Об употреблении логики».

Глава I второй части Логике в рукописи озаглавлена «О истине и о разных ее родах» (67—68 об.). В ней употребляется второй термин для «истины» — «правда», «истина» оригинально подразделяется на «идеалитическую», «рассудительную» и «заключительную» (у Баумейстера: «метафизическая», «этическая», «логическая»³⁴; у Козельского: «естественная», «нравоучительная», «логическая»)³⁵. Истина определяется как «сходство мыслей наших о вещах с самими вещами»³⁶.

Гносеологические проблемы рассматриваются в следующих главах: II «О познании истины и о первых основаниях» (68 об.—71 об.) и III «О подлинных вещах, требующих доводов и о доказательстве подлинном и логическом» (71 об.—75). Процесс познания истины определяется в главе III двояко: через «искусство» (т. е. опыт), «либо разумом, посредством силлогизмов». «Разум и искусство» взаимосвязаны и помогают друг другу. В связи с этим в § 5 автор призывает к изучению всех «наук и художеств», «хотя бы помалу». Интересно разделение наук на «высокие»: философия, богословие, юриспруденция, медицина и математика; «вольные»: «совершенное знание языков и штиля», «критика философии», риторика, география, история, в том числе и вспомогательные исторические дисциплины — генеалогия, хронология и геральдика. Также необходимы человеку в познании истины «благородные художества»: рисование, музыка и др. Это внимание к науке, характерное для русских мыслителей XVIII в., сближает неизвестного автора с В. Н. Татищевым, хотя его деление наук и художеств имеет отличия.

Из наук, по мнению автора (§ 6), и берутся доказательства истины, которые разделяются на «подлинные» и «вероятные». «Подлинное» доказательство называется также «логическим», или «математическим», а начало употребления этого доказательства истины в философии относится ко «времени господина барона Лейбница и Вольфа» (§ 7). Вольф также «почитается изобретателем» двух других разновидностей «математического» доказательства: «аналитического порядка» и «синтетического порядка» (§ 8, 9, 10).

Глава IV «О вероятности» традиционно делит понятия на вероятность историческую, физическую и политическую (Баумей-

стер: историческая, физическая, герменевтическая, политическая и практическая)³⁷; Козельский вообще отказывается от деления этого понятия, которое он определяет термином «правдоподобие»³⁸. Интересны рассуждения о «вероятности исторической» (§ 6—10) — своеобразна теория источниковедения, более развернутая, чем отдельные положения Баумейстера³⁹.

«Практическая логика», выделенная в отдельную III часть, делится на главы: I «О изобретении истин» (76 об.—80); II «О рассмотрении чужих мнений и о рассуждении, и о доброте книг, то есть о критике» (80—83); III «О пользе чтения книг и о выборе доброго учителя» (83 об.—85); IV «О уверении, опровержении неправильных мнений и о споре» (85—86 об.). В целом такое построение также достаточно традиционно. Однако автор все время старается подчеркнуть роль науки и просвещения. Особенно оригинально и интересно тщательно разработанное описание исторической науки в главе II. История разделяется на «политическую», «церковную», «натуральную», «литтеральную» и «художественную» (§ 5). В понятие «политической истории» включается не только описание собственно истории, «образа правления» и «главных узаконений государства», но и описание «торгов, состояния наук и художеств, фабрик, заводов, плодоносных земель» и т. д. (§ 6). В «церковной истории», по мнению автора, необходимо уделить внимание описанию причины разделения Восточной и Западной церкви, а также на «знатных еретиков» (§ 7). Под «натуральной историей» понимается описание природы (§ 8). «Литтеральная история» изучает «древнее и новое состояние наук» и «различные мнения ученых». Здесь же подчеркнута значение «описания научных книг», т. е. библиографии (§ 9). «Художественная история» должна ясно представить начало и происхождение «разных художеств и различных машин» (§ 10).

Вторая часть второго курса — «Философия теоретическая» начинается с «Метафизики». В кратком «Приуготовлении» (87—87 об.) в отличие от «Вступления» в «Метафизику» первого курса нет обоснования ее разделения на «Онтологию», «Космологию» и «Пневматологию». «Метафизика» определяется только как «Онтология», или наука о «вещах вообще и их главнейших свойствах». Словом, все, что касается «вещей бесплотных», в данном курсе исключено из важнейшей части философии. Здесь же в «Приуготовлении» в § 1 резко критикуется схоластика, однако в § 2 отмечено, что и «новые философы не согласуются в именовании сея науки». Первые две главы «Метафизики» — I «О вещи вообще» (87 об.—88а) и II «Об общих вещей свойствах» (88а об.—91 об.) очень близки к I—II главам «Метафизики» первого курса и совпадают с «Метафизикой» Я. П. Козельского. Во втором же курсе прибавлены еще глава III «О сложных вещах» и IV «О одинаких вещах» (т. е. о простых вещах) (92—97). В целом здесь автор следует вольфианскому признанию нематериальных «одинаких (простых) вещей» первоосновой материальных тел — «сложных вещей». Однако в определении понятия «простых

вещей» явно проступает скептическое отношение автора к несомненному для вольфианцев их возникновению из «ничего» и возможному превращению в «ничто». Уже в § 1—3 он утверждает, что само существование вещей, не имеющих «никаких частей» и «неизчего сложенных», требует доказательства. Далее в § 5—7 он пишет, что сотворение и исчезновение «единых вещей», т. е. нематериальных объектов, «разуму нашему непонятно». Отношение к этому вопросу сближает нашего автора с позицией Я. П. Козельского: «О частицах, из которых состоят тела, по незнанию не писал я; а другие писатели хотя и пишут об них, однако не могут доказать простые они или сложные вещи»⁴⁰.

Кроме глав III и IV, в данном изложении «Метафизики» имеется еще одна глава без номера, названная «Прибавление к Онтологии. О согласии вещей» (97 об.—98 об.). Здесь объясняются понятия: «Основание», или «причина», «намерение» и «средства».

Как уже было сказано выше, во втором курсе в отличие от первого «Пневматология» не входит в состав «Метафизики» и выделена в самостоятельную часть теоретической философии. В «Приготовлении» (§ 4) сказано, что отделили эту науку от «Метафизики» «новые философы» (в вольфианской системе она является неразрывной частью метафизики). Разделение «Пневматологии» на три части в § 5 сходно с ее разделением в первом курсе: 1) «Ноология, или наука о душе человеческой. . . », 2) «Психология, наука о протчих бесплотных» (автор курса, как мы уже видели, никак не может найти точного термина для этого раздела. — *Авт.*); 3) «Теология, или Богословия естественная. . . » Здесь просматривается некоторое противоречие. Как уже отмечалось, во «Вступлении» к этому курсу автор отрицал принадлежность богословия к философии. Здесь же он, видимо, не решился нарушить четкое построение вольфианской системы. Однако уже в § 6 утверждается, что «понеже вся философия должна быть основана только на здравом разуме, того ради, ежели мы хотим духов и Бога филозофически познавать, то должно об оных рассуждать, не принимая в помощь никакова откровения». Это рационалистическое положение деизма содержится в философии Лейбница—Вольфа. Но автор курса, отметив свое рациональное отношение к религии, служащей к «порядочному сожитию в гражданском обществе» (§ 8), видимо не интересовался богословскими проблемами, и во втором курсе освещен лишь первый раздел «Пневматологии» — «Ноология», раскрывающий свойства человеческой души, более ясные и понятные, чем «протчие бесплотные духи».

Раздел этот разработан намного подробнее, чем в первом курсе. Во «Вступлении» (101 об.—102) отмечается, что о душе можно рассуждать «искусством» (т. е. опытом) и «разумом» (§ 2) и из этого следует разделение «Ноологии» на две части, первая из которых «представляет бытие, силы и действия души человеческой», а вторая «описывает существо, и оттуда происходящие свойства души разумом понимаемые» (§ 4). Курс, однако, содержит лишь первую из этих частей, состоящую из четырех глав.

В главе I «О бытии души нашей» (102—103 об.) критикуются древние и новые философы, отрицавшие наличие души (§ 1), которая определяется как «существо, что в нас мыслит или думает» (§ 2). В свою очередь, процесс мышления имеет целью «познать себя или другие внешние вещи», а мысли разделяются на «понятия», «рассуждения» и «заклчения». В общем эти положения довольно традиционны⁴¹. Достаточно традиционны и следующие главы: II «О силах и действующих души вообще ко познанию соображению и памяти особливо, яко нижней степени нашего познания»; III «О верхней степени познания, т. е. о разуме человечестем и действиях оного» (108 об.—112 об.); IV «О бранных страстях и о пристрастиях» (112 об.—116). На этом рукопись оканчивается. Следующих глав «Ноологии», где у Баумейстера толкуется о «согласии души и тела»⁴² и о «бессмертии души»⁴³, нет. Нет, как уже было отмечено выше, и других частей «Пневматологии». Нет в этом курсе и целого раздела — «Практической философии», хотя развернутое определение дано во «Вступлении» (§ 13). И если часть 1 этого раздела «Естественное право» имеется в первом курсе, то две другие упомянутые части — «Мораль» и «Политика» отсутствуют в обоих «Кратких руководствах философии». Возможно, автор не ставил задачу раскрывать эти специальные разделы философии и упомянул их в предисловии по традиции, однако, не исключена возможность, что «Руководствие» было продолжено в другой рукописи.

Тем не менее, несмотря на некоторую незавершенность, оба курса охватывают основные разделы философии XVIII в., и на основании их сравнительного анализа можно сделать некоторые предварительные выводы. Оба курса, очевидно, написаны одним автором и второй — «Краткое руководство к философии эклектической» — более зрелое произведение, с более четко выраженной концепцией. Несомненна оригинальность этих, видимо, одних из самых первых философских курсов на русском языке. Хотя многое в построении разделов, заголовках глав заимствовано из немецких учебников⁴⁴, это, безусловно, самостоятельные произведения, а их неизвестный автор — личность, критически мыслящая. Попытка проведения некоторых параллелей с сочинением Я. П. Козельского, конечно, требует дополнительных исследований, прежде чем можно было бы сделать какие-либо выводы о преемственности⁴⁵. Однако изучать рукопись в русле ее связи именно с ученым миром Петербурга и, конечно, в первую очередь Академического университета кажется нам перспективным.

Вниманию читателей предлагаются фрагменты «Краткого руководства философии» и «Краткого руководства к философии эклектической».

¹ Переводчиком этого труда был директор Артиллерийского и инженерного кадетского корпуса М. С. Бегичев (см.: *Словарь русских писателей XVIII в.* Л., 1988. Вып. 1). Нам известен не упомянутый в данном Словаре еще один перевод сочинения Хр. Вольфа, сделанный М. С. Бегичевым в 1769 г., под названием

- «Разумные мысли о действиях природы любителей правды» (ЦГАДА. Ф. 187. Оп. 2. № 186). Рукопись представляет собой автограф. Переведенный труд был написан Вольфом, очевидно, по заказу Петра I, ему посвящен и передан в 1723 г. (см.: *Wolf Ch. Briefe aus den Jahren 1719—1753*. Petersburg, 1860. P. 166).
- ² См.: *Луппов С. П.* Книга в России в послепетровское время (1725—1740). М., 1976. С. 256.
- ³ Интересно отметить, что использованный нами экземпляр этого издания из Библиотеки Ф. Ф. Мазурина, хранящийся ныне в ЦГАДА, в конце XVIII — начале XIX в. принадлежал «экономическому крестьянину» Федору Борисовичу Борисову.
- ⁴ См.: *Ничик В. М.* Из истории отечественной философии конца XVII—начала XVIII в. Киев, 1978; *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982.
- ⁵ См.: *Копелевич Ю. X.* Основание Петербургской академии наук. Л., 1977. С. 98.
- ⁶ См.: Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., Б. г. Т. 6. С. 625.
- ⁷ См.: *Кулябко Е. С.* Ломоносов и учебная деятельность Петербургской академии наук. М.; Л., 1962. С. 34.
- ⁸ *Толстой Д. А.* Академический университет в XVIII столетии по рукописным документам Архива Академии наук. СПб., 1885. С. 18.
- ⁹ См.: Там же. С. 19.
- ¹⁰ См.: *Кулябко Е. С.* Замечательные питомцы Академического университета Л., 1977. С. 40, 90, 103, 115, 137, 189, 192.
- ¹¹ См.: Ежемесячные сочинения. 1755, август. Т. II; *Кошелева О. Е., Морозов Б. Н.* Неизвестная речь Николая Поповского // История СССР. 1980. № 3.
- ¹² *Кантемир А. Д.* Сочинения, письма и избранные переводы. СПб., 1868. Т. II. С. 391.
- ¹³ См.: *Татищев В. Н.* Разговор о пользе наук и училищ. М., 1887. С. I—VII.
- ¹⁴ См.: *Кулябко Е. С.* Замечательные питомцы Академического университета. С. 103—105; также см.: *Кулябко Е. С., Бешенковский Е. Б.* Судьба библиотеки и архива М. В. Ломоносова. Л., 1975.
- ¹⁵ ЦГАДА, ф. 188, № 613.
- ¹⁶ Я. П. Козельский сам признавал, что «материю теоретической философии» заимствовал у Ф. Х. Баумейстера, и в связи с этим между сочинением Козельского и рассматриваемыми курсами много общего в построениях, общих положениях и т. д. Сравнивая труд Козельского с теми же изданиями Баумейстера, которые используем и мы, исследователи (Ю. Я. Коган и И. Я. Щипанов) выдвинули то новое, что внесено Козельским в вольфианскую систему. Однако нам кажется, не все здесь ясно и бесспорно. Некоторые положения Вольфа и Баумейстера трактуются как оригинальные взгляды Козельского.
- ¹⁷ Здесь и далее в тексте ссылки на листы рукописи.
- ¹⁸ *Вольф Хр.* Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды. СПб., 1765. С. 1—3.
- ¹⁹ Там же. С. 3.
- ²⁰ *Баумейстер Фр.* Логика. М., 1760. С. 7.
- ²¹ *Вольф Хр.* Указ. соч. С. 7.
- ²² *Козельский Я. П.* Философские предложения // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. М., 1952. Т. I. С. 417.
- ²³ *Баумейстер Фр.* Метафизика. М., 1764. С. 7—8.
- ²⁴ См.: *Козельский Я. П.* Указ. соч. С. 447—458.
- ²⁵ *Баумейстер Фр.* Метафизика. С. 100—130.
- ²⁶ См.: Там же. С. 223—256.
- ²⁷ См.: *Баумейстер Фр.* Нравоучительная философия. М., 1788.
- ²⁸ *Татищев В. Н.* Указ. соч. С. 117.
- ²⁹ Из известных нам сочинений середины XVIII в. этим термином пользовался только литовский философ К. Нарбут, издавший в 1761 г. «Принципы эклектической философии» на латинском языке.
- ³⁰ См.: *Теплов Г.* Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут. СПб., 1751. С. 217.

- ³¹ См.: *Вольф Хр.* Указ. соч. С. 14—15.
³² См.: *Козельский Я. П.* Указ. соч. С. 422—440.
³³ Там же. С. 440.
³⁴ *Баумейстер Фр.* Логика. С. 123—124.
³⁵ *Козельский Я. П.* Указ. соч. С. 440.
³⁶ Это определение есть и у Баумейстера (см.: *Баумейстер Фр.* Логика. С. 124), и у Козельского (см.: *Козельский Я. П.* Указ. соч. С. 441). Между тем в «Истории философии в СССР» (М., 1968. Т. 2. С. 52) оно названо «исходным материалистическим положением» Козельского.
³⁷ *Баумейстер Фр.* Логика. С. 166.
³⁸ *Козельский Я. П.* Указ. соч. С. 441.
³⁹ *Баумейстер Фр.* Логика. С. 167—175.
⁴⁰ См.: *Козельский Я. П.* Указ. соч. С. 452.
⁴¹ См.: *Баумейстер Фр.* Логика. С. 133—135.
⁴² Там же. С. 207—212.
⁴³ Там же. С. 212—216.
⁴⁴ О «скрытой полемике» Козельского с Хр. Вольфом см.: *Аргемьева Т. В., Михешин М. И.* Христиан Вольф и русское вольфианство // *Филос. науки.* 1990. № 1. С. 72.
⁴⁵ Остерегаясь окончательных выводов, можно указать на некоторое сходство одного из почерков рукописи с почерком Я. П. Козельского (образец его почерка периода обучения в Академическом университете воспроизведен в статье: *Коробкина О.* К биографии Якова Козельского // *Учен. зап. ЛГУ.* 1955. № 200. С. 197). Безусловно, необходимо попытаться сравнить образцы почерков рукописи с почерками других студентов Академического университета этого времени.

Л. 1

КРАТКОЕ РУКОВОДСТВО ФИЛОЗОФИИ

Вступление

§ 1

Философия есть наука, или основательное ясное понятие всех возможных дел и вещей, как естественных, так и преестественных: почему мы такое познание посредством нашего разума достигнуть можем к поспешествованию временного нашего благополучия.

§ 2

Все, что в философии ни заключается, должно неложными быть доказано доводами, потому филозфов не токмо должен знать, что нечто в натуре бывает, но должен еще и доказать, для чего оное так происходит. //

Л. 1об.

§ 3

Понеже философия требует ясных и основательных понятий к познанию своих вещей, а кроме человека никакая тварь таких понятий иметь не может, из сего следует, что токмо человек, а никакая иная тварь сей науке учиться может.

§ 4

Человек разсуждается в несовершенном состоянии в разсуждении разума своего, сей, когда изощрен не будет, никогда в состоянии быть не может ясных и обстоятельных иметь понятий, которых необходимо философия требует. //

Л. 2 Понеже по приобретении оных понятий человек побужден бывает, разсуждая прежде о предстоящих ему предприятиях, смело оные в действо производить, а что счастливо в действо произведено быть может, а особливо то, что к поспешествованию временнаго нашего благополучия потребно, самым благополучным назваться может; а понеже философия ясные обо всех вещах нам дает понятия, такожде и о действии человеческие предлагая нам регулы, то всякой легко рассудить может, что она всякому неполезна быть не может. //

Л. 2об.

§ 5

Сия наука толко наш разум острит, подавая ему ясных вещей понятии, но еще побуждает и склоняет волю нашу к произведению в действо ясных показанных дел, которое благополучие человеческое, хотя токмо временно, споспешествовать могут, и потому философия разделяется на теоретическую [и] практическую. *Теоретическая* заключает в себе три науки — логику, метофизику и физику; а практическая также имеет три 1) науку о естественных правах, 2) нравоучение, или мораль 3) политику — о которых все в надлежащем порядке // в сем рукоутстве в кратце объясняем.

Л. 3

ФИЛОЗОФИИ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ЛОГИКА, ИЛИ ФИЛОЗОФИЯ ИНСТРУМЕНТАЛЬНАЯ

Вступление

§ 1

Логика есть наука разум человеческий в рассматривании истины порядочно употреблять. Она учит не токмо познавать, что правда или ложь есть, но дает еще и правила ко изысканию новых, ище неизвестных, истин, доказывать оные истины и опровергать неправильные других людей мнений. //

[На полях — тем же почерком, что и текст: «Lagos' происходит от греческого языка, по-русски Слово». Другим почерком — на нем. (?) и на лат. нрб.]

Л. 3об.

Мы начнем прежде рассматривать силы человеческие, а особливо силы души, а потом покажем, какая сила души к произведению показанных вещей способ[на].

§ 3

Человек состоит из тела и души. Сии оба существа неразрывно между собою соединены, о котором соединении между учеными и поныне происходят споры.

[На полях — тем же почерком, что и текст: «Аристотелево мнение души с телом»; «Картезий сказал, что в нас думает, то душа есть».]

§ 4

То существо, которое мы себе о других вещей различать можем и что в нас мысли производит, называется душа.

§ 5

Она имеет два *действия* или силы — *разум* и *волю*. [Запись на полях на нем. (?) нрб.] //

л. 4

§ 6

Разум есть сила души человеческой, которым человек возможные себе вещи представляет.

§ 7

Разум имеет три действия, или силы. 1-е *чувствия* 2-е *разсуждение* 3-е *заключение*.

Глава 1-я

О понятиях

§ 1

Чувствовать называется то: когда мы какую вещь в мысли представляем, хотя она действительно при нас или вне нас находится.

§ 2

Когда происходящее сие чувство душа очищает и о том обнадежна, то показывает она себя и вещь и различает оную от других видимых вещей. //

л. 4об.

§ 3

Еже ли какое чувство так и знание в душе вдруг производит, то сии действия называется *мысль*, или *дума*.

§ 4

Все, что мы нечувствуем или в мысли себе представляем, суть видимыя или невидимыя вещи.

§ 5

И потому понятие — есть представление какой ни будь вещи в мысли; пребывает в душе нашей то, о чем мы понятие имеем, называетца *объект*, или вишно видимая вещь.

§ 6

Л. 5 Понятие о вещах, когда бывает *ясное* и когда *темное*. Ясное понятие называетца, которым представленную вещь тот час узнать и назвать // можем, а темное понятие есть то, когда мы невдруг, а иногда и совсем понять не можем.

§ 7

Ясные понятия бывают явственные, когда кто может знаки или свойства представленные нам вещи другим рассказать; когда же сего кто сделать не в состоянии, тот имеет *неявственное* понятие о той вещи.

§ 8

Явственное понятие бывает обстоятельное, а иногда недостаточное, обстоятельное понятие есть такое, когда мы можем знаками и свойствами представленные нам вещи оных от всех вещей при всяких обстоятельствах различать, а *недостаточное* понятие называетца то, когда мы сего сделать не в состоянии. //

Л. 5об.

§ 9

Понятии бывают, наконец, *совершенные* и *несовершенные*. Совершенные называются те, когда мы о знаках, или составах преставленной вещи, опять ясные понятия иметь можем, а несовершенные те, когда мы о знаках или свойствах никакой вещи ясных понятий не имеем.

[На полях — запись на лат., нрб.]

§ 10

Когда понятие о какой вещи бывает ясное, а при том искательное, то называется оное *объяснение вещи*, иногда кто о какой вещи имеет хотя ясные, но токмо недостаточные

понятии, то оную вещь токмо описать возможет и такое понятие зовется *описание*. //

[На полях — записи на лат., нрб.]

л. 6

§ 11

Понятии происходят от пяти чувств телесных по мнению Аристотеля.

§ 12

Та сила души нашей, которую мы прежде видимые, слышанные, осущенные и протчие себе вещи пре[д]ставляем ясно или неясно, называется *магинатция*, или *фантазия*, которое действие и во сне с нами случается.

[На полях записи на нем., нрб.]

§ 13

Когда кто несовершенно обнадежен, что вещь, которую он посредством помянуто[й] имагинации себе представил, та же есть, которую прежде знавал, то сия сила души нашей зовется **вспоминание**.

[На полях записи на нем., нрб.]

§ 14

Когда мы подлинно уверены, что оная вещь та же есть, которую мы прежде знавали, то сия сила души называется *память*.

[Далее глава 2 «О разсуждении»]

л. 46

КРАТКОЕ РУКОВОДСТВО К ФИЛОЗОФИИ ЭКЛЕКТИЧЕСКОЙ

Вступление

§ 1

Философия на греческом языке значит *любомудрие* и производит от греческаго слова *Philein to Sophia*, то есть любовь к премудрости.

§ 2

Древние философы описывали философию различным образом. Цицерон во второй книге и в третьей главе «о должностях» называет философию познанием божественных и человеческих вещей. Пифагор, которой первой себя назвал философом (ибо до него все прочие называлися *Sophi*, то есть премудрыя) называет философию воспоминаве-

нием смерти, а божественный Платон называет оную соединением с Богом.

§ 3

В новейшие времена, когда уже все науки процветать начали, так и философия высокой степени своего совершенства *л. 46 об.* достигла. // Новыя философы описывали философию весьма различно, так что сколько было философов, столько и разных описаний философии.

§ 4

По нашему мнению, философия есть наука, или основательное и ясное познание всех возможных дел и вещей, поелику мы оное посредством единого нашего разума, к поспешствованию нашего благополучия преобрести можем.

§ 5

Основательное познание называется то, когда кто о какой вещи причину сказать и подлинность или вероятность оная доказать может.

§ 6

Филосов есть такой человек, которой не токмо знает, что какая вещь есть возможна, но и предписанныя ему в философии правила исполняет.

§ 7

Понеже философическое познание должно быть основательное и ясное, то легко понять можно, что такое познание от поверхностного или от исторического познания весьма разнится, *л. 47* ибо в философии // должно знать причину как или почему какая вещь или действие возможно, и подлинность той вещи или действие надлежит доказать неспорно или вероятно. Сие философическое познание должно и побуждать волю нашу к наблюдению нам в философии предписанных правил.

§ 8

Основательное познание дел или вещей немало способствует к поспешствованию блаженства человеческого рода, ибо такое познание весьма щасливыми нас учинить может, подовая нам точное познание всех вещей и действий.

§ 9

Блаженство, или благополучие, называется непрерывное удовольствие в человеческой жизни. Удовольствие происходит от познания совершенств вещей и действий человеческих. Из сего следует, что в философии должно первое изъяснить существо и свойства возможных вещей; второе [зачеркнуто одно слово, нрб.] и предписать правила, которыми человек действию своими управлять мог.

§ 10

Л. 47 об. Дабы разпознать могли, что в свете есть правда, и што ложь и познавать // сии действию наши к благополучию нашему потребны исполняли, что все немало зависит от нашего разума, и того ради в первой части философии должно показать правила, каким образом разум наш изощрен познавать истину и ложь. Сия наука называется *логика*, или *философия инструментальная*.

§ 11

Вси возможное в свете разделить можно на вещи и на действия человеческия. Наука всех возможных вещей называется философия теоретическая, и немало служит ко изощрению нашего разума, а наука о действии человеческих называтца практическая философия.

§ 12

Теоретическая философия имеет три части, из которых I. Метафизика, или онтология, которая дает общее понятие всех вещей, описывает существо и главные их свойства.

II) Пневматология наука о невидимых или о безплотных вещах, яко о Боге, о душе нашей и о протчем. //

Л. 48

III) Физика, или наука всех естественных и материальных вещей, описывает особливия свойства и действия каждого, находящагося в свете, тела.

§ 13

Практическая философия имеет также три части, а именно: I) Наука о естественном законе, по латыне [пропуск], которая показывает каким образом жить справедливо, предлагая нам к тому должности.

II) Мораль, или нравоучение, — наука о преобретении благополучия посредством добродетели.

III) Политика, которая предписует правила, каким образом поступать, живучи в обществе экономическом или гражданском. //

Л. 48об.

§ 14

Всяко филозофическое познание должно быть основано на здоровом разуме и потому те вещи, которых мы разумом понять не можем, к филозофии не принадлежат. Из сего следует, что богословие, или теология, которая описывает вещи божественны[е] и разуму нашему непостижимые, не принадлежит к филозофии.

§ 15

Л. 49

Всяк легко понять может, что филозофия есть нужнейшая и полезнейшая наука, ибо не токмо изоощряет разум наш, подавая как о всем свете находящихся вещах ясное понятие, но и немало побуждает волю нашу к предприятю действий к поспешествованию нашего благополучия потребных, она такжеде назваться может началом и основанием и других высоких наук, // а именно богословии, медицине, гражданскому праву, математике и гистории и все сие немало показывает ея изрятна и великую ползу.

§ 16

Филозофия в рассуждении мнений филозофических разделится может на *сектирическую* и на *эклектическую*.

§ 17

Сектирическая называется та, когда кто с филозофических учениях последует мнению других людей, не испытывая, правда ли то, или нет. Например, как в древния варварские времена, так и ныне еще в некоторых католических землях, последуют в филозофии Аристотелевым учениям. Сия филозофия [«на» — зачеркнуто] казатца неможет нимало поострить разума нашего, ибо тот, которому последует, может в филозофических учениях иметь великое заблуждение и незнание. Сие также противно и многим новым изобретениям, к распространению наук полезным. //

§ 18

Эклектическая филозофия называется та, когда в филозофических учениях, ничего за правду не принимаетца, пока разумом своим ясно понять и другим точно доказать не может.

§ 19

Кто в эклектической философии упражняться желает, тому надлежит мнения древних и новых философов рассматривать по правилам логическим и которые мнение с реченными правилами более сходствует, то должно и принимать.

§ 20

Первой эклектической философов был Ренат Картезий, которой жил в 17-м веке по рождестве Христове. Родился во французской провинции Тюрене в городе Лагес 1596 году.

Л. 50 После его были следующие славные екликтики, а именно //

- 1 Гроций
- 2 Пуфендорф [на полях: «Изобрел Jus natur».]
- 3 Лок
- 4 Бель
- 5 Клерк
- 6 Невтон
- 7 Томазий
- 8 Рудегер, всю писал философию
- 9 Чирнчгаус
- 10 Фрицут Баком
- 11 Томбес
- 12 Гасенди, Епикуру последовал
- 13 Гундлинг
- 14 Лейбниц
- 15 Волф
- 16 Будей
- 17 Баимmeister
- 18 Ернект и протчия

[Далее раздел «Логика»]

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ СТРАН ВОСТОКА

О ДВУХ РАЗНЫХ ПРИНЦИПАХ АНАЛИЗА ИСТОРИИ ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ НАУКИ

Е. Н. Молодцова

Когда-то, теперь уже очень давно, мое знакомство с историей индийской духовной культуры началось с вышедшей в Москве в 1961 г. книги известного современного индийского философа Дебипрасада Чаттопадхья «Локаята даршана». Жесткая логика и четкая концепция автора в сочетании с моим полным незнанием с оригинальными индийскими текстами оказали столь сильное воздействие, что интерпретация Д. Чаттопадхья показалась мне единственно возможной, в чем я немедленно попыталась убедить и своего учителя, яркого и талантливого индолога А. М. Пятигорского. Но он сказал: «Все это придумано, но очень интересно придумано».

В бедном моем сознании, усвоившем тогда лишь принцип «или-или», возник конфликт: поскольку авторитет учителя был непререкаем, постольку, значит, действительно все придумано, а раз придумано, то не имеет ценности, не может быть интересным, все должно быть только так, «как на самом деле». Учитель понял и продолжил: «Именно потому и интересно, что придумано». И тогда для меня на всю жизнь отчетливым и ясным стало следующее: дело не в том, чтобы, работая с материалом, пытаться найти единственно возможное его понимание, но в том, чтобы обрести собственный взгляд на этот материал, только тогда сможешь его понять. Четкость мысли Д. Чаттопадхья сделала урок чрезвычайно наглядным, и с тех пор к этому философу у меня особое отношение.

И вот передо мной новая книга этого автора¹, на сей раз специально посвященная истории древнеиндийской науки. И здесь, спустя 25 лет после «Локаята даршаны», Д. Чаттопадхья остался верен себе, предложив свою собственную, жестко последовательную концепцию генезиса и истории науки в древней Индии, и с полным правом заявил в предисловии: «Взгляды, выраженные здесь, являются моими, равно как и ошибки»². Наличие собственных взглядов — большое и очень редкое в наше время достоинство любой работы.

Д. Чаттопадхья считает, что исходным пунктом развития науки является техника³, что «вообще все здравые науки имеют свои

корни в технологии»⁴, и предполагает, что все естественные науки возникают из соответствующих технологий⁵. Таким образом, всегда и везде впереди идет возникновение и развитие техники, а затем уже науки. Это первая принципиальная методологическая установка, заставляющая напрямую связывать возникновение конкретной науки с конкретной технологией, существовавшей до этой науки.

Согласно второй посылке, отправной точкой научного метода является вопрошание природы с помощью непосредственного наблюдения⁶, результатом чего становится «описание вещей как они есть»⁷. А такого рода описание, выведенное из непосредственного наблюдения, находится, по мнению Д. Чаттопадхьяи, в прямом противоречии с тенденцией принимать писания как воплощение самой мудрости⁸. Это вторая методологическая установка, согласно которой генезис и развитие науки в древней Индии никак не связаны с жреческой или какой-либо иной религиозной традицией, напротив, наука должна возникать и развиваться вопреки этой традиции, противостоять ей.

Основной моделью науки, рассматриваемой автором в данной книге, является математика. Как известно, древнеиндийская математика фиксирована текстуально в Шульбасутрах⁹, и тексты эти принадлежат к корпусу ведической литературы. Но как согласовать факт такой принадлежности с методологической установкой, требующей полного отделения науки от религии? — Обратившись к раскопкам Мохенджо-даро и Хараппы¹⁰. Именно они явились, по мнению автора, поворотной точкой в развитии индологии, так как освободили ее от обязанности начинать с ведической литературы¹¹. Кроме того, принципиально важным оказывается для Д. Чаттопадхьяи выделить в качестве основной черты культуру Хараппы утонченную кирпичную технологию, которая полностью отсутствовала в ведический период¹².

Автор формулирует тезис, согласно которому геометрия, зафиксированная в Шульбасутрах, была развита в период Хараппы. Она явилась результатом теоретических требований изготовителей и укладчиков кирпичей, архитекторов и других «техников», от которых требовалось выполнить конструкцию определенных специфических форм из кирпичных структур¹³. Кем требовалось, кто и почему задавал в Хараппе столь определенные требования к конструкциям — этот вопрос не интересует Д. Чаттопадхьяю. Мне вообще представляется сложным делом соотношение деятельности по укладке кирпичей с теоретическими требованиями к математике, и я представляю себе архитектора использующим, но не создающим математику.

Точность наблюдений, характерную для математики Шульбасутр, Д. Чаттопадхьяя считает связанной с ручным трудом и никак не связанной с деятельностью жрецов, которых характеризовало полное отвращение к прямому наблюдению¹⁴, так что наука получила свою реальную пищу от работников физического труда¹⁵. Таким образом, на одном полюсе имелись физически сконструированные структуры из кирпичей, а на другом — магико-религиозные

верования, приписываемые жрецами этим структурам, но между этими полюсами не было необходимой связи¹⁶. Творцы математики Шульбасутр — каменщики и архитекторы¹⁷.

Однако ведический период, которым обычно датируются тексты Шульбасутр, судя по данным археологии, как показывает Д. Чаттопадхья, ничего не знал об этой утонченной кирпичной технологии¹⁸. Что остается делать? Предположить, что математические знания, зафиксированные в этих текстах, заимствованы ведическими жрецами из хараппского прошлого. Характерно, что никаких математических текстов от этого прошлого не сохранилось.

Между периодом Хараппы, который датируется примерно 2500—1500 гг. до н. э. и возникновением старейшей из Шульбасутр, шульбасутры Баудхьяны (600—500 гг. до н. э.), лежит период в 1000 лет, который сам Д. Чаттопадхья называет «темным». Совершенно «темным» остается здесь и вопрос о том, как в этот период сохранялось и транслировалось математическое знание Хараппы, что, впрочем, не останавливает процесса выдвижения гипотез. Автор предполагает, что жреческая элита однажды почему-то испытала жгучий интерес к древней математике, существовавшей в хараппской культуре, и кодифицировала ее на санскрите, перенося сюда некоторые заимствованные термины¹⁹. То же самое, предполагает Д. Чаттопадхья, произошло и с индийской астрономией. Ведический народ, вторгшийся в Индию, был кочевым, пастушеским, для его экономической жизни, как думает автор, астрономические знания не были необходимы. Потому-то ведические народы и не имели какого-либо астрономического знания, достойного этого имени. Со временем они позаимствовали остатки этого знания из хараппской традиции²⁰.

Впрочем, по поводу достоверности какой-либо интерпретации наших археологических данных о культуре Хараппы и существовавших там знаний фактически высказался сам Д. Чаттопадхья — в резкости суждений с ним вряд ли кто-либо сравнится. Он привел утверждение Бхушана Виджа о том, что великий бассейн в Мохендж-даро был астрономической обсерваторией, а потом опроверг это утверждение сам и с помощью своих друзей, комментируя эту апробацию следующим образом: «Мы не обязаны приписывать важность всему, написанному о хараппской культуре, сколь бы внушительен — и даже в других отношениях важен — ни был бы том, в котором это изложено»²¹. Я бы полностью отнесла это суждение также и к гипотезе о хараппской математике, основанной на кирпичной технологии.

Итак, что касается древнеиндийской математики, то она, по мнению Д. Чаттопадхья, возникает в культуре Хараппы в результате прямого наблюдения, отрабатываемого в ходе развития кирпичной технологии, не будучи включена в какую-либо систему теоретического объяснения мира и никоим образом не будучи связана с деятельностью жрецов, которые просто позаимствовали ее.

И надо сказать, что возведение древнеиндийской математики в ранг науки — это уже новизна во взглядах самого Д. Чаттопадхья,

который в 1981 г. в своем докладе, представленном на XVI Международный конгресс по истории науки в Бухаресте²², к числу наук относил только медицину, причем последовательно исходил из тех же методологических установок, что и при анализе математики.

Здесь автор считает древнеиндийскую медицину Аюрведы началом естественных наук в современном смысле слова, поскольку она была, по мнению Д. Чаттопадхьяи, единственно светской отраслью знания, свободной от связи с какими-либо религиозными источниками. Именно из медицины он выводит генезис таких наук, как ботаника, зоология, анатомия, физиология, метеорология, металлургия, физика и химия. Д. Чаттопадхьяя утверждает, что протоастрономия и протогеометрия в строгом смысле слова были частями ритуальной техники, возникали в жреческих корпорациях, принадлежали к ведической литературе и несли на себе печать религии и антисекуляризма, поэтому им было трудно развиться в естественные науки в действительном смысле.

Медицина же, по мнению автора, очень быстро сделала шаг вперед от магико-религиозной к рациональной терапии. (Интересно отметить, что современная европейская медицина ищет рациональный смысл и возможные для себя заимствования в магико-религиозной индийской медицине, а современный индийский философ принципиально отказывает ей в рациональности.) Д. Чаттопадхьяя считает, что понимание медицины, данное в Чарака самхите²³, свободно от всего сверхъестественного, от всякой религии и от ориентации на писания. Таким образом, это первый решительный шаг к позитивным наукам в Индии, избавленным от магикорелигиозной мистификации природы и человека.

Далее, продолжает автор, важно то, как отвечают на вопрос: состоит ли тело живого существа из той же материи, что и универсум? Медицина дает утвердительный ответ. Но я должна сказать, что в истории индийской культуры, где микрокосм и макрокосм — аналоги, другого ответа на этот вопрос и не может быть. В отличие от древних метафизиков, пишет Д. Чаттопадхьяя, которые интересовались мистерией, духовной сущностью человека, пуруши в индийской терминологии, медики очистили этот термин от спиритуалистического значения, сосредоточив свой интерес на теле, на физической конституции человека, сделав базисом своих знаний знания эмпирические. Словом, медицина противостоит здесь не только религии, но и всякой метафизике вообще.

Для Д. Чаттопадхьяя существенным моментом является также и противопоставление социальной позиции медиков обществу в целом. Он утверждает, что в древней Индии медики стояли на нижних ступенях социальной лестницы, считались религиозно нечистыми, объясняя это тем, что индийские законодатели считали свои цели несовместимыми с целями позитивных наук, а потому резко выступали против этих наук и их представителей. Автор пытается доказать, что основным обвинением, выдвигаемым против докторов уже Яджурведой²⁴, было то, что их наука необходимо приводила к демократическим нормам, несовместимым с нормами

строго иерархического индийского общества, так что медики стояли в оппозиции ко всему социальному строю.

Все принятые автором посылки жестко выдерживаются им, они красивы в своей строгой логичности и открытой тенденциозности. И они чрезвычайно убедительны, если не сравнивать вытекающие из них следствия с реальным историческим материалом. Когда же проводишь такое сравнение, становится очевидным: автор настолько упрощает реальный исторический процесс, что его гипотезу очень трудно согласовать с фактами, если, конечно, не прибегнуть к какому-либо «кульбиту», вроде предположения о заимствовании ведическими жрецами хараппских математики и астрономии (кстати, почему бы им заодно не заимствовать там же и медицину?). Следуя логике автора в реальном контексте культуры, мы необходимо должны придти к утверждению, что в Индии не было и не могло быть в принципе позитивных наук в собственном смысле слова: любая литература, классифицируемая нами как научная, практически неотделима в древней Индии от религиозной.

Но откуда такая тенденциозность? Из той ситуации, которая сложилась в современном индийском обществе: современная наука порождает здесь больше проблем, чем решений. Поэтому практически любой ученый подпишется под словами Д. Чаттопадхья: «Изучение науки и технологии в истории Индии представляет собой нечто намного большее, чем просто предмет академических упражнений»²⁵. Но разные исследователи по-разному понимают свою задачу в этой ситуации.

Д. Чаттопадхья видит свое предназначение в том, чтобы доказать: в древней Индии существовала точно такая же по своим интенциям наука, что и возникшая в Европе. И если бы не социальные и идеологические препятствия, то индийская культура породила бы точно такую науку, что и Европа XVII в., продолжением которой и является современная наука. Он пишет: «Мы должны попытаться привести наш народ к пониманию того, что именно в нашем прошлом препятствовало нашим ученым — со всеми их персональными успехами — двигаться вперед к тому, что обычно называют современной наукой, т. е. наукой в том смысле, который был выработан в Европе со времен Галилея и других. Когда мы делаем это, то встречаемся с неожиданной ситуацией: факторы, которые в индийской истории препятствовали развитию современной науки, точно такие же, что и те, которые до сих пор составляют ядро кастовости и коммунализма, убийства и злобы»²⁶. Осуществив двойной перенос, Д. Чаттопадхья видит в прошлом прямой аналог современной индийской социальной ситуации и прямой аналог европейской науки Возрождения и нового времени.

Д. Чаттопадхья механически проецирует на древнеиндийскую культуру сегодняшнюю сложную и неоднозначную социальность Индии, и все, что нежелательно в современной индийской культуре, автоматически убирается с пути исторического развития знания. В результате получаем желательную идеальную модель развития знания, целиком построенную по европейскому образцу. Мысль

о том, что индийская мысль могла и может сегодня иметь свой специфический путь развития, в принципе не допускается.

Профессор Ашок Джайн, директор индийского Национального института по исследованию развития науки и техники (nistads), в своих «Основных замечаниях» к разбираемой книге очень точно оценивает ее место в исследованиях по истории индийской науки: «... даже возражения, которые она может породить, благоприятны для стимуляции более глубокого исследования предмета другими учеными. . . Точно так же, как профессор Дебипрасад Чаттопадхьяя безоговорочно признает, что он обязан своим предшественникам — включая тех, с которыми он иногда остро расходится — точно так же будущие исследователи могут быть позитивно или негативно обязаны ему»²⁷. Пожалуй, я очень обязана Д. Чаттопадхьяя «негативно» — нужно иметь перед собой точку зрения, с которой резко не соглашаешься, от которой как бы отталкиваешься, человека, с которым все время внутренне споришь, а такую роль могут играть только интересная точка зрения и интересный человек, полностью убежденный в своей правоте.

Убежденность — вот, пожалуй, самая яркая черта Д. Чаттопадхьяя как ученого, пронизывающая все его творчество, в том числе и его работы по истории науки. Иные пути им отвергаются. Он пишет: «Любая попытка написать историю науки в Индии при полном пренебрежении научным методом не может быть законной. Иными словами, она будет следовать ложной модели истории науки. С этой точки зрения является несчастьем, что такая ложная модель стала доминирующей среди более поздних исследователей истории науки в Индии. Примером этого является внушительный том, субсидированный Индийской национальной академией наук, опубликованный на английском языке в 1971 г. в Дели под названием „Краткая история науки в Индии“». Он претендует на то, чтобы дать нам впечатляющий отчет о достижениях древних индийцев в математике, астрономии, медицине и т. д. нигде не поднимая серьезно вопроса относительно научного способа познания, или методологии, которым следовали индийцы в собственно научной сфере. Результат — еще хуже, чем беспорядочная путаница технологии с наукой. Безразличие к научному методу позволяет даже очевидно ненаучные или антинаучные идеи и позиции наделять тем же статусом, что и саму науку, и это видно, например, в тенденции вычитывать в этой книге науку во всех сортах преимущественно религиозных текстов. Такой опасности можно было бы легко избежать, если бы издатели этой книги потрудились выполнить элементарное требование, всегда подчеркивающееся П. Рэем и Б. Силом: нет действительной науки без методологии науки»²⁸.

Позицию авторов книги²⁹, которой Д. Чаттопадхьяя отказывает в праве на законное существование, я и пытаюсь сопоставить с его собственной позиции: если Д. Чаттопадхьяя выделяет науку из общего контекста культуры соответствующей эпохи, то авторы коллективного труда, как бы подводящего итоги многолетним исследованиям индийских ученых в области истории отечественной

науки, напротив, рассматривают науку как составную часть культуры, объясняя специфику индийской науки спецификой индийской культуры. Естественно, мы остановимся на тех же областях знания, которые рассматривает Д. Чаттопадхья — на математике и медицине, оставив в стороне другие темы.

Книгу открывает написанный С. Н. Сенем обзор источников по истории древней и средневековой индийской науки, к числу которых он относит не только специально научные тексты, которых весьма немного, но и ведическую литературу, эпос, философские произведения различных школ. Фактически это сразу предполагает тесную связь науки с другими формами мышления, в которые она вплетена в древности, да и в современности, только мы не всегда хотим это замечать.

В главе по истории астрономии тот же С. Н. Сен считает эту отрасль знания столь же древней, как и история человека на земле. Разработку календаря и изучение астрономических феноменов он связывает с развитой жрецами системой ритуалов и жертвоприношений, которые должны были совершаться с совершеннейшей регулярностью во времени.

Фактически С. Н. Сен представляет здесь отработанную в индийской литературе точку зрения, связывая происхождение астрономии с ритуалом и начиная изучение истории индийской науки с Вед. Так, например, в своей книге «Индийская астрономия» Г. Р. К. Кай пишет, что ранние астрономические представления были связаны со священным ритуалом, общепринятым в Индии на очень ранней стадии³⁰. Он также считает, что «отправной точкой изучения практически любого раздела знания, с которым Индия глубочайшим образом связана, является Ригведа»³¹.

Начало индийской математики С. Н. Сен тоже выводит из священной литературы. И это вновь не только его личная точка зрения. Того же взгляда придерживаются, например, Б. Датта и А. Сингх в статье «Индийская геометрия»³². Они пишут, что в соответствии со строгими инструкциями индийских текстов каждое жертвоприношение должно было совершаться на алтаре точно предписанного размера и формы. Подчеркивалось, что даже малейшее нарушение и изменение в форме и размере алтаря сведет на нет объект всего ритуала и может даже привести к враждебному результату³³. Именно отсюда, считают авторы, в Индии возникли проблемы геометрии, арифметики и алгебры³⁴. Возникновение этой проблематики описывается следующим образом. Алтарь Гархапатъя был предписан в форме квадрата согласно одной школе и в форме круга — согласно другой. Алтарь Ахаваний всегда должен был быть квадратным, а алтарь Дакшина — полукруглым. Но площадь каждого должна была быть одинаковой и равной вьюма (96 ангулис = «ширина пальца» = 2 ярда). Конструирование этих трех алтарей включало в себя три геометрические операции: 1) построить квадрат на данной прямой линии, 2) вписать квадрат в круг и обратно, 3) удвоить круг. Последняя проблема — то же самое, что численно выразить $\sqrt{2}$. Авторы отмечают, что геометрия, будучи

начальной формой индийской математики, дала импульс арифметике и алгебре, сама же не вышла за пределы эмпирического уровня. Характерно, что индийская геометрия была геометрией площадей и объемов, тогда как греческая геометрия была геометрией линий³⁵.

С. Н. Сен также реконструирует ритуальные действия, которые требовали совершения определенных математических операций. Священный ритуал требовал увеличения или уменьшения алтаря в соответствии с указанными в плане числами. Согласно одному плану, форма должна остаться той же самой, а все стороны при этом пропорционально увеличиваются или уменьшаются. В ходе решения таких задач требуются квадратные уравнения. Для конструирования алтарей требуются также и неопределенные уравнения. Так, например, нахождение размеров и числа брусков, необходимых для построения разных слоев алтаря, требует решения неопределенных уравнений первой степени. Древние индийцы с высокой степенью приближения давали значения таких иррациональных чисел, как $\sqrt{2}$, $\sqrt{3}$. Квадратные уравнения, понятие иррационального числа и определение приблизительных значений таких чисел — результат алтарной геометрии Шульбасутр, положившей начало алгебре среди ведических индийцев. Сен пишет, что теорема Пифагора более или менее одинаково выражена во всех известных нам Шульбасутрах. Другая проблема, интересовавшая творцов этих текстов, — проблема квадратуры круга, и благодаря этим упражнениям ведические индийцы подходили к нахождению правильного значения числа π .

Как видим, задачи, возникающие в ходе деятельности по конструированию алтарей, вполне объясняют математические достижения древних индийцев, а также специфику этих достижений.

Посмотрим теперь, как связаны Шульбасутры с комплексом ведической литературы, с которой д-р Сен предлагает начинать изучение математических представлений древних индийцев. Он отмечает, что непосредственно связанными с математическим знанием, без которого было бы невозможным ни конструирование различного вида алтарей, ни исчисление времени для календарных целей, являются Кальпасутры³⁶ и Джьотиша³⁷, именно в этих текстах дается наиболее концентрированное изложение материала математики, зачатки которой следует начинать изучать с Самхит. Кроме того, С. Сен отмечает, что математика, как и астрономия, были в высокой степени распространены среди буддистских и джайнских монахов.

Один класс ритуальной литературы Кальпасутр составляют Шраутасутры, которые имеют дело с определением направления закладки священных алтарей для агнихотры, жертвоприношений в полнолуние и новолуние, сезонных жертвоприношений, жертвоприношений сомы и т. д. Непосредственно к Шраутасутрам примыкают Шульбасутры. Этот раздел ведической литературы оперирует с правилами для измерения и конструирования священных алтарей, соответственно с геометрическими положениями.

Если брать культурный контекст рассматриваемой эпохи, то он непредставим вне жреческой деятельности, вне связи с той или иной религиозной системой — такова была культура, порождавшая тот или иной тип знаний, где интеллектуальная деятельность исходно была сосредоточена в руках жрецов, а как мы относимся к данному факту — это уже коррелят нашей оценочной системы, копыя ломаются в идеологической плоскости.

Но посмотрим, как обстоит дело с медициной, которая очень важна для понимания традиционной индийской культуры. В «Краткой истории науки в Индии» история медицины освещается Р. С. Маджумдаром. Искусство медицины он считает частью естественного процесса приспособления человека к своему окружению, диктуемого инстинктом самосохранения. Наиболее ранние свидетельства медицинского знания в Индии автор предлагает искать в Ригведе³⁸ и Атхарваведе³⁹. В ведический период искусство исцеления осознавалось как часть священного долга жрецов, и традиция понимания медицины как части религиозного закона продолжалась вплоть до более поздних трактатов Аюрведы, в которых медицинская наука объявлялась упангой (частью) Атхарваведы, лекарь — приверженцем той же веды, а сама Аюрведа рассматривалась как упаведа (вторичная веда), относящаяся к Ригведе. Таким образом, медицинское знание, возникнув фактически вместе с человеком, фиксировано в канонических жреческих текстах и связано с деятельностью жрецов. И действительно, при знакомстве с указанными текстами практически невозможно не заметить там медицинских сведений.

Невозможно не заметить в ведах и весьма специфических черт медицинского знания, таких, которые мы обычно называем «иррациональными», обычно применяя этот термин к тому, чего мы не понимаем или с чем не согласны. Используя этот термин, Р. С. Меджумдар, однако, считает, что некоторые из иррациональных методов, запечатленных в ведической литературе, не являются столь бесполезными, как это представляется на первый взгляд. Ведическое лечение очень часто следует определенным формулам умиловления разгневанных богов, успокоения злых сил, магическим формулам, которые идут параллельно с использованием лекарств и амулетов. Иными словами, здесь присутствует также и психиатрический, точнее, психотерапевтический подход, выраженный в виде часто повторяемых обращений к больному (внушение и гипнотически действующие повторения), причем пациент все время должен быть твердо уверен в прогрессирующем выздоровлении и в конечном исцелении. Это психосоматический подход как к физическим, так и к ментальным расстройствам, продуманное использование объединенных ментальных ресурсов целителя и пациента, сохраняющийся также и в позднейшей аюрведической медицине, пишет автор. Он отмечает, что, несмотря на свою связь с магией и религией, ведическая медицина содержит очень много рациональных наблюдений и выводов, а также точного знания. Я бы хотела поставить здесь чисто риторический вопрос:

могло ли в магически-религиозной культуре что-либо возникать и развиваться вне связи с магией и религией? Я думаю, что магико-религиозные представления играли здесь роль теоретического обоснования по отношению к любому знанию, которое никогда не бывает чисто эмпирическим, но всегда связано с определенным способом видения мира, сопряжено с теоретическими принципами, которые в разных культурах эксплицируются по-разному. Именно специфика исходного, задаваемого спецификой культуры обоснования задает специфику знания, и вне этого обоснования рассматривать науку в древней Индии просто бессмысленно: знание жило там не по тем законам, по которым оно живет в современной научной культуре.

Но вернемся к главе, написанной Р. С. Маджумдаром. Он отмечает, что своей конечной целью Аюрведа считает земное счастье и духовное возвышение, и именно ради этого она развивает всеобъемлющую энциклопедию по следующим предметам: генетика, гинекология, акушерство, диагностика, терапия, хирургия, физиология, биология, диететика, этика, личная гигиена, профилактика, биология животных, ботаника, фармакогнозия, химия, космология, климатология, психология, парапсихология, философия и религия. Владение Аюрведой предполагает знание всех этих сфер. Автор подчеркивает, что лечение болезненных состояний и упрочение здоровья не являются единственными целями Аюрведы. Она занята также гармонизацией светского поведения и духовных целей посредством создания правильного отношения между комплексом тела, ума, души и внешним универсумом. Аюрведа как таковая является скорее философией жизни, ставящей целью религиозное спасение, нежели наукой в современном смысле слова.

По мнению Маджумдара, Аюрведа примечательна именно благодаря своим специальным понятиям и теориям, которые не встречаются в современной медицине, но пронизывают все предписания и практику медицины аюрведической. Автор настаивает на том, и здесь с ним трудно не согласиться, что специфические теории и понятия Аюрведы заслуживают серьезного исследования, даже если их правильность остается под сомнением.

Доктор Маджумдар в своей статье, как это вообще принято в рассматриваемом издании, представляет наиболее отработанную в индийской литературе точку зрения на специфику традиционной индийской медицины, считая необходимым в первую очередь разбирать ее теоретические основы и подчеркивать психосоматический принцип ее подхода. В качестве примера, подтверждающего распространенность таких принципов анализа, сошлемся на статью Р. Сингха и Б. Сингха «Аюрведическая концепция психосоматического базиса здоровья и болезни»⁴⁰. Эти авторы считают, что «психосоматический подход стал центральной темой в современной медицине»⁴¹ и говорят, что «внутренний подход к проблемам здоровья и болезни в индийской медицине является психосоматическим по своей природе, причем с гораздо большим

упором на ум, нежели на тело»⁴². Более того, подчеркивают они, сам генезис науки Аюрведы вращается вокруг психофизической концепции эволюции универсума⁴³. Авторы, безусловно, правы в том, что теоретические основания этой системы медицины изначально являются психофизикой, и, по всей видимости, резкое оживление интереса к этой медицинской традиции имеет своей причиной поиски современными медиками психосоматических подходов к болезни и ее лечению.

Итак, нам представлены два принципиально разные основания анализа медицины в древней Индии. Согласно одному, она чисто эмпирическая, чисто светская, с сосредоточением интереса только на теле человека. Согласно другому — эта медицина имеет серьезные теоретические основы, которые определяют ее специфику, связана с существовавшими в культуре религиозными традициями, делает акцент на психосоматике, точнее, даже на психике. Столь же разнятся между собой и рассмотренные вначале два основания анализа древнеиндийской математики.

Первый принцип анализа основан на идеальной предпосылке, согласно которой научное знание может быть связано только с материалистической традицией в культуре и потому принципиально не должно и не может иметь отношения к религии. Это — чисто идеологическая реконструкция такого феномена культуры, каким являлась наука. Собственно говоря, на региональную историю при этом опрокидывается образ европейской науки, причем не столько ее современный образ, сколько тот, который возник в XVII в. И делается этот шаг с самыми благими намерениями: доказать, что индийская культура породила науку. Но поскольку очень легко показать на конкретном материале, что древнеиндийское знание сильно отличалось от навязываемого ему образа, постольку эти намерения легко терпят крах и приводят к обратному — к утверждению, что науки в древней и средневековой Индии не было и быть не могло, там был совсем другой тип знания. Ведь все зависит от того, что мы ищем. Д. Чаттопадхьяя потому и значим для нас, что он предельно четко формулирует первую позицию, которой весьма часто грешим мы сами в своих непререкаемых поисках именно материалистической и именно рационалистической традиции в индийской культуре.

Второй подход основан на понимании целостности культуры и органической связанности в ней всех существующих феноменов. Только на этом пути можно показать особенности индийской научной традиции, ее специфику, и именно в своей специфической форме она и является ценнейшим предметом изучения для современности. Духовная культура, выработанная человечеством за долгие годы на разных исторических путях, придумана им настолько интересно, что не столько навязывание ей априорных конструкций, сколько изучение разных вариантов связанности реалий в ней самой является захватывающей задачей, поиски решения которой становятся одновременно поисками современной наукой своего собственного адекватного образа.

- ¹ *Chattopadhyaya D.* History of science and technology in ancient India. Calcutta, 1986.
- ² Ibid. P. XII.
- ³ Ibid. P. II.
- ⁴ Ibid. P. 274.
- ⁵ Ibid. P. 337.
- ⁶ Ibid. P. 21.
- ⁷ Ibid. P. 210.
- ⁸ Ibid. P. 21.
- ⁹ Шульбасутры — древнейшие индийские тексты по геометрии и математике, относящиеся к ведической литературе (старейшая, Баудхаяна Шульбасутра, датируется 600—500 гг. до н. э.).
- ¹⁰ Мохенджо-даро и Хараппа — доисторические центры городской культуры Индии, существовавшие более четырех тысяч лет назад.
- ¹¹ *Chattopadhyaya D.* History of science. . . P. 69.
- ¹² Ibid. P. 146.
- ¹³ Ibid. P. 232.
- ¹⁴ Ibid. P. 213.
- ¹⁵ Ibid. P. 169.
- ¹⁶ Ibid. P. 176.
- ¹⁷ Ibid. P. 197.
- ¹⁸ Ibid. P. 232.
- ¹⁹ Ibid. P. 236—237.
- ²⁰ Ibid. P. 253—272.
- ²¹ Ibid. P. 248. Имеется в виду книга: *Frontiers of Indus Civilization/Ed. by B. Zal, S. Gupta.* New Delhi, 1982, в которой помещена статья Бхушана Виджа (*Bris Bhusan Vis*).
- ²² *Chattopadhyaya D.* Paper Presented at XVI International Congress of the History of Science. Bucharest, 1982. Aug.—sept. P. 1—32.
- ²³ Чарака самхита — один из основных текстов аюрведической медицины. Сам текст восходит к глубокой древности, в нашем же распоряжении имеется лишь его редакция IX в. н. э.
- ²⁴ Яджурведа (веда жертвенных формул) излагает правила ритуала. Датируется примерно II или началом I тысячелетия до н. э. *Chattopadhyaya D.* History of science. . . P. IX.
- ²⁵ Ibid. P. XI.
- ²⁶ Ibid.
- ²⁷ Ibid. P. XVI.
- ²⁸ Ibid. P. 27.
- ²⁹ *A Concise history of science in India / Ch.-ed. D. M. Bose; ed. S. N. Sen, B. V. Subbanayappa.* New Delhi, 1971.
- ³⁰ *Kay G. R.* Hindie astronomy. New Delhi, 1981. P. 10.
- ³¹ Ibid. P. 11.
- ³² *Datta B., Singh A.* Indian Geometry // *Indian Journal of History of Science.* New Delhi, 1980. November. Vol. 15, N 2.
- ³³ Ibid. P. 121.
- ³⁴ Ibid. P. 122.
- ³⁵ Ibid. P. 127.
- ³⁶ Кальпасутры — раздел ведической ритуальной литературы, причем Шульбасутры — один из четырех классов Кальпасутр.
- ³⁷ Джьотиша — астрономия.
- ³⁸ Ригведа — сборник гимнов; их сведение в единый сборник датируется рубежом II и I тысячелетий до н. э.
- ³⁹ Атхарваведа — сборник гимнов-заклинаний, ее окончательная редакция произошла в VII—VI вв. до н. э.
- ⁴⁰ *Indian Journal of History of Science.* New Delhi, 1976. Vol. 11, N 11.
- ⁴¹ Ibid. P. 75.
- ⁴² Ibid. P. 76.
- ⁴³ Ibid.

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

ПРОБЛЕМА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ В «КАРТЕЗИАНСКИХ РАЗМЫШЛЕНИЯХ» Э. ГУССЕРЛЯ

О. Ю. Кубанова

В конце 20-х—начале 30-х годов феноменология, сохранявшая с начала века лидирующее положение в философском сообществе, стала медленно, но неуклонно терять свою популярность. Мир становился все более бурным и неустойчивым, умы и сердца людей привлекала экзистенциальная философия Дильтея, Шелера, Хайдеггера. Вопросы жизни и смерти, любви, взаимопонимания казались более важными, чем скрупулезные и в принципе бесконечные описания сознания. Для Гуссерля трагизм ситуации усиливался тем, что сам он именно в это время работал с невероятной интенсивностью. После долгих и тщательных методологических и фундаментальных изысканий он смог, наконец, обратиться к конкретным исследованиям. Феноменология быстро разрасталась и обогащалась, в ней появлялись новые разделы, ставились и разрешались новые проблемы, создавались программы будущих исследований. Однако эти доказательства жизнеспособности и плодотворности феноменологической философии существовали только в рукописях, часто в форме разрозненных набросков и не могли быть опубликованы в ближайшее время. Оценив создавшуюся ситуацию, Гуссерль пришел к выводу о необходимости создания произведения, которое бы в достаточно доступной форме знакомило читателей с феноменологической теорией в целом, ее принципиальными позициями и открывающимися перспективами. Такой текст был создан Гуссерлем весной 1929 г. на основе переработанных текстов двух докладов, прочитанных 23 и 25 февраля 1929 г. в Сорбонне, и опубликован на французском языке в 1931 г. под заголовком «Картезианские размышления» («Méditations Cartésiennes»).

Текст этот во многом не удовлетворял Гуссерля, и уже через несколько месяцев он начинает перерабатывать его для немецкого издания. Сначала Гуссерль предполагал ограничиться написанием второго введения и расширением последней — пятой — части, в которой впервые публично излагалась феноменологическая точка

зрения на вопросы интерсубъективности¹. Но за два года напряженной работы, открывавшей все новые и новые перспективы исследований, образ предполагаемой книги изменился. Гуссерль думал о гораздо более объемном программном «систематическом произведении», которое также должно было называться «Картезианские размышления». Желание Гуссерля как можно скорее завершить эту работу усиливалось тем, что именно в 1929 г. он пришел к выводу о полной несовместимости хайдеггеровской и своей философских позиций. В 1930 г. он писал Роману Ингардену, что не может более откладывать немецкую обработку «Картезианских размышлений», потому что «...это будет основной труд моей жизни, план мною возвращенной философии, фундаментальное произведение метода и философской проблематики. По меньшей мере для меня — это завершение и последняя ясность, за которую я выступаю, с которой я могу спокойно умереть. (Но важнее то, что я чувствую себя призванным с помощью этого решительно вмешаться в критическую ситуацию, в которой сейчас находится немецкая философия.) ...Для немецкой публики в сегодняшней ситуации (модный поворот к философии «экзистенции», оставление «философии как строгой науки») требуется более широкая экспозиция и дальнейшее проведение к высшей метафизической проблематике»².

Ни этот план, ни план еще более грандиозного пятитомного труда так и не были осуществлены. «Картезианские размышления» впервые были опубликованы на немецком языке Ш. Штрассером только в 1950 г. в качестве 1 тома «Гуссерлианы»³.

В результате пятилетней (1929—1934 гг.) работы были написаны сотни страниц рукописей, основная тема которых анализ социального опыта. Уже в 1929 г. пятая — «интерсубъективная» — часть занимала в тексте «Картезианских размышлений» особое положение, в отличие от других четырех она не была классическим изложением достигнутых результатов, скорее это была программа будущих больших исследований. Текст ее, довольно схематичный и отрывочный, породил впоследствии множество толкований и критических выступлений. Только публикация в 1973 г. гуссерлевских рукописей в трехтомнике «К феноменологии интерсубъективности»⁴ позволила выявить глубинные интенции этого текста. При всем множестве вариантов и разночтений, которое содержат рукописи, практически все принципиальные проблемы, анализируемые в них Гуссерлем, эксплицитно или имплицитно были поставлены в «Картезианских размышлениях».

Новая волна интереса к Гуссерлевской теории интерсубъективности, вызванная этой публикацией, основывается не только на стремлении более полно восстановить образ великого философа XX в. (Впрочем, и это немаловажно, учитывая, что философия Гуссерля часто понимается односторонне, ограничивается методологической проблематикой, а обращение к историческим судьбам человечества в «Кризисе европейского человечества и философии» выглядит необъяснимым скачком мысли.) Гуссерлевская попытка

«прояснить с научной строгостью» исконно принадлежащие экзистенциальной философии вопросы взаимоотношений индивидуальности и общества привела к очень интересным результатам, связанным с исследованиями природы актов вчувствования, единства духовной жизни общества, возможных границ понимания. В феноменологии интерсубъективности трансцендентальный идеализм не только не оставляется, но, напротив, по мысли Гуссерля, впервые становится понятным его полный и подлинный смысл⁵. Жизнь человеческого сообщества рассматривается с позиции конституирующего этот мир сознания. Исследуя с помощью ряда последовательных редуций слой за слоем это сознание, Гуссерль вскрывает изначальную дорефлексивную укорененность интерсубъективных структур.

Пятая часть «Картезианских размышлений», посвященная интерсубъективности, так же как и четыре первые, не имеет других членений, кроме маленьких параграфов, соответствующих каждому новому повороту мысли. Между тем изложение совершенно очевидно распадается на две неравные части, в которых исследуются различные слои интерсубъективного сознания.

Первая, бóльшая по объему часть проясняет сами условия возможности существования в моем сознании представления о Другом человеке. Интерсубъективность здесь рассматривается под углом зрения аподиктического философского обоснования познания. Вопрос стоит следующим образом: как совместить с основным феноменологическим требованием — рассматривать все феномены мира в качестве результата конституитивной деятельности моего трансцендентального Его — сам факт существования в моем сознании представления о «Другом Я», принципиально, по самому своему смыслу являющегося *не моим*.

Вторая часть посвящена анализу реального интерсубъективного опыта человека как члена того или иного культурного сообщества. С этим направлением исследования тесно связано разрешение очень важной для Гуссерля проблемы — проблемы объективного мира. Объективное для феноменолога означает не зависящее от моего восприятия, не являющееся *моим частным* переживанием, то, что идентично для меня и для Других людей. «... Чуждость Другого переносится на весь мир как его объективность, впервые только придавая ему этот смысл»⁶.

Фактическое разделение проблематики в «Картезианских размышлениях» будет определять и структуру нашего исследования.

1. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ ФЕНОМЕНА «ДРУГОЕ Я»

Гуссерль предлагает читателю выяснить трансцендентальное происхождение представления о Другом⁷ с помощью картезианского хода мысли. В свое время он уже был использован для того, чтобы

понять, каким образом дан нам в сознании окружающий мир: была совершена трансцендентальная редукция. Впрочем, в отличие от всесокрушающего «радикального сомнения» трансцендентальная философия ни на минуту не забывает о том, что мир априори неустранимо преддан нам. Гуссерль, обращаясь в феноменологическом исследовании к сознанию как способу данности этого мира, источнику всякого возможного смысла мира, также подчеркивает, что этот смысл может быть только философски описан, но никогда не может быть произвольно изменен⁸.

По сравнению с нефилософскими научными исследованиями исследование сознания весьма своеобразно, его предмет нельзя увидеть со стороны, сравнить с чем-либо иным. Но вполне возможно описать отдельные структуры, проследить их взаимосвязи, и это будет, хотя и «неестественное направление взгляда» (при «естественном» мы видим только мир, а не способ его данности), но вполне возможное. Приобретя желанное «философское направление взгляда», исследователь оказывается стоящим на трансцендентальной почве, мир, а с ним, конечно, и другие люди, ему принадлежащие, существуют для него только как феномен сознания.

Для того чтобы разрешить вопрос о трансцендентальной конституции Другого, необходимо, по Гуссерлю, совершить еще одну редукцию.

А. ПРИМОРДИНАЛЬНАЯ РЕДУКЦИЯ

В отличие от основной, трансцендентальной, редукции новая редукция носит более частный, методический характер. Феноменолог должен совершить особого рода «тематическое эпохе»: исключить из универсальной трансцендентальной сферы феномен Другого и все связанные с ним переживания, оставив то, что принадлежит к сфере самости (примординальной⁹ сфере), т. е. только то, что конституированно как «*мое собственное*».

Если примординальную редукцию свести только к исключению Другого Его, или Другого человека, такая редукция не будет радикальной, она не изменит ничего в естественном смысле мира, «доступного для каждого». Освобождаясь от Другого, мы освобождаемся от всего *Чуждого*¹⁰, от самой объективности мира.

Признак, по которому при выделении примординальной сферы происходит разделение трансцендентальных феноменов, — это непосредственность опыта. В соответствии с основным принципом феноменологии только мои собственные переживания даны мне непосредственно и очевидно. Непосредственно дано мне и чувственно-воспринимаемое тело Другого. Личность же Другого открывается для меня только с помощью особого акта вчувствования, т. е. косвенно. Я могу восстанавливать содержания его сознания, но я не имею *сами* его переживания, его интенциональные предметы такими, какими они даны ему в *его синтетическом единстве*.

Конечно, и в примординальной сфере подлинная непосредственность присуща только актуально протекающему настоящему,

прошлые переживания я могу актуализировать с помощью цепи удерживающих актов — ретенций. Для понимания сущности такого представления прошлого важен немецкий термин *Ver-gegenwärtigung* в его буквальном значении — о-современивание. Представить прошлое — это значит, по Гуссерлю, превратить его в современный поток сознания, который теперь, после превращения может быть воспринят непосредственно. Отстраняться, отчуждаться от настоящего во время такой актуализации возможно благодаря существованию внутреннего овременения (*Zeitigung*).

Именно это свойство сознания — «о-современивание» делает возможным, как замечает Гуссерль, самое феноменологическое созерцание. Обращая взгляд на свое трансцендентальное Его, исследователь обнаруживает, что уже до начала созерцания непосредственно преддан себе в качестве неосознаваемого фона. Эта предданность предмета определяет горизонт возможностей исследователя и является основой синтезов идентификации, связывающих различные созерцания. Рефлексия, приводя в движение те или иные ряды переживаний, делает доступными для меня соответствующие потенциальные смыслы. Описание при этом остается *непосредственным*, так как оно разворачивается на почве непосредственного собственного опыта и приводит к прояснению этого же первичнейшего опыта.

С помощью критерия непосредственности опыта «мы исключаем все теперь спорное из тематического поля, т. е. мы не принимаем во внимание все конститутивные результаты интенциональности, непосредственно или опосредованно относящейся к чужой субъективности», — пишет Гуссерль, — и ограничиваем, прежде всего, взаимосвязь той интенциональности, актуальной и потенциальной, в которой в своей самости конституируется и в которой оно конституирует от нее неотделимые, следовательно, относящиеся сами к ее самости синтетические единства»¹¹. Как и в случае с трансцендентальной редукцией Гуссерль ни в коем случае не утверждает, что в действительности в сознании существует некая солипсистская сфера, в которой «еще нет» Другого. Другой изначально преддан мне как часть окружающего мира, мое сознание априори интерсубъективно, в том числе, конечно, и в процессе феноменологического исследования интерсубъективности. «Заключение в скобки» всех представлений, имеющих отношение к Другому субъекту, необходимо для того, чтобы отыскать в сознании такую сферу, которая с необходимостью порождает трансценденцию, сферу, в которой трансцендентальная субъективность обнаруживает себя как интерсубъективность.

Но вот примордиальная редукция совершена. Что же представляет собой достигнутая в ней сфера самости?

Во-первых, это само трансцендентальное Его — изначально предданный поток сознания, конституирующий все мои переживания, актуальные и потенциальные, и самого себя как идентичное Его, мое непосредственно воспринимаемое и очевидное «Я-есть».

Во-вторых, — мое психофизическое Я, моя душа, которая, по Гуссерлю, есть форма существования трансцендентального в конституированном им мире, «обмирщающая самоапперцепция трансцендентального Ego» (*verweltlichende SelbstaPPERzeption*), его самообъективация. «Все трансцендентально самостное, надлежащее мне как этому последнему, входит в мою душу вследствие этого обмирщения в качестве психического»¹².

В том, что Гуссерль относит душу человека к сфере самости, нет противоречия с трансцендентальной точкой зрения. В результате трансцендентальной редукции были исключены не личность как определенное структурное образование сознания, но только те психические переживания, которые связывают исследователя с «наивным восприятием мира», его социальным положением, жизненными интересами и пр.

В-третьих, универсальным нижним слоем примординального мира является «только-лишь-природа» (*blosse Natur*), соответствующая простой чувственности. В отличие от существующей-для-каждого природы объективного мира примординальная природа — это коррелят одного единственного субъекта: меня самого. Ее конститутивными элементами Гуссерль называет чувственные данные, трансцендентальные предметы — «единства многообразий внешней чувственности», а также смысловые единства неосознанного, «осажденного» опыта (*Habitualitäten*), пассивные элементы, из которых складывается твердая почва нашего представления о мире, основа так-бытия мира. Именно они специфицируют Я, определяют своеобразие его опыта.

Центром «только-лишь-природы» является мое тело (*Leib*), не чувственно-воспринимаемое тело, тело-вещь (*Körper*), каким предстает тело Другого после примординальной редукции на сферу самости, а живое, одушевленное *тело человека*. Центрированная вокруг моего тела природа воспринимается мною как универсум предметностей моего возможного опыта, единство моих многочисленных способов данности.

Исследования примординальной природы и примординальных душевно-телесных единств образуют первую ступень «трансцендентальной эстетики», как вслед за Кантом называет свое учение о чистой чувственности Гуссерль. В числе большого комплекса проблем, относящихся к примординальному миру, Гуссерль называет проблемы внутреннего сознания времени и пространства, проблемы, связанные с самовосприятием тела различными органами чувств, проблему «феномена чувственной вещи». Не физический, физиологический или экспериментально-психологический, но только конститутивный анализ, считает Гуссерль, может раскрыть сущностные свойства чувственных переживаний. Так, рассматривая восприятие вещи, нужно различать его отдельные слои: ближняя вещь и дальняя вещь, видимая вещь, осязаемая вещь, а также более сложное конститутивное образование — полная вещь как «идентичный субстрат каузальных качеств». Каждый выявленный смысл открывает горизонт новых,

более высоких конститутивных уровней, область таких исследований оказывается бесконечной, ибо «существует только нижняя ступень для полной феноменологии природы»¹³.

Продолжая анализ самостной сферы, мы (вслед за Гуссерлем) обнаруживаем нечто неожиданное. Мы стремились к тому, чтобы «очистить» примординальную сферу от недоступного в прямом восприятии опыта Других людей. Но как быть с самой «идеей Другого», с априорной уверенностью в том, что Другой «в принципе» существует. Такое абстрактное представление о «Другом вообще» может быть только мною самим конституировано. По мнению Гуссерля, в примординальной сфере мы обнаруживаем Другого (и Других), но не как конкретных реальных людей, а *только как возможность «чистых Других*, которые еще не имеют мирского смысла»¹⁴. Причем эти Другие не остаются разъединенными, но, напротив (естественно, в моей самостной сфере), конституируется меня самого включающее Я-сообщество как сообщество друг-с-другом и друг-для-друга-существующих Я, *в конечном счете монадное сообщество*, а именно, как сообщество, которое (в своей обобщенно-конституирующей интенциональности) «конституирует *один и тот же мир*. В этом мире появляются теперь снова все Я, но в объективирующей апперцепции, вместе со смыслом людей, или психофизических людей как мировых объектов»¹⁵.

Самостная сфера открывается нам в этих рассуждениях как в сущности своей intersубъективная и как таковая необходимо имеет своим коррелятом идею объективного (существующего для каждого) мира. Так же, как и содержащиеся в самостной сфере Другие суть не действительные данные мне в опыте люди, но лишь возможности, порождаемые моим трансцендентальным Ego, так и объективный общезначимый мир, принадлежащий самости, есть «идея», «идеальный коррелят intersубъективного и идеально всегда согласованно производящего и производимого опыта — intersубъективно обобщенного опыта». Этот мир «отнесен сущностно к самой в идеальности бесконечной открытости конституированной intersубъективности, отдельные субъекты которой наделены соответствующими друг другу и согласовывающимися конститутивными системами»¹⁶. Представление о возможности существования Чуждого — объективного мира и Других людей — моих Со-субъектов, которую мы обнаружили в сфере самости, Гуссерль называет *имманентной трансценденцией*. Эта трансценденция — конститутивно первична по сравнению с конститутивно вторичной трансценденцией *действительного* мира, выходящего за пределы моего примординального опыта.

Анализ примординальной сферы — наиболее двусмысленный и неясный момент «Картезианских размышлений». Эта двусмысленность не относится к различению в феномене Другого — действительного Другого, данного мне в опыте с помощью вчувствования, и Другого как возможности такого опыта, как представления о существовании чего-то, помимо моего Я. Такое

различение вполне правомерно для феноменологического исследования. Двусмысленна сама логика рассмотрения темы. Если выделение примординальной сферы необходимо для того, чтобы выяснить, каким образом в ней «конституируется новый бытийный смысл, который превосходит монадическое Ego в его собственной самости (Selbsteigenheit), и конституируется некое Ego не как *Я сам*, а как „отражающееся“ в моем собственном Я, моей монаде»¹⁷, то в этом случае неясно, для чего нужны тщательные описания содержаний сферы самости, в *принципе исключающих Другого* (в том числе и имманентного Другого).

Примординальная сфера в этом описании оказывается расколотой на две части: в первой Другого «еще нет», во второй он «уже есть». Это обстоятельство отмечает также Изо Керн, издатель трехтомника «К феноменологии интерсубъективности». Во вступительной статье он пишет, что остается неясным, «идет ли речь при редукции к примординальности об отграничении собственной свершающей (leistenden) жизни трансцендентального Ego, к которой принадлежат также собственные вчувствования, или о конститутивном расщеплении мира на то, что трансцендентальное Ego может совершить без импликации alter Ego, следовательно о расщеплении более высокого интерсубъективного конститутивного слоя и ограничении более низшего конститутивного слоя»¹⁸.

В «трансцендентальной эстетике» различение до-интерсубъективного и интерсубъективного уровней исследования позволяет изучать соответственно чистую примординальную чувственность и восприятие природы как интерсубъективной, выходящей за пределы моего собственного опыта. При исследовании же интерсубъективности такое разделение примординальной сферы на низший — до-интерсубъективный и высший — интерсубъективный слои не продвигает нас вперед. Без ответа остается основной вопрос: откуда возникает обнаруженная нами в сфере самости имманентная трансценденция — «идея Другого»?

Ситуация становится понятной, если не расценивать (вслед за самим Гуссерлем) опубликованный текст пятой части «Картезианских размышлений» как окончательное и полное изложение феноменологической теории интерсубъективности, а видеть в нем только фиксацию достигнутых к моменту написания результатов и набросок дальнейших обширных исследований. Так уже в 1929—1930 гг. в текстах, написанных сразу же после завершения предназначенной для французской публикации рукописи «Картезианских размышлений», Гуссерль приходит к выводу о необходимости *дополнить примординальную редукцию* редукцией эгологической и искать истоки интерсубъективности в сокровенных глубинах самого трансцендентального Ego, в первичном дорефлексивном временном синтезе¹⁹.

В «Картезианских размышлениях» задача была сформулирована Гуссерлем иначе: «Нужно теперь сделать понятным, как в высших фундированных ступенях осуществляется смыслополагание подлинной, конститутивно вторичной *объективной*

трансценденции, и это в качестве *опыта*. Речь здесь идет не о раскрытии темпорально протекающего генезиса, но о статическом анализе. . . Речь идет о том, чтобы опросить сам этот опыт и интенционально вскрыть способ его смыслополагания. . .»²⁰. Гуссерль, как мы видим, отказывается на время от анализа происхождения трансценденции (генетический анализ) и сосредоточивается на описании существующего опыта Другого, процесса вчувствования, понимания Другого (статический анализ). Конечно, отличие статического метода от генетического весьма относительно: «опрашивать опыт» невозможно без сколько-нибудь ясного представления о природе и значимости его феноменов, и наоборот, описание содержаний опыта, их взаимосвязей наталкивает исследователя на возможные пути генетического анализа²¹. На наш взгляд, статический анализ оказывается здесь средством изложения некоторых результатов, полученных в феноменологическом исследовании интерсубъективности с помощью неэксплицированной пока еще методологии. Рассматривая далее гуссерлевское описание вчувствования, мы увидим как часто в статический анализ вплетаются генетические аргументы.

Б. СТАТИЧЕСКИЙ И ГЕНЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗЫ АКТА ВЧУВСТВОВАНИЯ

В отличие от личности Другого его чувственно-воспринимаемое тело (Körper) я имею в примординальном опыте, но не в качестве тела Другого человека или хотя бы живого организма, а только как предмет наряду с другими предметами природы. Это тело есть, по Гуссерлю, исходный предмет (Nullobjekt) вчувствования. Для того чтобы оно стало для меня телом человека (Leib), я должен «вложить» в него чувства и мысли, «приписать» ему его собственный опыт, примординальный мир, психическую конституцию, трансцендентальное Ego и пр. Я должен воссоздать его субъективность в качестве «текущей современности», уникального, от меня не зависящего потока сознания. Разобраться в том, каким образом это воссоздание происходит, и есть та задача, которую решает Гуссерль в «Картезианских размышлениях», оставляя на время вопрос о происхождении этих моих возможностей и самой идеи Другого.

Согласно основному феноменологическому принципу, этот Другой человек (так же как и любое другое содержание моего опыта) не может быть чем-либо иным, нежели результатом конституирующей деятельности трансцендентального Ego, самоизложением моей трансцендентальной субъективности, определенной ее модификацией. Вчувствование в феноменологии может пониматься только как «аналогизирующий перенос» моих собственных переживаний на Другого, основанный на схожести форм и структур наших организмов, способов поведения²². Степень схожести (при том, что мое тело выступает в качестве нормы) априори определяет множество тех, кто могут быть признаны моими со-субъектами²³.

В отличие от непосредственного восприятия — презентации, апрезентация, к которой Гуссерль относит опыт Другого, есть представление о непознанном на основе ассоциации. Такого рода представления существуют и в пределах моего примординального опыта, например, если я сужу о невидимой мне стороне предмета на основании его видимой стороны или предсказываю определенный ход некоторого процесса, исходя из собственных наблюдений над сходными процессами. Однако такая апрезентация существенно отличается от апрезентации Другого тем, что в первом случае речь идет о предвосхищении еще не познанного, того, что в принципе когда-нибудь я смогу воспринять непосредственно. Так, я могу обойти предмет, сделав видимой его невидимую сторону или дожидаться окончания процесса и проверить свои предположения, тогда как личность Другого я никогда не смогу воспринимать непосредственно. Подтверждение или опровержение моих представлений о Другом может быть только косвенным. Каждое такое представление, говорит Гуссерль, указывает на дальнейшие апрезентативные горизонты ощущающе-подтверждающих опытов, которые могут совпадать или же не совпадать с действительным непосредственным опытом. Чувственно-воспринимаемое поведение Другого постоянно дает мне основания для новых апрезентаций, благодаря чему происходит коррекция этих представлений.

Описывая процесс вчувствования, превращения тела-вещи (Körper), данного мне в чувственном восприятии, в тело Другого человека (Leib), Гуссерль подчеркивает, что апрезентация не есть «заклęcie по аналогии», не есть мыслительный акт. Само понятие тела-вещи является только необходимой для анализа абстракцией, и, конечно, в действительности дело обстоит не так, что я воспринимаю *сначала* тело человека как некий неодушевленный предмет, «извещение о Другом», и только потом, в результате логического вывода «одушевляю» его. Восприятие тела и личности неотделимы друг от друга, так как всякое восприятие (презентация) порождает своеобразный горизонт возможных предположений, перенесений смысла (апрезентаций). Апрезентация «есть некое через ассоциацию с этим, подлинным восприятием связанное представление, но такое, которое сплавлено с ним в особой функции со-восприятия. Другими словами, оба так сплавлены, что находятся в функциональной общности некоего восприятия, которое в себе одновременно презентует и апрезентирует и все же создает для целостного предмета сознание его собственного здесь-бытия (Selbstdasein)»²⁴.

Из этих описаний, однако, все еще остается неясным, что лежит в основе моей способности к апрезентации, «аналогизирующему перенесению смысла». Называя в качестве такой основы феномен связывания (Paarung) — первичную форму пассивного ассоциативного синтеза, Гуссерль намеренно вторгается в область трансцендентального генезиса. В первом, черновом варианте «Картезианских размышлений», в котором Гуссерль стремился к более последовательному проведению статического метода, он

только указывал на феномен связывания, прибавляя, что «точное изложение хода линии мотивации, а ранее — смысла такой связывающей ассоциации и с этим прояснение того, как Другой конституируется для меня в виде вторичной непосредственности, в качестве опыта имеет свои трудности, которые делают невозможным дальнейшее изложение, не говоря уже о том, что мы могли бы войти в проблему феноменологического генезиса»²⁵. Уже через месяц, расширяя и дополняя этот текст для французской публикации, Гуссерль не сможет удержаться от более подробного анализа синтеза ассоциации, посвящая ему целый параграф и убирая при этом ремарку о его генетическом характере.

Описывая в «Картезианских размышлениях» связывание как «универсальный феномен трансцендентальной (и параллельно интенционально-психологической) сферы», «предформу того пассивного синтеза, который мы, в отличие от пассивного синтеза *идентификации*, обозначаем как *ассоциацию*»²⁶, Гуссерль прямо не определяет само понятие пассивного синтеза. Однако в качестве основания эти рассуждения имплицитно содержат мысль о том, что первичный дорефлексивный временной поток сознания не представляет собой бессвязный набор переживаний, которые объединяются в более высоких слоях трансцендентальной субъективности, но, напротив, каждое новое переживание всегда возникает как каким-либо образом связанное с уже имеющимися и своим возникновением изменяет связи, до сих пор существовавшие. Именно здесь, в первичном временном потоке создается Так-бытие моего сознания, первая абсолютная сфера твердой истинной предметности, в неустранимой действительности которой коренится очевидность моего восприятия мира.

Результатом пассивного ассоциативного синтеза является «наглядно выделенная» пара (*das Paar*), образующая «единство схожести». Если переживаний больше, нежели два, то «конституируется одна, фундированная в отдельных связываниях (*Paarungen*), феноменально единая группа, множество»²⁷. Образуется это ассоциативное единство с помощью перенесения смысла, и хотя этот перенос двусторонний, но всегда существует выделенное переживание, исходное для образования нового смыслового единства пары. Перекрытие смысла может быть частичным или тотальным, но если даже переживания связываются в качестве «одинаковых», то все равно в отличие от синтеза идентификации они конституируются как отдельно существующие, а не как «одно и то же»²⁸.

В случае с апрезентацией Другого «Я как примординальное, психофизическое Я постоянно выделено в моем примординальном поле восприятия, обращаю ли я на себя внимание и направляю ли на себя какую-нибудь активность или нет»²⁹. В особенности постоянно чувственно выделено мое тело (*Leib*). Если в моей примординальной сфере возникает некое чувственно-воспринимаемое тело (*Koerper*), и оно схоже с моим выделенным телом, т. е. оно вступило в «феноменальное связывание» с моим телом, то на него

переносится смысл моего тела (Leib) — смысл «человеческое тело».

Каким же образом в результате такого «перенесения смысла» может быть получено представление о Другом — совершенно самостоятельном, уникальном человеке? Как возможно о-современивание (Ver-gegenwärtigung) Другого, воссоздание в моем сознании наряду с собственным еще одного потока сознания? Признавая, что такие исследования вновь завели бы нас в глубины генезиса, Гуссерль ограничивается «поучительным сравнением». Он отмечает, что о-современивание Другого похоже на существующее в пределах моей самости о-современивание прошлого в воспоминании, когда прошлое, а вместе с ним и соответствующее ему мое прошлое Я, также воссоздается как актуально протекающее; а также в моем сознании существуют одновременно сливающиеся друг с другом два потока сознания. И мир Другого, и мои собственные прошлые переживания восстанавливаются при этом не аутентично, мое актуальное Я всегда опосредует о-современивание.

В 1934 г. Гуссерль назовет воспоминание по сравнению с непосредственно-настоящим переживанием вторично-непосредственным, а вчувствование — третично-непосредственным, «превращенным воспоминанием». И вчувствование, и воспоминание, и фантазия основаны, по мысли Гуссерля, в интенциях «Если бы» — потенциальных возможностях модификации моего Я. «...Бытие Другого, его жизнь, его вспоминаемое прошлое и т. д. есть мое собственное, превращенное в „Если бы“ так, как самопревращение фантазии (или воспоминания) в постоянном перекрывании со мной»³⁰.

В отличие от воспоминания, когда современное Я и осовременное Я отнесены к одному телу, при вчувствовании предполагается мысленное перенесение из точки «Здесь», в которой находится мое тело, — центра примордиального мира — в точку «Там», где находится тело Другого. Конечно и в примордиальной сфере, например в фантазии, я также могу мысленно переноситься в то или иное место, но при этом мое тело остается нулевой точкой (Orientierungsnull), во вчувствовании же образуется второй примордиальный мир, ориентированный на другое тело. Я представляю себя таким, каким бы я был, если бы я был там. Подставляя себя на место Другого, я заново выстраиваю свою субъективность, свое поле восприятия, свое прошлое и настоящее в соответствии с заданными условиями. Возможность моего пространственного перемещения оказывается сущностным моментом самого акта вчувствования. При этом имеет место ассоциативное связывание моего действительного положения и осовремененной возможности пребывания «Там» (а значит возможность превращения этого «Там» в «Здесь») в синтетическое единство тела и его возможных способов явлений. И только затем, на основании этого нового смысла совершается еще одно ассоциативное связывание, но уже выходящее за пределы моего самостного

опыта — презентативное вчувствование, превращение тела-вещи в тело Другого человека.

«В обоих случаях модификация заключена в самом смысле как компонент смысла, — говорит Гуссерль, сравнивая вчувствование и воспоминание, — она есть коррелят ее конституирующей интенциональности»³¹, но во вчувствовании моя собственная модификация оказывается противопоставленной мне. Другой осознается как чуждый мне человек, зачастую как человек, который «не имеет со мной ничего общего».

В «Картезианских размышлениях» Гуссерль ограничивается только указанием на существование в сознании способности отчуждать от себя свои же модификации. Между тем, это очень важный для феноменологической теории интерсубъективности вопрос. Как имманентное приобретает трансцендентный смысл? Попытаемся восстановить ход гуссерлевских рассуждений. Если Другой конституируется в моем сознании, но вместе с тем трансцендентен моему рефлексивному Я, это может быть понято с феноменологической точки зрения только так, что интерсубъективность мыслится укорененной в более глубоких слоях сознания, нежели рефлексия, а именно в сфере пассивного синтеза. Интерсубъективность дорефлексивного трансцендентального Ego не означает того, что первичные переживания (предпереживания — *Vor-erlebnissen*) оказываются «ничьими». В пассивной области, как считает Гуссерль, также есть Я-центрирование переживаний, но это не есть Я в полном смысле слова, Я, которое предполагает Ты, скорее это телесное центрирование (*Leibzentrierung*) — изначальная принадлежность всех восприятий моему телу³². Это первичное центрирование не совпадает с личностным центрированием. Какие-то синтезы на более высоких уровнях сознания становятся доминирующими, другие оттесняются на периферию, некоторые вообще не осознаются или осознаются как мне противопоставленные.

Одним из важнейших свойств опыта как внутреннего, так и внешнего Гуссерль называет его согласованность (*Einstimmigkeit* — *одногласность*). Предмет в опыте существует для меня в *данный момент* только одним единственным возможным способом. Уже в следующий момент времени этот синтез может быть разрушен или видоизменен, но невозможно иметь одновременно два различных представления об объекте. Именно согласованное конституирование опыта, его «для-меня-так-бытие» лежит в основе очевидности, уверенности субъекта в своих представлениях о мире, без которой не были бы возможными ни познание, ни сама жизнь человека. Так же монистически, как и моя собственная личность, конституируется в процессе вчувствования в *соответствии с заданными эмпирическим восприятием условиями* личность Другого, «как если бы я был на его месте». Целостность образа Другого придает уникальность и самостоятельность *его собственному* миру. Понять Другого как «мою собственную тень» оказывается возможным только исследуя мое пассивное непосредственное самовосприятие.

2. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ КОНСТИТУИРОВАНИЕ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОГО МИРА

Открытая в феноменологическом анализе способность субъекта апрезентативно проникать в чужой внутренний мир расширяет перед исследователем новый горизонт проблем. Мое действительное Я и его модификация, вложенная в Другого, не существуют в некоей обособленности; в результате ассоциативного связывания, перекрывания смысла образуется новый, интерсубъективный смысл. Понятие «интерсубъективность» для Гуссерля, как мы выяснили ранее, означает не отношение между субъектами, а характеристику сознания, содержания которого выступают со смыслом «доступные для Другого», «общие», «объективные». Слово «выступают» в данном случае нуждается в объяснении. Было бы неверно употребить слово «считаются», подразумевая, что на самом-то деле субъект совершенно одинок, хотя сам он уверен в возможности непосредственного общения с другими субъектами. Такое «идеологизирование» феномена интерсубъективности означало бы серьезное упрощение действительного положения дел. Не существует, по Гуссерлю, неких моносубъективных образований сознания, которые «объявлялись» бы интерсубъективными. Смысл интерсубъективности изначально присутствует при формировании этих образований, существенно влияя на это формирование, в результате чего появляется качественно новое переживание.

Новому роду опыта — опыту интерсубъективного мира, как и любому другому, должно, с трансцендентальной точки зрения, соответствовать конституирующее его априори. Задача описания такого априори, создания априорной онтологии³³ интерсубъективного мира при всей ее грандиозности не является задачей философской. По мысли Гуссерля, эта область исследования составляет предмет многочисленных так называемых чистых наук: чистого учения о природе, чистого учения о праве, чистой психологии и т. п. Эти науки исследуют априори природы, животности, социальности и культуры в его случайном фактическом так-бытии, трансцендентальная же философия должна стать руководством для остальных феноменологических наук, объяснить это априори из последних и конкретнейших сущностных необходимостей трансцендентального Его, объяснить его как конституированный смысл³⁴. Гуссерль ставит перед собой задачу прояснить конститутивное происхождение самого смысла объективности — сущностной характеристики интерсубъективного мира.

А. ОБЪЕКТИВНАЯ ПРИРОДА

Свое исследование интерсубъективного конституированного мира Гуссерль начинает с нижнего слоя этого мира — «объективной природы».

Каким образом возникает в сознании представление об «общей», одинаковой для всех природе? Естественно, что, по Гуссерлю, оно

может быть образовано только на основе представления о «моей», непосредственно мною воспринимаемой природе; но что отличает «общую» природу от «моей», каким образом приписывается мое представление Другому, конституированному, как мы помним, в качестве абсолютно уникального, прямо не проницаемого? Между тем «загадка возникает, только если обе оригинальные сферы (моя и Другого. — *О. К.*) уже различены, — различие, которое предполагает, что опыт Чужого сделал свое дело»³⁵. Как уже отмечалось выше, всякое опосредованное восприятие — презентация имеет своим ядром непосредственное восприятие — презентацию, каждое переживание в моем собственном непосредственном восприятии природы возникает *уже вместе* с окружающим его горизонтом действительных и возможных, осознанных и неосознанных, развитых и скрытых презентаций. Уже такое первичное презентативно-апрезентативное восприятие интерсубъективно. Конечно, эти апрезентативные представления еще не соотнесены с Другим, но в них уже присутствует выход за пределы моего возможного опыта. Апрезентация природы «с точки зрения Другого», не похожего на меня человека дает мне возможность иметь бесконечное количество новых состояний, новых наблюдательных позиций. Природа как объект возможного опыта сколь угодно большого количества возможных субъектов оказывается не только бесконечной, но и бесконечно открытой.

По Гуссерлю, природа, апрезентированная с точки зрения моего собственного возможного опыта, и природа, апрезентированная «с точки зрения Другого», не могут не быть принципиально совместимыми, ведь и мои собственные возможности, и возможности, приписанные мною Другому, неразрывно связаны с моим действительным фактическим опытом. «В презентации Другого, — пишет Гуссерль, — синтетические системы (природы. — *О. К.*) суть те же самые, со всеми их способами явления, следовательно со всеми возможными восприятиями и их ноэматическими содержаниями, хотя то, что действительные восприятия и в них осуществленные способы данности и, отчасти, также действительно воспринятые при этом предметы суть не те же самые, но именно такие, какие должны быть восприняты оттуда и так, как они есть „оттуда“»³⁶.

Смысл «объективная природа», возникший в результате присоединения к моим возможным способам данности возможных способов данности Другого, не разрушает единственности, целостности и внутренней непротиворечивости моего представления о природе.

Объективный мир, с которым человек соотносит свои действия, не разрушает его примордиального мира. Подобно тому, как в имманентном примордиальном мире мое тело в его живом настоящем, которому противопоставлено все то, что составляет предмет моего возможного опыта и может быть представлено через медиум о-современивания, играет роль центрального члена; в объективном мире центром, определяющим положение всех остальных элементов, становится мой примордиальный мир.

Объективный мир обнаруживает себя, по Гуссерлю, как временно-пространственно индивидуализированный, причем его пространственно-временная форма имеет функцию формы доступа к нему.

Представление об объективной природе «самой по себе», не зависящей от моего субъективного восприятия, разворачивающейся в некоем объективном, не зависящем от меня времени, Гуссерль называет типичной идеальной предметностью, представлением, которому действительный предмет соответствует только ирреально. Сущностное свойство идеального предмета — постоянство его временной формы и временного содержания. Возвращаясь снова и снова с помощью о-современивания к некоторому «в жизненной многочисленной мыслительной акции созданному» образу, я предполагаю с очевидностью, что восстанавливаю одно и то же переживание. В этом случае синтез идентификации объединяет существующие обособленно друг от друга и в определенной последовательности друг за другом акты о-современивания в очевидном сознании «того же самого». «То же самое», «одно и то же» переживание остается существовать в одноразовой временной форме, а следовательно, не выпадает из времени, становится не «вневременным» или «сверхвременным», а скорее «всевременным», так как эта «одноразовая временная форма» оказывается «коррелятом любой производимости и воспроизводимости в каком угодно временном положении»³⁷. Мое представление об объективном мире воспринимается в сравнении с представлением об идеальном объективном мире как «ограниченное», строится всегда с учетом возможной коррекции при изменении опыта.

Б. КУЛЬТУРНЫЕ МИРЫ

Высшие слои интерсубъективности, по выражению Гуссерля, «растут» из низших. Уже чувственно-воспринимаемая объективная «только-лишь-природа», лишенная «всех предикатов объективного духа»; объединяет в первичную общность всех своих субъектов, связывает их общей временной формой. До сих пор, говоря об объективном мире, мы рассматривали в качестве основы первичной общности людей эмпирическую природу, а различия в ее восприятии относили на счет различия наблюдательных позиций, различия в строении органов чувств. Однако в реальном сознании восприятие природы неотделимо от социального культурного подтекста, «духовной конституции мира».

Мое положение среди Других людей отличается от моего положения в природе. Гуссерль описывает сообщество людей как так же ориентированное на меня, как и мир природы, ведь, как мы помним, только из меня — конститутивной пред-монады — возникают для меня Другие монады. Но сообщество людей — это еще и «взаимное друг-для-друга-бытие», в котором я, как и каждый человек, есть человек среди других людей. Если Другой находится в моем поле восприятия, то и я нахожусь в его поле восприятия

в качестве его Другого. Относясь к Другому как к мыслящей опосредованности, я в то же время отношусь к самому себе³⁸.

Акты понимания, проникновения в духовный мир Другого, с помощью которых производятся все коммуникации между людьми, Гуссерль называет «Я-актами», «социальными актами». Тщательное изучение их форм должно, по Гуссерлю, сделать трансцендентально понятной сущность всей социальности. Эти коммуникативные акты связывают человека с множеством различного типа социальных общностей. Каждый человек создает свой особый уникальный культурный окружающий мир именно как человек исторически образованного сообщества.

Можно ли говорить об единой объективной духовной конституции мира так же, как об объективной, «одной-и-той-же-для-всех» природе? Гуссерль считает, что мой духовный окружающий мир объективен, но в отличие от объективности природы это — «ограниченная объективность». Для меня и для каждого человека мир дан только как культурный мир, причем со смыслом доступности для каждого, но эта доступность не является чем-то обязательным. Строго говоря вопрос об объективности духовного мира содержит в себе два вопроса: 1. *Любой ли культурный мир доступен для понимания любого человека?* 2. *Может ли человек «не захотеть» понять Другого человека, какова роль активности субъекта в понимании?*³⁹

Согласно Гуссерлю, Я и его культура противопоставлены в центрированном культурном опыте множеству обособленных, существующих друг-вне-друга чужих культур. Уже сам этот факт есть первый шаг понимания — признание людей чужого мира людьми и людьми, имеющими некий культурный мир. Для того чтобы проникнуть в чужую культуру, понимающий должен сам создавать для себя шаг за шагом возможности понимания⁴⁰. Гуссерль имеет в виду, что хотя и нельзя непосредственно воспринять чужой духовный мир, но можно воссоздать его, опираясь на доступные в непосредственном чувственном опыте данности, которые будут каким-либо образом истолкованы с помощью собственного духовного опыта. Собственный духовный опыт понимающего, кроме ясно осознаваемого ядра, имеет еще и неизмеримо больший «горизонт» нетематизированного опыта. Чем более богат, чем глубже исторически укоренен духовный мир человека, чем более широк его «горизонт», тем больше его возможности в понимании чужой культуры. С другой стороны, всякое вчувствование, новые смысловые связи, которые человек приобретает в интересубъективном опыте, изменяют его собственный мир. Человек развивает свои возможности к изменению, вчувствованию в Другого, когда он обдумывает свои «чистые возможности», рефлексивирует на содержания собственного опыта.

Насколько широки границы вчувствования? Можем ли мы говорить о понимании столь бесконечно чуждых нам миров, как миры животных, сумасшедших или звездных пришельцев? По мнению Гуссерля, если нечто уже признано мною субъектом, то

непроницание в его особенный мир случайно для меня. Я не могу поставить себя на его место *только потому*, что у меня нет, например, руководящего поведением инстинкта психического заболевания или определенных особенностей в телесной организации, но при этом их миры мыслятся мною принципиально открытыми. Здесь следует различать два гуссерлевских понятия «ненормальность» и «несовместимость». Норма осознается имплицитно в первичной самоапперцепции, «ненормальный» отличается от меня, но *я могу представить себя похожим на него*. Несовместимость же, как и у Лейбница, предполагает, что абстрактно могут быть помыслены некие абсолютно отличающиеся от меня миры, но они не могут стать для меня существующими. Иными словами, сам факт «Я-есть», конкретная ограниченность моего действительного и возможного опыта предопределяет не только границы вчувствования, но и то, будет ли нечто признано мною Другим, обладающим своим собственным духовным миром.

Такие ограничения понимания не следует принимать в очень широком смысле, ибо мой действительный и возможный опыт бесконечен. «Этот опыт более или менее совершенен, но все же по меньшей мере открытый неопределенный горизонт. В этом горизонте находится для каждого человека каждый Другой физически, психофизически, внутриспсихически как область открытых бесконечных доступностей, плохо ли, хорошо ли доступных, хотя чаще всего именно плохо»⁴¹.

Бесконечная открытость Другого делает невозможным какое-либо окончательное представление о Другом. Но согласованность опыта не позволяет ни конституировать Другого противоречиво, ни оставить без истолкования какие-либо чувственно воспринимаемые факты, поэтому всякий раз Другой представляется полностью, полностью воссоздается весь поток его сознания. Конечно, это представление постоянно изменяется, но процесс этого изменения дискретен, состоит из отдельных целостных, полностью очевидных внутри себя образов.

В. МОНАДОЛОГИЯ

В «Картезианских размышлениях» Гуссерль анализирует главным образом вопросы, связанные с конституцией интерсубъективного мира человека и возможностями его общения с другими людьми. Гуссерлевская социальная онтология⁴² — исследование жизни сообщества людей в целом — существует в эксплицитном виде только в отдельных рукописях 30-х годов⁴³. При всех отличиях в тематике и терминологии эти тексты не могут быть, на наш взгляд, противопоставлены классической феноменологии интерсубъективности «Картезианских размышлений», скорее они позволяют понять скрытые интенции самих «Размышлений».

Называя свои взгляды монадологией, Гуссерль сознательно прибегает к Лейбницеанским аналогиям. Тщательнейшая аналитика априорных структур сознания, провозглашение сознания абсолю-

том никогда не заслоняли для него тот факт, что поток сознания существует во множественном числе. Как и Лейбниц, Гуссерль признает свои сознания-монады тотальностями, которые индивидуализируются изнутри наружу, а не под влиянием внешних обстоятельств. Они непроницаемы извне, самостоятельны, неделимы, у них нет «окон». Но если у Лейбница этот вывод связан с метафизическим определением субстанции — полная самостоятельность, то, по Гуссерлю, индивидуальность связана с единством и уникальностью жизненного времени монады, в котором она конституирует свой мир и себя самое. Бытие монад принципиально может быть только бытием-вне-друг-друга.

Лейбниц и Гуссерль едины и в постулировании единого и гармоничного монадного сообщества, универсальной разумной закономерности, которая пронизывает имманентную жизнь монад. Но если для Лейбница речь идет о предустановленной гармонии, то в феноменологии объединяющий творец немислим, как и вообще какая-либо попытка взгляда с позиции постороннего наблюдателя. Гуссерлевский монадный универсум может конституироваться только *изнутри самой коммуницирующей монады*, именно из нее должна исходить интенция обобществления. Жизненное время монады не может быть разделено или включено в качестве составной части в некое «сверхвремя». Монада коммуницирует, т. е. апрезентативно конституирует в своем собственном опыте другую монаду. Это сосуществование в едином сознании понимающей монады сопровождается возникновением нового конститутивного образования с общим для сосуществующих монад временем, которое растет из собственного времени понимающей монады. Гуссерль пишет, что «...обе интерсубъективности не пребывают в воздухе; как мною придуманные они обе пребывают со мной как конституирующей предмонадой (или со мной в возможности изменения меня самого) в необходимом сообществе. Они принадлежат в самом деле к единственному меня самого охватывающему сообществу, которое охватывает все монады и монадные группы, которые могут быть помыслены как сосуществующие»⁴⁴. Время «духовного Мы» так же, как и собственное время монады, отличается от объективного времени идеальной природы, оно есть течение трансцендентальной жизни возникшего уникального сообщества. Если реальное бытие монадного сообщества — это бытие-вне-друг-друга, то интенциональное его бытие — это бытие-друг-в-друге.

Проблема отношений человека и традиции, давшая впоследствии жизнь философской герменевтике, осмыслиется Гуссерлем как проблема единства трансцендентальной жизни монадного универсума. Анализируя трансцендентальную жизнь монады в ее историческом измерении, Гуссерль приходит к выводу, что монада, понимаемая как «трансцендентальное Я», — бессмертна, она не может исчезнуть. Монада засыпает, т. е. прекращает активную конститутивную деятельность, но интенционально она продолжает присутствовать в других монадах, прямо или же в неосознанном

горизонте культуры. Так же как монада не может «умереть», она не может и «появиться» — возникнуть «из ничего», вне трансцендентальной жизни монадного универсума⁴⁵.

Кроме «бодрствующих», зрелых монад, по Гуссерлю, существуют также «предсубъективности» — небодрствующие монады (высшие животные, сумасшедшие и т. п.) и «еще незрелые» монады (грудные дети). Эти «предсубъективности» также принадлежат трансцендентальной жизни монадного сообщества, они образуют его пассивную основу, его предконституцию, фундируют деятельность высших монад⁴⁶.

Гуссерль в отличие от Лейбница и от многих своих последователей уверен в прогрессивном характере эволюции монадного универсума. По его мнению, конститутивная деятельность сменяющих друг друга поколений монад ведет к обогащению опыта и знания, к более интенсивной и богатой трансцендентальной жизни сознания.

* * *

В ноябре 1930 г. Гуссерль писал Георгу Мишу: «...обнаруживается, что „аисторический Гуссерль“ только время от времени должен был отстраняться от истории (которую он все же постоянно имел в виду), как раз для того, чтобы иметь возможность так далеко пойти в методе, научно опросить его»⁴⁷. Точку зрения трансцендентального солипсизма и феноменологическую теорию эволюции монадного универсума только на первый взгляд, считает Гуссерль, разделяет пропасть. Только «начинающему феноменологу», который «только что» произвел феноменологическую редукцию и имеет дело с совершенно еще неопределенным, неисследованным трансцендентальным Ego, не может быть ясно, каким образом, «заклучив всех людей в скобки», можно пробиться к социальной онтологии. Но по мере анализа трансцендентального опыта, описания открывающихся различий исследователь с необходимостью приходит к разделению опыта примордиального и опыта «Чуждого», обнаруживает шаг за шагом различные слои интерсубъективного опыта. Оказывается, что «мое мне самому аподиктично данное Ego, единственное, которое должно быть в абсолютной аподиктичности установленным мною как сущее, может быть априори только познающим мир Ego, в то время как оно есть в сообществе с другими подобными ему член из него ориентированного данного монадного сообщества»⁴⁸. Идея закономерности появления социальной онтологии в феноменологии, «монадологических результатов нашего исследования» пронизывает весь текст «Картезианских размышлений». Эти результаты Гуссерль называет метафизическими, понимая под метафизикой «последние результаты познания бытия». Феноменологическая метафизика исключает «метафизические приключения», возведение спекулятивных конструкций с заранее принятыми предпосылками. Монадология, по Гуссерлю, «...при всех своих намеренных

созвучиях с лейбницеvской метафизикой творит свое содержание чисто из феноменологического изложения раскрытого в трансцендентальной редукции трансцендентального опыта, следовательно из первичнейшей очевидности, в которой должны основываться все мыслимые очевидности...»⁴⁹.

В заключение необходимо подчеркнуть, что феноменологии intersубъективности принадлежит честь открытия новой области исследования социальных отношений, ставшей затем одной из основных тем философии, психологии, социологии, истории, языкознания. Гуссерлевские тексты в эксплицитном виде содержат многие принципиальные решения экзистенциальной философии XX в., среди них такие темы, как взаимоотношения традиции и личности, конкретно-историческая укорененность человека, механизмы коммуникации, пассивная неосознанная основа сознания человека, пассивный исторический горизонт культуры. С теоретической строгостью Гуссерль исследовал необходимость и возможность сочетания личной индивидуальности и общества, плюрализма и единства человечества. Его обоснование ограниченной объективности духовного мира, а следовательно, естественности и правомерности ситуации непонимания, невозможности тотального единомыслия оказало огромное влияние на современные представления о мире, внесло свой вклад в прогресс гуманизма и терпимости в политике, культуре, педагогике, человеческих отношениях.

¹ Проблемы intersубъективности начиная с 1905 г. постоянно находились в поле зрения Гуссерля. Импульс к размышлениям об этих проблемах давала каждая новая большая тема исследования (в особенности исследования временности и пассивного синтеза), но темой специального анализа они становятся только во время работы над «Картезианскими размышлениями».

² Kern J. Einleitung des Herausgebers. Husserliana, 1973. Bd. 15. S. XXXI.

³ Husserl E. Cartesianische Meditationen // Husserliana. Haag, 1950. Bd. 1.

⁴ Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität // Husserliana. Haag, 1973. Bd. 13—15.

⁵ Husserliana. Bd. 1. S. 176.

⁶ Ibid. S. 177.

⁷ Гуссерль, исследуя intersубъективное сознание, употребляет термин «der Andere» — «Другой» в значении «Другой человек». В отличие от «Другого Ego» здесь идет речь о «полноценном», психофизическом человеке, личности, а не только о трансцендентальном Ego.

⁸ Ср.: Husserliana. Bd. 1. S. 177.

⁹ До 1930 г. Гуссерль употреблял только форму термина «primordial», в последующие годы — все чаще использовал французскую форму — «primordial». Сохраняя авторское написание, в «Картезианских размышлениях» мы также будем переводить «примордиальный».

¹⁰ Термин «Чуждое» (Das Fremdes) или «не-Я» используется Гуссерлем в значении объективного мира, выходящего за пределы моего непосредственного опыта и включающего Других людей.

¹¹ Husserliana. Bd. 1. S. 124—125.

¹² Ibid. S. *130.

¹³ Ibid. S. *170—173.

¹⁴ Ibid. S. 137.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid. S. 138.

- ¹⁷ Ibid. S. 125. ¹⁹ Ibid. S. 50—79.
¹⁸ Ibid. Bd. 15. S. XX. ²⁰ Ibid. Bd. 1. S. 136.
²¹ Ср.: «Каждый такой (статический) анализ есть уже в себе, в определенной степени генетический анализ. Ибо в действительном и возможном опыте мы осуществляем вариации в жизни сознания темпорально возможных изменений, с которыми становятся явными мотивации и мотивы» (Husserliana. Bd. 14. S. 480).
²² Рассматривая понимание между людьми, принадлежащими к различным культурным сообществам, Гуссерль добавит к этому списку тексты и другие артефакты культуры.
²³ Большой проблемой в феноменологии является также сама возможность сравнения моего тела (Leib) с телом-вещью (Körper) Другого. Для того чтобы определить собственный внешний вид, я должен представить свое тело (Leib) в отчужденной форме тела-вещи среди других вещей, осуществить Verkörperlichung des eigenen Leibes.
²⁴ Husserliana. Bd. 1. S. 150.
²⁵ Ibid. Bd. 15. S. 15.
²⁶ Ibid. Bd. 1. S. 142.
²⁷ Ibid. S. 142.
²⁸ Ibid. S. 142—143.
²⁹ Ibid. S. 143.
³⁰ Ibid. Bd. 15. S. 642.
³¹ Ibid. Bd. 1. S. 145.
³² Ibid. Bd. 15. S. 643.
³³ Отличие феноменологической онтологии от онтологии XVIII в. Гуссерль видит в том, что она является не конструкцией, основанной на неких допущениях, но работой по описанию вскрытых интенциональным изложением смысловых связей сознания.
³⁴ Ср.: Husserliana. Bd. 1. S. 157—158.
³⁵ Ibid. S. 150. ³⁷ Ibid. S. 155—156.
³⁶ Ibid. S. 152. ³⁸ Ср.: Ibid. S. 157—158.
³⁹ Вторая проблема не рассматривается в «Картезианских размышлениях», но она была темой гуссерлевских исследований. См.: *Theunwissen M. Der Andere*. В. (W—), 1965.
⁴⁰ Husserliana. Bd. 1. S. 161.
⁴¹ Ibid. S. 158—159.
⁴² Этот термин введен М. Тойниссоном (*Theunissen M. Der Andere*. В., 1965).
⁴³ Husserliana. Bd. 15. S. 574—641.
⁴⁴ Ibid. Bd. S. 167.
⁴⁵ Ср.: Ibid. Bd. 15. S. 609.
⁴⁶ Ср.: Ibid. Bd. 1. S. 172—173.
⁴⁷ Ibid. Bd. 15. S. XXXV.
⁴⁸ Ibid. Bd. 1. S. 166.
⁴⁹ Ibid. S. 176—177.

НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА: НОВЫЙ ТИП ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Г. Г. Соловьева

Еще недавно было не совсем понятно, чем вызвано сближение ранее конфликтовавших философских течений на Западе, курс на взаимопонимание и сотрудничество между ними, казалось бы, привычными к острой полемике и непримиримой конфронтации. Сейчас выясняется, что наметившаяся тенденция порождена

формированием нового философского этоса: происходит кардинальная переоценка ценностей, наметился решительный поворот к самым насущным, безотлагательным проблемам современности. Доминирующей мыслью философских течений становится мысль о единстве, целостности человечества, призвание которого — отстоять и защитить само человеческое бытие, оказавшееся главной и неизбывной ценностью истории¹.

Центральная идея нового философского этоса — спроектировать, отыскать, опробовать такой тип философствования, который смог бы избежать двух крайних позиций, одинаково враждебных идее мира и сотрудничества: униформизма, подчинения всех культур единому стереотипу и шаблону, выстраивания их в угодливую иерархическую структуру, и релятивизма, распыления, распада культуры на множество островков, теряющих единство и целостность. Первая позиция приносит в жертву множественность и различие, вторая — отрекается от единства, настаивая на множественности и многообразии. Но обе сходятся в своем жестоком ригоризме: тирания тотальности, стирающая все краски и звуки, оказывается мнимым, иллюзорным единством, а распыленная множественность, потерявшая единство, оборачивается абстрактной тенью многообразного.

Новый тип философствования стремится найти такое объединение многого, в котором единство достигалось бы не за счет унификации и подавления единичного, но через его свободный взлет. И чем ярче, необычнее, своенравнее становились бы культуры, тем крепче и теснее сплетались бы они в единстве. Целостность, единение, сплоченность, взаимопонимание возможны только через признание уникальности, своеобразности, самобытности — культуры, государственного строя, традиций, ценностных ориентаций. Позыв к схематизму, заглазливанию, нивелированию чужого и непонятого — даже во имя благих целей — порождает диссонирование, отталкивание, распад.

Идея спасения единства, необходимого в час тревоги и вселенской опасности, посредством спасения единичного, уникального, особенного находит разнообразные философские решения. Наиболее влиятельное направление современной французской философии в лице Жака Делеза и Феликса Гуаттари утверждает черты нового типа философствования, прибегая к метафоре «ризомы»². Не имея адекватного коррелята среди философских терминов, способного сколько-нибудь близко передать совершенно новую идею, они используют понятие ботаники, означающее способ жизнедеятельности, характерный для растений типа ландыша. «Ризома» противопоставляется традиционному принципу организации человеческой культуры — принципу дерева, когда от единого ствола расходятся ветви и первопринцип определяет все многообразие. «Ризома» же подобна росту травы, свободной от связующего центра и строгой обязательности единого корня. Травы, развевающейся на ветру, полыхающей разноцветьем. На языке логики это означает: отсутствие первопринципа, жесткой дедукции и индукции, призна-

ние множества самостоятельных логических центров; мыслительные линии, избегающие пересечения и все же перескакивающие через разломы и трещины. «Сверкнула зарница, которая будет носить имя Делеза: новое мышление возможно»³, — так восторженно приветствует М. Франк первооткрывателей нового философского этоса.

Но думается, Делез отнюдь не первооткрыватель. Можно утверждать, что решение, хотя и другое, уже было предложено «Негативной диалектикой» Теодора Адорно, который тоже не мог подобрать соответствующих философских понятий и использовал непривычный термин — правда, не из ботаники, а из астрономии — констелляция, который позже завоевал статус философского. Образ констелляции — взаимно меняющееся расположение звезд при их движущемся отношении к центру — помогает Адорно объяснить, как возможно, что всеобщее, понятийное осуществляется только за счет экстремального развития особенного⁴.

Но о какой негативной диалектике идет речь? Не о том ли, что является методологической основой неомарксистской Франкфуртской школы, попытавшейся еще в 30-е годы «обновить» марксизм идеями Хайдеггера и Фрейда и удовлетворившейся в итоге неогегельянством? Не та ли негативная диалектика, что стала в конце 60-х годов теоретическим паролем движения новых левых, принявших на веру лозунги абсолютного отрицания? Да, именно та негативная диалектика, но в другой интерпретации, продиктованной ее действительным содержанием и смыслом нового философского этоса.

Десять лет назад отношение к ней было однозначно! Вылепился гротескный образ тотального отрицания, обнаружившего всю свою социальную опасность в студенческом движении протеста. Экстремистские выходки новых левых, радостно-пьянящее упоение самим актом бунта, бессмысленного разрушения, практически воспроизвели оказавшиеся отнюдь не безобидными теоретические изгибы доктрины Адорно, провозгласившей новым Богом негативность и сбросившей кандалы синтеза, «проклятой тождественности». Такая теория, пробуждающая потребность в негации, но «скромно» умалчивающая, куда и зачем ведет тотальное отрицание, конечно же, могла привести движение левых 60-х годов только к трагическому финалу⁵.

Соответственно и теоретический облик негативной диалектики рисовался в различных исследованиях — у нас и на Западе, — несмотря на частичные расхождения в оценках, в одной тональности — абстрактного негативизма⁶. Казалось, что туманные пассажи «Негативной диалектики», сбивающие с толку намеки, затягивающие в логические ловушки парадоксы, неуместные метафоры, прерывающие последовательность строгой аргументации, можно укротить и привести в привычный логический порядок, если применить известный гегелевский ключ: анализ истинно логического с точки зрения трех его сторон. Первая сторона — абстрактный рассудок, требующий тождества и определения. Вторая — отрица-

тельно-диалектический разум, приводящий тождество в движение и обнаруживающий противоположность и отрицание. И, наконец, третья — положительно-диалектический разум, достигающий конкретного единства противоречия.

Упрямство негативной диалектики, пытающейся ускользнуть от логического анализа, казалось сломленным. Наступала желаемая ясность: теория Адорно, несмотря на мнимую загадочность, легко и послушно укладывалась в удобную схему. Настаивая на неумирающем, прогрессирующем отрицании, она «застревает», оказывается на «второй» стороне логического, абсолютизируя неразрешенное отрицание, антиномичность — отсюда и ее название — «негативная». Негативная диалектика предстала в образе усеченного, ущербного гегельянства — как одна из форм отрицательной диалектики, исторические образы которой исследовал в свое время Гегель.

При этом оставались, правда, некоторые смущающие вопросы: что такое «мимесис», «Darstellung», «Ausdruck» — понятия, отнюдь не второстепенные для негативной диалектики и не желающие вписываться ни в какие известные схемы. Впрочем, их можно было объяснить неким, так и неукрошенным иррациональным остатком. Но тревожили другие вопросы. Как и почему такая теоретически слабая и беспомощная конструкция, лишь повторяющая уже известные философские мотивы, могла оказать мощное, всестороннее влияние на духовный климат Запада 60—70-х годов, стать ферментом политической жизни, моментом политической культуры? Почему скудное теоретическое порождение издавало ощутимую духовную вибрацию, магнетическое воздействие, захватившее не только рафинированных интеллектуалов, но и массовое движение протеста?

Вопросы до сих пор оставались без ответа. И только 80-е годы, с которыми пришло острое осознание, что мир оказался на краю бездны и спасение требует приоритета общечеловеческих ценностей, новое политическое мышление позволило иначе, с других позиций, спокойно и непредвзято взглянуть на, казалось, забытую негативную диалектику. И обнаружилась явная аберрация: прежний теоретический анализ следовал образу абстрактного негативизма, проявившегося в движениях протеста. Социальный бунт как бы высвечивал контуры теории. При этом собственно теоретические заявки Адорно оставались в тени. Можно согласиться с западным исследователем Ф. Гренцем, что творчество Адорно «оказалось под перекрестным огнем политической критики... В политическом споре улетучилось философское содержание его сочинений»⁷. Негативную диалектику стали воспринимать исключительно под знаком вызывающе-безответственного политического экстремизма. Это и послужило основной причиной недоброжелательства, глухой вражды, наветов, инсинуаций, сменивших былое признание. Ю. Хабермас отмечает, что история восприятия теории в ФРГ в 70-е годы «не стояла под счастливой звездой. У широкой общественности образовалась ассоциативная связь, ведущая к фа-

тальному экстремизму. Грубо действующие, иногда даже с задней мыслью, инсинуации нависли, как густой покров, над творчеством Адорно»⁸.

Историческая дистанция, новое мышление позволили преодолеть предубеждение. И оказалось, что диалог с негативной диалектикой еще не начинался, что научно не осмыслены ее теоретические предпосылки и ее философские новации. Вновь обнаруженное философское содержание негативной диалектики, отнюдь не сводимое к однозначной негации, — лишь одному из ее намеков — становится темой многочисленных работ, которые в 80-е годы выходят на Западе одна за другой. Теория Адорно, вдохновлявшая некогда экстремистское бунтарство, впервые привлекает внимание академической науки⁹. Теперь, когда перестала «действовать» суггестивная формула мастера, пришла пора вновь спросить: что есть негативная диалектика?

Анализ современных западных исследований, стремящихся ответить на этот вопрос, составил бы тему специальной статьи. Здесь же необходимо отметить, что основное внимание привлекает «Диалектика просвещения»¹⁰: говорят даже о ее ренессансе и о том, что она стала лозунгом эпохи. Не обижена и посмертно изданная «Эстетическая теория»¹¹. Что касается «Негативной диалектики», то против нее словно организован заговор молчания: ее постигла «печальная участь исчезающего главного произведения» (Р. Бубнер). Причина, думается, не столько в эзотеричности стиля, сколько в том, что именно это произведение все еще связывается со старым обликом прорыва, слома, непривлекательным в современной ситуации, требующей единства и согласованности. Поскольку «Негативная диалектика» все еще выпадает из поля зрения западных исследователей, им не удастся, на наш взгляд, осознать главного: теория Адорно есть модель нового типа философствования, органически, сущностно объединившего диалектику и эстетику, положившего эстетические связи многозначности, недоговоренности, неопределенности в основу категориальных отношений¹².

Адорно считает, что в XX в., отмеченным особым трагизмом, философия не может оставаться в прежнем академически-бесстрастном облике. После Освенцима, обнаружившего, по мысли Адорно, что вся культура — «куча собачьего дерьма» и «крышка над нечистотами», преступно было бы писать стихи, но еще преступнее — предаваться традиционной спекулятивной игре, отвернувшись от реальных страданий и боли. Новый категорический императив, порожденный Освенцимом, — жить так, чтобы избежать физической боли, — требует и от философии покончить с надменным академизмом, равнодушным к человеческому страданию. Отныне философия возможна единственно в медиуме боли — как проза Освенцима.

Свержение философии с пьедестала холодно-возвышенной всеобщности, игнорирующей реальное страдание, Адорно совершает не со стороны, не в виде рекламного жеста. Он высказывает

собственные переживания — человека, отторгнутого от родины, от привычного культурного пространства, брошенного в чужой и незнакомый мир, боль современного Платона, учитель которого Сократ стал жертвой Освенцима. «Метод Адорно складывался как рефлекс на жизненную биографию, трижды обозначенный: через судьбу еврея, интеллектуала и эмигранта»¹³.

Но принимая в себя страдание, обращаясь к единичному, философия, по Адорно, должна оставаться философией, не предавая забвению свое исконное назначение: поиски всеобщего и необходимого. И Адорно высказывает исходный парадокс нового типа философствования: выразить боль и страдание на языке понятия и всеобщности. Высказать невысказанное, выразить невыразимое, понять непонятное — характерная для негативной диалектики пульсация, вибрирование, балансирование. Диалектика «демонтирует характер логического насилия; поэтому ее так бранит панлогизм»¹⁴. Но «нетождественное, в свою очередь, можно определить только, как понятие»¹⁵. Разве это не утопия? Да, соглашается Адорно, «утопией познания было бы открыть непонятное понятиями, без того, чтобы их приравнять»¹⁶. Но именно утопия, «Сизифов труд» и означает исходное противоречие негативной диалектики, которое разворачивается, наполняется все новым и новым смыслом, все более страстным напряжением, возможным становлением невозможного. Идея нового альтернативного типа философствования, где «конкретия» обретается в трудном пути через «ледяные пустыни абстракций», кажется сегодня чрезвычайно привлекательной, отвечает общей настроенности нового философского этоса. Однако некоторая утопичность такой программы дает повод рассуждениям о том, что основное понятие негативной диалектики — нетождественное — не есть никакое понятие, но только понятийный символ, логическая метафора, чье очарование основано на непроанализированных ассоциациях.

Но как же, попав в поле напряжения, выдержать его? «Нужно удержаться, чтобы не редуцировать Адорно к какой-либо звезде в его конstellации», — предостерегает М. Джей. Этот интеллектуальный опыт мерцания, осциллирования Адорно перенес в теорию из собственной жизни, где оказался приговоренным к вечному балансированию между культурой европейского Запада и Соединенных Штатов. Будучи американцем, он оставался европейцем, а вернувшись в Европу, не смог расстаться с Америкой. «Так остался он в обеих областях навсегда изгнанником. И это касается также адорновского влияния после его смерти. Это было, как Адорно без сомнения знал, причиной болезненного страдания, но также источником его креативности и оригинальности»¹⁷.

На наш взгляд, неосмотрительным было бы сталкивать Адорно либо к одному, либо к другому полюсу, считать его рационалистом или иррационалистом. Можно использовать излюбленный прием адорновской суггестии — антитезу. Адорно и остается с Гегелем, и покадет его. Остается, потому что не отказывается от понятия,

может быть, надевает сначала маску понятия, чтобы проникнуть внутрь гегелевской спекуляции, но маску не так легко сбросить, она прирастает. Покидает, потому что в понятии хочет высказать непонятное, во всеобщности — вместить единичное, тоскует о «пралогической логике», о «поэтической очевидности».

Исходный парадокс — выразить страдание на языке понятия — углубляется в отношении категорий «мимесис» и «рациональности». В негативной диалектике появляются новые понятия, занимающие в ней ключевые позиции. Точнее, речь идет о внутреннем единстве, конфигурации непосредственного, природного, миметического и рационального, понятийного, всеобщего — когда страданию удастся войти в понятийную ткань, обрести философский язык¹⁸. Адорно набрасывает проект нового типа рациональности, сберегающего достоинства понятийности и восстанавливающего некогда изгнанные, «презренные» слои опыта: жизненность, импульсивность, природность. В парадоксальном духовном феномене миметическое, природное одухотворяется и возвышается, а рациональное смягчается и теряет черты жестокого ригоризма, неуступчивой однозначности¹⁹. В своем стремлении соединить несоединимое и мыслить немислимое Адорно и солидарен с философами XX в., в особенности с Хайдеггером, и полемизирует с ними, поскольку настаивает на необходимости понять миметическое.

Новый облик духовности противопоставляется технологическому рацио, основанному на принципе господства и потому изгнавшему все природное, импульсивное, соматическое²⁰. Адорно вполне справедливо считает: понять, что такое рациональность, оставаясь на уровне мышления, невозможно. Ее истоки следует искать в первичном отношении человека к природе. В истории это отношение выражалось природным принципом господства и подавления, осуществлялось по схеме субъект — объект, что, по мнению Адорно, подразумевает однозначный угол зрения. Сущность вещей раскрывается только как субстрат господства, т. е. односторонне и искаженно²¹. В свою очередь, субъект, подавляющий внешнюю природу, должен обуздать внутреннюю природу, образовать не знающую сомнений самость, способную стать субъектом власти и господства. Потребность в самосохранении, разъясняет Адорно, выражается категориями трансцендентального субъекта, трансцендентального единства апперцепций, сводящих человека исключительно к органу мышления и освобожденных от всего расслабляющего, сомнительного, психологического. История просвещения, говорит Адорно, есть история самоутверждения индивида как самоотрицания, истории жертвы и отречения. Человек отрекается от своей целостности, жизненности, природности в угоду организованной самости.

Новый тип рациональности, по мнению Адорно, начинался бы с радикального изменения в отношениях с природой, с преодоления принципа господства. Мыслитель высказывает актуальнейшую идею о необходимости изменения типа рациональности, о недоста-

точности в современных условиях общественных преобразований: причины грозящей катастрофы коренятся глубже, в истоках западноевропейской цивилизации. Пусть проект выглядит нереальным и абстрактным, важна постановка проблемы. Первым условием, по мнению Адорно, должны стать дистанцирование, практическая незаинтересованность, удаленность и тем самым действительное приближение к природе. Адорно обращается к беньяминовскому понятию аура²². «В солнечный полдень, отдыхая, следить за горной грядой на горизонте или за веткой, которая бросает тень на отдыхающего, называется вдыхать ауру этой горы, этой ветки»²³. Если природу не сводить к объекту акций, к потенциальному средству практических целей, то она оживет, предстанет многокрасочной и многоликой. По мнению Адорно, вещи, не искаженные аспектом господства, говорят не на языке логических структур, а на особом языке констелляции. Констеллятивные отношения, для которых характерно равноправие и открытость, присущи природе как таковой, в то время как логическая иерархия и логоцентризм порождены субъект-объектными отношениями.

Но «прижимающееся», «ласкающее», любовное отношение к природе не означает возвращения к архаическому мимесису, уподоблению и подражанию природе. Миметическое, одухотворенное рациональностью, качественно изменяется, приобретает черты эстетичности. И потому новое отношение к природе уточняется Адорно эстетической категорией природопрекрасного («*Natürschöne*»). Природопрекрасное, считает он, не может быть пустой копией, отражением — традиционно оно так и понималось, будучи бессильным коррективом к насилию над природой. Привычное понятие должно прийти в движение и нащупать боль рубцов от ран, нанесенных человеком, побудить к негации господства над природой. «Сознание вырастает у опыта природы тогда, когда оно, как импрессионистская живопись, охватывает в себе ее рубцы»²⁴. Природопрекрасное — скорее не наличное, но образ неподдавленной, свободной природы. «Прекрасно в природе то, что является как большее того, что есть буквально в этом пространстве и в этом месте... В „*Natürschöne*“ играют, музыкально и калейдоскопически обмениваясь, природные и общественные элементы. Одно переходит в другое, и в флуктуациях, а не в однозначности лежит „*Natürschöne*“»²⁵. В этом аспекте искусство подражает не природе, но природопрекрасному, тому, какой должна быть освобожденная природа и что сверкает, словно молния, мгновенно исчезая в опыте.

Мимесис, преобразованный рациональностью, не зачеркивает перспективу производительного освоения природы. Дружественное отношение к природе, напротив, впервые позволяет производительным силам развиваться качественно, в то время как насилие над природой требовало безудержного количественного роста. Техника, позволившая воспрянуть категории качества, не искажала бы природу, не лишала бы ее живой, неуспокоенной многозначности, но

совмещала бы принцип реальности, характерный для рацио, с принципом радости, свойственным мимесису. Достоинства подобного проекта альтернативной техники никто сегодня не станет оспаривать, как и то, что нужна конкретизация, «рабочие чертежи». А этого мы, видимо, уже не вправе требовать от Адорно.

Искоренение господства в его истоках освобождает, по Адорно, и внутреннюю природу. Самость размывается, личность деперсонализируется. Я лишается привилегий, растворяясь в многоцветии природного. Тело, теряя тождественность, утрачивает четкие границы, смыкаясь с внешней природой, принимая ее в себя, словно вливаясь в атмосферу. Подлинное Я, не призванное властвовать, не нуждается в твердости и жесткости, конституируясь из конфигурации миметического и рационального²⁶. Идея «распыления» самости кажется у Адорно наиболее парадоксальной: расплавление личности угрожает вылиться в аморфность, неспособность действовать. Но эта мысль содержит, по нашему мнению, глубокий гуманистический смысл: самость, тождественность личности подразумевает возможность манипулирования. Нетождественность, напротив, предполагает самодетерминацию, уклонение от социального манипулирования.

Адорно не декларирует единство мимесиса и рациональности. Он ищет и находит конкретную форму их соотношения, в которой целостность, единство, ненасильственный синтез осуществляется за счет экстремального и свободного развития единичного, миметического — констелляция понимается как новый эстетический тип организации понятий, сохранения целостности и всеобщности без подавления особенного, выражения уникальности и единственности страдания в форме всеобщего. Идея констелляции, по признанию Адорно, восходит к опытам Макса Вебера, который призывал не навязывать эмпирическому опыту социальные понятия, но соответственно их «компонировать». Мысль о «компонировании» подхватил Вальтер Беньямин, применив новый термин «конфигурации», или «констелляции», заимствованный из астрономии. И Адорно, следуя Беньямину и одновременно полемизируя с ним, обращается к этому понятию уже в ранних программных сочинениях.

Философия, говорит он, отличается от науки вовсе не степенью всеобщности, как привыкло считать «банальное мнение». Их отличает другое. Наука — в том числе историческая — принимает фактическое как однажды свершившееся, однозначное, законченное, стремясь выстроить факты в строгой последовательности, согласно идее прогресса. Философия, напротив, отказывается признавать исторический факт свершившимся. Для нее он только знак, шифр, который предстоит разгадать и тем самым помочь факту состояться. Однако без всякой претензии на окончательность. Поэтому идея философии — не прогресс, а толкование. «Ей дается не больше, чем беглые, исчезающие намеки на загадочные фигуры сущего и их удивительные переплетения. История философии есть не что другое, как история таких переплетений: поэтому в ней дается так мало „результатов“»²⁷. Помогая историческому факту осуще-

ствиться, философ комбинирует, компонирует элементы исторической реальности, моделирует их с помощью точной фантазии, создает их констелляции так долго, пока не образуется фигура, подсаживающая решение. Философия поэтому отвлекается от всякого «константного масштаба» и переходит в эстетическую игру образов, бесстрашно предаваясь риску опыта и предпринимая все новые и новые попытки разгадки, интерпретации исторической реальности.

«Все бывшее бытие превращается в аллегория»²⁸, — говорит Адорно, и философия должна интерпретировать, расшифровать «экспозицию истории как истории страдания мира»²⁹. Поскольку история, воплотившаяся в аллегории, лишена однозначности и продолжает пребывать в потенции, жесткая линейно-логическая связь прошлого, настоящего и будущего уже не признается. Прошлое перемещается в настоящее, будущее убегает в прошлое. В основе истории, по Адорно, лежат эстетические отношения многозначности и неопределенности. «То, о чем здесь идет речь, есть одна из принципиально других логических форм, чем развитие из „проекта“ — конститутивно положить в основу момент всеобщепонятнейшей структуры. Это есть структура констелляции»³⁰. Адорно высказывает здесь плодотворную мысль о новых возможностях логического обобщения, все последствия которой пока еще нами не осознаны.

Констелляция, по мысли Адорно, образует совершенно новый тип связи всеобщего и особенного, целого и его моментов сравнительно с дискурсивно-логическим мышлением. Техническая рациональность воспроизводила на уровне логики реальный принцип господства, суммирования особенного под всеобщее, что выражалось в идее системы: вывести все содержание из единого первопринципа. Констелляция же должна следовать совершенно иному принципу: не суммирование особенного под всеобщее, не выведение из первопринципа, но примирение, равнозначность моментов. Выразительная сила и артикуляция переносятся с общего на особенное, на детали. Адорно поясняет свою мысль на примере музыки. «От схематичного произведения искусства продуктивно отличают себя единственно через момент самостоятельности своих деталей»³¹. Но в то же время тот, кто охотится только за ними, упуская целостность, остается дилетантом. «Дорога интеграции произведения искусства есть его внутреннее понятие»³². Нет, Адорно не опровергает сам себя. Выдвигая на первые роли особенное, он хочет его мыслить и потому признает необходимость всеобщности, целостности, синтеза. Иначе он оказался бы в сфере миметического, непосредственного, не выдержал бы напряжения той утопии познания, что его вдохновляет.

Понятийность, всеобщность, целостность осуществляются не согласно принципам дискурсивного рацио, но обнаруживаются впервые в изменяющихся отношениях единичных моментов, в вечном становлении, круговороте, где эти отдельные моменты сами преобразуются, расплываются, трансформируются. Нечто

внезапное, моментальное реализуется в покое, длящемся. «Это чувство падающего становления регистрируют все значительные произведения. От него воспринимают они свою музыкальность, которая осмысливается в имени музыки»³³. Отношения в конstellации не редуцируются к мнимопервым элементам. То, что может быть названо здесь тотальностью, не есть всеобщее, интегрирующее все части, но процессуальное отношение моментов, дразняще изменчивое, неустойчиво-устойчивое, аналогичное рисунку сценического действия. Выделяя среди композиторов венского классицизма Моцарта, Адорно особенно превозносит его «гений формы», умение «соединять несоединимое», игнорируя принцип господства. Так, финал второго акта «Фигаро» отказывается от синтеза, но «являет чистую конфигурацию помогающих друг другу партий, чей характер выигрывает через обменивающуюся драматургическую ситуацию»³⁴. Конstellация образует поэтому не пространство представления (*Vorstellung*) и понятия, как это принято традиционной логической схемой, а сценическое поле — *Darstellung*.

Такое всеобщее Адорно называет ненасильственным синтезом, непосредственным опосредованием. Поскольку синтез в данном случае обеспечивается текучими, мигрирующими и мерцающими связями особенных моментов, то особый смысл получает поляризация: не переходы через среднее между полюсами, а обостренность экстремумов, между которыми создается особенно сильное напряжение. Со времен Платона, говорит Адорно, философское сознание успокаивало себя самообманом, что можно овладеть антиномиями через среднее между экстремумами. Но в конstellации особенное сохраняется в экстремумах, «чтобы в них, сквозь них отыскать эквивалент того, что старая эстетика называла синтезом»³⁵.

Первостепенным Адорно считает понимание того, что связь отдельных моментов, порождающих всеобщее, не подчиняется логической последовательности, аргументативной однолинейности, но следует закону «паратаксиса», логической одновременности, которую пространственно можно представить в виде концентрических окружностей, равноудаленных от центра. В таком пространстве теряет смысл категория снятия и однозначный вектор негативности. Адорно не только сформулировал принципы паратактического мышления, берущего свои истоки, по его признанию, в поэтике позднего Гельдерлина, но и неожиданно для себя пришел к осуществлению философского «паратаксиса» в тексте «Эстетической теории». «Из моей теоремы — не дается философски ничего „первого“ — также следует, что нельзя построить аргументативную связь в обычной ступенчатой последовательности, но что целое должно монтироваться из ряда частичных комплексов, которые в равной степени одинаково важны и располагаются концентрически, на равных ступенях; их конstellация, а не следование, должна выдавать идею»³⁶. Новая логическая структура, словно воспроизводящая прихотливый узор ковра и признающая «поперечные связи», отвечает, как нам кажется, духу времени, стремлению обрести

свободный духовный опыт. Такая логика требует, однако, высокого интеллектуального мужества.

Изменение облика философствования связано у Адорно не только с отказом от дискурсивно-логических схем и запретов, но и с более глубокой и основательной реконструкцией, затрагивающей и слои языка³⁷. Подобно логическому, язык должен быть преобразован, вступить в союз с мимесисом. Коммуникативный язык не избежал «коррупирования», редукции к абстрактно-функциональной знаковой системе. Включенный в технологическую рациональность, он приобрел ее черты, прежде всего инструментальность. И как всякий инструмент стал однозначным, отсекая все миметические, экспрессивные моменты и организуясь в форме суждения. Реконструкция диалектики и должна, не останавливаясь на демонтаже логического с его выведением из первоначала, коснуться и формы языка³⁸.

Миметический язык, где имя передает сущность и в то же время уникальность вещи, и есть тот язык, на котором высказывалась бы природа, избавленная от насилия. Миметическое наименование подобно «пространству любви». Его аналог Адорно находит в мышлении ребенка, неустанно задающего вопросы о первопричине названия вещей.

Идею миметической речи Адорно позаимствовал у Бенямина, который под влиянием каббалы представил сам акт творения как языковой. Бог высказывает в мир свое имя, чьи буквы и слоги, «звучащие фигуры», организуют прежде хаотическую материю. «Через акт названия материя упорядочивается, имена суть при этом никакие не внешние знаки, но структурные образы, которые определяют внутреннюю форму, духовную сущность вещей»³⁹. Миметический язык поэтому не обозначает, но непосредственно называет сущность вещей, как бы переводит язык Бога на человеческий, становясь при этом «размифологизированной» молитвой, «формой божественного имени».

По Адорно, к миметическому языку ближе устная речь. Именно в живом слове, пластичном, податливом, изменчивом выражается миметическое, непосредственное, индивидуальное. Письмо же склоняется к рациональности, упорядоченности, отсекающей живые побег мысли. Однако только письмо удерживает, не позволяет исчезнуть, включает в историю. Письмо сравнимо со следами по свежему снегу. Идущий сзади знает, что впереди уже кто-то прошел. Так намечается новая антиномия: если индивид не пишет, то он лишен истории, если пишет, ему угрожает потеря аутентичности. Поэтическая логика намерена сохранить письмо, войти в историю, но избежать идентичности следов, стандартизации «ботинок», идти как бы босиком, оставляя следы индивидуальности. Или иначе — ввести живую речь с ее особой ритмикой, раскованностью, индивидуальным характером в речь письменную с ее всеобщими нормами и законами, поломать жесткую структуру однозначности, сохранив достоинства всеобщности.

Миметической рациональности с ее узаконенной многозначностью, дозволенной парадоксальностью свойственна особая, эстетическая негативность, не поддающаяся расшифровке с помощью известного ключа «трех сторон логического». Поскольку в конstellляции отсутствует выведение из единого принципа и все особенные моменты сосуществуют в одном логическом времени, гегелевская категория «снятие», монополюбно притязающая на объяснение диалектического отрицания, потеснена в своих правах. Не направленный вектор негативности характеризует конstellлятивные отношения, а многомерность.

Эстетическая негативность не признает синтеза — он «подлежит критике не как отдельный мыслительный акт, который берет разделенные моменты вместе, но как руководящая и высшая идея»⁴⁰. Но конstellляция не останавливается на антиномичности, высказываясь за новый, понятийно-непонятийный, ненасильственный синтез, не предающий дело негативности. «Объединяющий момент сохраняется без негации негации... прогрессируя к всеобщему не понятиями в последовательности ступеней, но вступая в конstellляцию»⁴¹. Изменяющиеся процессуальные отношения моментов создают их беспокойное, движущееся единство. Слои, струи отрицания перетекают, сливаются, приходят к конstellлятивному, негативному целому⁴².

Философствование Адорно отказывается следовать курсом однозначности, заданным былой парадигмой — математикой, и избирает в качестве прообраза художественное, эстетическое с его многозначностью и метафористичностью. И эта особенность характерна не только для Адорно, но и для других мыслителей XX столетия, вырисовываясь в некую тенденцию. Именно здесь проходит, на наш взгляд, линия сближения Адорно с Хайдеггером. С ним автор «Негативной диалектики» полемизировал особенно страстно, упрекая в «миграции в архаику» и «забвении понятийности». Но вместе с тем Адорно высоко оценивал его стремление возбудить специфичность философии, ее «летучее», «парящее» выражение невыразимого, в чем она срастается с музыкой.

Можно согласиться с тем, что Беньямин, Адорно и Хайдеггер идут вслед за Вико, Гаманом и Ницше, которые определили метафору не только как средство воздействия высказывания, но одновременно как средство, способствующее обогащению производительности философского высказывания. Метафора может быть «органом философии»⁴³. Но требуется существенная поправка. Для мыслителей XX столетия, связавших судьбу философии с идеей истолкования загадочных духовных феноменов и исторических комплексов, эссе и паратаксис — не только форма мысли, но и со-творение, со-деление содержания, никогда не завершаемого и принципиально открытого для новых интерпретаций.

Эстетическая рациональность и позволяет, считает Адорно, совершить тот коперниканский переворот, о котором он заявил на первых страницах «Негативной диалектики»: вопреки традиции, идущей от Платона, усматривать благо и ценность не в вечном,

неизменном, безусловном, а наоборот, в преходящем, открытом, негативном. Именно это идея, по мысли Адорно, придает колорит необычности его негативной диалектики. Но благом может быть не абстрактное отрицание, презревшее единство и целостность и впадающее в бессмысленное разрушение, а процессуальная негативность констелляции. В этом пункте Адорно прямо переключается с самыми злободневными проблемами, волнующими нас сегодня. Равнозначность позиций, реализация всеобщего через отношения особенных моментов, разрушение логоцентризма, акцент на негативность, открытость — эти мысли звучат особенно актуально, соразмерно настроениям времени, выдвигающего идею правомерности, равнозначности различных образов жизни, осуществления всеобщего через особенное и единичное. Негативная диалектика именно в своем втором образе — не прорыва и разрушения, а многослойного отрицания — включается в сегодняшние раздумья и споры о судьбах мира.

Но где же аргументированная критика точки зрения Адорно? Где контраргументы, придирчивое и дотошное выявление «теоретической несостоятельности»? Новая духовная ситуация в нашей стране создает возможность непредвзятого, вдумчивого теоретического анализа современной западной философии, освобождает от назойливых штампов и высокомерной позиции заведомого разоблачительства. Теперь было бы просто неприличным попрежнему одергивать словно нерадивого ученика выдающегося мыслителя современности, чьи произведения признаются на Западе «одними из больших, всеохватывающих философских свидетельств этого столетия»⁴⁴. Можно, наконец, избавиться от нашего снисходительно-поучающего тона, переходящего в издевку, и догматической манеры «критики», жонглирующей цитатами из классиков.

Освобождение от установки на разоблачение, искажающей суть духовного феномена, подлежащего исследованию, побуждает к попытке диалога, совместного обдумывания наболевших проблем. Такой диалог предполагает, естественно, собственную философскую позицию, но не того догматизированного марксизма, что размещался на страницах учебников в форме законов, не терпящих возражения, а позиции живого, сомневающегося, ищущего Маркса, предостерегающего от подобострастного обожествления какого бы то ни было тезиса. Старые предрассудки — что отказ от разоблачительной критики оставляет на долю исследователя лишь пересказ — связаны с элементарным непониманием сути диалога. Пересказать Адорно попросту невозможно. Он любил повторять, что каждая книга, которая чего-нибудь да стоит, играет со своим читателем, и подлинный философский текст не поддается реферированию, поскольку то, что в нем происходит, решает не «одноколейный» ход мысли. Есть только один путь к диалогу — интерпретация. Одна из таких интерпретаций здесь и предложена, что отнюдь не исчерпывает возможностей нового прочтения остающихся загадочными текстов.

В любой интерпретации неизбежна увлеченность. Но неизбежны и сомнения, вопросы. Что это за аурагическое отношение к природе, свободное от подавления, но сохраняющее «технологическую координату»? Техника не отрицается, но она должна стать «миролюбивой», основанной не на безудержном количественном росте, а на «безнасиельственном расковывании» производительных сил, их качественном преобразовании. Непродуманность, непроработанность этого проекта отмечают многие исследователи. Соответственно немало сомнений вызывает и новый тип мышления, основанный на «любовном» отношении к природе. Удастся ли констеллятивному мышлению преобразовать понятийность на миметических началах, добиться устойчивого союза мимесиса и рациональности? Не расплывается ли понятие, не теряет ли в эссеистской, паратактической форме необходимую четкость и логическую всеобщность?

И почему противопоставление у Адорно идет в двузначном измерении: дискурсивная логика — эстетическая рациональность, а голос диалектической логики отсутствует? Объявив Маркса «атеистическим гегельянцем», Адорно считает, что полемика с Гегелем и его принципом отрицания отрицания достаточно убедительно опровергает и Маркса. Хотя диалектическая логика не исчерпывает проблем, поставленных негативной диалектикой, резонно спросить: почему замалчивается важнейшая для понимания сущности мышления теоретическая позиция?

Не в полной мере убеждают и доказательства, высказанные Адорно в пользу материалистичности негативной диалектики: несмотря на заверения в «преимуществе объекта», в его теории проскальзывают теологические мотивы⁴⁵. Да и может ли она именоваться диалектикой, соединяя заведомо несоединимое: идею координирования в констелляции и идею развития? Статика препятствует динамике, и Адорно так и не удается оживить цепенящий «взгляд медузы» бенъяминовской «диалектики в состоянии штиля».

И, наконец, — возможно ли повторить мыслительный эксперимент Адорно, осуществившего философский паратаксис в «Негативной диалектике» и «Эстетической теории»? Во всяком случае, это не удастся пока даже его ближайшим ученикам. Негативная диалектика подобна ускользающей тени.

Но, может быть, именно потому что «мефистофельская диалектика» не диктует, не навязывает, а побуждает к сомнению, она и есть одна из моделей нового философствования, необходимого израненному XX веку? Философствования, обращенного к человеку, сплюсненному тотальностью и протестующему против насилия, озлобленному, одичавшему и тоскующему по нежности и взаимопониманию, теряющему надежду и обретающему ее? Сброшены былые запреты, отстраняющие рефлексию от боли и страданий индивидов, преодолены философские предрассудки и сословные ограничения. Философия должна услышать страдание и выразить его на понятийном языке. Она находит новые формы общения, синтеза

и единства: чем резче и откровеннее высказывается страдание, экстремальнее обозначаются особенные моменты, тем напряженнее их «силовое поле», их всеобщее. Такое философствование, раскованное, яркое, выразительное, основано на художественных, эстетических отношениях. Но эстетика, по Адорно, включает этические мотивы избавления от страдания и, более того, приобретает статус философии истории, изменяющей отношение человека к природе. Новый дискурс не признает прежних философских специализаций. Этика, эстетика, философия истории, гносеология сцеплены, сплавлены, напряжены для свершения невозможного — философского выражения человеческого страдания.

Только философия, пронизанная болью индивида, способна сказать свое веское слово в решении неотложных проблем современности: сплотить человечество перед надвигающейся катастрофой. Единство возможно, но не в виде жесткого униформизма, соскабливающего уникальность с культур и социальных позиций, а как их живое, подвижное состояние, соотношение, тем более напряженное, чем откровеннее и свободнее высказываются уникальность и неповторимость. Констеллятивное философствование признает приоритет общечеловеческих ценностей, но не требует приспособления к ним: именно раскованное развитие особенных моментов порождает их связь — общечеловеческое в форме изменчивого, ненасильственного синтеза.

И разве это живое, страдающее философствование может претендовать на завершенность и единственность?

¹ См.: *Мотрошилова Н. В.* Новейшие тенденции развития западноевропейской философии // *Философия и культура*. М., 1987.

² *Deleuze G., Guattari F.* Capitalisme et chizophrenie. P. Minuet. 1980. N 2 («Melle plateaux»).

³ *Frank M.* Was ist neostructuralism. Frankfurt a. M., 1984. S. 403.

⁴ *Adorno T. W.* Negative Dialektik. Frankfurt a. M., 1966.

⁵ Социально-философские воззрения франкфуртцев обстоятельно проанализированы в советской философской литературе. См.: *Ойзерман Т. И.* Формирование философии марксизма. М., 1974; *Нарский И. С.* Франкфуртская школа // Краткий очерк истории философии. М., 1975; *Давыдов Ю. Н.* Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977; Социальная философия франкфуртской школы. М., 1978; Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978; Критика современного неомарксизма: (На материалах ФРГ). М., 1981; *Мельвилль Ю. К.* Пути буржуазной философии XX века. М., 1983; *Фарман И. П.* Теория познания и философия культуры. М., 1986; Современные зарубежные концепции диалектики. М., 1987; Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987.

⁶ Той же позиции придерживается и автор этих строк. См.: *Соловьева Г. Г.* Критицизм подлинный и мнимый // Вест. АН КазССР. 1985. № 8.

⁷ *Grenz F.* Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Frankfurt a. M., 1974. S. 9—10.

⁸ *Habermas J.* Einleitung // Adorno-Konferenz. Frankfurt a. M., 1983. S. 361.

⁹ *Bräutigam B.* Reflexion des Schönen — schöne Reflexion. Bonn, 1975; *Theodor W. Adorno*, Text, Kritik. München. 1977; *Düvez J.* Theodor W. Adorno. Bonn, 1978; *Buck-Morss S.* The origin of negative dialektik. N. Y., 1979; *Knapp G.* Theodor W. Adorno. B., 1980; *Lang P.* Hermeneutik. Ideologiekritik. Asthetik. Frankfurt a. M., 1981; *Geyer C.-F.* Kritische Theorie. München, 1982; *Braun C.* Kritische Theorie versus Kritizismus. B.; New York, 1983.

Особый интерес представляет сборник материалов симпозиума, впервые организованного в родном для Адорно Франкфуртском университете, — Adorno-Konferenz. На симпозиуме, куда ученики Адорно в целях объективности не были приглашены (исключая Ю. Хабермаса), речь шла «об актуальном влиянии философских и социологических работ Адорно». Интеллектуальный уровень научных обсуждений, по общему признанию, был настолько высок, что в ФРГ в движение пришел все силы, ориентированные на полемику с негативной диалектикой. Последователи Адорно присоединились к «группе независимых студентов», организовавших в Гамбургском университете контр-симпозиум с намерением отвоювать Адорно у официальной науки, пытающейся примерить к его бунтующему мышлению научные стереотипы (Hamburg. Adorno-Symposion. Lüneburg, 1984).

¹⁰ Adorno T. W., Horkheimer M. Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a. M., 1969.

¹¹ Adorno T. W. Ästhetische Theorie. Frankfurt a. M., 1970.

¹² По свидетельству А. Вельмера, критика скользит мимо субстанционального содержания адорновской теории, «избегает приводить в движение ее центральные категории» (Welmer A. Wahrheit. Schein. Vernehmung // Adorno-Konferenz. S. 139).

¹³ Söller A. Angst und Politik // Ibid. S. 340.

¹⁴ Adorno T. W. Negative Dialektik. S. 15.

¹⁵ Ibid. S. 123.

¹⁶ Ibid. S. 92.

¹⁷ Jay M. Adorno in America // Adorno-Konferenz. S. 376.

¹⁸ Адорновская концепция мимесиса принципиально отличается от традиционной. Если для Платона мимесис означал прежде всего подражание миру явлений, который, в свою очередь, подражает миру идей, то для Адорно мимесис, напротив, подражание тому, чего вообще еще нет в реальности, образу неподавленной природы. Адорно конкретизирует свою мысль в «Эстетической теории» понятием видимость (Schein).

¹⁹ Векторы миметической рациональности в философии и искусстве имеют различное направление. Поскольку делом философии по традиции объявлялось всеобщее, в то время как единичное с презрением изгонялось, первостепенной проблемой для нее является спасение единичного, что достигается введением миметического импульса. В искусстве, наоборот, на первый план выдвигается спасение всеобщего, что достигается через преобразование, одухотворение миметического, единичного — в конструкции модерна.

²⁰ Если в «Диалектике просвещения» Адорно и Хоркхаймер очерчивают путь инструментального радио от первых шагов хитроумного Одиссея до горящих печей Освенцима и вскрывают действительные пороки технологической рациональности, то в «Негативной диалектике» и «Эстетической теории» Адорно предлагает странную и необычную модель иного типа духовности. Эти произведения, думается, нельзя разрывать, иначе Адорно предстанет лишь ниспровергателем, критиком, бунтарем, не имеющим своей собственной философской программы.

²¹ Adorno T. W., Horkheimer M. Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a. M., 1969.

²² На формирование мышления Адорно решающее влияние оказал немецкий антифашист, известный литературовед, историк культуры Вальтер Беньямин (1892—1940).

²³ Adorno T. W. Ästhetische Theorie. S. 409.

²⁴ Ibid. S. 58.

²⁵ Ibid. S. 111.

²⁶ «Децентрализация» самости, разрушение тождественности в ее самом прочном бастионе — такое мироповедение изображает М. Пруст, пускаясь в поиски утраченного времени. Философский анализ этого мироощущения осуществлен в исследованиях Х. Мюллера: для адорновской «Эстетической теории» такие авторы, как Пруст и Бекет являются «коронными свидетелями», поскольку оба осуществляют художественными средствами основную философскую идею Адорно — критику принципа тождественности как инструмента господства. Утопия Пруста — достичь недосягаемого, оказаться по ту сторону конвенции «тождественности». «Нормы, ограничения, иерархии улечиваются, исчезают, разрешаются. У Бекета „деперсонализация“ субъекта идет еще дальше. . . Для

растекающейся множественности фигурантов, которые в бекетовских текстах есть *mediën* непрекращающегося речевого потока, тождественность становится тюрьмой. . . Взрывная сила бекетовских текстов разрушает измерение пространства и времени, категории причины и действия, линейности и каузальности» (*Müller H. Adorno. Prest. Beckett: Zur Aktualisierung einer alternden Theorie. Haag, 1981. S. 2*).

²⁷ *Adorno T. W. Aktualität der Philosophie. Frankfurt a. M., 1973. Bd. 1. S. 334.*

²⁸ Толкование исторических комплексов, по мысли Адорно, подобно интерпретации художественного произведения. В объективации произведения остается «зазор», подразумевающий некую недоговоренность, многозначность. «Зазор» побуждает воспринимающего продолжить объективацию. «Фиксированное есть знак. . . процесс между ним и духом есть история произведения» (*Adorno T. W. Ästhetische Theorie, S. 288*). Интерпретация-конstellация — не просто воспроизведение того, что сделано однажды и навсегда, но прочтение шифра, необходимая форма жизни и развития произведения, его со-творение, со-деление, без чего оно угасает, деградируя к законченной, однозначной вещи, предназначенной к потреблению.

²⁹ *Adorno T. W. Idee der Natur Geschichte. Frankfurt a. M., 1973. Bd. 1. S. 358.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Adorno T. W. Ästhetische Theorie. S. 448.*

³² *Ibid. S. 84.* ³⁴ *Ibid. S. 454.*

³³ *Ibid. S. 124.* ³⁵ *Ibid. S. 452.*

Чтобы пояснить свою мысль, Адорно приводит замечание Гелена о природе орнамента. В нем абстрактность рисунка, стилизующего естественные природные формы, граничит с невероятностью и неправдоподобием, парадоксально сочетаемыми с простотой. Назначение подобных стилизаций, по Гелену, — служить эмоциональной разгрузкой для перегруженного раздражениями человека. И полные аккорды чистых звуков в музыке, добавляет Адорно, подобно орнаменту, образуют сплетения невероятности с простотой, доставляя слуху радость передышки. В таких формах всеобщее, достигая уровня невероятности, как бы теряет признаки всеобщности и абстракции и оборачивается своей противоположностью — особенным, для которого характерна как раз неповторимость и уникальность. «В идее особенного. . . содержится подобная невероятность, которая приходит к видимостно-всеобщему, геометрически чистым формам орнамента и стилизации. Невероятное, эстетическая секуляризация Мана, было бы всеобщим и особенным в одном» (*Ibid. S. 458*).

³⁶ *Ibid. S. 541.*

³⁷ На внутреннюю значимость неориторики для адорновского философствования обратил внимание В. А. Подорога, подчеркнув, что без признания данного обстоятельства негативная диалектика остается совершенно недоступной. Теория Адорно, убежден исследователь, отнюдь не претендует на роль очередной философской системы, но хочет быть мыслительной практикой, способствующей расправлению традиционных логических схем, предикативных структур языка и «прорастанию» непосредственного, природного, миметического начала, способности воспринимать мир в цвете и звуке: во имя спасения прибегает негативная диалектика к фигуре шока. См.: *Подорога В. А. Законы и методы «негативной диалектики» Т. В. Адорно // Критика современного неомарксизма: (На материалах ФРГ). М., 1981.*

³⁸ В этом пункте особенно проявляется духовная близость негативной диалектики и постструктурализма. М. Джей, один из историков Франкфуртской школы, обращает внимание на удивительное сходство этих «значительнейших теоретических направлений современности». Хотя нельзя стилизовать Адорно под деконструктивиста, едва ли можно найти какую-либо тему в сегодняшнем деконструктивизме, которая уже не разрабатывалась бы Адорно. «Одна из звезд в адорновской конstellации нашла себя в постструктурализме хайдеггеровских неортодоксальных учеников во Франции» (*Adorno-Konferenz. S. 372*). Отношение нового типа философствования Адорно и современного постструктурализма — тема, которая ждет своих исследователей.

³⁹ *Sunner R. Ästhetische Szientismus Kritik // Zum Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche und Adorno. Frankfurt a. M., 1986. S. 232.*

⁴⁰ Adorno T. W. Negative Dialektik. S. 156.

⁴¹ Ibid. S. 162.

⁴² В этом аспекте иначе воспринимается известное адорновское изречение «целое есть неистинное», вызвавшее в свое время прицельный критический огонь. Оно имеет, видимо, не столько гносеологический, сколько эстетический смысл. Тот, кто анализирует афоризм с позиций гносеологии, непременно обнаружит его внутреннюю самопротиворечивость — отрицающий истину претендует на истинность собственного высказывания и тем самым утверждает истину. Но для того, кто воспринимает эстетически, обнаруживается нечто неожиданное: предложение сбросить диктат однозначного толкования и вступить в незнакомый дискурс, где не полагаются четкие ориентиры и прочные позиции. Дискурс негативности, текущий, переливающийся, странно размытый, не дающий окончательных ответов.

⁴³ Bräutigam B. Op. cit.. S. 27.

⁴⁴ Knapp C. Op. cit. S. 58.

⁴⁵ Неумирающая надежда на спасение, страстная вера, что однажды все изменится и наступит желанное «примирение», не может не сближать, по мнению современных западных интерпретаторов Адорно, его негативную диалектику с теологией. См.: Brändle W. Rettung des Hoffnungslosen: Die theologischen Implikation der Philosophie. Teodor W. Adorno.

СУДЬБЫ КУЛЬТУРЫ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ ПАУЛЯ ТИЛЛИХА

М. А. Сиверцев

Тиллих в мире популярен: на его идеи ссылаются политики и богословы, правоведы и рок-музыканты. И это не случайно. Религиозная философия Пауля Тиллиха, обращаясь к провоцирующим тенденциям культуры XX в., пытается не «подавить» их, «вытеснить» или отбросить с порога, но ввести в некий сакральный «лад». Такая попытка этически упорядочивающего приятия жизни соответствует многовековым традициям христианской философии. Фома Аквинат искал этот «лад» в аристотелианской иерархизации Бытия. Вл. Соловьев — в диалектике «Божественного всеединства» и «Отвлеченных начал», — в идее диалектического преодоления отчуждения святыни. Тиллих же, исходил из специфической проблематики и философской культуры XX в., — в своей особой «феноменологии святыни».

Кроме того, Тиллих интересен и политологически: в его идеях философского «лада» заключают как бы личную унию христианско-демократическая и социал-демократическая доктрины. А без учета процесса взаимодействия обеих доктрин трудно понять и нынешнюю Европу, и ее влияние на другие континенты.

Идеи Тиллиха следует излагать через подачу коренной его проблематики и притом — адекватным философским языком. То есть в русле адекватного тиллиховскому мышлению разговора о структуре человеческой совести, о падкости культурных людей

XX в. на человеконенавистническую демагогию, о характерных для XX же века попытках религиозного обоснования нравственности и нравственного отношения к культуре.

П. Тиллих (1886—1965) один из самых чутких западных мыслителей XX в., считавших, что культура не просто технология, социальная коммуникация, политический символизм или какая-либо иная частичная (хотя бы и очень важная) сторона общественного бытия, но система глубинных измерений, связывающих онтологию и персонологию. Смыслы культуры обнаруживаются для Тиллиха как глубинные, «бытийственные» предпосылки технологических, социальных, политических структур. Поэтому, хотя Тиллихом написано очень много на самые разные темы — протестантская теология, техника, искусствоведение, социология, психология, антропология, политика входят в круг его интересов и находят живой отклик, его творчество удивительно целостно. Оно не допускает отождествлений ни с одной партикулярной темой. Тиллих, при всей целостности его мышления, неизменно ускользает от однозначных определений. Эта многоликость, эта неподвластность внешним определениям, сопровождаемая необычайной чувствительностью к переменам, характерным для времени, в котором развертывалось его творчество, связана с подчеркнутой самоотжествленностью и персоналистичностью интеллектуально-духовного опыта Тиллиха. Этой персоналистичностью Тиллих в значительной степени обязан искреннему увлечению Марксом, которое, как мы увидим, не вполне отвечает нашим понятиям и меркам. Хотя тиллиховская программа личностной культурологии, возникшая в значительной степени под влиянием Маркса, осталась не завершенной и не всегда последовательна, тем не менее следует помнить, что одним из первых духовных ответов Тиллиха на «потрясение основ», пережитое в первую мировую войну, было обращение к Марксу. Непосредственным результатом этого обращения было активное участие в создании программы «религиозного социализма».

Сегодняшний интерес к наследию Тиллиха значителен не только потому, что его влияние на мировую культуру считается сопоставимым с влиянием Тойнби, Бубера, Ясперса, Тейяра де Шардена, Шеллера. Многие из духовного наследия Тиллиха, не вполне воспринятое его современниками, как бы созрело для вдумчивого восприятия только сейчас. Прежде всего это касается его подчеркнуто универсалистской позиции в отношении диалога культур, или, в терминологии Тиллиха, «встречи мировых религий». Универсализм, лишенный поверхностно нивелирующего уравнивания, уверенно противостоит наиболее утонченным формам культурно-этического релятивизма и сепаратизма, с которыми приходится встречаться именно в наши дни и которые во времена

* До захвата власти Гитлером Тиллих был членом Социал-демократической партии Германии. Верность принципам «религиозного социализма» он сохранил до конца жизни.

Тиллиха были сравнительно малоизвестны и могли только угадываться. Остановимся на этом обстоятельстве немного подробнее. Дело в том, что многие проблемы философии культуры оказываются, как это особенно ясно теперь, непосредственно связанными с логикой и стилистикой мышления культуролога, его личностью, системой ценностей, этикой. Логические основания культурологических размышлений (хочется сказать, логико-этические основания) не всегда явно эксплицированы мыслителями. Тем не менее логика рассуждений оказывается неотделимой от этики рассуждающего, если речь идет о культурологии. В логике и методологии исследований и рассуждений оказываются решающими такие моменты, как «право» на обращение к теме, обязательства, причем личные обязательства исследователя перед темой и культурой. Поэтому многое из того, что в позитивистской логике культурного релятивизма казалось методически безупречным, в логике, эксплицирующей этические основания обращения к предмету (который, вообще говоря, уже не предмет, а своего рода тема—субъект), в логике, требующей «достойно» обратиться к «теме—субъекту» и обосновать личное право такого обращения, оказывается недопустимым.

Тиллиховская культурология — одна из немногих, позволяющих в методах типологии, в деталях логических ходов осуществить универсалистскую позицию, избегая крайностей и логико-этических тупиков, которые подстерегают универсализм именно в логике размышлений (о чем свидетельствует восходящая к временам средневековой схоластики дискуссия «о природе универсалий», которой мы, впрочем, здесь не касаемся). Поэтому чрезвычайно своевременной и необходимой представляется критическая реконструкция особенностей тиллиховского видения культуры. Эти особенности связаны, на наш взгляд, с тем, что Тиллих не только мыслитель, но и церковный проповедник, активно включившийся в культуротворческий процесс. Проповедь — композиционная основа многих его работ, которые структурно представляют собой несколько проповедей, объединенных вокруг существенных для тиллиховской культурологии тем. В то же время проповедование не только структурно-композиционная основа интеллектуального опыта Тиллиха, но и один из глубинных смыслов, одна из центральных интенций его теоретической мысли. Поэтому проповедник неизменно присутствует на всех уровнях тиллиховской концепции культуры, и характерной особенностью Тиллиха как мыслителя является стремление добиться того, чтобы теоретическая мысль смогла бы стать достоверным выражением внутреннего интеллектуально-духовного опыта. Поэтому, стремясь обнаружить глубинные объективные инварианты культуры, ее «архитипическую» структуру, он постоянно соотносит эволюцию своих типологий культуры с собственной биографией, с собственной судьбой. Таким образом, складывается своеобразный метод видения культуры, который мы условно назвали бы *типологической герменевтикой*. Отдельные аспекты типологической герменевтики

мы попытаемся реконструировать. Стремление к личностному сопереживанию глубинных основ культуры не является, разумеется, чем-то исключительно тиллиховским. Здесь очевидны серьезные влияния, которые мы попытаемся отчасти прояснить. Однако то, каким образом типологическая герменевтика реализуется в культурологии Тиллиха, носит в значительной степени реконструирующий характер. Эту критическую реконструкцию мы и выносим на суд читателя.

Тиллих родился в Пруссии. Он описывает свою жизнь как подверженную двум противостоящим друг другу влияниям. Его мать происходила из Рейнской области и, по воспоминаниям Тиллиха, от нее он усвоил повышенную восприимчивость и чувствительность. Ранняя смерть матери определяет дальнейшее влияние отца, протестантского пастора, который воплощал, по мнению Тиллиха, особенности восточногерманского темперамента: меланхолию, склонность к спекулятивному мышлению, осознание долга и вины, твердое чувство власти и традиций¹. Авторитарная позиция отца представляла, по мнению Тиллиха, серьезную проблему для интеллектуальной самостоятельности сына, вызывая тягостное чувство вины. Преодоление веры как жесткого авторитета является постоянным элементом тиллиховской концепции и столь же постоянно соотношение неприятия авторитарной веры с указанными особенностями ранней жизни².

Конечно, многое из автобиографической установки Тиллиха оказывается связанным с общим архетипом «размышлений о самом себе», характерным для немецкого гуманистического сознания тех лет. Достаточно напомнить общеизвестную схему Т. Манна, почти дословно совпадающую с автобиографической схемой Тиллиха: схема, которая одновременно и автобиография, и роман о себе и о своем времени, т. е. действительно архетип. Вспомним романы «Доктор Фаустус» и — особенно — «Волшебная гора». Однако именно благодаря архетипичности автобиографических размышлений Тиллиха, они действительно делают его творчество явлением общезначимым, выходящим за пределы партикулярности частной биографии.

Два события Тиллих считает «пороговыми» в своей жизни: распад бюргерской культуры XIX столетия (первая мировая война) и подъем нацизма, завершившийся второй мировой войной. Первая мировая война вызвала шок. После возвращения с войны (в 1914—1918 гг. Тиллих — армейский капеллан) теологическая интерпретация истории находится в центре его интересов. Тиллих захвачен предчувствием, что история входит в некий качественно новый этап. Настроение, достаточно характерное для европейского и американского гуманистического сознания в периоды социальных катаклизмов. Ощущение переходности, «пороговости» времени, видение «нового» века — устойчивый архетип восприятия истории в переломные, «осевые» эпохи. Наступление «правильного» времени и исполнение предначертанного в Новом Завете некоторое время прочно связывалось Тиллихом с послевоенным временем,

которое воспринималось в библейских эсхатологических категориях³. Через несколько лет, когда новое бытие не реализовалось, а духовный вакуум в Германии был заполнен нацизмом, Тиллих характеризует культурную ситуацию в Европе как полностью дезинтегрированную, где ответом на отчаянную нужду в определенности и безопасности стала «демоническая» сила национал-социализма⁴. Тиллих открыто отверг нацистскую программу, которую считал «зверской идеологией силы»⁵. Вскоре после прихода нацистов к власти последовал его переезд в США.

Вторая мировая война не произвела на Тиллиха такого же ошеломляющего впечатления, как первая. Он интерпретирует ее как часть глубинной мировой революции. По его мнению, мир находится в процессе становления упорядоченного космоса, причем историческая и одновременно космизирующая реальность рождается в двух войнах⁶. Позиция, удивительно напоминающая космизирующие медитации В. И. Вернадского, а также двух крупнейших католических мыслителей XX в. — Пьера Тейяр де Шардена и Романо Гуардини. Космизирующий универсализм позиции Тиллиха обеспечивает устойчивость концепции и, вообще говоря, характерен для религиозного осмысления многомерного и противоречивого мира, для которого, собственно, и писал Тиллих. Тем не менее он не считал, что религия (по крайней мере организованная религия) станет центром новой упорядоченности и нового единства. Тиллих считал, что религия в значительной степени вытеснена «мифами» национальной и социальной справедливости. Эти «мифы», однако, не справляются с задачей устранения вакуума. Вакуум есть прежде всего обесмысление, и этот вакуум, по мнению Тиллиха, всегда стремятся заполнить демонические силы. Духовная дезинтеграция состоит в потере системы абсолютных ценностей и значений людьми западной цивилизации. Это отсутствие абсолютной системы значений, или, используя излюбленную терминологию Тиллиха, — отсутствие абсолютной системы «измерений», и вызывает, с его точки зрения, потрясения и катастрофы. Однако хотя обе мировые войны видятся ему как часть мировой революции, между ними он обнаруживает существенную разницу: если за первой последовали экстатические ожидания высшего обновления, то за второй — пессимизм и цинический реализм⁷.

Таким образом, утрата и обретение абсолютной системы ценностных координат — «универсальных измерений культуры» — основная тема Тиллиха, задаваемая его жизненным опытом. Поиск и прояснение абсолютной системы ценностных координат, утверждение их центрального значения для устойчивости культуры — мотив тиллиховской типологии культуры, легко реконструируется поэтому из особенностей его философской судьбы.

Хотя пороговые события биографии оказали очевидное влияние на типологическую герменевтику Тиллиха, материал, из которого формировались основные темы его типологии, связан с рядом духовных течений рубежа XIX—XX вв. Среди них прежде всего следует указать влияние шеллингизма, экзистенциализма и глу-

бинной психологии. Однако наиболее серьезным, часто преодолевающим все остальные влияния, было воздействие доктрины религиозной феноменологии, особенно феноменологии Рудольфа Отто. Поиск предельных оснований и стремление обнаружить абсолютные ценностные измерения универсальных архетипов культуры связывается Тиллихом с процедурами феноменологического очищения и прояснения, характерными для феноменологии Отто. Типологическая герменевтика оказывается тесно связанной с религиозной феноменологией. Тиллих прочитал «Идею святыни» Отто, будучи на фронте в 1917 г. В ней он нашел уже проартикулированным свой собственный опыт переживания святыни. Книга Отто определила, по признанию Тиллиха, и его собственный метод в религиозной философии, где он всегда начинал с переживания опыта святыни и затем переходил к идее Бога и никогда не позволял себе обратного пути⁸.

Влияние феноменологии Отто на тиллиховскую типологическую герменевтику очевидно в нескольких направлениях. При подходе, принимающем требование Отто начинать с переживания святыни, переживание страшной, ужасающей тайны и благоговения (Тиллих называет это переживание «абсолютной озабоченностью, предельной вовлеченностью») играет принципиальную роль в работе мыслителя, занятого поисками универсальных архетипов культуры. Кроме указанной центральной особенности тиллиховского типологического метода, следует подчеркнуть, что тиллиховское понимание Бога как бездны и основания бытия есть онтологизация феноменологического опыта встречи со священным как мистического ужаса, благоговения или «ужасающей и благостной тайны»⁹. Таким образом, феноменологическая герменевтика оказывается фундаментом типологической герменевтики. И, наконец, типологическая герменевтика следует Рудольфу Отто в освобождении идеи святыни от жесткой зависимости от идеи морального долженствования. Принимается взгляд Отто, согласно которому опыт священного (встречи со священным) является изначально ноуменальным опытом, переживанием святыни и только затем моральным требованием. Тиллих считал себя преемником развитой Отто феноменологии религии, которая отвела рационалистические и моралистические интерпретации религии и обнаружила ее экстатический и деструктивный характер¹⁰. Таким образом в типологической модели Тиллиха возникает тема внеинституциональной религии как тема, производная от переживания страшной и благостной тайны. Через ноуменальный опыт типологическая герменевтика связана с протестантским принципом «оправдания верою», который ставит каждое притязание человека перед лицом и взглядом Бога и одновременно разрушает всякое человеческое притязание перед лицом Бога и каждую идентификацию человека с Богом. Тиллих отверг либеральную догматическую теологию XIX столетия, которая растворяла парадоксы оправдания в моральных категориях. Человек оправдан в неопределенности вины¹¹.

Итак, ноуменальный опыт — необходимое начало в проясняющей схеме типологической герменевтики. Целью типологической герменевтики является обнаружение, высвечивание абсолютной системы ценностных координат, системы измерений культуры, являющихся универсальными архетипическими структурами. То есть универсализм и абсолютность носят программный характер в концепции Тиллиха в его размышлениях о структуре ноуменального опыта. Прежде чем перейти к структуре ноуменального опыта, как он видится Тиллиху, рассмотрим, каким образом этот опыт необходимо требует для своего прояснения герменевтическую процедуру.

Типологическая герменевтика подчеркнута персоналистична. Это достаточно ясно понимает Тиллих, воспитанный в герменевтических традициях европейской гуманистической культуры. Поэтому типологическая герменевтика — это не только и не столько последовательность процедур интеллектуального очищения и прояснения, сколько феноменология благоговейно вслушивающегося сознания, определенная этическая позиция исследователя. И если проводить определенное разграничение между феноменологической и типологической герменевтикой, то это различие касается именно характера, интенции «очищающей» процедуры. Для феноменологической герменевтики это интеллектуальное очищение. Для типологической герменевтики — этическое очищение. Это достаточно ясно видно из сопоставления познавательных позиций культуролога и теолога в тиллиховской типологии.

Теолог в типологической модели Тиллиха — это человек, связавший себя личными обязательствами по отношению к «Посланию», обязательствами интерпретации Послания Бытия. Это верящий, отринувший свое Эго человек, отрекшийся от самого себя и полный ответственности перед Посланием¹². Тиллих стремится прояснить природу этих обязательств, сравнивая их с вовлеченностью культуролога¹³. Обе разновидности обязательств связаны вовлеченностью в том смысле, что направляются «мистическим априори», тем, что Отто называл «мистическим ужасом и благоговением перед Тайной», а Тиллих — предельной вовлеченностью, или «абсолютной заботой». Непосредственное переживание абсолютно как Ценности и Бытия — общая суть обеих позиций. Представляется, что перевод основополагающего для типологической герменевтики Тиллиха понятий «абсолютная затронутость» и «абсолютная озабоченность» должен иногда звучать как «озабоченность Абсолютом». Центральная особенность «мистического априори» для проясняющей процедуры заключается в том, что если после проясняющего изыскания это априори обнаруживается, то это потому, что оно уже присутствовало и действовало с самого начала изыскания. В этой посылке тиллиховской культурологии совершенно отчетливо прояснены постулаты герменевтического круга, рассматривающего исследование как последовательное очищение и прояснение того, что уже наличествует.

В начале проясняющего цикла и формирования типологической модели (системы абсолютных измерений) теолог и культуролог

находятся в герменевтическом круге, который задается «мистическим априори», ибо, по мнению Тиллиха, духовные проблемы, абсолютная система ценностных координат могут пониматься только циклическим проясняющим методом. Однако теологическая и культурологическая типология строятся Тиллихом в разных герменевтических циклах. При всей их внутренней сродности у них разное «мистическое априори». Если культуролог остается в пределах абстрактных концепций, то теолог встречается с конкретным Посланием, провозглашающим свою историческую уникальность. Собственно типологическая герменевтика Тиллиха это скорее позиция теолога, который вступает в теологический круг обязанностей по отношению к христианскому посланию. В этом суть отличия от феноменологической герменевтики, которая оказывается этически нейтральной и не связывает себя определенными обязательствами по отношению к исследуемым, проясняемым символам культуры. В то время как связанность определенными личными обязательствами по отношению к проясняемому тексту — центральная особенность типологической герменевтики Тиллиха. Отсюда подчеркнутое настаивание на ноуменальном опыте как условии герменевтического приобщения к Посланию. Этот опыт означает, что христианское послание принято как высшая забота; он означает, что теолог находится в границах герменевтического цикла и его присутствие в этом цикле зависит от его предельной заочности христианским посланием, даже если он иногда склонен его отрицать¹⁴.

Тема абсолютной затронутости и вовлеченности центральная для типологической модели Тиллиха, имеет множество оттенков и смыслов; складывается впечатление, что Тиллих отчасти сознательно не дает жесткого и точного определения этой своей модели. Ориентация на многосмысленность основополагающего для типологической герменевтики понятия связана со стремлением сделать центральную типологическую модель по возможности более гибкой, многомерной, недоступной формальным ограничениям. Учитывая герменевтический характер типологии, приходится признать, что многосмысленность, неопределенность и принципиальная незавершенность являются необходимой особенностью центрального понятия — измерение типологии. Ибо постоянное прояснение, перетолкование и возвращение к исходной типологеме естественно входит в методологию герменевтического исследования.

Создавая многомерное и многосмысленное основание типологической герменевтики, Тиллих дает пример проясняющей «самоэкзегетики». Абсолютную затронутость и предельную вовлеченность он проясняет евангельским эпизодом о Марфе и Марии (Лук. 10 : 41). Марфа озабочена многими вещами, но все они предварительны, конечны и преходящи. Мария озабочена одним, но оно бесконечно, абсолютно, постоянно, прочно и окончательно. Заботы Марфы требуют внимания, преданности и страсти. Но они не требуют бесконечного внимания, безусловной преданности, абсолютной, предельной страсти. Наши конечные ограниченные заботы,

подчеркивает Тиллих, относительно нашей работы, науки, денег, уходят от нас, уносимые «меланхолическим законом преходящего». Но если наша озабоченность является озабоченностью Марии, тогда все «кажется тем же и кажется другим, измененным», так как мы захвачены «единым на потребу» — бесконечным, абсолютным, значительным¹⁵.

Абсолютная забота видится Тиллиху как абстрактная формулировка библейского императива: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим» (Второзак 6 : 5; Мат. 22 : 37). Думается, что более адекватным переводом тиллиховской формулы в этом контексте будет не «абсолютная забота», а озабоченность Абсолютом, затронутость Абсолютом, что находит параллели в характерных экзистенциальной философии формулах «зов трансцендентного», «озабоченность трансцендентным».

Развивая диалогические, вопрошающе-отвечающие мотивы своей герменевтики, Тиллих обращает внимание на то, что забота — это не только заинтересованность в чем-либо, но элемент волнующейся обеспокоенной просьбы, призыва. Действительно в типологической герменевтике вопрошающе призывающий мотив герменевтического исследования развит Тиллихом чрезвычайно полно. Человек затронут многими проблемами с разной степенью настоятельности. Однако затронутость становится предельной и абсолютной, когда она требует полного отказа от собственного Эго; полного подчинения и когда затронутость обещает окончательное исполнение и воплощение. Предельная забота в герменевтике Тиллиха безусловна, всеохватывающая и бесконечна. Любая озабоченность, меньшая, чем эта, является лишь предварительной заботой¹⁶.

Оппозиция предварительная — абсолютная озабоченность чрезвычайно существенна для типологической герменевтики Тиллиха. Эта оппозиция позволяет построить разновидности герменевтического опыта, возникающие при встрече с христианским посланием и определяющие характер интерпретации, определяющие доступность универсальной системы ценностных координат. Первая разновидность — взаимное равнодушие. Символы предельной озабоченности помещены рядом с предельной озабоченностью как таковой. Затронутость, абсолютность утрачивают способность трансцендировать по направлению к запредельному и становятся секулярными. Это, по терминологии Тиллиха, автономная культура. Вторая разновидность и соответственно типологическая схема — предварительная забота, возведенная в ранг предельной и абсолютной. Предварительная забота приобретает черты «демонического», занимая место действительно абсолютного. Это, в типологии Тиллиха, — гетерономная культура. Или, проще говоря, культура демоническая, сатаническая. В качестве постоянного примера такого рода культуры Тиллих указывает нацистскую государственность. Третья разновидность — предварительная забота, ставшая средством выражения и распространения озабоченности

абсолютным, не провозглашая себя абсолютной. Она ясно указывает за свои пределы. Эта забота, по мнению Тиллиха, «открыта для святыни»¹⁷. Это теономная культура.

Третья разновидность герменевтического опыта, собственно, и может рассматриваться как единственный способ обращения к сакральным символам культуры и как условие диалога с культурой. Эта особенность типологической герменевтики Тиллиха становится понятной, если учесть, что для него основной целью является обнаружение предельных оснований, абсолютной системы ценностных координат культуры. Это обнаружение видится им прежде всего как встреча со святыней в культуре. То есть типологическая герменевтика оказывается путем к священному в культуре, а опыт культуролога, практикующего типологическую герменевтику, — это опыт встречи со священным. Отсюда и четкое разграничение трех возможностей встречи: секулярной (автономной), демонической (гетерономной) и собственно встречи, «открытой для священного» (теономной).

Таким образом, в центре типологической герменевтики находится переживание святыни, ноуменальный опыт как необходимое условие постижения и прояснения ценностных координат, измерений культуры. Для Тиллиха это прежде всего обнаружение правды христианского послания в каждой конкретной исторической ситуации. То есть решение задачи высветить абсолютную и универсальную систему ценностных координат, заданную именно христианским посланием. Это обстоятельство, эта программная теологическая обязанность реконструировать христианское Послание в каждой конкретной ситуации, также определяет центральное положение опыта, священного в типологической герменевтике.

Хотя в системе Тиллиха отчетливо обнаруживается влияние идеи святыни Рудольфа Отто, ее императивный характер в переживании «мистического ужаса и благоговения», Тиллих стремится подчеркнуть измененность, пороговость, переходность и личный характер ноуменального опыта. Момент перехода к переживанию и осознанию святыни описывается развернутой метафорой как захваченность чем-то внешним и неотвратимым: «... как буря ночью, когда молнии отбрасывают сверкающие отблески на все вещи, оставляя их в темноте в следующее мгновение»¹⁸: основания бытия, универсальные измерения существования становятся видны в «экстатическом опыте». Этот опыт, переживание святыни Тиллих называет верой. Тиллих как теолог считает, что существует единый центр в опыте и переживании святыни — это предельная озабоченность абсолютным. Опыт веры, или встречи со священным, есть и «бесконечная страсть», как Тиллих истолковывает Киркегора¹⁹. Вера не является частным структурным элементом процесса типологической герменевтики. Вера — определяющее интегрирующее начало. В акте веры исследователь захвачен целиком. Идентификация же веры с какой-либо одной познавательной функцией ведет к интеллектуальному или эмоциональному разрушению веры²⁰.

Так как вера не идентифицируется ни с одной из структурных особенностей познавательных процедур — функций, но предполагает силу, которая объединяет и трансцендирует все функции, то для типологической герменевтики основной признак веры — ее принимающий характер. В тиллиховской герменевтике это связано с теологической максимой: «... в отношении к Богу все свершается чрез Бога». Функции и способности человеческого познания не могут самостоятельно достигнуть Абсолютного, Единого, хотя и стремятся к Нему, «но Абсолютное может захватить все эти функции и возвысить их над самим собой, порождая веру»²¹. Хотя вера в человеке, она не от человека. Это главное отличие тиллиховской герменевтики от феноменологии. Характерна метафора, используемая Тиллихом для описания пассивности веры и находящаяся в центре типологической герменевтики — «будучи захвачен», «вера есть состояние захваченности абсолютным беспокойством»²². Практика, опыт типологической герменевтики сугубо пассивны, «медитативны» и «медиумичны». Здесь обнаруживается чрезвычайно высокий пиетет Тиллиха перед источником, сакральным текстом, Посланием. В качестве проясняющей тиллиховское учение о типологии культуры параллели нам хотелось бы напомнить неоднократно обсуждавшийся в последнее время факт доминирования в языках религиозных культур пассивных оборотов. (Иногда активные конструкции отсутствуют вообще, что является показателем предельной сакрализации языка — «язык богов» — и сознания, постоянно ощущающего себя объектом божественного влияния. См. например: Структура текста. М., 1980. С. 82—116.) Представляется характерным для тиллиховской типологии стремление (скорее всего, бессознательное) выбирать пассивные, «медитативные» структуры религиозного языка как наиболее емкие и адекватные поискам и прояснениям абсолютной системы ценностных координат культуры. В качестве примера превратного понимания веры Тиллих называет «извлечение верой», которое оказывается результатом личной активности, самоконцентрации и аутосуггестии²³. По мнению Тиллиха, ничего не может быть дальше от воспринимающего (принимающего), чем пассивный характер настоящей религиозной веры, «состояние захваченности Духом».

Следующим измерением опыта встречи со священным, который лежит в центре типологической герменевтики, является несомненность. Герменевтика сакрального текста есть встреча со священным. Когда теолог захвачен силой абсолютной системы ценностных координат, проясняющихся для него в сакральном тексте, он находится во власти абсолютной несомненности. Немедленное осознание и несомненность сопровождают друг друга. В экстатическом отчаянии с той же несомненностью переживается опыт встречи со священным, с какой переживается собственное Эго, собственная самость. По Тиллиху, это действительно есть «самость в ее самотрансцендирующем качестве»²⁴. Для того чтобы избежать опасностей субъективности типологической герменевтики, Тиллих располагает источник несомненности вне индивидуальности теолога,

проясняющего сакральный текст, в полном соответствии с пассивным характером герменевтической позиции теолога. Человек захвачен чем-то абсолютным, которое держит нас захваченными и от которого мы напрасно стремимся убежать. И это переживание, несмотря на все возможное наше непонимание источника, даже сомнение, остается вполне определенным²⁵. Для Тиллиха важно сохранить утвердительный, глубоко личный и доверительный характер опыта переживания встречи со священным. В этом Тиллих разделяет понимание опыта священного, которое характерно для старой немецкой религиозно-философской традиции от Мейстера Экхарта до позднего Шеллинга. Безусловность — измерение встречи со священным, дополняющее и развивающее черты пассивности и несомненности. Сила, захватывающая индивидуальность в опыте священного, безусловна, — определение, часто используемое Тиллихом в описании абсолютной захваченности, тотальной вовлеченности. Безусловность требований задана безусловностью святыни. Поэтому типологическая герменевтика предполагает определение «безусловный» как по отношению к факту абсолютного опыта встречи со священным, так и по отношению к абсолютному Бытию — Богу. Субъектно-объектное измерение типологии разрушается в момент встречи со священным. Тиллих постоянно настаивает, что «безусловное» это состояние: сила, захватывающая, овладевающая нами в момент встречи со священным, не является бытием рядом с другими. Это не объект среди других объектов, даже величайший. Но это качество, степень состояний. Самым же важным в определении опыта священного является подчеркивание трансцендирования: все существования и объекты, переходя в состояние захваченности переживанием присутствия священного, указывают на пределы самих себя и своего конечного существования к бесконечному, неистощимому и непостижимому в глубине своего существования и значения²⁶. Здесь очевидна параллель и развитие оттовской феноменологии «страшной, ужасающей и благостной тайны» как переживания святыни и веры, лишенного субъектно-объектных отношений.

Подчеркнем, что Тиллих специально искал пути преодоления дихотомии субъекта и объекта в своей типологии. Такого рода очищение типологической герменевтики от субъектно-объектных отношений Тиллих пытался провести с помощью особым образом построенной структуры значения. Тиллих выделяет три элемента значения: 1. Индивидуальное значение. 2. Безусловное значение, которое содержится во всем индивидуальном. 3. Требование к каждому индивидуальному значению исполнить безусловное значение — получить отклик безусловного²⁷. Измерение «безусловно-индивидуальное» Тиллих соотносит с измерением «форма—содержание». Оппозиции достаточно напряженные, ибо безусловное никогда не прекращает требований наполниться, осуществиться в виде безусловной формы. Однако безусловная форма содержит невозможность реализации, бесконечность значе-

ний разрушает конечную форму, обнаруживая Абсолютное. Тем не менее каждый единичный акт значения должен «вслушиваться» в требование, которое призывает к воплощению безусловной формы²⁸. Таким образом, безусловное есть значение, к которому захваченный переживанием святыни устремляется. Однако это стремление безобъектно. Переживание священного поворачивает захваченного им человека к священному объекту, в котором священное и безусловное символически выражено. Но переживание и вера проходят, минуя объект, к основанию и бездне, на которых он покоится²⁹.

Хотя тиллиховская феноменология «встречи с безусловным» и «веры в безусловный смысл жизни» достаточно сложна и явно несет отпечаток метафизических медитаций XIX столетия о «безусловном» и «абсолютном», она имеет дело с сугубо экзистенциальными человеческими проблемами. Опыт «потрясения основ», пережитый тиллиховским поколением, опыт релятивизма в толковании судеб взаимоотношений и не понимающих друг друга культур — все это дает очевидное экзистенциальное оправдание поискам абсолютных ценностных координат культуры, прояснению условий, в которых возможна встреча с абсолютным, возможен опыт священного. Поздний Тиллих в силу принципиальной и подчеркнутой метафоричности мышления дает образную феноменологию «веры в безусловный смысл жизни»: пока вспышка веры отсутствует, не может быть духа, так как жить духовно, значит жить в присутствии значения; без высшего смысла все исчезает в бездну и хаос бессмысленности³⁰. Обратим внимание на термин «присутствие». Он довольно характерен для типологической герменевтики. Именно присутствие безусловного, бесконечного и абсолютного как точки «отсчета» в системе ценностных координат культуры должно уравновесить настоятельность постоянных требований воплощения в конечном бытии и — в то же время — эмпирическую невозможность воплощения.

Учитывая, что вера как центральное проявление встречи со священным затрагивает в тиллиховской модели глубинные основания человеческой природы, следует подчеркнуть, что для этой модели характерно утверждение универсальности веры. Универсальное, или, как его называет Тиллих, «формальное» определение веры, действительно для всех видов веры, религий и культур. Вера формально определяется как состояние предельной захваченности абсолютным, первичным, по направлению к которому устремлено самотрансцендирование. Это формальное, или универсальное, определение веры сужается и локализуется в конкретном определении христианской веры, которая есть состояние захваченности Новым Бытием и носит очевидный эсхатологический оттенок. То, что говорится о формальной вере, присутствует и в конкретных разновидностях веры, но обратное, по мнению Тиллиха, не верно, ибо Тиллих считает, что христианство как особое определение веры «выражает свершение, в направлении которого перемещаются все формы религии»³¹. Тема универсальности проходит сквозь формальное определение веры, так как согласно формальному

определению веры как предельной затронутости, каждое человеческое существо способно иметь веру, встретить и пережить опыт священного³². Каждый движется по направлению к безусловному. «Кто же способен воспринять первоначальное, предельное, бесконечно значимое, тот не человек»³³. Вера — универсальная человеческая потенция, ибо человек посвящен бесконечному и осознает это, но еще не находится в его владениях³⁴. Таким образом, состояние предельной затронутости есть состояние универсально человеческое³⁵. Однако содержание предельной затронутости может демонически разрушаться и превращать веру и переживание святыни в идолатрию. Тем не менее это состояние остается верой, несмотря на его двусмысленность: «... наша предельная вовлеченность может разрушить нас так же, как она может и исцелить нас, но мы никогда не можем без нее»³⁶. Исходя из универсальности опыта священного, Тиллих устраняет саму возможность экзистенциального антитеизма (например, сартровского), считая, что эта версия экзистенциалистского мышления пытается ответить на вопросы существования «из скрытых религиозных источников» и его ответ сформирован из веры, «хотя и переодетой в секулярные одежды». Ввиду радикальной универсальности веры, Тиллих предлагает заменить традиционную типологию мировой истории — «колебание между верой и безверием» — новой типологией, которая противопоставляет веру вере, точнее, веру — идолатрии.

Детальная разработка формального определения веры и переживания встречи со священным требует от Тиллиха такого феноменологического описания содержательных аспектов сакрального, которые могли бы хотя бы отчасти отклонить упреки в излишней универсальной схематичности и формализме. Тиллих не уклоняется от разработки, от оппозиции формального и содержательного. Однако для того чтобы сбалансировать очевидный модернизм формального определения веры и переживания святыни, в содержательных аспектах Тиллиху приходится быть вполне консервативным. И следует отметить, что его консерватизм и традиционализм выражены вполне точно и однозначно, хотя при этом отчасти используется аппарат феноменологии с ее обычными установками на выделение универсальных структур. Однако специфика теологического мышления Тиллиха заключается именно в способности выразить вполне точно и недвусмысленно ортодоксальные формулы веры, включая их в столь же ясные формулы феноменологической логики. В этом смысле модель интенциональности сознания, разработанная современной феноменологией, оказывается как нельзя более подходящей для развития и новой формулировки «в изменившихся интеллектуальных условиях» старой основополагающей идеи протестантизма. Тиллих переформулирует коренной протестантский принцип «только верою» как «оправдание, прощение через веру». Характерно, что Тиллих оказывается значительно более ортодоксален в содержательных аспектах своей типологии, считая, что традиционная формула «оправдания верой» недоста-

точно подчеркивает то обстоятельство, что человеческий акт веры «водительство» исключительно актом божественного оправдания. И потому Тиллих настаивает, что вера сама по себе есть дар милосердия, позволяющий переживать встречу со священным, что оправдание — часть Бога и, следовательно, более точна формула: «оправдание милосердием через веру»³⁷. Для Тиллиха протестантский принцип целиком покоится «на переживании величия Бога», которое приписывает абсолютность и святость ему одному и отклоняет такую возможность для кого-либо еще³⁸. Таким образом, содержательный полюс в тиллиховской оппозиции формальное — содержательное полностью исчерпывается ортодоксальным пониманием «протестантского принципа», и это вполне соответствует его видению теологической деятельности: теолог связан конкретными обязательствами перед Посланием и перед своей деноминацией. Для Тиллиха содержание веры никак не может быть достигнуто, кроме как в акте веры. Эта позиция вполне в духе феноменологической интенциональности и в духе экзистенциального преодоления субъектно-объектного измерения веры. Однако в отличие от иных форм экзистенциального мироощущения преодоление осуществляется в акте веры, причем в акте веры, который рассматривается Тиллихом не в пределах формального определения, веры вообще, но с точки зрения вполне четко и традиционно развитого протестантского принципа. Вера есть дар, милосердие, и только в активном захватывании со стороны абсолютного и окончательного верующий может быть предельно затронут. Протестантский принцип для Тиллиха как содержательный центр веры и встречи со священным выражает бесконечное расстояние Бога от человека и зависимость человека от Божественной инициативы³⁹. Протестантский принцип мыслится Тиллихом как пророческий протест против всех форм исторически сложившейся самоабсолютизации, например, демонического возвышения церковей, священства, библейских текстов до абсолютного значения⁴⁰. Протестантский принцип есть «сопротивление идолатрии», хотя он отчасти и за неконформизм в семье, школе, государстве и церкви⁴¹. Протестантский принцип, настаивает Тиллих, отвергает безусловную воплощенность Благодати в формах эмпирического мира и таким образом разрушает барьеры между священным и секулярным⁴². Согласно протестантскому принципу, Бог одинаково близок как самым низким, так и самым высоким, Бог рядом с материальным так же, как и рядом с духовным⁴³. Именно протестантский принцип в том виде, как его понимает Тиллих, объясняет то обстоятельство, что опыт, переживание священного находится в центре его типологии культуры, типологической герменевтики и, наконец, в центре его формального определения веры как предельной озабоченности абсолютным, озабоченности, не зависящей от содержания веры. Феноменология предельной озабоченности, выдающаяся как встреча со святыней, обнаруживает, однако, напротив, чрезвычайную насыщенность содержанием. Это содержание воплощено в протестантском

принципе, как его понимает Тиллих. Учитывая, что понимание Тиллихом протестантского принципа вполне ортодоксальное, если не консервативное, то формальное определение веры, хотя и действительно является универсальным (в этом отношении следует согласиться с Тиллихом), однако это универсализм христианский и даже, более точно, универсализм ортодоксального протестантизма. Поэтому универсалистские интуиции Тиллиха и особенно его интуиции «предельного» вовлекают не только универсалистские интенции нашего столетия, но и связаны с серьезной и многовековой традицией христианского универсализма. Отсюда та удивительная уравниченность традиционализма и модернизма в тиллиховском универсализме. «Предельное» является ответом на вопрос о значении нашей жизни и является нам в опыте, который, по его мнению, переживает каждое человеческое существо, т. е. в опыте святости⁴⁴. Для Тиллиха «святыня есть опытный феномен»⁴⁵. Ссылаясь на пророчество Исаи, где Бог видится в невыразимой чистоте и сверхкосмическом величии (Ис. 6 : 1—10), Тиллих говорит, что «переживание Бога есть переживание святыни Бога»⁴⁶. Пророк не описывает Бога самого. Таинственность Бога окутывает Его даже тогда, когда Он открывается нам. Пророк чувствует приближение своей гибели. «Ужасающая и уничтожающая встреча с величием Бога потрясает основания и одновременно открывает их». Тиллих развивает типологию опыта священного: «Переживание священного как бытия и переживание священного как того, что должно быть»⁴⁷. Соответственно различаются либо мистически, либо этически ориентированные религии (таким образом Тиллих типологизирует буддизм и христианство). Однако оба измерения данной типологии не исчезают полностью ни в одном истинном переживании священного, так как «священное действенно по отношению к человеку, дает настоящее присутствие и требует трансценденции»⁴⁸. В пределах христианства Тиллих различает согласно предложенной типологии католицизм и протестантизм, считая, что в разных измерениях человек переживает священное как присутствие и как требование. Это ведет к святости «наличествующей» (святости «существующей») и святости «должного», к сакраментальной религии и к эсхатологической религии (одна религия — «священническая», другая — «пророческая»). Таков для Тиллиха основной принцип различения католичества и протестантизма. Однако, различая и даже противопоставляя измерения святыни, Тиллих подчеркивает, что оба присутствуют в каждой религии, но в разной степени, в разных соотношениях⁴⁹.

В учении Тиллиха понятие о святости «существующей, наличной», т. е. об актуальной святости (или присутствующая актуальность святости), обнаруживает очевидную близость воззрению Отто, для которого переживание предельного есть одновременно и «бездна, тайна», и «основание человеческого существования»⁵⁰. Поэтому структура тиллиховской типологии в значительной степени воспроизводит структуру религиозно-феноменологической

типологии Отто, ее основные измерения. Позитивное измерение — таинственный свет и благодать как основания бытия, включающие исполнение творения. «Негативное» измерение — «таинственный страх и трепет», который потрясает, как пропасти и бездны бытия, включая бесконечную, непреодолимую дистанцию между конечным и бесконечным. Эта дистанция вообще основание самой возможности типологического мышления, на наш взгляд, как Тиллиха, так и любого, практикующего герменевтику религиозного мыслителя. В экстатическом переживании Откровения даются два измерения священного: как «поднимающей силы священного присутствия» и как его «грозной, уничтожающей силы»⁵¹.

Однако при всей близости религиозной феноменологии оттовского типа Тиллих значительно усиливает чисто экзистенциальные мотивы, которые собственно и составляют все своеобразие тиллиховской позиции. Переживание актуальной святости Тиллих связывает с феноменом «бегства от Бога». Он подчеркивает, что человек, «который никогда не пытался покинуть Бога, никогда не испытывал Бога как реального Бога». Следует добавить — и как личного Бога. Поэтому представляются не вполне обоснованными встречающиеся иногда упреки в адрес тиллиховской системы, указывающие на определенную безличность его типологемы «предельная озабоченность». Экзистенциальные обертоны тиллиховской типологии в значительной степени отводят этот упрек, который был бы значительно более справедлив, если бы его типологическая герменевтика оставалась бы в пределах чистой феноменологии. Боги собственного человеческого изготовления, считает Тиллих, выполнены по образу и подобию человека — с ними легко жить, но «человек не может стоять рядом с Богом, который есть действительно Бог». Человек пытается бежать от Бога и ненавидеть его, потому что он не может избавиться от него. Очевидно, что Бог Тиллиха это не «Бог ученых и философов», но Живой, Личный и постоянно присутствующий Бог ветхозаветных пророков, с Которым не соглашались, спорили и Который мог говорить «из горящей купины». Поэтому для Тиллиха в его экзистенциальной типологии протест против Бога, стремление, чтобы его не было, «бегство в антитеизм — все это истинные элементы глубокой религиозности»⁵². Такова особая, потрясающая все существование человека сила мистической тайны, явление которой сопровождается переживанием таинственного страха и ужаса. В этом контексте для Тиллиха совершенно естественно рассматривать атеистический экзистенциализм Сартра и Камю как своеобразное прикосновение ко святыне.

Потрясающая «основы» встреча со священным, «уничтожающая» сила уравнивается силой таинственного, мистического света: «Глаза Свидетеля, перед которым мы не можем стоять, также глаза Того, Кто бесконечно мудр и милосерд. Центр бытия, в котором заключен наш собственный центр, источник прекрасного дара, с которым мы встречаемся опять и опять на звездах и вершинах, в цветах и зверях, в детях и взрослых»⁵³.

Священное как центр типологической герменевтики, как ее основа, мыслится не только феноменологичным, но и онтологичным. Тиллих относит священное к системе трансцендентных значений, которые преодолевают всякое индивидуальное значение. Безусловное получает в этой типологии несколько «измерений»: одновременно страх и трепет, ясность и благоговение, бездна и основание бытия. По Тиллиху, следует быть уверенным, что существуют сакральные объекты, но видеть их как сакральные, значит быть захваченным через них безусловным⁵⁴. Таким образом, тиллиховская типологическая герменевтика священного укоренена в онтологии, концентрирующей себя вокруг безусловного значения и самобытия.

Особым измерением типологической герменевтики священного является в тиллиховской системе моральная святость. Для прояснения этого измерения своей типологии он считает необходимым соотнести противопоставление «моральный — immoralный» с противопоставлением «чистый — нечистый». Подобное соотнесение позволяет Тиллиху привлечь значительный материал из архаических представлений о святости. Он подчеркивает, что архаическая идея святости не различает «чистого» и «нечистого», «священного и демонического»⁵⁵. Это различие является результатом длительного развития идеи святости, которое позволяет морали идентифицироваться со святостью в облике «чистоты». Таким образом, для Тиллиха существовал момент, когда измерения «моральный — immoralный», «чистый — нечистый» получили точную ориентацию в пространстве святости. Следует добавить, что собственно идея и феномен типологичности также возникают в этот момент возникновения точно ориентированного сакрального пространства культуры. Тиллих считает поворотным моментом в истории идеи святости пророчество Исаии. Особенно пророчество о безвинных страданиях Мессии (Ис. 53 : 1—12). Под влиянием профетического критицизма «нечистое» было отделено от святого и получило значение immoralного: после Исаии «нечистое» обозначает нечто демоническое, что продуцирует табу и производит благоговейный «страх и трепет». Тиллих видит разные степени возможного удаления «нечистого» от сакрального и озабочен тем, что такого рода удаление, возможно, разрушает сакральное. Он видит в позднем кальвинизме крайний пример изгнания, столь последовательного удаления «нечистого» из святого и столь жесткой идентификации святого с моральной чистотой, так что «чистота становится святостью, страх становится страхом законов, сияние становится гордостью самоконтроля и репрессивности»⁵⁶. Тиллих считает, что профетическое подчеркивание святости как чистоты (морального совершенства) размывает святость как присутствующую реальность⁵⁷.

В типологической герменевтике Тиллиха нетрудно найти очевидные влияния экзистенциализированного фрейдизма и юнговской глубинной психологии. Однако не это соотнесение представляется сейчас важным. Очень важно, — и это, видимо, отличает

Тиллиха от психоаналитических трактовок святыни: святыня для Тиллиха — не просто субъективное переживание, но безусловная реальность. И сама духовная диалектика «чистого» и «нечистого», их вполне определенная разнесенность друг относительно друга становится предпосылкой устремленности человеческой души к катарсису, ко внутреннему очищению и той нравственной упорядоченности своего внутреннего мира, которая противостоит самоидолатрии, мертвящему замыканию на себе самом.

Нравственная, вполне определенная ориентированность в трактовке проблемы святыни, чрезвычайно характерна для Тиллиха и выгодно отличает его от многих буржуазных мыслителей XX в. (даже весьма незаурядных), поспешивших «отменить» нравственную ориентацию сакрального, так сказать, «взять назад», «взять обратно» напряженное противостояние «чистого и нечистого», ориентирующее пространство священного. Философская пронизательность Тиллиха, позволившая ему избежать, вернее, преодолеть роковые для интеллектуалов XX в. искусы «неомифологического» релятивизма, связана, на наш взгляд, с глубоко и всесторонне пережитым опытом «демонического повреждения и перерождения» священного, который для Тиллиха состоялся во встрече с нацистской государственностью. Для христианского мыслителя Тиллиха, как для пережившего сходный опыт сугубо светского мыслителя Эриха Фромма, фашизм есть заведомо недобросовестная, заведомо безнравственная (т. е. «неориентированная») эксплуатация человеческого недольства скудостью отчужденного эмпирического существования, коварное («демоническое») обетование («искушение») избыть свои социальные и психологические тревоги и тяготы, растворившись в экстатической толпе (ср. с Э. Фроммом — «Бегство от свободы»). Тиллих принимает потребность современного человека вырваться из-под гнета самозамкнутой социальности. Он делает это приятие даже рискованным, когда принимает феноменологию Отто, разводящую ноуменальный опыт встречи со священным, и измерения морального должностояния. Но как неперемное условие «прорыва», как неперемную гарантию «прорыва» от демонической двусмысленности и «соблазна» он обосновывает совестливое отношение к миру, т. е. такое отношение, которое не мыслится вне стремления различать добро и зло. Получается, что *геономное* в культуре и человеке есть в конечном счете — совестливое, *автономное* — недостаточно продуманная, недостаточно глубоко пережитая совестливость, а *гетерономное* — как санкция бессовестности. Получается также: неоархаизм как бегство от современности к авторитаризму и неоварварству всех цветов и оттенков есть бегство от совести⁵⁸.

Следует подчеркнуть, что типологической герменевтике Тиллиха удалось прорваться за пределы столь притягательной и респектабельной для западного интеллектуала XX в. неомифологизирующей архаики, обнаружить культурные символы, в которых собственно и сформировалась идея ориентированности культурного простран-

ства, найти источники сакральных измерений этого пространства. И если его анализ отталкивается от характерного для неомифологизирующей архаики подчеркивания неразличимости, тождественности для архаических культур «чистого и нечистого», «священного и демонического», то впоследствии тиллиховская типология дает совершенно нехарактерный для модернистской неархаики разворот. Не снимая близости этих измерений священного и даже отстраняясь от наиболее радикальных разведений сакрального и демонического (что и обнаруживает его оценка позднего кальвинизма), он тем не менее находит достаточно серьезные историко-культурные основания, позволяющие говорить о существенной, онтологической ориентированности сакрального пространства. Противопоставление «священное — демоническое», одно из центральных в его типологической герменевтике, также носит онтологический характер. В этом его очевидное и вполне определенное противостояние неомифологизму с его постоянным стремлением отождествить сакральное и демоническое на уровне «структурных элементов» культуры, стремлением, которое в конце концов завершается отождествлением «доброе» и «злого» на уровне «аксиологии» культуры. Для Тиллиха эта позиция абсолютно неприемлема, ибо все его глубоко личностное творчество было поиском абсолютно ориентированной универсальной системы ценностных координат как внутренне свободного ответа человеческой экзистенции на то «потрясение основ», свидетелем которого он был. Его типология и сам принцип типологичности являются одной из развернутых попыток найти эту абсолютную систему координат. Причем в центре его поисков был именно сам принцип типологичности как принцип абсолютной ориентированности ценностного пространства и одновременно как идея социальной справедливости. А последняя именно как справедливость не допускает элиминации внутреннего человека и его совести.

¹ The interpretation of history. N. Y., 1936. P. 4.

² Ibid. P. 22—24.

³ The protestant era. Chicago, 1957.

⁴ Ibid. P. 245—247.

⁵ The interpretation of history. P. 201.

⁶ The protestant era. P. 262.

⁷ Ibid. P. XXV.

⁸ The interpretation of history. P. 31.

⁹ The theology of Paul Tillich. Ed. Ch. Keley, R. W. Bretall. N. Y., 1961. P. 13.

¹⁰ Systematic theology. Chicago, 1956. Vol. 1. P. 215—216.

¹¹ *Tillich P. Gesammelte Werke/Hrsg. R. Albrecht. Stuttgart, 1959. Bd. 1. P. 375.*

¹² The interpretation of history. P. 32.

¹³ The shaking of the foundations. N. Y., 1948. P. 126—127.

¹⁴ Systematic theology. Vol. 1. P. 8—11.

¹⁵ Ibid. P. 10.

¹⁶ Ibid. P. 11—12.

¹⁷ Ibid. P. 13.

¹⁸ The protestant era. P. 78.

¹⁹ Systematic theology. Vol. 1. P. 12, 154.

²⁰ Dynamics of faith. N. Y., 1958. P. 105—106.

- ²¹ Systematic theology. Vol. 1. P. 111, 133.
²² Ibid. P. 130.
²³ Ibid. P. 278.
²⁴ Dynamics of faith. N. Y., 1957. P. 103.
²⁵ The new being. N. Y., 1955. P. 76—77.
²⁶ The protestant era. P. 163.
²⁷ *Tillich P. Gesammelte Werke. Bd. 1. P. 318.*
²⁸ Ibid. P. 319.
²⁹ Ibid. P. 331—332.
³⁰ The religious situation. N. Y., 1956. P. 35.
³¹ Systematic theology. Vol. 1. P. 130—131.
³² Ibid. P. 130.
³³ The new being. P. 121.
³⁴ Dynamics of faith. P. 9.
³⁵ Systematic theology. Vol. 1. P. 10, 11.
³⁶ Dynamics of faith. P. 15—17.
³⁷ Systematic theology. Vol. 1. P. 223—224.
³⁸ The protestant era. P. 225—226.
³⁹ Theology of culture. N. Y., 1959. P. 68.
⁴⁰ Systematic theology. Vol. 1. P. 208.
⁴¹ The eternal now. N. Y., 1963. P. 135—142.
⁴² The protestant era. P. 174—175.
⁴³ Systematic theology. Vol. 1. P. 210.
⁴⁴ Ibid. P. 215.
⁴⁵ The shaking of the foundations. P. 88—90.
⁴⁶ Dynamics of faith. P. 56.
⁴⁷ Theology of culture. P. 182—187.
⁴⁸ The shaking of the foundations. P. 88—90.
⁴⁹ *Tillich P. Gesammelte Werke. Stuttgart, 1958. Bd. 7. P. 124.*
⁵⁰ Systematic theology. Vol. 1. P. 216.
⁵¹ Ibid. P. 113.
⁵² The shaking of the foundations. P. 38—50.
⁵³ Ibid. P. 48.
⁵⁴ *Tillich P. Gesammelte Werke. Stuttgart, 1957. Bd. 2. P. 86.*
⁵⁵ The protestant era. P. 108.
⁵⁶ Systematic theology. Vol. 1. P. 217.
⁵⁷ The protestant era. P. 108—109.
⁵⁸ См., например: *Аверинцев С. С. Знак Мариней, неотоцизм, католическая теология искусства // Вопр. лит. 1968. № 10.*

Ф. БРЕНТАНО —

ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ

Б. В. Мееровский, Б. В. Бирюков

Франц Brentano (1838—1917) — австрийский философ, непосредственный предшественник феноменологии Э. Гуссерля. Brentano, начав свою деятельность в качестве католического священника, в 1873 г. был, однако, лишен духовного сана в связи с отрицанием догмата Троицы и учения о папской непогрешимости. В последующие годы Brentano — профессор философии в Вюрцбурге и Вене. В 1880 г. он вынужден был оставить профессию и целиком посвятил себя научной и литературной деятельности.

Философские взгляды Brentano формировались под влиянием Аристотеля, которому он уделяет большое внимание в своих историко-философских сочинениях. В жизни и деятельности Brentano были три периода, в течение которых он интенсивно занимался Аристотелем. Первый период — это годы пребывания в Берлинском университете (1858—1859), где он слушал лекции Trendelenburga, который в своих «Логических исследованиях» (1840) трактовал философские категории с теологическо-аристотелевских позиций. В этот период Brentano изучает труды Аристотеля и пишет первые работы о философии Стагирита: «О многообразии значения бытия по Аристотелю» (1862), «Психологическое учение Аристотеля» (1867). Идеи аристотелевской психологии Brentano развивает в своем сочинении «Психология с эмпирической точки зрения» (1874).

Второй период в жизни и деятельности Brentano, связанный с исследованиями Аристотеля, относится к 80-м годам XIX в. В эти годы Brentano обращается к Аристотелю в связи с полемикой с Э. Целлером, автором известной «Философии греков» в трех томах (1844—1852). Дело в том, что в «Психологическом учении Аристотеля» Brentano пытался обосновать креационистский тезис о том, что человеческий ум (*pus*) создан, по Аристотелю, богом, а не существовал извечно. В данной связи Brentano подверг критике противоположный тезис, который отстаивал Целлер. Последний возражал Brentano в третьем издании «Философии греков», главным образом в обширных подстрочных примечаниях. Brentano ответил Целлеру в книге «О креационизме Аристотеля» (1882) и публикацией «Открытого письма Целлеру» (1882—1883).

После 20-летнего перерыва, в 1905 г., у Brentano возникает план изложения философии Аристотеля в целом. Этот третий, аристотелевский, период совпадает с изменениями во взглядах Brentano, его обращением к реизму, поворотом к объективному идеализму. Свой план, однако, Brentano не осуществил. Этому помешало ослабление зрения и наступившая затем слепота. Но проведенную подготовительную работу Brentano использовал при написании статьи «Аристотель» для изданного в 1911 г. Астером коллективного труда «Великие мыслители». Названную статью в расширенном виде Brentano издал в том же году отдельной книгой под названием «Аристотель и его мировоззрение». В том же 1911 г. появилась и другая книга — «Учение Аристотеля о возникновении человеческой души».

Историко-философские работы Brentano об Аристотеле пронизаны мыслью, что изучение истории философии должно служить решению насущных философских проблем. И это не просто фраза. Brentano в своих исследованиях Аристотеля действительно не только был интерпретатором Стагирита, но и органично связывал с его учением собственные философские, логические и психологические взгляды.

Это убедительно показывает Р. Георге в предисловии к книге Ф. Brentano «Об Аристотеле. Из рукописного наследия» (Гамбург, 1986)¹.

В наибольшей мере связь взглядов Brentano с учением Аристотеля раскрывается при рассмотрении логических и психологических воззрений австрийского философа. Конкретно же речь идет о его трактовке содержания суждения и концепции интенционального сосуществования.

Бrentано вначале исходил из того представления, что суждение, по Аристотелю, может быть названо истинным или ложным в смысле — существующим или несуществующим. Сущее понимается Brentано в смысле бытия истины (Wahrsein), а не-сущее — в смысле бытия лжи (Falschsein). В соответствии с таким подходом каждое суждение есть высказывание о существовании (Existenzaussage), утверждающее или отрицающее наличие (Bestschein) некоторого положения вещей (Sachverhalt). Например, «а есть большее, чем b», передается им так: «Что а больше, чем b, это имеет место <ist (der Fall)>».

Такая позиция кажется Brentано оправданной потому, что он считал тогда, что рядом с предметным (der Dingliche), сущностным (Wesenhaften), реальным должна быть принята область существующего, или область положения вещей, а кроме того, и область несуществующего. «И можно сказать... подобно Аристотелю: суждение истинно тогда, когда о чем-то существующем оно утверждает, что оно существует, а то, что не существует, оно отвергает, и ложно тогда, когда оно приходит в противоречие с тем, что существует или не существует»².

Таким образом, содержания суждений (Urteilsinhalte) образуют, согласно раннему Brentано, некоторую область бытия (Seinsbereich), к которой добавляется еще (состоящая из действительных <wirklichen> и недействительных <nichtwirklichen> предметов) область реального. Без сомнения, это неоправданное введение областей бытия (наряду с содержаниями суждений им принимаются — как особые роды существующего — еще и коллективы, отношения, части континуума) имеет своим источником приписываемое Аристотелю различие различных значений сущего.

Но это приводит теорию содержания суждений Brentано к онтологической цепной реакции, ибо если яблоко красное, то оно не зеленое, желтое и т. д., так что с каждым истинным суждением связывается некоторая бесконечность содержаний. На рубеже столетий Brentано подобно Расселу и в отличие от своих учеников Мейнонга и Марти (Marty) пришел к заключению, что такое умножение областей существующего не оправдано. Он объяснил свою ошибку неверным прочтением начала «Второй Аналитики» Аристотеля.

После 1905 г. Brentано развивал более удовлетворительную онтологию реизма, согласно которой надо представлять и принимать только реалии (Realia) предмета, возможные в данное время. В соответствии с этим он делал теперь ударение не на начале «Второй Аналитики», а на то место из «Метафизики» (E 4 1027 25), где Аристотель говорит, что истина и ложь заключены не в вещах, а в мыслях.

Влияние Аристотеля явственно обнаруживается и в развиваемом Brentano учении об интенциональной природе сознания. Интенциональность (направленность) сознания он трактовал как «существование объекта в духе», ибо объект становится предметом только в акте познания. При этом безразлично, существует ли этот объект реально или нет. Теория интенциональности, утверждавшая, что полагание предметов в мысли выражает сущность сознания, была развита Brentano в работе «Психология с эмпирической точки зрения», а именно в утверждении о необходимости разграничения физических и психических феноменов, а также в учении об интенциональном сосуществовании (*intentionale Inexistenz*). В качестве примеров физических феноменов Brentano приводит: «Цвет, фигуру, ландшафт, которые я вижу; аккорд, который я слышу; тепло, холод, запах, которые я ощущаю; а также аналогичные образы (*Gebilde*), которые являются в моей фантазии»³.

Психические феномены, по Brentano, суть представления, возникающие посредством ощущений или фантазии (воображения). «Под представлением (*Vorstellung*) я понимаю не то, что представляется, а акт представления»⁴. К представлениям Brentano относит «каждое суждение, каждое воспоминание, каждое ожидание, каждый вывод, каждое убеждение или мнение, каждое сомнение, каждое движение души — радость, печаль, страх, надежду, мужество, отчаяние, гнев, любовь, ненависть, стремление, желание, намерение, удивление, восхищение, презрение и т. д.»⁵ Психические феномены, и только они, всегда обладают предметами, которые в них «интенционально сосуществуют».

Из этого положения вытекают два важных вывода: первый — эта интенциональная внутренняя присущность (*intentionales Innewohnen*) не может быть сведена к экстенциональным атрибутам; второй — для психических феноменов имеются соответствующие предметы, или объекты.

Рассмотренная концепция Brentano отчетливо обусловлена его интерпретацией Аристотеля. В книге «Психологическое учение Аристотеля» Brentano интерпретирует Стагирита в том смысле, что последний различает психическое присутствие некоторого качества в чувстве или чувственном органе (*Sinnesorgan*) и объективную актуализацию этого качества. Моя рука сама может быть теплой или холодной, но это совсем не то, что я с помощью своей руки воспринимаю, что нечто является теплым или холодным. Относительно ситуации второго рода Аристотель также говорит, что орган чувств является теплым или холодным, так как чувство, по Аристотелю, воспринимает чувственную форму. Однако в этом случае следует считать, что качество присутствует в чувстве (органе чувств) не физически, а некоторым другим образом, а именно присутствует *объективно*, как выражается Brentano, используя терминологию средневековой философии.

Интерпретируя подобным образом Аристотеля, Brentano опирается на одно высказывание Стагирита в сочинении «О душе». Вот оно: «...нет разумного основания считать, что ум соединен

с телом. Ведь иначе он оказался бы обладающим каким-нибудь определенным качеством, он был бы холодным или теплым или имел бы какой-то орган, как имеет его способность ощущения; но ничего такого нет»⁶.

Согласно Brentano, Аристотель критикует здесь не то мнение, что ум в физическом смысле может быть холодным или теплым. В гораздо большей степени Аристотель хочет этим сказать, что если бы ум был соединен с телом, то он должен был бы содержать в себе тепло или холод или какое-либо другое качество как принадлежащий ему предмет. Но так как он (ум) не имеет такого предмета, то, следовательно, он не связан с телом⁷.

В анализе этого аристотелевского фрагмента у Brentano впервые встречается понятие интенционального восуществования, или восуществования, хотя самого термина еще нет. Вместо этого Brentano говорит, что чувство или ум есть нечто «объективное» в противоположность физическим состояниям. Но тут для Brentano возникает следующая проблема: как, по Аристотелю, ум, если он есть нечто объективное, может вообще познавать свое собственное состояние? Как мы воспринимаем то, что мы мыслим, видим, слышим, желаем и т. д.? Эта проблема затрагивается Аристотелем в его сочинении «О душе» (кн. III, гл. 2) и в «Метафизике» (кн. XII, гл. 9), где говорится: «... ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении. Однако совершенно очевидно, что знание, чувственное восприятие, мнение и мышление всегда направлены на другое, а на себя лишь мимоходом»⁸.

Brentano интерпретирует названные места из сочинений Аристотеля с позиций интенциональной трактовки актов сознания, понимаемых как функция субъекта, выраженная в его направленности на объект. В то время как у Аристотеля способности души актуализируются, с одной стороны, в результате активности сознания, а с другой — в результате воздействия на душу внешних объектов, в истолковании Brentano аристотелевская модель «превратилась в призрачную схему, где реальный организм оказался подмененным познающим субъектом, а реальный предмет — идеальным объектом»⁹.

Следует также иметь в виду, что у Аристотеля сознание человека, его душа направлены на реальный объект, тогда как у Brentano объект не реален, а феноменален, поскольку его бытие мыслится зависящим от актуализации его сознанием субъекта. Согласно Brentano, вне акта сознания объект не существует, акт же, в свою очередь, с необходимостью предполагает «направленность», т. е. интенцию: «Мы можем определить психические явления, сказав, что это такие явления, которые интенционально содержат в самих себя объект»¹⁰.

Автор вступительной статьи к сборнику «Об Аристотеле», западногерманский исследователь Р. Георге полностью солидаризируется с брентановской интерпретацией гносеологии и психологии Стагирита. «Нет никакого сомнения в том, — пишет он, — что

Брентано пришел к центральной идее своей „Психологии с эмпирической точки зрения“ посредством усвоения аристотелевской психологии»¹¹. С этим вряд ли можно согласиться. Не отрицая, естественно, того большого влияния, которое оказал Аристотель на Брентано, нельзя все же превращать Стагирита в предшественника учения об интенциональной природе сознания, развиваемого Брентано.

Солидаризируется Р. Георге и с брентановской интерпретацией теологии Аристотеля, в особенности с трактовкой аристотелевского бога. Речь идет, в частности, о трактовке фрагмента, содержащегося в «Метафизике» (кн. 12, гл. 4). Напомним, что в этой главе рассматриваются «причины и начала» различных родов бытия. Аристотель относит к ним форму, отсутствие (лишение) формы и материю. В качестве же четвертой причины он называет движущееся начало. «А помимо этих причин, — замечает Аристотель, — имеется еще то, что как первое для всего движет все»¹². Согласно Брентано, Аристотель хочет здесь сказать, что бог есть все, поскольку он есть причина всех вещей. Более того, он есть демиург, творец мира и его прамыслитель.

Во вступительной статье к первому тому сочинений Аристотеля В. Ф. Асмус справедливо обращает внимание на то, что бог Аристотеля есть неподвижный перводвигатель, высшая форма, созерцающий чистый ум. В то же время он есть также и цель мира. «Бог Аристотеля — как бы идеальный, величайший и совершеннейший философ, созерцающий свое познание и свое мышление чистый теоретик»¹³. Однако аристотелевский бог отделен от материального, чувственного мира, он и не творит мир, как демиург Платона. Несмотря на известную неопределенность представлений Стагирита о боге, большинство исследователей, включая советских историков философии, полагают в отличие от Брентано, что аристотелевский бог не выступает ни творцом, ни прамыслителем мира. Известно также, что, комментируя гегелевскую трактовку идеи бога у Аристотеля, В. И. Ленин отмечает в «Философских тетрадах»: «Конечно, это — идеализм, но он объективнее и *отдаленнее, общее*, чем идеализм Платона, а потому в натурфилософии чаще=материализму»¹⁴.

В заключение нужно сказать, что Брентано немало сделал для уточнения хронологии сочинений Аристотеля. Замысел Брентано состоял в том, чтобы упорядочить хронологию большей части трудов Аристотеля на основании развития аристотелевского учения об определении. Брентано полагал, что отчетливое понимание развития этого учения и применение определений в сочинениях Аристотеля позволяет заключить, что мысль философа развивалась от «Топики» ко «Второй аналитике», далее к «Метафизике» (кн. 7, кн. 4), затем к сочинению «О частях животных». Брентано аргументирует эту гипотезу обстоятельным и тонким анализом определений и терминов, используемых Аристотелем в его сочинениях. «Сомнительно, — пишет Р. Георге, — чтобы критерий Брентано был применим во всей полноте, но тем не менее данную точку зрения следует

принять во внимание»¹⁵. Особенно продуктивна гипотеза Brentano, считает George, применительно к логическим трудам Аристотеля.

* * *

Приводим библиографию основных сочинений Ф. Brentano, посвященных Аристотелю:

Brentano F. Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Freiburg im Br., 1862.

Brentano F. Die Psychologie des Aristoteles. Mainz, 1867.

Brentano F. Der Creationismus des Aristoteles. Wien, 1882.

Brentano F. Offener Brief an Eduard Zeller. Leipzig, 1883.

Brentano F. Aristoteles und seine Weltanschauung. Leipzig, 1911.

Brentano F. Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes. Leipzig, 1911.

Brentano F. Über Aristoteles. Nachgelassene Aufsätze/Hrsg. von R. George. Hamburg, 1986. Книга представляет собой сборник текстов из рукописного наследия Brentano, относящихся преимущественно к 1908—1911 гг.

¹ *Brentano F.* Über Aristoteles: Nachgelassene Aufsätze/Hrsg. R. George. Hamburg; Meiner, 1986. S. IX—XXVII.

² Ibid. S. XII.

³ *Brentano F.* Psychologie vom empirischen Standpunkt. Leipzig, 1874. S. 111.

⁴ Ibid. S. 112.

⁵ Ibid.

⁶ *Аристотель.* О душе // Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 433.

⁷ *Brentano F.* Die Psychologie des Aristoteles. Mainz, 1867. S. 120.

⁸ *Аристотель.* Соч. Т. 1. С. 317.

⁹ *Ярошевский М. Г.* История психологии. М., 1976. С. 231.

¹⁰ *Brentano F.* Psychologie vom empirischen Standpunkt. S. 116.

¹¹ *Brentano F.* Über Aristoteles: Nachgelassene Aufsätze. S. XVII.

¹² *Аристотель.* Соч. Т. 1. С. 305.

¹³ *Асмус В. Ф.* Метафизика Аристотеля // Аристотель. Соч. Т. 1. С. 26.

¹⁴ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 255.

¹⁵ *Brentano F.* Über Aristoteles: Nachgelassene Aufsätze. S. XXIII.

ПЕРЕВОДЫ

КАТЕГОРИЯ БОЖЕСТВЕННОЙ СУЩНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ИСМАИЛИТОВ

А. В. Смирнов

Категория Бога, божественной сущности одна из центральных в средневековой арабской философии. Ее «исследовательскую программу» можно сформулировать следующим образом: понять мироздание как реализацию отношения между двумя видами бытия, между вечным, единым и всесовершенным, божественным бытием — и временным, ущербным, множественным бытием мира. Бог и мир, вечное и временное бытие суть полярные противоположности, одно абсолютно противопоставлено другому и абсолютно исключает другое — и в то же время немислимо без него. Между этими двумя полюсами такая напряженность, что достаточно искры, чтобы ее разрядить, чтобы связать эти два полюса постоянным отношением, тогда вспыхнет молния, освещающая самые потаенные уголки мироздания, и весь великодушный чертеж его предстанет перед человеком в ярком свете.

Но как возжечь эту искру, как помыслить отношение между Богом и миром?

Из истории европейской философии известны два магистральных пути, проложенные к этой цели еще в Ареопагитиках. Это апофатическая и катафатическая теологии, понимание Бога как абсолютно отрешенного от мира, лишеного любого из его атрибутов, постижение его в «пресветлом сумраке неведения» и представление о Боге как абсолютной степени всего прекрасного, что может быть найдено и помыслено, постижение его в ослепительном сиянии Истины. Ни один из этих путей не стал единственным и исключительным, между ними в той или иной мере колебалась, оба их так или иначе использовала мысль крупнейших представителей европейского средневековья — от автора Ареопагитик, предпочитавшего первый путь, но оставившего нам чудесные образцы попыток катафатического постижения Бога, до Николая Кузанского, к концу своей жизни отказавшегося от «ученого незнания» и увидевшего, как ему показалось, Бога в ярком свете его вездесущего и всему-присущего «могу». Акцент на первом, «отрицательном» способе богопознания не был случайным, так же как не случайно было и обращение ко второму, «положительному» пути: в первом случае подчеркивалась трансцендентность Бога, его

абсолютная исключенность из пределов тварного мира и, как следствие, невозможность постижения его в категориях и понятиях, описывающих этот мир; во втором — столь же несомненная для средневекового мыслителя и философа, столь же императивно заданная для него средневековой картиной мира имманентность Бога миру вещей, миру рождения и смерти, возникновения и гибели — ведь этот мир существует благодаря Богу, и без божественного промысла и всеприсутствия он потерял бы точку опоры.

Таким образом, попытка следовать обоими этими путями — это не просто, это не только стремление постичь Бога двумя различными способами, но и, что для нас в данном случае более важно, попытка разрешить противоречие между обязательной трансцендентностью и столь же несомненной и обязательной имманентностью божественной сущности миру вещей. Для европейского средневековья, в лице большинства своих представителей твердо веровавшего в незыблемость аристотелевской логики, разрешение такого противоречия было делом нелегким: понять и истолковать одну и ту же категорию в двух противоположных смыслах можно было только диалектически. Одним из наиболее ярких, на наш взгляд, было решение этого противоречия, предложенное Иоаном Скоттом: божественные атрибуты (через которые реально осуществляется имманентность Бога миру) неотличимы от божественной сущности, будучи с ней едины, и только мы обозначаем их различными именами. Во главу угла такого решения ставился человек: лишь благодаря его способности номинации можно говорить о трансцендентности и имманентности божественной сущности миру как двух различных отношениях, различных, однако, лишь номинально, в действительности же составляющих единство. Логическим следствием такого решения было мировидение мистиков, открывавших целостность Бога в целостности мира и (или) в глубинах человеческой души.

Эти основные логические возможности понять и истолковать взаимное отношение между божественной сущностью и миром были использованы и в средневековой арабской философии (с неизбежными, конечно же, вариациями конкретных форм их осуществления). Апофатическая теология мутакаллимов позволила им утвердить трансцендентность Бога, но и здесь апофатика не могла полностью вытеснить катафатику: имманентность Бога миру мыслилась в каламе прежде всего как воплощение в сотворенных вещах божественного знания и божественной воли; знание и воля, таким образом, представляли собой по крайней мере два атрибута божественной сущности, которые мутакаллимы вынуждены были признать. Это признание, однако, рассмотренное с позиций аристотелевской логики (которая для средневековой арабской философии была столь же релевантна, как и для европейской), было несовместимо с утверждением абсолютной трансцендентности божественной сущности, т. е. лишенности ее любых атрибутов, поэтому в позднем каламе (в школе ашаритов) выдвигается

принцип «не спрашивай, как»: атрибуты божественной сущности отличны от нее самой, но только в ее пределах, причем нельзя спрашивать, как именно это возможно. Арабские перипатетики с их гораздо более утонченной и подробно разработанной философией находят возможным сделать акцент скорее на катафатике: Бог для них и мироустроитель, и первопричина, и энтелехия всего. В арабском перипатетизме (у аль-Фараби) была предпринята попытка истолковать божественную сущность как различенное единство познающего, познаваемого и знания; такое диалектическое трехчленное тождество субъекта, объекта и субъект-объектного отношения давало возможность применить неоплатоническую схему эманации, с помощью которой и истолковывалась связь божественной сущности с миром. Диалектика, однако, плохо совмещается с формальной логикой, и в дальнейшем в арабском перипатетизме это решение развития не получило. Свое особое разрешение проблема одновременной трансцендентности и имманентности Бога миру нашла в философии арабского мистицизма (суфизме): человеку, приобщившемуся к Истине, Бог открывается как неотличимый от мира и от самого человека.

В суфизме проблема трансцендентности и имманентности божественной сущности миру решалась таким образом, что эти две категории превращались в практически тождественные, неотличимые друг от друга. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что сам факт *такого* решения проблемы подчеркивал невозможность ее разрешения в том виде, в каком она ставилась на заре развития средневековой арабской философии: ведь здесь речь шла не о возможности мыслить и то, и другое отношение, не о том, что мы можем говорить об одном в связи с другим; нет, утверждалось, что такие отношения попросту не имеют и *не могут* иметь места, коль скоро божественная сущность тождественна миру.

Ложность самого основания постановки проблемы одновременной трансцендентности и имманентности божественной сущности миру была вскрыта в еще одном, в общем и целом предшествовавшем философскому суфизму, направлении средневековой арабской философии — в исмаилизме. Именно эта проблема, проблема возможности построения философской системы, в которой божественная сущность мыслилась бы как одновременно трансцендентная и имманентная миру, обсуждается в той части труда Хамид ад-Дина аль-Кирмани, «шейха исмаилитских философов», перевод которой предлагается вниманию читателей.

Для адекватного понимания хода его мысли необходимо иметь в виду две основополагающие ее интенции, которые, не будучи выражены явно, тем не менее достаточно легко обнаруживаются за кулисами его рассуждений. Это, во-первых, необходимость прийти к такому пониманию божественной сущности, которое полностью отвечало бы критериям средневекового мировидения, никак не нарушало бы средневековую картину мира. Такое (мы могли бы сказать, априорное) представление о том, какой *должна быть* божественная сущность, постоянно служит опорой логических

умозаключений аль-Кирмани: божественная сущность должна служить основанием бытия мира, гармонизирующим началом мироустроения, о ней нельзя говорить ничего, что противоречило бы представлению об ее абсолютном совершенстве, единстве и вечности. Первые две посылки легко увидеть в § 1, где аль-Кирмани доказывает, что невозможно говорить о Боге как о несуществующем: тогда бы все сущее потеряло свою опору, а порядок мироздания обратился бы в хаос; представления о вечности, совершенстве и единстве Бога прослеживаются в § 2 (и некоторых других местах): они служат основой утверждений типа «Все-вышний славнее того, чтобы быть...». Во-вторых, это желание достичь поставленной цели, опираясь исключительно на методы формально-логического рассуждения, строгость которых должна быть обеспечена за счет исключения всякой двусмысленности и всякой попытки диалектического разрешения противоречий путем совмещения противоположностей (и вообще всякого диалектического тождества).

Эти два априорных требования к философской системе (включение понятия божественной сущности как основополагающего и исходного и запрет на всякую диалектическую двусмысленность) и составляют ту логическую ловушку, в которую попадает мысль аль-Кирмани. Впрочем, эту ловушку, как нам представляется, аль-Кирмани сознательно устраивает себе сам, пытаясь максимально обнажить те противоречия, к которым приводит попытка совместить исходное представление о трансцендентности божественной сущности с представлением об ее имманентности. Он отнюдь не пытается заглушать эти противоречия, а напротив, предельно заостряет их, стремясь доказать, что для строгого логического мышления эти представления несовместимы.

Аль-Кирмани подвергает скрупулезному анализу основополагающие категории современного ему философского языка, с помощью которого могла бы быть построена адекватно отражающая мироустроение философская система, — и приходит к выводу, что соблюсти требования, налагаемые средневековой картиной мира, невозможно. Строгая логика показывает, что никакая категория не может быть применена для описания божественной сущности (§ 2), ибо это так или иначе противоречило бы изначальному, априорному представлению о ее вечности и абсолютном совершенстве. Сам по себе такой вывод не нов, к нему уже приходили арабоязычные философы; но аль-Кирмани не останавливается на этом, он делает шаг дальше: самым парадоксальным его выводом является утверждение о том, что мы не можем сказать о Боге даже того, что он существует! Ведь бытие, согласно аль-Кирмани, не более чем атрибут в ряду других атрибутов, так же как и они отличный от божественной сущности — и его нельзя ей приписывать по тем же соображениям, что и любой другой атрибут.

Поэтому аль-Кирмани говорит, что вернейший путь к утверждению Бога — это отрицать наличие у божественной сущности каких-либо атрибутов, в том числе, повторимся, и отрицать ее бытие. Столь

абсолютное и строгое, не допускающее никаких двусмысленных толкований утверждение полностью отрезает путь к философскому обоснованию имманентности Бога миру. Создается впечатление, что аль-Кирмани готов до конца и последовательно отстаивать абсолютную трансцендентность божественной сущности, прибегая исключительно к апофатике.

Но это — только первое, поверхностное впечатление. Дело в том, что философия не может принять представления об исключительной трансцендентности божественной сущности: в таком случае она неизбежно превращается в теологию, отказываясь от рационально-приемлемого описания единства мироустроения, которое невозможно без так или иначе признаваемой имманентности Бога миру. Иными словами, если уж отрицать имманентность, то только вкупе с трансцендентностью. . . Внимательно вчитавшись в текст аль-Кирмани, мы именно это и обнаружим: отрицание за Богом каких-либо атрибутов, говорит он, равным счетом ничего не означает и ничего нам о нем не сообщает: эти «врата познания оказываются запертыми». Отрицание имманентности Бога миру обернулось и отрицанием его трансцендентности, отрицанием вообще *какой-либо* возможности говорить о божественной сущности на философском языке.

Невозможность включить категорию божественной сущности в целостную философскую систему — и невозможность отказаться от нее вследствие императивности средневековой картины мира. Такова, на наш взгляд, суть того противоречия, к которому приходит аль-Кирмани: то, что *должно* быть, не может *быть*. Оставаясь в границах средневековой схемы философствования, аль-Кирмани не может вообще отказаться от категории божественной сущности — но она оказывается на периферии его философской системы, за пределами собственно философского языка.

Предлагаемый вниманию читателей отрывок взят из основного сочинения аль-Кирмани, написанного в завершающий период жизни автора. Книга носит название «Успокоение разума» (Рахат аль-акль); текст ее представляет собой как бы город универсального знания. Город разбивается на «кварталы» (которые мы бы назвали более привычным словом «главы»), разделенные «улицами» (соответственно — «параграфами»). В книге семь глав, а в каждой главе — семь параграфов, причем такая структура выбрана не случайно: число семь — это число планет, число «основоположников религиозного мира» («натиков»), число выделявшихся в арабской медицине «частей человека». В исмаилизме достигло своего крайнего выражения характерное для арабского средневековья представление об иерархичности мироустроения и параллельности структур знания и бытия (истинное знание должно *структурно* отражать бытие), поэтому книга — носитель истинного знания — обязательно должна оказаться изоморфной всем структурам бытия. Это и достигается, согласно замыслу аль-Кирмани, семичленным делением произведения: параллельными и взаимосвязанными и в то же время отраженными в городе знания оказыва-

ются таким образом макрокосм, религиозный мир и микрокосм. Обойдя улицы и миновав все кварталы этого города, человеческая душа успокаивается, приобретает универсальное знание, и превращается в совершенный и вечно-сущий разум.

О жизни самого аль-Кирмани можно сообщить немного. Точная дата его рождения неизвестна; по его имени можно заключить, что родился он, по-видимому, в Кирмане, небольшом городе в Персии. Жизнь его совпала с периодом максимального подъема социально-политической деятельности исмаилитов, когда их долгая и кропотливая работа увенчалась созданием собственного государства — Фатимидского халифата. В его столице, Каире, аль-Кирмани получил образование, после чего ему был присвоен высокий в исмаилитской иерархии ранг — «худджа обоих Ираков» (т. е. Ирака и Персии): «худджа» означает по-арабски «аргумент», и название это связано с тем, что обладатель такого ранга имел право выносить суждения об истинности или ложности в вопросах исмаилитской доктрины. Авторитет аль-Кирмани был весьма высок среди современников и потомков: он дважды вызывался в Каир специально для разрешения принципиальных споров, а его учение было взято за основу возникшей в Йемене исмаилитской школой таййибитов. Умер аль-Кирмани не ранее 1020 г.

Перевод выполнен по изданию: *аль-Кирмани Х. Д. Рахат аль-акль*. Бейрут: Дар аль-Андалус, 1983. 3-е изд. С. 127—154.

ХАМИД АД-ДИН АЛЬ-КИРМАНИ УСПОКОЕНИЕ РАЗУМА

КВАРТАЛ ВТОРОЙ

О коронующих разуму единобожии, превознесении,
восхвалении и прославлении Бога
с семью улицами

УЛИЦА ПЕРВАЯ

О Боге, кроме которого нет бога, и невозможности Его ничтожности

Непреложные законы гласят, что следствие (ма'люль) может существовать лишь посредством своей причины ('илля), делающей его бытие необходимым. С этой причиной его бытие связано, и на нее оно в своем существовании опирается: не будь ее, не было бы и его¹. Теплота, например, не существует без своей причины, которая делает ее бытие необходимым, с которой ее бытие связано и на которую она в своем бытии опирается; эта причина — движение, и не будь его, не было бы и ее. И движение не существует без своей причины, которая делает его бытие необходимым, с которой его бытие связано и на которую оно в бытии опирается, а именно —

двигателя, не будь которого, не было бы и его (движения. — А. С.). Или составные тела, подверженные рождению [и смерти], которые существуют посредством первоэлементов: с первоэлементами связано бытие этих тел, на них они в своем бытии опираются, и не будь их, и тех бы не было. Или первоэлементы, которых не было бы, не будь тех материи и формы, на бытие которых они опираются в своем бытии; или материя и форма, которых не было бы, не будь тех причин (асбаб), на которые обе они опираются в своем бытии и от бытия которых и их бытие может происходить, а именно — небесных тел и высших форм.

Так вот, поскольку одна часть сущего опирается в своем бытии на другую его часть, и поскольку, будь та [его] часть, на которую эта часть в бытии своем опирается и с которой бытие ее связано, неупроченной (гайр сабит) в бытии или не существующей, то и бытие этой части было бы невозможно — итак, поскольку доказано, что это существует только посредством того, то отсюда вытекает, что То, к чему восходит все сущее, существующее благодаря Ему, от Него и опираясь на Него, есть Бог (кроме которого нет бога), чья ничтожность (лайсийя) невозможна и отрицание индивидуальной сущности (хувийя) которого ложно: если бы Он был ничем (лайс), то и все сущее было бы ничем, а поскольку сущее есть, то и Его ничтожность невозможна.

Кроме того, поскольку противоположностям свойственно существовать только посредством утраты им противоположного, а сущее противоположно и его сущности (а'ян) различны и несовместимы, но оно со всеми своими противоположностями существует (так что ничто не утрачивается из-за существования своей противоположности) и все они сохраняемы под сенью бытия, то отсюда вытекает, что То, посредством чего противоположность утратила свое природное свойство терять бытие вследствие бытия своей противоположности (так что одна противоположность оказалась охраняема от другой), есть Бог, кроме которого нет бога, ничтожность которого невозможна. Ведь если бы Он был ничем, то и бытие противоположных [вещей] было бы ничем, а поскольку сущности противоположных [вещей] существуют, опираясь на Его водительство (сияса), то и Его ничтожность невозможна.

Всеславлен Тот, чьим посредством сохраняется бытие вещей при противоположности их сущностей и различии форм их. Нет бога, кроме Бога; немота сковывает язык, когда душа порывается постичь Его словами и останавливается в смятении, уверившись в бессилии своем; и лишь Всевышний дарует крепость и силу.

УЛИЦА ВТОРАЯ

О невозможности Его, Всевышнего, чтойности

Поскольку нечто в своей чтойности (айс) нуждается в том, на что оно опирается в бытии (об этом мы уже говорили), и поскольку Он (да славится величие Его!), будучи самим собою, выше всякой нужды в чем-либо ином, в связи с чем Он и есть Он, то отсюда

вытекает невозможность Его чтойности. Ведь нечто потому и есть нечто, что ему предшествует то, что и сделало его этим «нечто». Невозможно, чтобы Всевышний был таким «нечто», и Он (поскольку Он есть Он) не нуждается в ином, посредством чего становится собой, а следовательно, и опирается [в бытии] на это иное — Он неизмеримо выше и славнее подобного. Поскольку же Он (славен Он и велик!), будучи самим собою, не нуждается в чем-либо ином, в связи с чем Он и есть Он, то чтойность Его невозможна.

Кроме того, будь Всевышний Бог таким «нечто», то неизбежно Ему быть либо субстанцией, либо акциденцией. Если Он субстанция, то неизбежно Ему быть либо телом, либо не-телом. Если Он есть тело, то разделение Его самосущности на то, посредством чего она существует [как тело], влечет за собой бытие Ему предшествующего, поскольку любому множественному всегда что-то предшествует — а Он в великой славе своей выше того, чтобы что-нибудь Ему предшествовало. Если же Он есть не-тело, то неизбежно Ему быть либо в потенции, как души, либо в акте, как разумы. Если Он существует потенциально, то нужда Его в том, что переводит Его в акт, влечет за собой [бытие] Ему предшествующего — а Он выше подобного. Если же Он существует актуально, то неизбежно Ему быть либо действующим в своей самосущности, не нуждаясь в ином, чрез что исполняется Его действие, либо действующим в ином, чрез что исполняется Его действие. Если Он действует в ином, чрез что исполняется Его действие, то это — следствие ущербности (нуксан) Его в своем действии, и нужда Его в том, чрез что исполняется Его действие, предполагает существование Ему предшествующего — а Он выше подобного. Если же Он действует в своей самосущности, не нуждаясь в ином, чрез что исполняется Его действие, то лишь потому, что самосущность Его вобрала в себя различные сопряженности многообразных смыслов: Он и действующий в самосущности своей, и подвергающийся воздействию в самосущности своей²; а это предполагает, что есть что-то, от чего Он получил бытие и в чем нет проистекающих от сих сопряженностей множественности и малости (килля)³ — а Он выше подобного. Итак, если Он субстанция, то неизбежны в Нем сии разделенности — а Он свободен от всяких следов нужды и множественности, неотъемлемых от субстанции, и, следовательно, субстанцией Он быть не может.

А если Он акциденция, то ведь акциденция в бытии своем опирается на ей предшествующую субстанцию, чрез которую и существует — а Он выше и славнее того, чтобы сущность Его была связана с Ему предшествующим, и следовательно, быть акциденцией не может.

Итак, поскольку «нечто» есть обязательно либо субстанция, либо акциденция, а Всевышний не может быть ни субстанцией, ни акциденцией, то тем самым не может быть таким «нечто», а следовательно, чтойность Его невозможна.

Далее, «нечто» не может не быть ни субстанцией, ни акциденцией. Если таковым «нечто» является Всевышний, тогда Ему

необходимо будет предшествовать то, что существовать не может. А именно если будет некое «нечто», что не является ни субстанцией, ни акциденцией (подобно тому как «нечто» — субстанция не является акциденцией, а «нечто» — акциденция не является субстанцией, так и Он есть Он, ни субстанция, ни акциденция), то оно будет одним из видов рода «нечто», подпадающим под сей род, и тогда ему (а сие нечто — Всевышний) будет принадлежать все то же, что одновременно принадлежит и субстанции и акциденции, к сему роду относящимся, и оно будет отличаться и от субстанции, и от акциденции чем-то особенным (как субстанция отличается от акциденции и акциденция от субстанции тем, что для каждого из них есть особенного), и будет соучаствовать им обоим в том, в чем они друг другу соучаствуют⁴ подобно тому, как субстанция соучаствует акциденции, а акциденция — субстанции в том, что у них есть общего. Тогда самосущность его, отличаясь от прочего⁵ в одном и соучаствуя прочему в другом, будет содержать две части, коими и поддерживается ее бытие. Между тем если самосущность чего-либо разделяется подобным образом на то, что поддерживает ее бытие, то оно — множественное, и есть ему предшествующее, на которое оно и опирается в своем бытии. Таким образом, множественность его предполагает предшествование немножественного (ибо лишенное множественности предшествует множественному), а будучи одним из видов «нечто» (таким видом, что будучи мысленно устранен, делает невозможным существование и всех прочих видов)⁶, оно требует того, посредством чего оно есть оно — а Всевышний превышает такой множественности, которая влечет предшествование Ему, и превышает той принадлежности виду, при которой требуется что-то иное, чтобы Его индивидуальная сущность стала Им; а коль скоро Он превышает этого, то чтойность Его невозможна.

Кроме того, если Всевышний есть нечто, то либо сам Он дал чтойность (айяса) своей самосущности, либо нечто иное дало ей чтойность. Сам Он себе не может давать чтойность, ибо это означало бы, что Он [до этого] был лишен чтойности — а сие было бы чудом превращения и возникновения, когда бы Он не был, а затем стал: таковое невозможно, ведь то, что не воплощено ни в одной из двух частей бытия⁷, то не может затем обрести бытие; если же за ним стоит нечто действующее, то с таковым действующим и связано его бытие. Невозможно также, чтобы нечто иное дало Ему чтойность, ибо тогда бы оно предшествовало Ему. А раз ни то, ни другое невозможно, то и чтойность Его невозможна, а индивидуальную сущность Его следует предполагать вне пределов всяких чтойностей, бытие коих связано с тем, что Он создал их. Да славен будет тот, кто, поднявшись к постижению Его, присовокупит Им созданному причитающийся атрибут — растерянность (хайра)⁸; нет бога, кроме Него, и лишь Он дарует крепость и силу; к Нему взываю о помощи и на Него уповаю: Он о рабах своих сведущ.

О том, что Всевышний непостижим ни одним из атрибутов, что Он не тело и не в теле, и не разумеет Его самосущность разумеющий, и не ощущает Его ощущающий

Мы скажем: Всевышний величайшей славностью своей скрыт, как покрывалом, от всех рычагов постижения сущего, Он вне пределов того, что обретают людские орудия [познания]; постигая чтойности в их интеллигибельных и сенсигельных частях — ведь Он не из рода чтойностей. Он вознесен над ними подобно солнцу, что скрыто от постигающего взгляда, ибо Он, поскольку Он есть Он, таков, что самосущности чтойностей не могут постичь Его ни одним атрибутом, а индивидуальная сущность Его (поскольку она есть она в себе самой) отлична от всех вещей во всех отношениях. Разуму и чувству не охватить Его в Его всеславной мощи, в которой всякая иная мощь бессильна. Он, поскольку Он есть Он, накладывает печать молчанья на уста, сковывает язык, лишает разум силы постиженья, а душу — представленья. Не описать Его ничем, что говорится о Нем, будь то предельное совершенство или конечное величие — ведь даже это приличествует иному, кроме Него, что неизбежно бывает либо субстанцией, либо акциденцией. Ведь то, в чем существуют атрибуты различности и разделенности (признаваемые гласно или молчаливо), устроено так, что самосущность его существует посредством того, на что она разделена, а это делает необходимым предшествующее ему, от которого и происходит его бытие — Он же, всеславный, выше разделенности и свободен от ущербности или полноты (тамам)⁹: Он выше сих примет, что обусловили бы причинность в отношении Его индивидуальной сущности. А если Его постигают атрибутом или приписывают Ему какой-либо атрибут, то эти атрибуты заимствованы от сущего в произведенном бытии (вуджуд мухтара'), и наделены ими те самосущности, что неотъемлемы от сотворенного мироздания.

Понятно, что если мы приписываем вещи чужой атрибут, то тем самым лжем, ибо приписали вещи то, чего у нее нет, описали ее тем, что по праву принадлежит иному. Это — самая настоящая ложь. А раз так и коль скоро сказываемое о Всевышнем Боге есть атрибут не Его, а переносимый на Всевышнего с иного, то ясно, что приписывающие Ему атрибуты¹⁰ лгут, ибо описывают Его чужими атрибутами, и что в мощи [Его] (истита'а) меркнет та сила, что пытается отдать Всевышнему должное.

Кроме того, хорошо известно и не подвержено сомнению, что разум не способен изобрести такой атрибут, которого бы не было среди подверженного действию природных причин, и что душе не по силам представить (таваххум) такое, что не было бы укоренено в природе. Так как же разуму подняться и обратиться свой лик к Нему, к Его ослепительному сиянию, что для разума подобно [сиянию] солнца для наших глаз? Падет он ниц, прославляя Его, раскаиваясь в содеянном, узнав, что алкаемое им невозможно. Как ему подвигнуть себя к этому, когда в том гибель его, как гибельна для глаза встреча с ликом солнца?

Кроме того, ведь Всевышний не является телом, когда бы мы могли говорить о Нем, как говорят о телах; и не в теле Он, так что нельзя о Нем говорить как о чем-то, находящемся в теле. Будь Он телом или в теле, неизбежно бы Ему нечто предшествовало, как мы то доказали в своем трактате «Наставляющий»¹¹.

Всевышний, далее, не разделен (мункасим), так что нельзя говорить и об отдельных частях Его, ибо будь Он разделен, то разделенность Его влекла бы Ему предшествующее, посредством коего и существовала бы Его самосущность. И нет у Него границы-определения (хадд)¹², по которой можно было бы показать Его природу, как длина, ширина и глубина являются границей тела и его природой, или же материя и форма — его определением, так что оно познаваемо. Не является Он ни составным (мураккаб), когда б Его можно было разложить на то, из чего Он составлен, и познать, ни порождающим составное, когда б Его можно было познать по тому конечному совершенству, которым заканчивается процесс составления. Не относится Он и к познаваемому силлогизмом, когда б сетями посылок можно было изловить знание о Нем, ибо познаваемое чрез посылки подобно самим посылкам. Ведь целью постижения Его чрез посылки является представить Его природу так, как то представимо из природы посылок, посылки же можно получить и выстроить лишь чрез полученное либо чувством, либо разумом знание, не замутненное сомнением. Однако Он не сенсибелен и не интеллигибелен, когда бы пути Его постижения были известны; а так (поскольку Он выше того, чтобы быть сенсибельным или интеллигибельным) двери постижения закрыты: ведь будь Он сенсибелен, чувства постигали бы Его, а будь Он интеллигибелен, то постичь Его можно бы было одним из пяти путей: определением, разделением, разложением, составлением и силлогизмом. Поскольку же Он ни сенсибелен, ни интеллигибелен, то невозможно сказать о Нем ничего, что говорится о них (вещах. — А. С.): Он, поскольку Он есть Он, в принципе непостижим, вознесенный над Им сотворенным в своем величии, подобном величию необъятного океана, Он — Всевышний над ними, и неподвластно никак достичь знания о Нем. Об этом говорится, что Всевышний вне совершенства и выше величия: разум задыхается под гнетом [Его] могущества. Всеславлен обладающий сим могуществом; нет бога, кроме Него, господя великого Престола.

УЛИЦА ЧЕТВЕРТАЯ

О том, что Всевышний не есть ни форма, ни материя, и что нет у Него (поскольку Он есть Он) ничего наподобие материи, на которую Он воздействовал бы: Он славнее и превышает этого

Мы скажем: Всевышний превышает того, чтобы быть формой, ибо в бытии своем форма нуждается в том, формой чего она является, а нуждаться для своего бытия в бытии иного есть характеристика сотворенного (хальк), которое обязательно восходит к тому, что не есть ни форма, ни что-либо иное нуждающееся. Он также превышает

того, чтобы быть материей или чем-то наподобие ее, ибо она в бытии своем неотъемлема от того, материей чего она является и чьи воздействия приемлет. Всевышний также пречище того, чтобы быть ими обеими (формой и материей), ибо тогда Его самосушность была бы разделена на форму и материю, каждая из которых для своего бытия нуждалась бы в бытии другой, так что их самосушности требовали бы предшествующего им обоим, более правильного в своей самосушности, нежели они. Исключено также, чтобы была с Ним материя, чрез которую существовало бы от Него существующее: будь так, Он был бы ущербен в своем действии (ведь действие Его не существовало бы без той материи, чрез которую исполнилось), а бытие ущербного в своем действии проистекает от иного, ему предшествующего — Он же славнее и выше того, чтобы иное первенствовало над Ним или предшествовало Ему, а следовательно, ложно, что существует с Ним (поскольку Он есть Он) материя¹³.

Кроме того, форма подразделяется на умственное ('аклий) и природное (таби'ий), с одной стороны, и искусственное (сына'ий) — с другой. Умственное является умопостигающим самого себя, умопостигнутым самим собой и умом в самом себе, [то есть] различным вследствие соотношенностей и сопряженностей; одно в самосушности его является его субстанцией, другое — его совершенством, принадлежащим его субстанции, от коей и проистекает бытие всего того, что от него существует¹⁴. Все эти признаки его обязательно предполагают то, что предшествует ему при его бытии, Всевышний же свободен от подобных признаков. Природное же движет в нем находящееся и приходит в движение акцидентально; одно в самосушности его является умопостигающим, другое же — не таковым, а умопостигаемым. Все сии признаки означают, что раньше оно в бытии есть нечто, от чего оно и получило бытие, Он же в славе своей превышает движения и разделенности и всего того, что делало бы обязательным предшествование Ему. Искусственное же является совершенством того, что в нем заключено, и лишь посредством оно и существует. И если Всеславный в великой славе своей превышает того, чтоб быть подобным форме умственной¹⁵ (которой присущи и великолепие, и величие, и мощь, и знание, и всеохват, и сила, и могущество), то уж тем более будет выше тех [форм], что уступают этой в величии и великолепии. Он в славе своей вознесен над тем, чтобы быть им подобным: Он не есть ни форма, ни материя, ни обе они одновременно, и нет с Ним материи, чрез которую действовал бы; Он, поскольку Он есть Он, отличен от всей сотворенной природы (хилька) с ей присущими атрибутами; Он окутан покрывалом, что стремятся приподнять разумы, дабы узреть то Единство (вахда) и поведать о нем иначе, нежели отрицанием атрибутов сущего (субъектов и предикатов, явных и скрытых) при упоминании Всевышнего. Всеславен Тот, Кого не опишут атрибуты и о Ком не поведают слова; нет бога, кроме Всевышнего; взываю к помощи Великого Бога за себя и всех верующих и говорю: лишь Всевышний дарует крепость и силу.

О том, что у Всевышнего нет ни противоположности, ни подобия

Мы скажем: противоположности свойственно отрицать свою противоположность, так что одна из них существует лишь за счет исчезновения другой: они как таковые чередуются в бытии. Одной из них свойственно являть свою слабость (ду'ф) в сопряженности с другой, вследствие чего одна из них теряет воплощенное бытие, когда другая, с ней сопряженная, появляется в бытии. Всевышнему же не может быть противоположности, ибо будь сия противоположность, то она была бы либо имеющей воплощенную сущность (ка'им аль-'айн), либо утратившей ее (мафкуд аль-'айн). Если она утратила воплощенную сущность, то тем самым утратила причину (сабаб) своего бытия; а когда что-либо имеет причину, то сия причина предшествует оному и ближе его к божественности. Если же эта противоположность имеет воплощенную сущность и бытийствует, так что оба они (Бог и его противоположность. — А. С.) одинаково обладают бытием, то таковое совместное их бытие, когда ни один из них не исчезает, обязательно предполагает нечто, что сохраняет их бытие, ибо две противоположности могут одновременно обладать бытием лишь за счет охраны охраняющего и связи связывающего, который извне сохраняет бытие их обеих вместе, и таковой охраняющий ближе их обеих к божественности. Итак, коль скоро бытие противоположности [Всевышнему] влечет за собой предшествование Ему того, бытие чего невозможно, то и бытие противоположности Всевышнему невозможно и ложно.

Если бы, далее, была у Него противоположность (а Он выше этого), то должно было бы быть нечто, в чем они бы поочередно появлялись в бытии (то один, то другой), дабы сполна получить каждый свою долю бытия как противоположности. Тогда, если бы было то, в чем они поочередно появляются в бытии, опираясь в нем (бытии. — А. С.) на него, то оно бы предшествовало им, и с ним бы было связано их посменное бытие. Однако Он выше того, чтобы Ему (поскольку Он есть Он) что-либо предшествовало, величавость Его исключает милостивое ходатайство иного за Него (поскольку Он есть Он) или связанность индивидуальной сущности Его с чем-либо иным, что было бы Ему (поскольку Он есть Он) причиной. Поскольку же бытие противоположности [Богу] становится причиной (сабаб) необходимого бытия того, в чем она поочередно [с Богом] получает бытие (и за счет чего становится предшествуемой), причем так продолжается до бесконечности, то противоположность Всевышнему невозможна; а коль скоро противоположность Ему невозможна, то и невозможно бытие того, в чем они бы чередовались и что обуславливало бы Всевышнюю индивидуальную сущность.

Кроме того, невозможность существования того, от чего проистекало бы бытие Его индивидуальной сущности и что было бы Ему причиной (а Он выше этого), отрицает Его противоположность. Ведь если у чего-либо есть противоположность, то у него есть и причина (сабаб), ему предшествующая, с которой и связано его

бытие: у противоположностей, как известно, есть причины их бытия, им предшествующие, существующие в сенсительных вещах. А коль скоро есть причина у того, чему есть противоположность, а Всевышний свободен от того, чтобы иметь причину, то противоположность Всевышнему невозможна.

У него, далее, нет и подобия, ибо будь оно, их было бы двое, а поскольку их было бы двое, постольку в каждом из них было бы нечто отличное от другого, за счет чего и возникла бы двойственность. Таким образом, в каждом из них было бы две части (посредством коих и существовали бы их самосущности): одна общая, и одна особая¹⁶, что предполагает необходимость предшествующего им обоим, такого, который наделил каждого из них его особым, отличив от второго; таковое предшествующее было бы ближе их к божественности. Однако Всевышний возвышен высшим пределом, и не может быть так, чтобы иное Его опережало, и Он бы был ниже оногo: Он выше предела всех степеней величия, великолепия, вознесенности, сияния, мощи и блеска, так что разумам не постичь Его. Бог вознесен на высший предел, а таковому нет ни противоположности, ни подобия. Слава Богу, кроме которого нет бога, величие которого (поскольку Он есть Он) исключает противоположность и подобие; к Великому Богу взываю и к Нему прибегаю во всех делах своих; слава Богу, Господу миров: лишь Бог Всевышний дарует крепость и силу.

УЛИЦА ШЕСТАЯ

О том, что нет в языках достойных Его выражений

Мы скажем: бытие вещей во всем их различии и противоположности зиждется на том, что они друг на друга опираются в силу меж ними существующей изоморфности (мушакалья) и соотнесенности (мунасаба). Именно так они и существуют, как, например, сущие вещи в мире Природы, которые в силу своей изоморфности сохраняют одни других, связаны каждая с каждой, и ею же и рождены — а не будь ее, не было бы и их. Огонь, например, со своим жаром и сухостью является противоположностью воде с ее холодностью и влажностью, и оба они появились в бытии в силу им посредствующего воздуха, который обладает жаром и влажностью: он соотнёсся с огнем своим жаром и связался [с ним], а с водой соотнёсся своей влажностью и связался с ней. Так вода, противоположность огня, оказалась связанной и совмещенной с ним таким образом, чрез изоморфность и соотнесенность. Так же и воздух с землей соединились чрез обоюдную изоморфность тому, что соединило их две стороны, а именно — воде¹⁷. Если же между одним и другим нет соотнесенности и изоморфности, то одно питает вражду к другому, не ищет его и не делает его [бытие] обязательным.

Поскольку имена и слова суть вещи, означающие другие вещи, которые и обусловили существование слов, то отсюда необходимо следует, что между означающими именами и словами и между ими означаемым существует соотнесенность: не будь ее, оно (означае-

мое. — А. С.) не сделало бы их (слов. — А. С.) бытие необходимым¹⁸, и тогда душа не имела бы пути к познанию истинных сущностей (хака'ик) вещей. Ведь если бы было допустимо, чтобы означавшее треугольник означало бы квадрат, а означавшее кубический вид означало бы и сферический вид и наоборот, путь отысканья истинных знаний был бы разорван, и душа не смогла бы до них добраться: обретаемая ею форма могла бы оказаться формой иного. Но поскольку невозможно, чтобы в означавшем форму куба душа увидела форму треугольника, а в означавшем форму треугольника — форму квадрата, или чтобы в том, что означает некоторое число, было познано то, что означает другое число, большее или меньшее (это означавшее влечет обязательность только того, что определено соотносительностью, в силу которой оно [означавшее. — А. С.] и ищет его [число. — А. С.]), то отсюда известно, что соотносительности и изоморфности свойственно не означать иного и не влечь обязательности другого. Поскольку же имена, атрибуты и слова изоморфны означаемому ими, а составлены они из тех простейших букв, из которых строятся и все языки, буквы же суть возникшие (мухдаса)¹⁹, то и означаемое ими также является возникшим и подобно им по своему состоянию. А если означаемое буквами, из которых составлены все языки, является возникшими подобно им (буквам и языкам. — А. С.), как мы то показали, Он же (Всевышний в величии своем) не есть возникший, то ясно, что буквы, из которых путем составления возникли все языки, не способны отыскать дорогу к обозначению Его величия — ведь Всевышний отличен от возникших вещей, не имеет с ними соответствия и не относится к их субстанции. А коль скоро Он отличен от возникших вещей, то совершенно невозможно отыскать среди слов и выражений то, что означало бы вещь, достойную Всевышнего Бога; а значит, правы сторонники единобожия, утверждавшие, что Он невыразим ни в слове, ни в местоимении²⁰. Да и как буквами означить ту индивидуальную сущность, от которой появилось все сотворенное и проистекшее, в том числе и они, тогда как Он, Всевышний, вне их пределов, на вершине могущества, где разумам не описать Его никаким атрибутом? Как разумам отыскать дорогу к формопознанию Его, если они разумеют лишь субстанциальное и акцидентальное? О нет, Он — в заоблачных высях, в блеске совершенства; всеславен Бог, когда всякое о Нем сказанное слово Им же и сотворено; нет бога, кроме Него, уповаю на Бога и к Нему взываю, на Него полагаюсь в делах религиозных и мирских, и говорю: лишь Бог Великий дарует крепость и силу.

УЛИЦА СЕДЬМАЯ

О том, что наиправдивейшее выражение единобожия, восхваления, прославления и утверждения состоит в отрицании находящихся в сущем атрибутов и неприписывании их Всевышнему

Мы говорим: разумы стремятся утвердить единственность Всевышнего Бога, превознести, восславить и восхвалить Его достойным образом. К тому есть два пути: утверждать за Ним наивысшие

атрибуты или отрицать атрибуты и не приписывать их Ему. Поскольку утверждение единобожия и прославление [Бога] путем приписывания Ему атрибутов ведет ко лжи и вымыслам о Всевышнем, когда соотносят с Ним Его недостойное и уподобляют Его Его же творениям, что ниже Его, то наиправдивейший способ утвердить единобожие и восславить [Бога] состоит не в приписывании [Ему] атрибутов, а в обратном, а именно — в отрицании их. И вот мы вслед за праведниками единобожия, последователями чистых имамов²¹ встали на путь утверждения единобожия и восславления [Бога] чрез отрицание атрибутов, ибо сие и есть истинная правда. Поскольку правдивость заключается в том, чтобы утверждать о вещи что-либо действительно в ней сущее и отрицать за ней то, чего в ней нет, то мы считаем, что если мы припишем Всевышнему какой-либо атрибут, а тот атрибут — не Его, а иного (ибо он относится к сущему, получившему бытие от Него, кое отлично от Всевышнего), то тем самым солжем — ведь ложь и состоит в том, чтобы приписывать вещи то, чего у нее нет, или отрицать за ней то, что у нее есть. А если мы будем отрицать за Ним какой-нибудь атрибут, и тот атрибут будет не Его, а кого-либо иного, то мы в том будем держаться правды. Вот мы и встали на этот путь утверждения единобожия, очерченный руководящими столпами водительства пути к Истине²² (тарик аль-хакк) (да пребудет с ними благословенье Божье!). Ведь именно так мы будем утверждать, восславлять, превозносить и восхвалять [Бога] правдивым словом и утверждать Всевышнего без тени обращения к атрибуту, без всякого сравнения (ташбих), уподобления (тамсиль) или определения Его: имеющий разумение истинный брат наш ясно видит такой смысл наших речей²³. Если, утверждая [Бога] путем отрицания [атрибутов], мы говорим: Он не есть ни это, ни то и ни другое, и все, что мы отрицали, является сущим в сотворенной Природе, то тем самым утверждается о Нем, что к Нему неприложим никакой атрибут и что Он отличен от всякого сущего. Это вовсе не означает отрицания [Бога] (та'тыль), как то представляется некоторым умникам, что мнят себя в здравом уме, а на самом деле суть враги себе. Всепожирающий огонь отрицания [Бога] возгорается маяком безбожия только тогда, когда действие частицы «не» (а оно — отрицание) специально направляется на Всевышнюю индивидуальную сущность, дабы подвергнуть ее отрицанию, например, если говорят «не-Он» или «не-Бог». Именно это означает открытое отрицание [Бога], именно оно ввергает душу в пучину гибели, в геенну огненную. Здесь же действие частицы «не» направлено на отрицание атрибутов, а не Всеславной индивидуальной сущности, так что отрицаются именно атрибуты, но никак не Всеславная индивидуальная сущность. Здесь точно так же, как когда мы сначала говорим о Боге, «что Он не описываем атрибутом»: частица «не» относится к атрибутам и телам, имеющим атрибуты, отрицающая их у Него, сам же Он упомянут словами «что Он»; упомянутый утвержден, отрицаемы же именно атрибуты. Или же когда мы затем говорим, «что Всевышний не есть и не-описываемый атрибутом»:

эта фраза подобна первой, поскольку отрицает за Всевышней индивидуальной сущностью то, что не подверглось отрицанию в первой фразе (т. е. фразе «что Он не описываем атрибутом»). А именно, действие [отрицания] в нашей фразе «Он не есть и не описываемый атрибутом» направлено на те вещи, для которых лишенность атрибутов является характерной (таковы души и разумы, кои превыше того, чтобы носить атрибуты тел), дабы отрицать за Всевышней индивидуальной сущностью то, что является принадлежностью сих вещей с их самосущностями, каковы они суть; сама же Всевышняя индивидуальная самосущность упомянута нами, когда мы говорим «Он», а упомянутый утверждён, и индивидуальная сущность есть, отрицанию же подверглось все то, что говорится о сих вещах — так что нет здесь порочного отрицания [Бога] или чего-либо в сем роде.

Поразмыслив над этим непредвзято, всякий поймет, что все погрешившие против истины украшали учения свои, стремясь в утверждении единобожия к тому же, к чему стремимся и мы, когда используем частицу «не» для отрицания за Всевышним должествующего иному. В особенности это относится к мутазилитам²⁴, которые, украшая сочинения свои, в начале их приводили фразу из числа основ их учения о том, что Всевышний не описываем атрибутами тварного. Эта фраза подобна нашей, когда мы говорим, что Всевышний не описываем атрибутом и что о Нем не говорится то, что говорится об имеющем определение; а это высказывание подобно тому, когда мы говорим, что Всевышний не описывается атрибутом и в то же время не есть не-описываемый атрибутом (т. е. не подобен тому, для кого отрицание определения стало атрибутом). Это их высказывание есть основа нашего учения, и на этой основе мы утверждаем, что не говорим о Всевышнем ничего, что говорится о тварном — именно это мы хотим достичь утверждением единобожия, и именно на это направлены наши речи. Однако мутазилиды утверждали единобожие на словах, в сердце же держали убеждения безбожников, ибо первоначальное их утверждение о том, что Бог не описываем атрибутами тварного, оказалось опрокинутым, когда они Всевышнему приписали атрибуты, причитающиеся тому, что не есть Бог, ибо говорили, что Он есть Живой, Знающий, Могущественный (и прочие атрибуты). Боже упаси! Мы ведь говорим: [Он] не есть то-то, например: [Он] не описываем атрибутом; это высказывание утверждает то, что не описывается атрибутом. Если сказать: и не то-то, например: и не не-описываемый атрибутом, причем сей «не-описываемый» не есть то же, что отрицалось частицей «не» в первой фразе, то это будет утверждением того, что не есть то (т. е. не есть то, что утверждалось в первой отрицающей фразе), а именно утверждением того, что не есть ни описываемое, ни неопределяемое атрибутом. И так далее, пока частица «не» не охватит все сущее, отрицая в каждом высказывании то, что она утвердила в предыдущем, и утверждая иное, не имеющее [того] качества, [которое утверждалось в предыдущей фразе], так что не останется ни одного [неохваченно-

го] сущего: отрицание всего будет означать утверждение иного, вселишенного (муджаррад), а именно — Всевышнего, который превышает атрибутов того, что имеет атрибуты, который вознесен над тем, чтобы частица «не» могла бы отрицать Ему причитающееся (так что сии врата познания оказываются запертыми), ибо нет у Всевышнего того, что частица «не» могла бы пресечь²⁵, умалив Его величие; Он в ослепительном блеске своего господства и превознесенности таков, что постигающая мощь разумов иссыкает, а светильники познания гаснут.

Сей способ утверждения единобожия, когда берется сущее и отрицается оно само и его атрибуты для того, чтобы утвердить искомое, свободное от его признаков, не является неизвестным. Его использовали арабы в иных целях, являя в том образцы красноречия. Известно, например, такое описание великодушного и гостеприимного мужа: «Они мало пасутся, часто становятся на колени, а заслышав звуки лютни, убегают: их ждет гибель». В этой фразе описаны верблюды, которых сей муж часто ставит на колени у себя во дворе и не пускает пастись, дабы быстро можно было заколоть их на угощение, а заслышав мелодию лютни, верблюды сразу понимают, что сейчас будут заколоты. Эта фраза утверждает, что сей муж великодушен и гостеприимен, причем этот атрибут ему не приписывается непосредственно в специально имеющих такой смысл словах. И не вследствие отсутствия способностей идти сим путем красноречия к предельной цели выразительности и понимания становятся ясные речи темными, а красноречие — косноязычием²⁶; о нет, мы шли совершенно ясным путем единобожия, на котором нет ни единого пятнышка.

Короче говоря, несостоятельность разговора о единобожии посредством приписывания Всевышнему атрибутов (а Он превышает их) как истинных (а не метафорично или как-либо еще в сем роде, к чему бывают принуждены люди ради красноречивости выражения) становится ясной при исследовании сего вопроса. А именно, когда приписывают Ему атрибуты, то либо приходят к невозможному, чего нельзя сказать о Всевышнем, либо уходят в бесконечность, что означает несуществование сущего; и то, и другое уничтожает единобожие. А именно, если то, на что сущее опирается в своем бытии, не является утвержденным (когда бы оно было утверждено само-по-себе и не нуждалось ни в чем ином), но для утверждения своей самосущности нуждается в ином, причем состояние самосущности этого иного подобно состоянию его же самосущности, так что это иное будет нуждаться в другом ином, и так до бесконечности, — тогда от него самого не произойдет действие (ибо утвержденность его самосущности обеспечивается иным, и этим он отвлекается от действия), а значит, не от него самого будет существовать сущее, но всегда от иного (и так до бесконечности). То же ты можешь увидеть на примере чисел, бытие коих связано с единицей: если не утверждена она, то и прочие числа не удержатся в бытии. Однако само сущее, бытийствуя, бытием своим глаголет о ложности того, что приводит к бесконечности; а ложность того, что

приводит к бесконечности, означает и ложность высказываний, приписывающих Ему атрибуты (Он выше и славнее атрибутов!). Мы покажем на примере одного атрибута, как это приводит к невозможному, из чего будет следовать тот же вывод относительно всех остальных атрибутов. Итак, мы скажем: бытие — один из атрибутов; утверждение о том, что оно должно быть приписано Всевышнему как истинный атрибут, приводит с необходимостью к выводу о том, что у Него, во-первых, есть Всевышняя самосущность (да славится Всевышний Бог!), которая имеет бытие как атрибут, а во-вторых, сам сей атрибут, бытие, — ибо Всевышний не есть сей атрибут, а сей атрибут не есть Всевышний. Тогда сей атрибут, приписанный Всевышнему, неизбежно должен быть обусловлен либо Его самосущностью (она превыше того!), либо чем-то иным. Если сама Его самосущность вызывает и обуславливает сей атрибут, то необходимость его будет связана с утвержденностью (субут) этой самосущности самой по себе, без сего атрибута, дабы она могла тогда произвести это действие, а именно — вызвать необходимость [атрибута]; утвержденность же самосущности означает, что нет ничего ей в том препятствующего и что она не нуждается ни в чем, что как-либо уводило бы ее в сторону от этой утвержденности. Если же самосущность утверждена без этого атрибута и не нуждается ни в чем, что уводило бы ее в сторону от утвержденности, а бытие есть атрибут, с которым утвержденность никак не связана, то совершенно ясно, что для самосущности в этом атрибуте нет нужды (ибо сама она утверждена), а значит, нет и необходимой потребности (когда бы, обуславливая его, она приобретала то, чего у нее не было). А коль скоро она в нем не нуждается и не испытывает в нем необходимости (когда бы, обуславливая его, она приобретала то, чего у нее не было), то и приписывать его Ему как обязательный явно невозможно и не соответствует Его достославности, невозможное же нельзя приписывать Всевышнему. Это если обязательность сего атрибута соотносится с Его самосущностью, которая утверждена прежде чем вызвать его необходимость. Если же приписать этот атрибут Всевышнему таким образом, что самосущность не будет предшествовать ему по утвержденности, но они будут в том равны, то это вызовет потребность в чем-то ином, что сделало самосущность особой (так что она не есть сей атрибут) и атрибут особым (так что он не есть самосущность) — ведь самосущность не свободна от сего атрибута, как было бы, если бы она его делала необходимым, но сей равный с самосущностью атрибут не вызван ею и не ею сделан необходимым. Тогда получается, что утвержденность самосущности связана с необходимостью иного; если же необходимо иное, то и о нем придется говорить подобным же образом, и так до бесконечности, что явно невозможно. Итак, если иное, а не Он, вызывает необходимость сего атрибута, то речь пойдет, как мы сказали, до бесконечности, против чего свидетельствует разум, ибо сущее утверждено²⁷. И коль скоро необходимость сего атрибута приводит к тому, что мы показали, а сие ложно, и все атрибуты

подобным же образом влекут невозможное, то Всевышний, следовательно, свободен от атрибутов (которые суть под дланью Его творения) и вознесен над ними, Он есть действительный их и всех вещей.

Поэтому если мы и говорим о бытии Всевышнего Бога, то лишь в качестве вынужденной формы выражения, ибо душа не может пользоваться ничем, кроме возникшего, знание о котором получено через чувство, а оно (бытие. — А. С.) — один из атрибутов действия, проистекающего от Всевышнего в мироздание, обозначаемое как Первое Сущее и Первый Разум²⁸. [Проистекающее] от Него действие не обращается на Его самосущность, действуя в ней, как то бывает с нашими действиями, которые, изливаясь в бытие, влияют на наши души и приносят им то, чего у них не было (как то мы объясним с Божьей помощью в надлежащем месте); нет, Его действие утверждено и актуально, в чем и заключается разница между двумя действиями. И пусть упрямец не утверждает обратное, уподобляя самосущность [Бога] в части ее необходимой утвержденности атрибутам (о коих мы говорили), приходя в том к замешательству и вступая на бесовский путь, затемняя дело и вводя в заблуждение, выстраивая невозможное. Здесь следует говорить только необходимое, что утвержденная самосущность [Бога] превышает атрибутов (всеславен Бог и велик!), а бытие сущего нуждается в утверждении со стороны Всевышнего, на коего и опирается сущее в своем бытии (как мы то показали ранее). Так запираются двери безбожия; всеблаг и всевышен Господь миров, ничто из сущего не соучаствует Ему, поскольку Он есть Он, нет иного бога, кроме Него; лишь Бог дарует крепость и силу; на Бога уповаю и к Нему взываю во всех делах своих: Бог о рабах своих зоркий попечитель.

КОММЕНТАРИИ

- ¹ Аль-Кирмани использует два термина для обозначения причины: «'илля» и «сабаб». «'Илля» понимается в чисто онтологическом смысле как «опора бытия». Ее можно было бы назвать «поддерживающей причиной»: поддерживаемое ею в бытии следствие может существовать ровно столько, сколько существует поддерживающая его причина. Термин «сабаб» имеет более общее, в том числе и логическое, значение.
- ² Такая различенность единой сущности уничтожает, по мысли аль-Кирмани, ее единство.
- ³ «Множественность» (касра) обычно противопоставляется «единичности», или «единству» (вахда). Термин «малость», или «малочисленность», нарушающий эту строгую дихотомию, стоит по смыслу ближе к «единству».
- ⁴ Иными словами, предполагаемое «нечто» — Бог будет иметь как родовую, общий с субстанцией и акциденцией, так и видовой, отличающий его от них, признаки, за счет чего и возникает двойственность этого «нечто».
- ⁵ То есть субстанции и акциденции, предположительно однородных с «нечто»-Богом.
- ⁶ То есть если бы «нечто»-Бога не было, не было бы вообще никаких «нечто», т. е. мира.
- ⁷ То есть не обладает ни потенциальным, ни актуальным бытием.
- ⁸ Здесь, как и в некоторых других местах, в рассуждениях аль-Кирмани можно заметить схожие с суфийскими мотивы: суфии также говорили о «расте-

рянности» как состоянии человека, вступившего на истинный путь познания Бога.

- ⁹ Обычно термин «накъ» — ущербность, недостаточность — противопоставляется термину «камаль» — совершенство. У аль-Кирмани «ущербности» противопоставляется как «совершенство», так и «исполненность», или «полнота» (тамāийя, или тамām). Здесь мы не имеем дело со строгой дихотомией, как и в случае противопоставления «множественность — малость, единичность» (примеч. 3).
- ¹⁰ Аль-Кирмани имеет в виду мутакаллимов и арабоязычных перипатетиков.
- ¹¹ Трактат аль-Кирмани «Наставляющий» (аль-Ва'иза) написан в конце 10-х годов XI в. в опровержение дружеской ереси в исмаилизме, связанной с утверждением божественности правителя Фатимидского халифата аль-Хакаима.
- ¹² Арабское слово хадд означает и «граница» (в физическом и метафизическом смысле), и «определение» (в логическом смысле). Эти понятия терминологически не дифференцированы и выражены одним словом, которое далее переводится или как «граница», или как «определение», в зависимости от контекста.
- ¹³ Интересно, что здесь аль-Кирмани опровергает представления некоторых арабских перипатетиков о совечности материи Богу, опираясь на чисто перипатетическую аргументацию.
- ¹⁴ Аль-Кирмани имеет здесь в виду Первый Разум, который, будучи исполнен совершенства (здесь «совершенство» связано с «наполненностью»), порождает, изливаясь вовне, цепь эманаций из десяти Разумов (в том числе перво-материю и форму), которые за счет своего взаимодействия и образуют мироздание.
- ¹⁵ То есть Первому Разуму. Аль-Кирмани не использует здесь этот термин, поскольку вводится он только в третьей главе.
- ¹⁶ Две вещи называются подобными (мисль), если они частично идентичны («общая часть»), частично различны («особая часть»).
- ¹⁷ Жаркий и влажный воздух противоположен холодной и сухой земле: их связывает вода, влажная, как воздух, и холодная, как земля. Так четыре первоэлемента оказываются сцеплены друг с другом: чтобы существовал каждый, необходимо существование всех.
- ¹⁸ У аль-Кирмани слово (как и знание) включено в контекст онтологии, а не противопоставлено ему. Такое понимание соотношения знания и бытия характерно и для средневековой философии в целом.
- ¹⁹ «Возникающее», т. е. подверженное рождению, изменению и гибели, в средневековой арабской философии противопоставлялось «вечному», т. е. абсолютно совершенному и неизменному.
- ²⁰ Это категорическое утверждение аль-Кирмани вытекает из неумолимо строгой логики его рассуждений. Чуть дальше он, повинаясь необходимости все же сказать что-то о Боге, будет вынужден смягчить свою позицию и признать возможным употребление местоимения «Он» для «утверждения» Бога.
- ²¹ То есть вслед за своими предшественниками-исмаилитами.
- ²² Аль-Кирмани имеет в виду высших исмаилитских иерархов.
- ²³ Абсолютное отрицание божественных атрибутов было, с точки зрения исламской догматики, равносильно безбожию. Аль-Кирмани апеллирует здесь к «истинным братьям» — исмаилитам, которые должны понимать, что предлагаемая им трактовка единобожия не означает отрицания Бога.
- ²⁴ Мутаазилиты — представители раннего этапа развития калама.
- ²⁵ Как видим, аль-Кирмани расценивает свою позицию как исключаящую не только катафатическое, но и апофатическое постижение Бога.
- ²⁶ Аль-Кирмани хочет сказать, что его позиция совершенно ясна и недвусмысленна, ответственность же за извращение ее лежит на его противниках, обвинявших его в безбожии.
- ²⁷ Это заключение основано на посылке, сформулированной в первом параграфе этой главы (см. примеч. 1).
- ²⁸ Первое Сущее, Первый Разум, Творение, Первое Сотворенное — синонимы, которыми аль-Кирмани обозначает первый и единственный результат акта творения, совершенного Богом.

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА У КАЭТАНА И ЕГО ТРАКТАТ «О ПОНЯТИИ СУЩЕГО»

М. А. Гарнцев

Томмазо де Вио (прозванный Каэтаном) — один из наиболее крупных представителей второй схоластики и лидер томистской школы конца XV—первой трети XVI в. Томмазо де Вио родился 20 февраля 1468 г. в итальянском городе Гаэта (отсюда и прозвище: Гаэтан или Каэтан). В возрасте 16 лет он вступил в доминиканский орден. Учился в Неаполе, Болонье и Падуе. В 1494 г. занял кафедру томистской метафизики в Падуанском университете, затем преподавал в Павии и Риме. Каэтан первым начал использовать «Сумму теологии» Фомы Аквинского в качестве основного учебника теологии (вместо «Сентенций» Петра Ломбардского). В 1508 г. он был избран генералом доминиканского ордена, в 1517 г. возведен в сан кардинала. В 1518—1519 гг. Каэтан — папский легат в Германии. В 1519 г. он стал епископом своего родного города — Гаэты. Умер 10 августа 1534 г. в Риме. Каэтан написал трактаты «Об аналогии имен» и «О понятии сущего», а также многочисленные комментарии: к сочинениям Аристотеля «Категории» и «О душе», к «Введению» Порфирия в «Категории» Аристотеля, к «Сумме теологии» Фомы Аквинского и к его работе «О сущем и сущности» и др.

Как профессиональный схоласт Каэтан во всеоружии эристических навыков старался следовать доктринальным установкам Фомы Аквинского, особенно в спорах с традиционными оппонентами томизма аверроистами и скотистами (так, в свою бытность в Падуанском университете Каэтан, полемизируя со скотистом А. Тромбетой, убежденно отстаивал положение о реальном различии в творениях сущности и актуального бытия, что в томистской школе всегда считалось правилом хорошего тона¹). Вместе с тем, как сын своего времени Каэтан был открыт интеллектуальным веяниям ренессансной эпохи, и это наглядно проявилось, в частности, в его основанном на «принципе историзма» отношении к античным философам и прежде всего к Аристотелю. Комментируя аристотелевские сочинения, Каэтан, вопреки принятым в доминиканском ордене герменевтическим шаблонам, сумел показать, что Аристотель никогда не был «хорошим томистом»²; но, как и следовало ожидать, это «открытие» было воспринято некоторыми доминиканцами с явным недоумением. Вопрос же о том, насколько примерным томистом был сам Каэтан, не является риторическим. Ведь многие современные исследователи усматривают в комментариях к «О сущем и сущности» и в некоторых других трудах Каэтана

целый ряд отклонений от онтологического учения зрелого Фомы³ и приходят к выводу о том, что в своей метафизике Каэтан, нарушив капризный баланс между понятиями сущности и актуального бытия, отошел от Аквината в сторону эссенциализма⁴ или, во всяком случае, сделал «первые шаги» в этом направлении⁵. И дело здесь, конечно, не только в терминологическом «оппортунизме» Каэтана, широко применявшего не использовавшееся Фомой различие «бытия сущности» (*esse essentiae*) и «бытия актуального существования» (*esse actualis existentiae*)⁶.

Вместе с тем, в одних случаях новации Каэтана кажутся более или менее приемлемым либо, по крайней мере, терпимым с точки зрения томистской ортодоксии развитием установок «ангелического доктора». Так, по мнению Аквината, отрицание Парменидом реального не-сущего ведет к исключению того, что «сущее может разнообразиться»⁷; стало быть, именно различие между сущим и не-сущим является фундаментальной инаковостью, обуславливающей множественность проявлений бытия. Но коль скоро чистая сущность, определяя конкретный способ бытия, т. е. «бытие таковым», есть относительное не-сущее⁸, то возникает вопрос о степенях, или уровнях, не-сущего. Фома Аквинский, по-видимому, воздерживался от жесткой концептуальной фиксации уровней не-сущего, простирающегося от реально возможного до невозможного. Каэтан же, вслед за «главой томистов» Капреолом стараясь дифференцировать виды не-сущего, или ничто, различал «ничто, которое противоположно актуальному существованию» и «ничто, противоположное категориальному сущему»⁹ (если первое есть относительно ничто, или не-сущее, заключающее в себе возможность бытия и являющееся конрадикторным отрицанием сущего, то второе, будучи контрарным отрицанием сущего, есть чистое ничто¹⁰). Причем, связывая дихотомию сущего и не-сущего с дихотомией действительности и возможности, Каэтан подчеркивал онтологическую невыполнимость формально-логического противоречия, т. е. невозможность одновременно быть и сущим и не-сущим¹¹. Кроме того, он настойчивее, чем Фома Аквинский, пытался соблюсти дистанцию между чистой сущностью (*essentia*), или чтойностью (*quidditas*), соответствующей аристотелевскому «бытию чем было» (*τὸ τί ἦν εἶναι*)¹², и объективированной сущностью, или конкретной субстанцией (*substantia*), соотносимой с аристотелевским «вот этим нечто» (*τὸδε τι*).

Однако в других случаях «вольности» Каэтана были не настолько непритязательными, чтобы бдительные «цензоры» могли смотреть на них сквозь пальцы. Действительно, если Фома Аквинский признавал сотворенность не только бытия той или иной вещи, но и ее сущности¹³, то ранний Каэтан в комментарии к «Сентенциям» (1493/94 гг.) имеющее причину «бытие существования» противопоставлял сущности, не имеющей причины¹⁴. Далее, когда в комментарии к трактату Фомы Аквинского «О сущем и сущности» (1494/95 гг.) Каэтан описывал соединение сущности и существова-

ния как соединение «двух реально различных вещей»¹⁵, он, безусловно, давал повод для сближения этой «неудачной» формулировки с не слишком томистским тезисом Эгидия Римского о том, что «сущность и бытие суть две реально различные вещи»¹⁶. Наконец, не уделяя особого внимания анализу реального бытия как совершенства, т. е. меры причастности к благу, или «бытию самому по себе», Каэтан не торопился повторить путь «ангелического доктора» от его ранней трактовки бытия как только актуальности к более поздней, хрестоматийной трактовке бытия как «актуальности всех актов и совершенства всех совершенств»¹⁷.

При всем том отнесение Каэтана к сторонникам «эссенциалистского» томизма нуждается в уточнениях. Поскольку, по мнению Аквината, сущность вещи позволяет ей обладать бытием в большей или меньшей степени, т. е. быть так или иначе причастной к бытию, но не тождественной ему, метафизика «бытия» (*esse*) Фомы Аквинского, допускающая плавный переход от не-сущего к сущему, от потенции к акту, может быть названа преимущественно континуалистской. Во всяком случае, она препятствует одностороннему сведению ее к «дискретной» метафизике существования¹⁸. Каэтан же, видя в «бытии существования» предел «овеществления»¹⁹ и объективации «бытия сущности», наделял фиксированным онтологическим смыслом формально-логическое противоземление неактуализированной сущности и существования. Актуализацию же и, стало быть, индивидуацию сущности существованием он описывал с пунктуальным соблюдением норм двузначной классической логики и, в частности, законов противоречия и исключенного третьего; впрочем, не нужно забывать о характерных для второй схоластики в целом формализации онтологии и онтологизации формальной логики. Так или иначе в онтологическом учении Каэтана нетрудно обнаружить «зазор» между метафизикой чистой сущности как топологически замкнутого варианта бытия не-сущим и метафизикой существования как топологически замкнутого варианта бытия реально сущим.

Трактат «О понятии сущего» (*De conceptu entis*) был написан Каэтаном в феврале 1509 г. в Риме. Поводом для его написания послужила изложенная в письме Франческо из Феррары, который тогда преподавал в Болонье, просьба разрешить некоторые сомнения, касающиеся понятия сущего. Вопрос о понятийном статусе сущего интенсивно обсуждался в томистской школе, тем более что, по признанию «феррарца», «различные высказывания св. Фомы вызывают затруднение в этом вопросе»²⁰. Согласно Каэтану, имеются совершенное и несовершенное понятия сущего, и совершенное понятие сущего может быть отвлечено от существующих вещей не полностью, поскольку это понятие должно быть абстрагированным настолько, чтобы указывать сразу на несколько своих референтов, и в то же время — не настолько, чтобы указывать на них однозначно. Не случайно Каэтан широко использовал «аналогию имен», рассматривая ее прежде всего с точки зрения выполнимости условий предикации. Считая, что в формаль-

ном понятии закрепляется единство сущего, а в объективном — его различие²¹, Каэтан пришел к выводу о том, что формальное понятие сущего одно не нумерически, а лишь по аналогии. Позиция Каэтана оценивалась во второй схоластике по-разному. Так, например, Педру да Фонсека полагал, что «мнение Каэтана, по-видимому, или совсем достигает истины, или ближе всего к ней»²². Однако Франсиско Суарес был настроен более скептически, утверждая, что дистинкции, использовавшиеся Каэтаном и другими томистами, «скорее запутывают вопрос, чем проясняют его»²³.

Как бы то ни было предлагаемый вниманию читателей трактат Каэтана «О понятии сущего» представляет несомненный интерес. Перевод с латинского языка выполнен М. А. Гарнцевым по изданию: *Thomas De Vio, Cardinalis Cajetanus. Scripta philosophica: De nominum analogia. De conceptu entis*/Editionem curavit P. N. Zammit. Romae, 1934. P. 97—102. Учтено также издание: *Thomas de Vio, Cajetan. De l'analogie et du concept d'être*/Traduction, commentaires et index par H.-M. Robillard. Montréal, 1963. P. 176—189. Примечания к переводу написаны переводчиком.

- ¹ См.: *Reilly J. P. Cajetan: Essentialist or Existentialist? // New Scholasticism. 1967. Vol. 41, N 2. P. 203—221.*
- ² *Gilson E. Cajetan et l'humanisme théologique // Gilson E. Humanisme et Renaissance. P., 1983. P. 131.* Впрочем, всякий раз когда Каэтан отдалялся от Фомы Аквинского, он отнюдь не обязательно должен был «сближаться» с Дунсом Скотом (*Ibid. P. 124*), ибо он был волен выбрать и путь «назад к Аристотелю».
- ³ Уместно отметить, что и подход позднего Каэтана к проблеме бессмертия души отличался от подхода Фомы Аквинского. Если Фома не ставил под сомнение возможность доказательства тезиса о бессмертии человеческой души, то Каэтан в комментарии к «Экклезиасту» (1534 г.) недвусмысленно отрицал такую возможность. «Ни один философ, — писал он, — доселе не доказал, что душа человека является бессмертной, и, видно, нет ни одного доказывающего это двоида, но мы принимаем это на веру». (*Thomas de Vio. In Ecclesiastes Commentarium III, 21. Цит. по: Reilly P. Cajetan's Notion of Existence. The Hague; Paris, 1971. P. 100*).
- ⁴ См., например: *Gilson E. Cajetan et l'existence // Tijdschrift voor filosofie. 1953. Jg. 15, N 2. P. 267—286; Kuc L. La métaphysique de l'être chez Cajetan // Die Metaphysik im Mittelalter: Ihr Ursprung und ihre Bedeutung. B., 1963. P. 661—666.*
- ⁵ *Hegyí J. Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin: Capreolus — Silvester von Ferrara — Cajetan. Pullach bei München, 1959. S. 150.*
- ⁶ Восходящее к Авиценне различие «бытия сущности» и «бытия существования» использовалось августианинцем XIII в. Генрихом Гентским (см., например: *Henricus de Gandavo. Quodlibet I (Q. 9)/Ed. R. Macken // Henricus de Gandavo. Opera omnia. Leuven; Leiden, 1979. T. 5. P. 47—62*), в частности, в его полемике с Эгидием Римским по вопросу о различии между сущностью и существованием в сотворенных вещах (см.: *Paulus J. Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge. P., 1940/42. An. 13. P. 323—358*).
- ⁷ *Thomas Aquinas. In Metaphysicam Aristotelis commentaria (Lib. I. Lect. 9. N. 138)/Cura et studio M.-R. Cathala. Taurini, 1915. P. 49.*
- ⁸ См.: *Wippel J. F. Thomas Aquinas on the distinction and derivation of the many from the one: a dialectic between being and nonbeing // Review of Metaphysics. 1985. Vol. 38, N 3. P. 579.*
- ⁹ *Thomas de Vio, Cajetanus. In De ente et essentia d. Thomae Aquinatis commentaria/Cura et studio M.-H. Laurent. Taurini, 1934. P. 158—159.*

- ¹⁰ Если тезис «не-сущее есть» по сравнению Куайна — это «борода Платона, частенько затупляющая бритву Оккама» (*Quine W. V. O. From a Logical Point of View. 9 Logico-Philosophical Essays. Cambridge (Mass.); L., 1980. P. 2*), то можно предположить, что «бородатая» онтология не претила эстетическому вкусу Каэтана и других томистов, которые к тому же при всяком удобном случае не упускали возможности затупить «холодное оружие» оккамистов.
- ¹¹ Характерная для «естественной теологии» абсолютизация логического закона противоречия накладывала отпечаток и на томистскую трактовку проблемы божественного всемогущества. «Ничто, — писал Каэтан в комментарии к «Сумме теологии», — не противоположно сущему, кроме как не-сущее; следовательно, ничто не противоречит безусловно возможному, кроме как заключающее в себе бытие и небытие одновременно; следовательно, только заключающее в себе противоречие не относится к области возможного; итак, то, что заключает в себе противоречие, не подпадает, а то, что не заключает в себе такового, подпадает под всемогущество» (*Thomas de Vio, Caietanus. Commentaria in Summa theologiae I, 25, 3, IV // Thomas Aquinas. Opera omnia. Romae, 1888. T. 4. P. 294*). Сам Фома, исключавший какую бы то ни было возможность сделать невозможное возможным, видел в неспособности бога нарушить закон противоречия не недостаток божественного могущества, а изъян самой возможности (см.: *Thomas Aquinas. De potentia. Q. 1. A. 3 resp. // Thomas Aquinas. Quaestiones disputatae. Parisiis, 1882. T. 1. P. 10; Thomas Aquinas. Summa theologiae. Pars I. Q. 25. A. 3 resp. // Opera omnia. Romae, 1888. T. 4. P. 293*). Каэтан же последовал примеру Аквината. Как кажется, и Фома, и Каэтан, и другие томисты поспешили сослужить службу «всевышнему», заказав ему путь к «паранепротиворечивой» логике, что, возможно, и стоило мессы.
- ¹² Латинская калька этого выражения, использовавшаяся и Фомой Аквинским, и Каэтаном: «quod quid erat esse».
- ¹³ «В силу того, — писал Фома Аквинский, — что бытие присоединяется к чтойности, говорится, что не только бытие, но и сама чтойность сотворены, ибо прежде чем чтойность получает бытие, она не есть ничто только, пожалуй, в разуме творца, где она есть не творение, а творящая сущность» (*Thomas Aquinas. De potentia. Q. 3. A. 5 ad 2. P. 56*).
- ¹⁴ «О бытии, — писал Каэтан в комментарии к «Сентенциям», — говорится трояким образом: иногда оно обозначает сущность, иногда — бытие существования, иногда — истину высказывания. Второе бытие реально отличается от первого, ибо второе имеет причину, а первое нет» (см.: *Maurer A. Cajetan's notion of being in his commentary on the «Sentences» // Mediaeval Studies. Toronto, 1966. Vol. 28. P. 276*).
- ¹⁵ *Thomas de Vio, Caietanus. In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria. P. 161*. Один из немногочисленных сторонников «экзистенциалистской» трактовки онтологии Каэтана Дж. Рейли считает, что Каэтан в данном случае под термином «вещь» подразумевал не само бытие, а «принцип бытия» (*Reilly J. P. Cajetan's notion of existence. The Hague; Paris, 1971. P. 118*). Впрочем, маленькие экзегетические хитрости вроде тех, к которым прибегает Дж. Рейли, лишний раз подтверждают нередко присущую комментаторам (и, пожалуй, не чуждую самому Каэтану) склонность видеть в комментируемом тексте то, что они хотят там увидеть.
- ¹⁶ *Aegidius Romanus. Theoremata de esse et essentia/Texte précédé d'une introd. hist. et crit. par Edg. Hocedez. Louvain, 1930. P. 134*.
- ¹⁷ *Thomas Aquinas. De potentia. Q. 7. A. 2 ad 9. P. 254*. Трактат Фомы Аквинского «De potentia» датируется 1265/66 гг. (см.: *Weisheipl J.A. Friar Thomas d'Aquino: His life, thought, and work. Garden City; N. Y., 1974. P. 363*).
- ¹⁸ Э. Жильсон отмечает, что хотя Каэтан не избегал термина «esse», он гораздо чаще, чем Фома Аквинский, употреблял термин «existencia» (*Gilson E. Cajetan et l'existence. P. 272*). Терминологические предпочтения Фомы становятся очевидными из анализа лингвостатистических данных. «Esse» употребляется в сочинениях Аквината почти полмиллиона раз, тогда как «existere» (existens) встречается немногим более 4000 раз, причем в большинстве этих случаев «existens» выступает в функции причастия от «esse»; само же существительное «existencia» фигурирует в подлинных сочинениях Фомы Аквинского всего 68 раз (см.: *Nijenhuis J. «To Be» or «To Exist»: That is the Question // Thomist. 1986. Vol. 50. N 3. P. 353*).

- ¹⁹ Нелишне напомнить, что термин «сущее» (ens) как грамматически, так и концептуально связан с термином «бытие» (esse), понятие же вещи (res) соотносимо с понятием чейности (quidditas).
- ²⁰ *Franciscus de Sylvestris Ferrariensis*. In quatuor libros Divi Thomae de Aquino Contra Gentiles commentaria (Lib. I. Cap. 34). Lugduni, 1567. P. 39.
- ²¹ См.: *Mc Canles M.* Univocalism in Cajetan's doctrine of analogy // *New Scholasticism*. 1968. Vol. 42. N 1. P. 41.
- ²² *Petrus Fonseca*. Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae (In librum IV. Q. 2. Sect. 3). Lugduni, 1591. T. 1. P. 546—547.
- ²³ *Franciscus Suarez*. Metaphysicae disputationes (Disp. 2. Sect. 1. N. 5). Moguntiae, 1600. T. 1. P. 46.

ТОММАЗО ДЕ ВИО (КАЭТАН) О ПОНЯТИИ СУЩЕГО

[Ответ на два вопроса Франческо из Феррары о понятии сущего.]

1. Дрожайший отец, из доставившего вам беспокойство письма я узнал, что вы прочли нашу книжку «Об аналогии имен» и что два сомнения касательно понятия сущего занимают ваш ум и вы дружески просите меня разрешить их.

Я же, как только окончил изложение книг «О душе» (завершением которого я был занят, когда получил ваше письмо), постарался ответить, дабы не отказывать твоему блистательному уму.

2. Итак, первое сомнение касается меня лично, а именно потому, что в комментариях к «О сущем и сущности» я допускаю одно умственное понятие, представляющее сущее¹, а в трактате «Об аналогии имен», как кажется, отрицаю это².

Второе же касается святого Фомы: так как в упомянутой книжке я допускаю, что аналог не отвлечен от тех вещей, аналогом коих он называется³; а святой Фома в «Об истине» (в. 1, ст. 1) указывает, что имеется одно простое понятие сущего, к которому прилагаются все категории и трансценденталии, до которого они разлагаются и которое известно прежде всего⁴. Ведь эти положения кажутся противоречащими друг другу, так как если сущее не может быть отвлечено от природ вещей, его понятие не будет ни простейшим, ни известным прежде всего, ни тем, до которого в конце концов доходит разложение и к которому прилагаются все категории.

3. Для прояснения этих вопросов и, в частности, первого вспомни, что все, что является образом чего-либо подобного другому, есть еще и образ этого другого в той мере, в какой оно уподобляется первому. И вследствие этого всякое понятие твари есть понятие Бога так же, как всякая тварь есть некое подобие Бога. Итак, отсюда вытекает, что коль скоро одно в пропорциональности (proportionabilitate) как таковое обладает отдельными пропорционально (proportionabiliter) подобными членами, то нужно, чтобы имелось также и одно умственное понятие, представляющее это пропорциональное одно.

4. Я не утверждаю противоположного этому в трактате «Об аналогии имен»; тем не менее это понятие, будучи одним по числу

в уме соответственно бытию в качестве субъекта, одно по аналогии соответственно бытию в качестве представления. И оно представляет не только одну природу, но сверх той одной, которую оно представляет определено (и которой оно напечатлено), оно неявно представляет прочие природы, подобные этой представленной прежде всего, соответственно тому, в чем оно является пропорционально подобным им. Ибо суждение о сходстве вещей между собой то же, что и о сходстве умственного понятия и вещей. Ведь как природа кости подобна природе хребта в поддержании тел животных (в чем они и аналогичны), так умственное понятие кости как поддерживающей тела подобно кости и хребту, но кости — определено, хребту же — неявно; как и сама кость подобна хребту не определено, а лишь в той мере, в какой хребет, как и сама кость, поддерживает тела.

Таков первый способ, каким у аналога имеется одно умственное понятие, и потому сущее, коль скоро оно выступает аналогом, имеет таким образом в уме одно понятие, напечатленное вещами.

5. Другой же способ основывается на действии самого разума, посредством которого разум призван разделять соединенное. И тогда в уме есть одно по числу подобное понятие, хотя определено представляющее аналог, но явно не представляющее ничего из того, что служит основанием аналогии. Бывает же это, когда мыслящий отделяет умственное понятие, о котором мы говорили немногим ранее, от той определенной природы, каковую оно представляло, и вместо этой природы разумет какое-либо местоимение, неопределенно указывающее на природы, служащие основаниями аналогии. Например, если понятие кости есть: «кость, поддерживающая тела», то мыслящий вместо «кости» подставит «то, что» и скажет: «то, что поддерживает тела», ибо тогда аналог, несомненно, представляется явно, а природы, служащие основаниями аналогии, представляются лишь неявно.

6. Между же этими двумя понятиями есть не только названная разница в происхождении, но и та, что первое понятие относится у аналога к чему-то в вещи (*quid rei*), а второе — к чему-то в имени (*quid nominis*)⁵; однако ни то, ни другое не представляют в совершенстве аналог. Что касается этого, а именно явно совершенного или адекватного понятия аналога, то следует, когда отыскивается написанное о нем мною либо кем другим, разъяснить, что аналог не может обладать одним по числу умственным понятием, а обладает лишь одним по аналогии.

7. И поскольку умственные понятия (если они не вымышлены) суть образы представляемых вещей, то как в уме адекватное понятие аналога не одно, а требует представления всех вещей, служащих основаниями аналогии, так адекватное и совершенное значение аналога не может быть отвлечено настолько, чтобы представлять, представляться или пониматься без вещей, служащих его основаниями. И как в уме находится двоякое несовершенное понятие, так и обозначаемая вещь извне может несовершенным образом представлять двояко, а именно: или явно в одном, в чем

прочее предстает неопределенно, или ни в чем явно, но во всем неявно, явно же в одном лишь формальнейшем значении.

8. И вышесказанное не противоречит учению св. Фомы. Ибо сущее в порядке возникновения знания известно прежде всего по своему несовершенному понятию, в порядке же отчетливого познания — по своему совершенному понятию.

И то, что понятие сущего является простейшим, созвучно сказанному: ибо поскольку простота противоположна составлению и одно по аналогии не есть одно благодаря какому-то составлению, то сущее, в силу того, что оно — аналог, не заключает в себе привнесенного составления. И дабы для упражнения показать разложение, если ты хочешь разложить субстанцию до сущего: разложение, если требуется разложение до отчетливого понятия сущего, будет доходить до самой природы субстанции в той мере, в какой она служит основанием бытия, которое есть нечто простейшее и к которому прилагается сама субстанция и прилагаются трансценденталии. Если же требуется разложение до неясного понятия, то ты будешь проводить разложение до того, что есть, оно также является простейшим и к нему также прилагается все вышеупомянутое.

9. Однако многим здесь представляется случай ошибиться, ибо в отчетливом разложении они стараются разлагать до одного по аналогии так же, как принято разлагать до одного по омонимии. Так что в аналогии они отыскивают такой же один по числу термин, как в омонимичном: тогда как в аналогии термин все-таки является одним только пропорционально. Так что и разложимые единичности разлагаются до простых — объективных и умственных — понятий⁶, и все разложимо до простого — объективного и умственного — понятия, одного пропорционально. Так вот (дабы сказать все одним словом) то, что сущее является известным прежде всего и тем, до чего доходит всякое разложение и к чему все прилагается, должно быть истолковано способом аналога, благодаря которому можно установить, что сущее по своему совершенному и адекватному понятию не отвлекается от категориальных природ, как и какой-либо аналог не отвлекается от природ, служащих основаниями аналогии.

10. Вся проясняющая сила этого заключается в том, чтобы всегда имелось в виду говорить об этом сообразно правилу аналогов.

Ныне мне не приходится на ум большего, что следовало бы еще сказать по предложенному вопросу, а впрочем, я был многословнее, чем надобно твоему проницательнейшему уму, благодаря которому ты по одному слову уже понял все.

Будь здоров и соблюдай помолиться за меня.

Рим, 27 февраля 1509 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Thomas de Vio, Caietanus*. In *De ente et essentia d. Thomae Aquinatis commentaria* (Cap. 2. Q. 3) / Cura et studio M.-H. Laurent. Taurini, 1934. P. 38.

- ² См.: *Thomas de Vio, Cardinalis Caietanus. De nominum analogia* (N. 36) / Ed. cur. P. N. Zammit. Romae, 1934. P. 34—35.
- ³ См.: *Ibid.* (N. 47). P. 42. Аналогии (analogia) наряду с омонимами, синонимами и паронимами причислялись томистами к так называемым «предкатегориям» (antepredicamenta). По мнению томистов, аналоги занимают промежуточное положение между омонимами и синонимами, поскольку в отличие от омонимов, обозначающих разные вещи, и от синонимов, обозначающих одно и то же, они служат для обозначения тех вещей, которые не являются ни совершенно различными, ни совершенно тождественными (см., например: *Petrus Fonseca. Institutiones dialecticarum* (Lib. I. Cap. 22). Coloniae, 1572. P. 34).
- ⁴ *Thomas Aquinas. De Veritate. Q. 1. A. 1 resp.*: «Сущее есть то, что разум постигает прежде всего как самое известное и до чего он разлагает все понятия».
- ⁵ Различение в понятии сущего двух аспектов: «quid rei» и «quid nominis» впоследствии было использовано Франческо из Феррары в его комментарии к «Сумме против язычников» Аквината (*Franciscus de Sylvestris Ferrariensis. In quatuor libros Divi Thomae de Aquino Contra Gentiles commentaria* (Lib. I. Cap. 34). Lugduni, 1567. P. 39—40). Примечательно, что Франсиско Суарес приписывал эту дилекцию «Феррарцу» (*Franciscus Suarez. Metaphysicae disputationes* (Disp. 2. Sect. 1. N. 3). Moguntiae, 1600. T. 1. P. 46).
- ⁶ В комментарии к трактату Фомы Аквинского «О сущем и сущности» Казтан проводил следующее различие между формальным, или умственным, и объективным понятиями. «Формальное понятие есть некий объективно представляющий разумеемую вещь образ, который возможный разум создает в самом себе и который философами называется интенцией или понятием, а теологами — словом. Объективное же понятие есть вещь, представляемая в нем посредством формального понятия и являющаяся пределом акта разумения. Например, формальное понятие льва есть тот образ, который возможный разум создает касательно львиной чтойности, когда он хочет разуметь ее, а объективное понятие того же есть сама представляемая и разумеемая львиная природа» (*Thomas de Vio, Caietanus. In De ente et essentia d. Thomae Aquinatis commentaria* (Cap. 1. Q. 2. P. 25). Сходные дефиниции давались Педру да Фонсека: «Формальное понятие есть не что иное, как актуальное подобие разумеемой вещи, созданное разумом для ее воспроизведения. (...) Объективное понятие есть разумеемая вещь сообразно той форме, или природе, которая постигается посредством формального понятия» (*Petrus Fonseca. Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* (In librum IV. Q. 2. Sect. 1). Lugduni, 1591. T. 1. P. 543—544). Франсиско Суарес, называвший различение формального и объективного понятий «обще-принятым», определял эти понятия так: «Формальным понятием называется сам акт, или (что то же самое) слово, посредством которого разум постигает какую-либо вещь или общее основание. . . Объективным понятием называется сама вещь или основание, которые собственно и непосредственно познаются или представляются благодаря формальному понятию» (*Franciscus Suarez. Op. cit.* (Disp. 2. Sect. 1. N. 1. T. 1. P. 45).

«ТАЙНА ТВОРЕНИЯ» Г. В. ЛЕЙБНИЦА

В. М. Яковлев

Предлагаемое письмо интересно в нескольких отношениях. Оно позволяет лучше почувствовать, насколько Лейбниц-философ и Лейбниц-математик органично связаны. Затем, оно касается серьезного открытия в науке Нового времени, пусть даже то, что открыл Лейбниц, было уже когда-то так или иначе записано.

Ведь парадокс заключается в том, что для подлинного признания открытия Лейбница необходимо открыть само открытие и потом открыть то, что было записано до Лейбница.

Возможно, все, кто должен быть признателен Лейбницу за его замечательное открытие, затрудняются выразить свою признательность, ибо мы получаем доступ к тому, что по самой своей природе не может принадлежать кому-либо одному и по поводу чего не подобает затевать тяжбу, ведь это принадлежит всем, кто готов воспринять.

Важно только, чтобы каждый высказывающий по данному поводу собственное суждение все взвесил, прежде чем решить, удалось ли здесь кому-либо после Лейбница шагнуть дальше.

В собственном отношении к своему открытию, как и вообще к знанию, — весь Лейбниц. Он служит истине и только истине самозабвенно.

Кажется, об открытии двоичной системы исчисления можно написать как об одной из прекраснейших страниц в истории науки. Она захватывающе интересна. Ведь это не только момент в жизни Лейбница-философа, математика, человека, которому была необходима поддержка других людей. Это момент истории, момент встречи культур — но только момент не первый уже встречи между Западом и Востоком. Теперь, здесь (в Европе) и таким образом встречается еще и прошлое с прошлым, и чтобы мы могли поверить, что так все и было, предстоит еще шаг за шагом проследить историю открытия и то, как в этой связи развивались события. События тут не фон, они не просто, как это чаще всего происходит, помогают лучше понять момент биографии действующего лица, или их участника. В нашем случае как-раз напротив: момент биографии действующего лица позволяет лучше понять исторические события.

Итак, кажется, что открытие двоичного исчисления Лейбницем можно считать его поздним открытием, относящимся к середине ганноверского периода его жизни. Это было бы много позже открытия им дифференциального исчисления, а в этой области пальму первенства у него отнимает Ньютон, но не по всей видимости.

Дифференциальное исчисление Лейбниц открыл в конце парижского периода (1672—1676 гг.). О системе двоичного исчисления знающим Лейбница становится известно гораздо позже и мало-помалу.

Вероятно, не будет ошибкой считать, что официально Лейбниц заявил о своем открытии в 1703 г. в «Мемуаре (Французской) академии наук». И вскоре после этого наступил решительный момент встречи двух культур, о котором говорилось выше и который предвосхищается в письме.

Письмо это отстоит от изложения Лейбницем своего открытия в «Мемуаре» на шесть лет ближе к самому моменту открытия. Но здесь не самый ранний след. Впервые система изложена им в работе «De progressionе dyadica», датированной Парижским периодом (точнее, нужно высчитывать месяцы). Похоже, что само название

свидетельствует о неразрывной связи этого нового открытия Лейбница в области математики с его главным открытием в этой же области. Ведь к понятию бесконечно малых величин можно было прийти через идею непрерывно уменьшающегося ряда; здесь же мы находим непрерывно возрастающий ряд и видим на примере большой таблицы в письме, что Лейбниц так и понимает саму систему, он не стремится ограничить количество знаков или разрядов в числе, разве что если этого требует пространство, на котором нужно уместиться.

Но есть еще более ранний след — запись, называемая: *Diophantea seu Arithmetica figurata (absoluta methodo dyadica)*. Она приведена в издании Кутюрá: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre, par Louis Couturat. P., 1903*, в разделе математических текстов Лейбница.

Вообще тексты в указанном издании расположены в хронологической последовательности, но этот фрагмент, как и некоторые другие, не датирован, очевидно, потому, что представляет вырезку из текста, на котором вряд ли отсутствовала дата. Трудно представить, чтобы Лейбниц ее не поставил на своей рукописи. Интересно, кто систематизировал тексты Лейбница так, что потребовалось делать вырезки. Лейбниц не проводил границу между философией и математикой с помощью ножниц!

По содержанию можно предположить, что весь текст был посвящен либо системам счисления, либо Диофанту Александрийскому, который, как говорится в данном фрагменте, использовал двоичную систему, позволяющую наглядно представить все, что только возможно в таком же роде. И «всякий раз вещь оказывается сводимой к тому, что прежде нее, и творение выражается в целых числах».

Тем более не здесь следовало проводить границу между философией и математикой, что речь в отрывке идет об отнесении чисел к вещам и о возникновении величин (*potentias*) из ничего.

Как бы то ни было, ближайший датированный документ в этом разделе издания Кутюрá помечен декабрем 1674 г. Можно с большой долей очевидности полагать, что двоичная система исчисления зародилась, пусть не впервые в истории человеческой мысли, именно в парижский период биографии Лейбница.

Если теперь мы снова обратимся к ганноверскому периоду, к тому времени, когда Лейбниц познакомил Академию наук в Париже со своим открытием, и чуть-чуть позже, то увидим, что намерение Лейбница вступить в уже происходящий диалог между христианством и «язычеством» страны, хранящей свои древние традиции, которые он очевидно высказал (это явствует из письма, миссионерам), получило неожиданный отклик со стороны этой цивилизации.

Лейбницу приходит в 1704 г. письмо от отца Иоахима Буве — очередное письмо, к которому прилагается удивительно правильная схема знаков китайской классической «Книги перемен», построенная по принципу, открытому Лейбницем.

Насколько велик интерес к «Книге перемен» сегодня — известно. Дело не просто в увлечении гаданиями. Дело в том, что так или иначе поиск универсальной системы знания, которому посвятил себя Лейбниц, продолжается. Кто в самом деле не теряет надежды систематизировать представление об «И-цзине», должен будет признать, что ключ к этой книге есть у Лейбница, и это ключ старинный — философский и математический одновременно, относящийся и к математике, и к философии как по существу, так и по символике.

По существу в нем ставится проблема отношения чисел и сущностей. Для Лейбница они не отделимы друг от друга. Затем, это размышление о столь же неразрывной связи между «ничто» и «нечто», между бытием и небытием, заполненностью и пустотой. Ведь если беспредельно малые или беспредельно уменьшающиеся величины приближаются к нулю, то происходит и обратное: возникновение и отделение от нуля хоть сколько-нибудь от него отличающихся величин или сущностей. Они могут обозначаться единицей, но такая единица может быть сколь угодно малого масштаба, частицей света, например. Именно об этом говорится в письме Лейбница.

Что касается символики, она предельно насыщена. Символы РФА соотнесены благодаря совпадению с именем князя, благоволившего Лейбницу. Ведь очевидно, что здесь обозначения двух начал, присутствующих в космологии Эмпедокла. А «фи» могло бы означать и философию, и природу; скорей, природу и ее познание. И это позволяет чуть иначе видеть философию Лейбница.

Г. В. ЛЕЙБНИЦ.

ТАЙНА ТВОРЕНИЯ. НОВОГОДНЕЕ ПОСЛАНИЕ
ГЕРЦОГУ РУДОЛЬФУ-АВГУСТУ
БРАУНШВЕЙГУ-ЛЮНЕБУРГУ-ВОЛЬФЕНБЮТТЕЛЮ

*Господину герцогу Рудольфу-Августу
в Брауншвейге и Люнебурге через посыльного.*

Наисветлейший герцог,
Милостивейший князь и господин!

Я надеюсь, что Ваша Великокняжеская Светлость окажет милость и обратит внимание на то, что я, следуя обычаю, а равным образом и моему внутреннему побуждению, желаю от чистого сердца в наступившем новом году, как в этом году, так и в продолжение многих последующих лет, Вам личного и неизменного здравствования и в Вашем высоком княжении преуспевания, необходимого для общего и Вашей земли особого блага!

И чтобы не быть на этот раз совсем с пустыми руками, посылаю изображение того, о чем в последний раз Вы милостиво соизволили выслушать.

Оно в форме памятной монеты, или медали, и хотя мой эскиз скромн и, в случае Вашего расположения, мог бы быть улучшен, сам предмет, однако, такого свойства, что было бы достойно увековечить его, в назидание последующим поколениям, на серебряной медали, если Ваша Великокняжеская Светлость соблаговолит приказать подобную отчеканить. Ибо одним из главных пунктов христианской веры, причем таких, которые [и] людям, умудренным житейским опытом, менее всего доступны, а уж до язычников их [тем более] невозможно донести, является творение Всемогущим Господом всех вещей из ничего. И можно сказать, что ничто на свете не выразит это лучшим образом, да и не покажет наглядней, нежели возникновение чисел, как оно здесь представлено: единицей и нулем, т. е. ничем, и трудно найти в природе или философии лучший образец этой тайны. Поэтому и я на начертанной медали написал: *Imago Creationis*.

При этом не менее заслуживает внимания также и тот вытекающий из изложенного факт, что Господь не только все сотворил из ничего, но что Господь все создал хорошо, и что все, что он создал, — благо, и мы видим это на данном изображении воочию. Ибо в то время как при обычном написании чисел невозможно усмотреть какого-либо порядка, но лишь известную последовательность символов и их обозначений, здесь, напротив, поскольку видны их сокровенная основа и изначальное состояние, обнаруживается превосходный порядок и гармония, [да] так, что лучше и быть не может, по той причине, что налицо постоянное правило смены событий, в силу которого все можно записать и не прибегая к счету и не утруждая мышление, коли [так] угодно, если [все время] ставить в первом столбце с правой руки, или на последнем месте, одно под другим по очереди только: 0,1; 0,1; 0,1; 0,1 etc.; в следующем или на другой позиции, считая от правой руки, стоят друг под другом: 0,0; 1,1; 0,0; 1,1 etc.; в третьем — идет 0,0,0,0; 1,1,1,1; 0,0,0,0; 1,1,1,1 etc.; в четвертом — 0,0,0,0,0,0,0,0; 1,1,1,1,1,1,1,1, etc.; и также впредь, так что период или процесс смены все время возрастает на равную себе величину. И такой гармоничный порядок и красоту можно видеть и на маленькой табличке на медали, где приведены числа вплоть до 16 или 17, ибо для большей таблицы, например, до 32 не хватит места. И отсюда можно принять, что неупорядоченность, которую воображают себе в творении Господа, таким образом, лишь кажется; если же, как в перспективу, смотреть на вещи из правильной точки, то обнаруживается их Симметрия, которая посему побуждает нас все более и более славить и любить Мудрость, Добро, Красоту высшего Блага, из которого всякое добро и красота проистекают. Посему, так как я теперь пишу в Китай отцу Гримальди, [служителю] ордена иезуитов, председателю математического трибунала в нем, с которым я познакомился в Риме и который мне написал, находясь на Гоа по пути обратно в Китай, то я счел полезным сообщить ему это изображение чисел, надеясь (поскольку он мне сам рассказывал, что монарх этой могущественной империи — большой любитель мате-

матики и научился у отца Вербиста, предшественника Гримальди, также европейскому способу счета), что это изображение [христианского] таинства творения могло бы, пожалуй, послужить тому, чтобы мало-помалу открыть ему глаза на превосходство христианской веры. Для того чтобы было понятней и прочее, относящееся к медали, я обозначил *, или астериском, главные позиции, а именно 10, или 2; 100, или 4; 1000, или 8; 10 000, или 16, ибо стоит лишь обратиться на них внимание, как будет понятно и написание других чисел. Так, например, почему 1101 стоит перед 13, можно продемонстрировать следующим образом:

1	1
00	0
100	4
1000	8
1101	13

и так со всеми прочими.

Не медля я поместил также по сторонам таблицы образец сложения и умножения, для того чтобы из этого можно было усмотреть основание операции и то, каким образом обычные арифметические правила, или действия, выполняются и здесь; хотя в ней нет вовсе намерения к употреблению этого способа вычисления иначе, нежели при созерцании в поиске тайны, заключенной в числах, ни в коей мере не [для использования] в обычной жизни.

Для того, однако, чтобы наглядней отобразить Творение и чтобы на самой медали фигурировали не только числа, но было бы и кое что еще, приятное телесному глазу, я набросал Свет и Тьму, или в соответствии с человеческими представлениями Дух Божий, витающий над водой, и [бо] сказал Господь: «Да будет Свет!» и стал Свет. И это тем более кстати, поскольку пустая Бездна и необитаемая тьма равносильна нулю и ничто, Дух же Божий и его Свет равноценны всемогущему Единому.

Я думал некоторое время, какие взять слова для аллегии или motto dell' impressa, и наконец счел правильным поставить следующий стих:

2. 3. 4. 5. etc. 0 [1]

OMNIBUS. EX. NIHILO. DUCENDIS. SUFFICIT. UNUM,

поскольку он вполне ясно указывает, что означает вся аллегория и почему это imago creationis. Также можно легко разделить этот стих на две части (и благодаря разнице в величине букв, а также небольшому интервалу, который можно оставить, видно, как это происходит), чтобы можно было понять, что его последняя часть — SUFFICIT UNUM — является действительно несущим главный смысл выражением, которое, как это требуется от такого рода выражений, содержит в себе тонкость (argutiam) и глубину. Ибо данное sufficit unum, хотя оно в данном случае говорит о собственно числах и означаемом ими творении, распространяется, однако,

дальше, а именно на наше учение и заключает в себе главное правило нашей жизни и христианства, то, что одного лишь Блага достаточно нам, если мы правильно ему служим. Над omnibus поставлены цифры 2, 3, 4, 5. etc. и над nihilo — 0 (и над unum — 1) с тем, чтобы каждый смог тем скорее сочетать смысл стиха с таблицей.

Чем можно заполнить оставшуюся свободной обратную сторону медали, пусть будет, как и все на Ваше милостивейшее усмотрение: поясной портрет, вензель либо что-то другое будет угодно.

Ф между R и A в виде RFA с короной над Ф, ибо О пересекается I, возможно не будет неуместным, поскольку Ф означает греческое «фи» или ϕ, так что находится в Вашем сиятельном имени, а именно в конце первого слова из двух, составляющих Ваше имя; UNUM AUTEM NECESSARIUM — так повелел сам Христос — можно рассматривать как символ веры, поэтому здесь [поставить это], возможно, было бы неплохо; либо что-то иное может быть представлено.

И последнее, поскольку многие тайны чисел скрываются в этом обозначении, то возможно будет желательно их по-настоящему написать до 16 000 или даже до 16 384, т. е. таким способом до 100 000 000 000 000 // 16 384, что, [, пожалуй,] не уместилось бы на писчей или печатной бумаге.

[На полях приведена таблица:

O
2. 3. 4. 5. &c.
OMNIBVS. EX. NIHILO. DVCENDIS. SVFFICIT. VNVM.

		0		1000	*8		
		1	1	1001	9		
		10	*2	1010	10		
10	2	11	3	1011	11	101	5
101	5	100	*4	1100	12	11	3
111	7	101	5	1101	13	101	
		110	6	1110	14	101	
		111	7	1111	15	1111	15
				*16			
				&c.			

IMAGO. CREATIONIS.
INVEN
G. G.
L.

ANN. CHR. MDCXCVII

1	1
10	2
100	4
1000	8
10000	16
100000	32
1000000	64
10000000	128
100000000	256
1000000000	512
10000000000	1024
100000000000	2048
1000000000000	4096
10000000000000	8192
100000000000000	16384]

Писать (так) было бы легко, поскольку нужно лишь в определенном порядке записывать 0 и 1 наизусть, следовательно так же быстро и даже быстрее, чем когда что-либо нужно списывать. Записанное таким способом число будет лишь в три-четыре раза длинней, чем при обычном написании. Содержится же [в таких числах], я полагаю, еще столько чудесных, а также полезных для развития науки наблюдений, что если бы Гамбургское арифметическое общество — чьи прилежание и стремления достойны похвал —, [даже] отдельные его представители направили бы свои размышления и интерес между прочим на это, они нашли бы, как я могу заверить, такие вещи, которые принесли бы им, да и немецкой нации, немалую славу, поскольку это впервые появилось в Германии. Ибо я вижу, что этот способ написания чисел даст удивительные преимущества, которые затем можно будет установить и в обычном исчислении, об этом можно будет как-нибудь больше сказать.

Что касается медали, то такую́ю намного проще отдать штамповщику, поскольку она большей частью из букв и чисел состоит, для этого у рабочих имеются [все] номера и литеры, чтобы сделать их оттиск на еще не затвердевшем металле. Но я представляю все на [Ваше] милостивое усмотрение и остаюсь пожизненно

Вашей Великокняжеской Светлости верноподданнейший,
вернопреданнейший

Готфрид Вильгельм Лейбниц

Вольфенбюттель, 2 января 1697 г.

Leibniz G. W. Zwei Briefe über das binäre Zahlensystem und die chinesische Philosophie. Aus dem Urtext neu ediert, übersetzt und kommentiert von Renate Loosem und Franz Vonessen. Stuttgart, 1968. S. 19—22.

ГЕГЕЛЕВСКАЯ ЦИРКУЛЯРНАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ КАК АНТИФУНДАМЕНТАЛИЗМ

Т. Рокмор (США)

Данная статья посвящена центральному аспекту философии Гегеля, на который, однако, не обращали достаточного внимания — его теории знания. Я хотел бы пересмотреть часто высказывавшееся положение о том, что у Гегеля нет теории знания, или, другими словами, что он в некотором смысле обошел стороной эпистемологию. Я постараюсь показать, что, напротив, Гегель не только интересовался этим разделом философии, но и внес в его разработку фундаментальный вклад, хотя он часто остается незамеченным.

Очевидно, что существуют специфические трудности при всякой попытке рассмотрения философии Гегеля. Одна из таких трудностей — сложная терминология, постоянно напоминающая нам о тогдашней философской ситуации в Германии, которая представляет собой один из самых насыщенных, но вместе с тем наиболее сложных и недостаточно понятых периодов в истории философии. Другая трудность связана с тем, что Гегель всегда считал себя лучшим знатоком всей философской традиции.

Хотя эти и другие особенности философии Гегеля усложняют всякую попытку ее анализа, они не делают такой анализ невозможным, они лишь известным образом затрудняют его. Итак, я попытаюсь написать эту статью разумно, но не заумно, ориентируясь все же лишь на знакомого с философией читателя. Если мне это удастся, то, я надеюсь, вы поймете, кого я считаю одним из наиболее выдающихся, но наименее изученных философов.

Для удобства статья разбита на следующие основные части: 1) общее введение, посвященное отношению Гегеля к критической философии, в котором я попытаюсь выделить различные эпистемологические установки (*strategies for knowledge*) и соотнести их с определенными моментами истории философии; 2) конкретный анализ двух гегелевских работ — ранней «Работы о различии»¹ и зрелой «Энциклопедии философских наук» — с интересующей нас точки зрения проблемы знания; 3) заключительные замечания критического характера.

I

Мой подход к философии Гегеля в некоторых существенных пунктах отличается от тех ее трактовок, которые наиболее часто встречаются в гегелеведческой литературе общего характера. Можно указать на следующие три отличия.

Во-первых, я не собираюсь изучать какое-либо произведение

или какой-либо текст в отрыве от других. Скорее, меня интересует отдельная проблема (а именно, проблема знания), как она прослеживается во всем творчестве Гегеля, а также вопрос о его вкладе в разработку этой проблемы.

Во-вторых, существует ярко выраженная тенденция рассматривать Гегеля, глубоко знавшего историю философии, неисторично, в пределах внутреннего исследования того или иного сочинения и системы его понятий. Хотя такой подход в некоторой степени плодотворен, он имеет свои границы.

Первым, кто стремился включить анализ всей предшествующей философской традиции в формулирование своей собственной философии, был Аристотель. А после него именно Гегель больше, чем какой-либо другой мыслитель, занимался разработкой своей философии на основе детального изучения истории философии. В связи с этим я хочу сосредоточить свое внимание на историко-философской реконструкции гегелевского понимания проблемы знания. Я думаю, именно таким путем можно будет проникнуть в сущность гегелевских взглядов на эпистемологию.

В-третьих, предметом весьма серьезных споров является связь между произведениями Гегеля. В свое время было принято считать (и это особо подчеркивалось), что в развитии гегелевской мысли от одного сочинения к другому нет постепенности. Однако и широкое обсуждение этого вопроса не сделало совершенно понятной связь между этими произведениями, особенно между «Феноменологией духа», «Энциклопедией философских наук» и «Наукой логики».

Как бы то ни было, развитие взглядов всякого мыслителя носит непрерывный характер. Это полностью относится и к Гегелю, чья философия развивалась и углублялась, но, как мне представляется, не претерпела коренных изменений по сравнению с ее первоначальным вариантом, содержащимся в «Работе о различии». Таким образом, я особо хочу подчеркнуть постепенность в развитии гегелевской циркулярной теории знания от ранней «Работы о различии» к зрелой «Энциклопедии».

В истории философии можно выделить различные эпистемологические установки, т. е. процедуры, направленные на достижение некоторого знания. Однако для наших целей достаточно обозначить лишь три наиболее общие установки, одна из которых восходит к греческой философии, а две другие — к философии Нового времени.

Согласно первой установке, критерием знания в некотором смысле является непосредственная интуиция бытия. Именно так обстоит дело в платоновской теории невидимых форм. Однако этот принцип был применим лишь до тех пор, пока не изжила себя греческая онтология.

Смысл второй установки (ее придерживался Декарт) — в обосновании исходного пункта, который может быть познан с достоверностью (в картезианском варианте это пункт *cogito*) и из которого по строгим правилам может быть выведена теория. Есть два аргумента в пользу этой установки. С одной стороны, будучи

последовательно и точно примененной, она может считаться тем методом, который приводит к непогрешимому (*incorrigible*) знанию, т. е. к знанию в широком, традиционном смысле². С другой стороны, данный подход может рассматриваться как единственный приемлемый путь к знанию. Если же он неверен, то возникает мысль (исторически так и случалось), что никакой другой путь также непригоден для достижения знания в широком смысле и знание как таковое невозможно. Иначе говоря, этот подход является одной из разновидностей того, что было названо «фундаментализм». Это название возникло в связи с представлением о том, что всякое знание зависит от существования некоего эпистемологического «фундамента», на котором оно должно быть выстроено.

Гегелевский подход к проблеме представляет собой третью эпистемологическую установку. Он не обнаруживает ни греческой интуиции реальности, ни фундаментализма Декарта. Скорее, это попытка построить нефундаменталистскую теорию знания. Еще точнее, Гегель выдвигает циркулярную теорию знания как альтернативную эпистемологическую установку, ибо, по его мнению, фундаменталистский подход не может привести к должным результатам. В этом смысле гегелевскую теорию знания можно описать, используя ставшую лишь недавно модной терминологию, как «антифундаменталистскую», так как она не строится на основе начального пункта, истинность которого считается познанной. Гениальность Гегеля, каким бы странным это ни могло показаться, состоит в обосновании попытки достичь знания при том условии, что действительно нет начального пункта в общепринятом смысле, т. е. нет исходного пункта, от которого зависит все последующее исследование.

Антифундаментализм Гегеля не есть результат мгновенного озарения. Он вытекает, скорее, из гегелевского понимания сути споров по проблеме знания, возникавших в истории философии. Мне, разумеется, известно о существенной связи взглядов Гегеля с древнегреческой философией. Однако чтобы понять общее строение учения Гегеля и, в частности, его теории знания, не следует отталкиваться от древней философии, на которую он обратил пристальное внимание лишь позднее. Строго говоря, гегелевская циркулярная эпистемология есть реакция (*result*) на дебаты, развернувшиеся после выхода «Критики чистого разума». Чтобы понять, какова была эта реакция, бесполезно реконструировать некоторые существенные моменты этих дебатов.

Сегодня трудно представить себе тот эффект, который произвела публикация книги Канта. Сказать, что он был огромным, значит не сказать ничего. Хотя у Канта были оппоненты, которые отвергли критический метод как таковой, многие мыслители самых разных убеждений были единодушны в мнении, что выводы Канта в своей основе правильны. Но почти все они полагали также, что хотя результаты, полученные Кантом, верны, и хотя он сам настаивал на необходимости системы, «Критика чистого разума» не облечена

в систематическую форму, которая придавала бы завершенность критической философии.

Эта проблема частично должна прояснить значение понятия «система» в критической философии. В последнем разделе книги, в «Трансцендентальном учении о методе», и в еще некоторых местах этого и других сочинений Кант вскользь говорит о том, что он имеет в виду под «системой», однако никогда не формулирует это в окончательном виде. Более поздние мыслители были настроены особенно критично по отношению к известной архитектурной структуре первой «Критики», которую они считали произвольной. Широко распространилась точка зрения, что взгляды Канта выражали лишь его субъективное мнение, так как им не доставало систематичности. Если бы его взгляды имели общепhilosophическое значение, то они были бы облечены в форму научной системы. Однако в сущности все эти мыслители были солидарны с Кантом, который однозначным образом признавал систематичность критерием научности, противопоставляя ее «рапсодии»³. Они были солидарны с Кантом, даже несмотря на их неприятие его собственной попытки придать критической философии систематическую форму.

Посткантовский период в немецкой философии может быть рассмотрен с различных точек зрения. Но как бы то ни было, главная линия развития мысли, по крайней мере до Гегеля, выражалась в серии попыток придать критической философии систематичность, т. е. придать ей форму научной системы⁴. Усилия в целом были направлены на создание квазирационалистической формы системы, т. е. внутренне согласованной концептуальной матрицы, которая была бы беспредпосылочной постольку, поскольку истинность предпосылок (из которых выводится теория в целом) познана. Таким образом, речь шла о попытке переформулировать учение Канта в терминах более ранней концепции системы, воплощенной в рационализме, и более всего в картезианском.

Дискуссии такого рода нередко с течением времени меняют свою направленность. В данном случае это можно описать следующим образом: сначала делается попытка создать фундаменталистскую теорию, а затем она трансформируется в обоснование антифундаментализма. Точнее говоря, обоснование фундаменталистской системы заменяется в результате анализа ее формы обоснованием альтернативной, антифундаменталистской формы системы. Ключевым событием в этой дискуссии, которое как раз и привело от фундаменталистской системы к антифундаменталистской, было коренное изменение в понимании эпистемологической циркулярности. Именно благодаря этому изменению удалось перейти от решительной критики фундаментализма к позитивному обоснованию антифундаменталистского подхода к знанию.

Из тех, кто принимал участие в дискуссии, последовавшей за выходом «Критики чистого разума», я должен упомянуть лишь четырех мыслителей. Каждый из них сыграл значительную роль в движении от Канта к Гегелю.

Рейнгольд, второстепенный философ, создатель так называемой элементарной философии, сегодня почти забыт. Его заслуга состоит в том, что он первым стал заниматься переформулированием в систематической форме выводов, сделанных Кантом. Как неорационалист, он стремился создать систему фундаменталистского типа, истинность которой основывается на некоем исходном принципе, названном им «принципом представления» (*Vorstellung*). Согласно Рейнгольду, этот принцип недоказуем (*indemonstrable*), однако его истинность все же может быть познана.

Воззрения Рейнгольда критиковали два его современника — философы-скептики Маймон и Шульце (Энезидем). Из них более значительным философом был первый. Примечательно, что хотя многие мыслители одинаково претендовали на «единственно правильную» интерпретацию критической философии, сам Кант высоко ценил именно маймоновское понимание его взглядов, считая, что Маймон сумел схватить существо дела.

Маймоновская критика Рейнгольда важна по трем причинам. Во-первых, Маймон отрицал, что критическая философия нуждается в переформулировании, иначе говоря, что она может быть каким-то образом усовершенствована. Во-вторых, он отвергал выдвинутое Рейнгольдом доказательство несомненности первого принципа мышления, указывая, что никакой факт сознания нельзя положить в основу системы. Наконец, он полагал, твердо следуя учению Канта, что принципы могут быть оправданы (хотя и не доказаны) их применимостью и полезностью⁵.

Шульцевская критика Рейнгольда, проводившаяся также с позиций скептицизма, была существенно более ограниченной и менее интересной в философском плане; она сосредоточивалась в основном на «принципе представления». Значение Шульце для данной дискуссии заключается в том, что его критика Рейнгольда, впрочем, как и маймоновская, оказала влияние на Фихте. У Фихте эти различные направления посткантовского движения по приданию критической философии полностью систематической формы соединились совершенно оригинальным образом.

Хотя Фихте — философ первой величины, он тоже недостаточно изучен. А ведь его влияние на других, лучше изученных мыслителей, особенно на Шеллинга, Гегеля и Маркса, имеет определяющее значение. Мы упоминаем здесь Фихте потому, что он, с одной стороны, подверг сокрушительной критике фундаментализм, а с другой — сделал первый шаг на пути (по которому позднее пошел Гегель) обоснования возможности знания, не имеющего эпистемологического фундамента. И тем, и другим Фихте очень обязан Маймону. В основе же его собственной критики фундаментализма лежит следующий аргумент: истинность первого принципа в цепи рассуждений не может быть установлена в силу того, что этот принцип должен быть первым. Одним словом, если некий принцип является первым, то он неопределим через ограничение (*unlimited*) и невозможно говорить о его истинности. Эта критика действительно исключает возможность положить в основу системы исходное

утверждение (proposition), истинность которого считается познанной. Она отвергает идею линейности эпистемологии, воплощенную в квазирационалистической попытке вывести систему исходного принципа, чья истинность может быть доказана.

Другой выдающейся заслугой Фихте является то, что он переосмыслил циркулярный подход в эпистемологии. После того, как Аристотель подверг критике циркулярное рассуждение⁶, большинство мыслителей, занимавшихся проблемой знания, старались избегать какого бы то ни было проявления циркулярности. И для Канта, и для упомянутых выше более поздних философов было естественным считать, что обнаружение циркулярности в каком-либо рассуждении является сильнейшим возражением против него. Заслуга Фихте заключается в осознании того, что всякая эпистемология неизбежно и с необходимостью является циркулярной.

II

Теперь мы можем приступить к анализу позиции самого Гегеля. Я хочу рассмотреть ее, опираясь на две ключевые работы: «Работу о различии» — первую философскую публикацию Гегеля, и «Энциклопедию» — зрелое, дважды перерабатывавшееся произведение, в котором изложена его философская система. Хотя взгляды Гегеля изменялись и развивались с течением времени, их зрелый вариант по отношению к первоначальному обнаруживает, особенно в плане эпистемологии, удивительную преемственность, которую, однако, часто не замечают.

«Работа о различии» посвящена, как следует из ее полного названия, рассмотрению различий между взглядами Фихте и его тогдашнего ученика Шеллинга — представителей единой философской школы, основателем которой является Кант. Примечательно, что и в этой работе, и в письмах, написанных до ее публикации, Гегель недвусмысленно заявляет, что видит главную задачу философии в завершении философской революции, которую начал Кант и единственно верное продолжение которой обнаруживается у Фихте. Этот момент является существенным, так как в комментаторской литературе ярко выражена тенденция рассматривать (особенно на основании позднейшей, зачастую обобщенной критики Гегелем Канта) собственную позицию Гегеля как антитезу критической философии. Однако это заблуждение. Ведь если использовать предложенное самим Кантом различие духа и буквы учения, то следует сказать, что, хотя Гегель действительно был очень критично настроен по отношению к букве философии Канта, он никогда не отрешался от своей высокой оценки того, что он рассматривал как ее подлинно критический импульс. Критика Гегеля была направлена не против того, что критическая философия критична, хотя он и считал, что она может зайти в тупик скептицизма. Скорее, он был убежден, что она в недостаточной мере критична.

«Работа о различии» состоит из следующих трех частей: 1) изложения основных взглядов Гегеля на философию; 2) анализа соотношения между воззрениями Канта, Фихте и Шеллинга, которых и в этой работе, и позже Гегель рассматривал как единственных достойных упоминания философов своего времени; 3) критики философии Рейнгольда, которую Гегель считал наилучшим выражением «нефилософии». Это почти забытое сочинение вознаграждает своего читателя. Для наших целей будет достаточно сконцентрировать внимание на гегелевском анализе основополагающего принципа философии и на его критике попытки Рейнгольда создать такого рода принцип. В этой работе Гегель критикует идею о придании критическому замыслу полностью систематической формы. Эта критика, в которой ясно чувствуется влияние Фихте, создает базу для обоснования знания как результата циркулярного процесса; единственно возможная иная установка, а именно линейная, в основе которой лежит знание исходного принципа, неизбежно оказывается несостоятельной.

Гегелевскую аргументацию можно кратко представить следующим образом. Гегель доказывает, что исходного утверждения, которое он называет «принципом философии в форме абсолютного основоположения» (*Grundsatz*), не существует. Смысл этого аргумента, сходного с фихтевским даже в выборе терминологии, заключается в том, что истинность основополагающего принципа нельзя установить, ибо попытка сделать это ведет к бесконечному регрессу. Ведь всякий принцип должен опираться на предшествующий ему, а тот, в свою очередь, — на предыдущий, и т. д. Таким образом возникает то, что Гегель назвал «дурной бесконечностью».

Далее, Гегель применяет это рассуждение к имевшей место в позднем творчестве Рейнгольда попытке установить первый принцип. В ходе детального анализа Гегель дополняет критику идеи основополагающего принципа позитивной частью — учением о циркулярности. Знание, утверждает он, не нуждается в фундаменте, поскольку начальный пункт соотносится с законченной теорией, как центр с окружностью. Ведь только когда линия замыкается в окружность, можно говорить о ее центре. Истинность (ложность) теории в целом является критерием истинности (ложности) исходного принципа, но не наоборот.

Я проиллюстрирую эту мысль аналогией, понятной каждому. Возьмем Евклидову геометрию. В ней существует очевидная зависимость теорем (которые выводятся из предшествующих теорем) от аксиом и постулатов, лежащих в основании этой системы. Таким образом, в геометрии об истинности аксиом и постулатов ничего не известно, и она не может быть установлена. Гегелевская гипотеза (показывающая пределы этой аналогии) такова: теория, будучи построена на основе исходных посылок (*assumptions*), устанавливает, в свою очередь, истинность этих посылок точно так же, как если бы теоремы геометрии служили доказательством для аксиом и постулатов, из которых они сами выводятся.

Результат такого рассуждения — ясная, яркая, даже блестящая

замена линейной формы обоснования знания циркулярной. Ибо если в соответствии с предшествующей эпистемологической установкой истинность начального пункта должна оправдывать наше притязание на то, что мы приобрели некоторое знание, у Гегеля, напротив, конец оправдывает начало. Притязание на то, что мы обладаем некоторым знанием, не обосновывается априорно — до обращения к опыту. Наоборот, само знание и его оправдание являются общим следствием, вытекающим из процесса построения теории и ее столкновения с опытом. Апеллируя к апостериорному уровню, Гегель идет дальше Канта, чья трансцендентальная аргументация требует выдвижения априорных критериев знания. Гегелевский критерий совершенно ясен, даже если остается неясным, каким образом опыт может подтверждать (или, наоборот, не подтверждать) его. Как замечает далее Гегель, явно намекая на Канта, теория в целом так же мало нуждается в фундаменте, как Земля — в рукоятке, за которую «держалась» бы сила, вращающая ее вокруг Солнца.

Хотя эта аргументация выдвигалась не слишком часто, ее важность не следует недооценивать: ведь Гегель совершил революцию в эпистемологии. Установив циркулярное соотношение между исходной частью теории, теорией в целом и опытом, он сумел избежать скептицизма как одного из возможных следствий антифундаментализма. Исходная часть теории, являющаяся реальным условием знания о действительности, обосновывается не изначально, а постепенно, как результат построения этого знания, которое возникает в процессе применения теории к опыту. Циркулярная форма, которую мы получаем таким образом, является отнюдь не эпистемологическим заблуждением, но единственно приемлемым подходом к проблеме знания. Отвергать этот подход (т. е. настаивать на необходимости найти для философии некий фундамент), значит, как отмечает Гегель, считать главной задачей философии определение условий знания, ибо такое понимание философии делает невозможным построение как самой философии, так и вообще всякого знания.

Рассматривая соотношение между гегелевской циркулярностью и теми взглядами на проблему знания, которые возникали в истории философии, я ограничусь тремя замечаниями.

Что касается Канта, то очевидно, что Гегель хотел довести до конца философскую революцию, начатую критической философией, в соответствии с ее духом. Взгляды Гегеля в их завершенном виде (в общих чертах представленные уже в «Работе о различии») воплощают этот замысел. Они могут быть рассмотрены как результат обобщения понятия принципа (*das Prinzip*), который сам себя обосновывает, но не априорно, а через практику. Кант говорил об этом принципе лишь мимоходом⁷.

Что касается Фихте, который утверждал (по крайней мере, в своих ранних сочинениях), что притязание на обладание некоторым знанием может быть только гипотетическим, то разница между ним и Гегелем состоит в том, что, по Гегелю, неизбежной

циркулярности всякой теории самой по себе уже достаточно для того, чтобы допустить возможность знания в широком, или традиционном, смысле.

Что же касается Аристотеля, то Гегель очевидным образом отверг его аргумент против циркулярного способа рассуждения, считая циркулярность единственной приемлемой для достижения знания стратегией. Не будет, видимо, преувеличением сказать, что Гегель в определенном смысле вернулся к доаристотелевской циркулярной форме эпистемологии, которая обнаруживается уже у Парменида⁸.

Циркулярный подход в эпистемологии, набросок которого Гегель дал в «Работе о различии», получил дальнейшее развитие в «Энциклопедии философских наук», представляющей собой зрелый вариант его философской системы. Хотя и высказывалось предположение (особенно в немецкоязычных исследованиях по Гегелю), что для анализа его поздней философии необходимо обратиться к «Науке логики», я думаю, что мы должны поймать самого Гегеля на слове и рассмотреть сначала «Энциклопедию». Ведь поскольку «Наука логики» есть главным образом развитие первой части «Энциклопедии», то, признав «Науку логики» истоком гегелевских взглядов, мы неизбежно примем часть за целое.

Доктрина циркулярности в том виде, в каком она изложена в «Энциклопедии», ни разу не определяется как таковая. Она разбросана во многих, часто весьма неожиданных контекстах: более чем в 20 из 577 пронумерованных параграфов. Начнем с того, что она упоминается уже в названии. Достаточно важно, что слово „Enzyklopädie“ (так же, как и его французский и английский эквиваленты) значит не только «тотальность знания», но и буквально: «в круге образования (детей)», от греческого „kyklos“.

Далее, речь о циркулярности идет в стратегически важном пункте книги — в § 1 Введения, где Гегель намечает основные контуры своей позиции, которую он в общих чертах излагает в остальной части Введения и очень детально в самой работе. Теперь я хотел бы прокомментировать этот параграф с тем, чтобы показать центральную роль циркулярности в поздней философии Гегеля.

Этот небольшой параграф состоит из трех смысловых частей:

1) сравнения философии с другими науками; 2) сравнения философии с религией; 3) описания философии как таковой. Как мы увидим, в этом параграфе можно найти по меньшей мере два основания для введения понятия эпистемологической циркулярности. Первое связано с гегелевским определением философии как одной из наук, второе — с проблемой начала науки.

Чтобы осмыслить гегелевское понимание циркулярности в этом сочинении, опираясь также и на «Работу о различии», целесообразно рассмотреть сперва проблему начала науки. Анализируя ее, Гегель отмечает, что всякое начало, поскольку оно является началом, представляет собой некоторое допущение (presupposition). Эта мысль, которая возвращает нас к уроку, уже преподанному

в «Работе о различии», имеет две стороны. Во-первых, философия не может иметь линейной формы, поскольку она не может обосновать самое себя в терминах своего начала. Во-вторых, начало необходимым образом существует как допущение, истинность (veracity) которого доказывается лишь постепенно, в процессе построения теории и ее применения к опыту. Философия циркулярна потому, что оправдание ее истинности основано на двойном отношении всякой теории к своим допущениям и к опыту.

Требование, чтобы по ходу построения философия обосновывала самое себя, отсылает нас непосредственно к определению, которое Гегель дает в первом предложении этого параграфа. Это определение создает платформу для всех последующих рассуждений. В нем говорится, что философия отличается от других наук тем, что она лишена возможности предполагать свои объекты и методы непосредственно данными. Иными словами, остальные науки имеют то преимущество, что они могут задавать свои объекты и методы без дальнейшей проверки. Философия же в силу своего особого статуса наиболее фундаментальной науки не может задавать ни того, ни другого; строго говоря, она не может предполагать вообще ничего.

Эта точка зрения заслуживает внимания. Рассматривая философию как одну из наук, правда, значительно отличающуюся от прочих, Гегель следует целой философской традиции: по крайней мере начиная с Платона и вплоть до Гуссерля множество самых разных мыслителей считали, что философия в строгом смысле должна быть действительно наукой, разумеется наукой наук, которая выдвигает и обосновывает как свои собственные, так и все прочие критерии знания.

Таким образом, Гегель присоединяется к древнему платоновскому учению о философии, которое преобладало и во всей позднейшей традиции. Разница же заключается в том, что Гегель (в отличие от Платона) пришел к убеждению, что, поскольку философия необходимым образом лишена допущений (таково требование, которое предъявляет Платон и с которым согласен Гегель), она является циркулярной⁹.

Итак, нет сомнений, что последовательно разрабатывая учение о циркулярности начиная с «Работы о различии», Гегель остается верен ему и в «Энциклопедии». Здесь он развивает это учение по меньшей мере в трех направлениях. Во-первых, он переносит циркулярность (которая была на периферии его интересов в раннем творчестве) в центр своих размышлений, на что указывает его определение философии как таковой. Философия не имеет допущений, она с необходимостью циркулярна и является, по выражению Гегеля, «кругом кругов». Во-вторых, Гегель расширяет область своих рассуждений и включает в нее древнюю традицию, в частности платоновское учение о философии как о беспредпосылочной науке. В-третьих, как я уже отмечал, Гегель (в отличие от Платона) пришел к убеждению, что если философия беспредпосылочна, то она должна быть циркулярной.

Подведем итоги. Мои соображения основаны на различии двух подходов к проблеме знания. Первый — линейный, или фунда-

менталистский, в соответствии с которым притязание на обладание некоторым знанием обосновывается тем, что теория как целое выводится из некоего исходного принципа, истинность которого считается познанной. Второй подход — циркулярный, или анти-фундаменталистский, согласно которому притязание на знание обосновывается в ходе последовательного построения теории и ее применения к опыту, которые, в свою очередь, оправдывают ее исходный пункт.

Я утверждаю, что циркулярный подход Гегеля в эпистемологии возникает из осмысления им многочисленных попыток переформулировать критическую философию в полностью систематизированном виде. В частности, я думаю, что Гегель последовал за Фихте, который отбросил линейность и реабилитировал циркулярное рассуждение. С этой точки зрения собственно гегелевский вклад состоит в том, что он пошел дальше раннего Фихте, утверждавшего, что всякое знание в силу своей циркулярности является лишь гипотетическим. Гегель, наоборот, доказывает, что циркулярность ведет к знанию в широком смысле. Он предлагает, таким образом, считать верным традиционное понимание философии как беспредпосылочной науки наук, способной благодаря своей циркулярности обосновать наше притязание на знание.

III

Я так подробно остановился на историко-философском контексте гегелевской циркулярной эпистемологии, поскольку убежден, что, рассматривая воззрения Гегеля вне философской традиции (как предшествующей ему, так и последующей), их нельзя ни понять, ни оценить. Теперь же я хочу высказать несколько заключительных замечаний, касающихся оценки гегелевской теории знания, и сделать выводы из нашего анализа.

Оставаясь в границах выдвинутого тезиса о полезности изучения истории философии, мы можем отметить, что гегелевский систематический подход в эпистемологии определяется особенностями его понимания философской традиции. Этот момент нужно выделить особо. Введение Кантом различия между апостериорными и априорными формами знания привело к тому, что стало обычным выдвигать аргументы в пользу чисто систематического подхода в философии и пренебрегать историческим рассмотрением. Но ведь само кантовское различие сложилось на определенном историческом этапе развития философии, и этот факт ставит под сомнение обоснованность стремления отделить (говоря языком Канта) знание, которое базируется на фактах, от принципов с тем, чтобы рассматривать лишь последние. Подобная зависимость от исторического контекста еще более очевидна в философии Гегеля. Из всего этого следует, что попытки отделить философию от истории философии ошибочны, ибо в конце концов философия и ее история — это два аспекта единого процесса.

Далее, необходимо отметить, что между идеализмом и одной из разновидностей прагматизма существует внутренняя связь, которую можно рассмотреть на примере философии Гегеля. Идеалистов вообще и Гегеля в частности постоянно обвиняли в том, что они выдвигают требование достичь абсолютного, априорного знания, отстраняясь при этом от внешнего мира и игнорируя его. Однако если мы рассмотрим философию Гегеля более тщательно и обратим особое внимание на его циркулярную теорию знания, то обнаружим, что он убежден: наше притязание на знание с необходимостью требует взаимодействия мышления и объективности, данной в опыте. Это замечательно описано во Введении к «Феноменологии духа». Ведь если исходный пункт теории должен быть обоснован теорией в целом (которая сама, будучи построенной, проверяется в результате ее столкновения с опытом), то неожиданно выясняется, что идеализм вовсе не изолирован от опыта, ибо он в основе своей прагматичен¹⁰.

Нам остается сказать несколько слов о характере выдвигаемой Гегелем аргументации, о пределах, до которых он остается ей верен в своих произведениях, и о ее окончательном значении для проблемы знания.

Что касается гегелевской аргументации в пользу циркулярной теории знания, то я позволю себе высказать мою уверенность в том, что ни в ходе посткантовской дискуссии, ни в современной философии не было найдено другого приемлемого пути критики фундаментализма. Так что эту аргументацию можно было бы опровергнуть только двумя способами: либо доказательством истинности фундаментализма, либо доказательством невозможности знания без фундаментализма. Хотя попытки построить доказательства такого рода и в самом деле предпринимались после Гегеля, они не были оригинальны; они представляли собой разновидности тех аргументов, которые уже были известны Гегелю и на которые он уже возражал.

Огромная заслуга Гегеля состоит в том, что он ясно увидел не только неадекватность фундаментализма, но и возможность другого, антифундаменталистского, циркулярного подхода к проблеме знания. Ошибка же Гегеля, на мой взгляд, состоит в том, что он считал возможным с помощью циркулярного подхода обосновать возможность знания в широком смысле. Однако на самом деле ясно, что таким путем это знание достигнуто быть не может. Хотя циркулярный подход действительно позволяет прийти к знанию определенного типа, это лишь один из его типов; результат данного подхода не может быть аподиктическим и, следовательно, не удовлетворяет классическому образцу.

Во избежание возможного непонимания позвольте мне еще больше прояснить этот момент. Очевидно, что в картезианской, да и во всей предшествующей философской традиции, еще до появления того, что мы теперь называем «эпистемологией», философов интересовало знание в самом широком смысле, то, что уже Платон назвал реальностью¹¹. Есть все основания считать, что

и Гегель придерживался того понимания эпистемологии, которое вслед за Платоном заново сформулировал Декарт. Это видно, в частности, на примере гегелевских «Лекций по истории философии», где он подробно исследует проблему соотношения уверенности (certainty) и истины у Декарта. Но хотя циркулярный подход и позволяет достичь знания определенного типа (а именно того, которое обосновывает само себя все более и более по мере того, как теория развивается), этот подход никогда не позволяет достичь уверенности в истинности этого знания.

Еще одно мое замечание касается соотношения мышления и бытия. Гегель полагал, что эта проблема должна быть решена с помощью доказательства их единства, которое предшествующими мыслителями лишь декларировалось. Однако это единство недоказуемо в границах доктрины циркулярности. Ибо только на основе недоказуемого предположения о том, что мышление может познавать бытие (хотя философия как раз не может делать никаких допущений), в любой данный момент мышления и бытие можно считать тождественными. Отсюда следует, что Гегель не может решить проблему знания в том виде, в каком он ее формулирует.

Поскольку этот момент важен для моего анализа, я попытаюсь прояснить его с помощью двух замечаний. Во-первых, можно отметить тот интересный факт, что, хотя гегелевская аргументация, на мой взгляд, имеет силу только в случае, если мышление способно познавать бытие, сам Гегель никогда прямо этого не заявлял. Скорее мы находим более сдержанные утверждения по поводу убежденности (belief) или веры (faith) в силу разума. Например, в «Энциклопедии», обсуждая предполагаемое единство мышления и бытия, Гегель говорит, что разум вступает в мир с абсолютной верой (mit dem absoluten Glauben) в то, что он не может не полагать это единство и что он не может не возвысить свою уверенность до истины¹². А в предисловии к «Феноменологии духа», говоря об инобытии в его отличии от самопознания, Гегель утверждает почти нравоучительным тоном, что начало философии предполагает (или постулирует), что сознание находится в этой стихии инобытия¹³.

Я думаю, что мы можем догадаться, почему Гегель, который, конечно же, знал об этих трудностях (как следует из приведенных выше примеров), предпочел не выдвигать более сильных утверждений. Здесь будет полезно прибегнуть еще к одной аналогии. основополагающая предпосылка сократовского подхода к поиску истины, которая принимается в философии всегда и везде, заключается в том, что к истине приводит свободный (unimpeded) диалог. Но, хотя мы должны принять и действительно принимаем эту предпосылку (несмотря на возражения Хабермаса¹⁴), мы не можем знать, верна ли она¹⁵. Точно так же Гегель не может показать, что мышление действительно познает бытие, ибо результаты всякого исследования дают право на такое утверждение только в том случае, если мышление действительно может познавать бытие, а это порочный круг.

Поскольку гегелевское циркулярное понимание философии возникло в кильватере критической философии, будет уместным закончить эту статью замечанием об отношении между кантовской и гегелевской точками зрения на знание. Точка зрения Гегеля в некотором смысле представляет собой попытку оправдать притязания разума четко и строго, как этого требует критическая философия. Гегель считал, что современная философия имеет своим истоком лютеровский бунт против догматической теологии¹⁶. По его мнению, философия Канта недостаточно критична, поскольку она не может показать свою истинность. Однако итог, к которому пришел сам Гегель (хотя это и не входило в его намерения), близок к кантовскому, причем в большей степени, чем это обычно представлялось. Ибо Гегель, сам того не желая, показал, что притязания разума на познание бытия нельзя доказать. И хотя в основе современной философии лежит стремление различить разум и веру, это различие в конечном счете несостоятельно, так как философия, да и вообще все формы поиска знания, нуждаются в вере, а именно: в вере в разум. Точнее говоря, хотя идеализм всегда ошибочно представляли как философию, утверждающую веру в безграничность познания, мы видим, что Гегель присоединяется к Канту в деле обоснования внутренних границ знания.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Полное название: «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотношении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния философии в начале 19-го столетия». Рус. пер. см.: Кантовский сборник. Калининград, 1988. Вып. 13; Калининград, 1989. Вып. 14. (Примеч. пер.)
- ² Далее автор указывает, что знание в широком, традиционном смысле — это знание аподиктическое. (Примеч. пер.)
- ³ См., например: *Кант И.* Критика чистого разума. Пр., 1915. С. 454 (в пер. Н. Лосского). Ср. с изд.: *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964. С. 680, где кантовское *Rhapsodie* переводится косвенным образом. Далее ссылки на издание 1964 г. (Примеч. пер.)
- ⁴ Анализ посткантовской идеалистической традиции с этой точки зрения см. в моей кн.: *Hegel's Circular Epistemology.* Bloomington; L., 1986.
- ⁵ Для понимания кантовской точки зрения на эту проблему следует обратить особое внимание на его анализ гипотезы в разделе «Дисциплина чистого разума в отношении гипотез» (*Кант И.* Соч. Т. 3. С. 637—646).
- ⁶ См., например: *Аристотель.* Вторая аналитика // Аристотель. Соч. М., 1978. Т. 2. С. 262. (Примеч. пер.)
- ⁷ См.: *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 616.
- ⁸ Более близкий нам по времени хайдеггеровский анализ циркулярности в «Бытии и времени» (представляющий собой развитие взглядов Дильтея, который был, в свою очередь, блестящим последователем Гегеля) отличается от гегелевского своей направленностью против возможности достижения знания в традиционном смысле.
- ⁹ Весьма примечательно, что, употребляя термин *Voraussetzung*, образованный от глагола *setzen* (который значит «помещать» (to place) или «устанавливать» (to posit)), для того чтобы подчеркнуть беспредпосылочность философии, Гегель дает точный эквивалент платоновскому *hypotheton* (от глагола *tithemi*, имеющего то же значение, что и *setzen*). Могу добавить, ибо это здесь уместно, что толкование Уоллесом точного гегелевского термина *voraussetzen* «предполагать» (to presuppose) как «полагать существование чего-либо» (to rest the existence of) и «утверждать» (to assume) вводит в заблуждение и скрывает суть проблемы.
- ¹⁰ Одним из немногих, кто ясно понял этот момент, является Николас Решер (Nicholas Rescher). См. его кн.: *Cognitive Systematization. A Systems-theoretic Approach to a Coherentist Theory of Knowledge.* Oxford, 1979.
- ¹¹ Очевидно, речь идет о платоновском мире идей. (Примеч. пер.)
- ¹² См.: *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. § 224.
- ¹³ Отсылаю к изданию: *Phenomenology of Spirit.* Oxford, 1977. P. 14 для того, чтобы указать на неправильный перевод. Ср. оригинал: *Phänomenologie des Geistes.* Fr. A. M., 1975. S. 29. (Рус. пер. см.: *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Соч. М., 1959. Т. 4. С. 13. — Пер.)
- ¹⁴ Хабермас считает, что мы не можем принять это сократовское положение именно в качестве допущения, или предпосылки. По его мнению, оно также нуждается в обосновании. (См., например: *Habermas J.* Erkenntnis und Interesse // *Technik und Wissenschaft als «Ideologie».* Fr. a. M., 1981. — Пер.)
- ¹⁵ Обоснование Хабермасом утверждения, что свободный (unconstrained) диалог действительно приводит к знанию, см., например: *Habermas J.* Knowledge and Human Interests: A General Perspective // *Knowledge and Human Interests.* Boston, 1971. P. 301—317. См. также его анализ того, что он называет «консенсусной теорией истины», в работе: *Habermas J.* Wahrheitstheorien // *Wirklichkeit und Reflexion. Zum 60 Geburtstag Walter Schuls.* Pfullingen, 1973. S. 211—265.
- ¹⁶ Важную формулировку этой мысли дал великий немецкий поэт Генрих Гейне, который был одним из студентов Гегеля. См. его кн.: *Religion and Philosophy in Germany.* Albany, 1986.

Перевод с английского А. Б. Миначева, М. И. Ковальского.

ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ В БЕРЛИНЕ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Г. Кленнер (Германия)

Человека можно либо дрессировать, либо воспитывать.

Иммануил Кант

Без классической буржуазной революции во Франции у немцев не было бы классической буржуазной философии права.

Отстаивая этот тезис, едва ли нуждающийся сегодня в обосновании, мы не должны забывать о том, что теоретическое и институциональное развитие права в прусской столице вообще было видимыми и невидимыми нитями связано с практическим опытом и познавательными усилиями иных исторических периодов и иных стран. Берлинское Просвещение воспринимало, схематизировало, критиковало и систематизировало воззрения и методы Гроция и Спинозы, Гоббса и Локка, Пуфендорфа и Томазия, Фергюсона и Адама Смита. Его мыслительный склад и его эволюцию нельзя понять в отрыве от завоеваний нидерландской, английской, североамериканской и, наконец, французской революции, взятой во всей полноте ее опыта.

При этом речь ни в коей мере не идет лишь о процессах, развертывавшихся в царстве чистых идей. Ведь к берлинскому Просвещению принадлежали юристы, которые в 1780 г. были заняты разработкой «Всеобщего свода прусских законов» («Allgemeines Landrecht»), — самой объемистой кодификации всех времен. Его окончательная редакция совпала по времени с подъемом революции во Франции и как бы получила санкцию из-за Рейна, хотя на деле едва не была сорвана восстанием в соседней стране. Раздавались даже упреки, будто французская революция была инспирирована из Берлина¹.

Берлинские просветители не говорили на одном языке, а свод законов, в подготовке которого они принимали участие, был по сути своей феодальным юридическим документом, снабженным многообразными либерально-буржуазными украшениями. Чтобы сделать это очевидным, извлечем из долгого забвения некоторые подробности и детали.

В 111 номере «Vossische Zeitung» за 1791 г. берлинцам предлагалась корреспонденция из Парижа². В ней сообщалось, что тамшнее Национальное собрание на своем заседании 2 сентября под громкие одобрения публики декретировало конституционные акты, зачитывавшиеся в течение трех с половиной часов, и что вечером того же дня делегация из шестидесяти депутатов торжественно представила их королю. 3 сентября глава делегации Туре (Touret) известил об этом Собрание и присовокупил: «Все

виденное и слышанное позволяет верить, что завершение конституции кладет конец и самой революции»³.

На деле все обстояло как раз наоборот: конституция 1791 г., сохранившая обещание всеобщего кодекса гражданских законов (гл. 1, ст. 13), открывала новую фазу революционной законодательной деятельности. Начавшись с торжественного провозглашения прав человека и гражданина (равной для всех свободы мысли, совести, власти и собственности), она получала продолжение в наброске «Гражданского кодекса», представленном Конвенту 9 августа 1793 г., а завершалась уже при Наполеоне, в процессе обнародования таких важнейших политико-юридических документов, повлиявших в XIX в. на всю Европу, как «Гражданский кодекс» (1804), «Гражданско-процессуальный кодекс» (1806), «Коммерческий кодекс» (1807), «Инструктивно-уголовный кодекс» (1808), «Пенитенциарный кодекс» (1810).

Если еще нужно доказывать, что по самой своей сути буржуазное законодательство требует известной степени развития гражданского общества и буржуазного государства, то доказательство от противного дает нам в этом случае именно «Всеобщий свод прусских законов», разработанный в последней трети XVIII в. просветительски и буржуазно ориентированными королевскими чиновниками. Заигрывание с Декларацией прав человека и гражданина под эгидой скорее невежественного, чем просвещенного абсолютного монарха, в конечном счете не удалось.

Опубликованный в Берлине в 1791 г. (за несколько недель до того, как в июне 1792 г. было приостановлено его «введение в силу») «Всеобщий свод законов для прусского государства» был украшен гравюрой Христиана Бернарда и Даниела Бергера (резчика по меди), которая изображала богиню правосудия, глядящую на весы справедливости. На одной чаше весов лежали корона и скипетр, на другой — лемех плуга и пастуший посох. На голове богини был венок из ветвей дуба (прусский патриотический символ). Рядом стоял бюст с надписью: «Фридрих-Вильгельм — законодатель». Как поведал «Берлинский ежемесячник» в пропагандной статье от января 1792 г.⁴, ближайшим помощником короля в издании этих законов, отвечающих «образу мыслей и понятиям нашего времени», был верховный советник юстиции Карл Готтлиб Суарес (1746—1798), активный участник просветительского общества, «собиравшегося по средам», и один из авторов ежемесячника⁵.

Исходная теоретическая посылка Суареса была в высшей степени практической⁶. Всякий человек движим природным влечением к счастью и благополучию, а потому имеет на это и естественное право. Поскольку все люди равны от природы, каждый из них в естественном состоянии обладает равным с другими притязанием на то, чтобы по своему разумению определять, что служит его благу, и находить в этом единственный масштаб своего поведения. Но хотя из естественного равенства людей и вытекает, что ни одному из них не позволено делать чего-либо такого, что препятствовало бы осуществлению другими права

на достижение своего благополучия, опыт учит тому, что человеческая толпа поступает вовсе не по долгу справедливости, а скорее в соответствии с животными влечениями. При таких условиях не может быть никаких гарантий собственности и свободы, никакого спокойного наслаждения ее благами, никакого облагораживания нашей природы и никакого истинного благоденствия. Поэтому рано или поздно люди должны увидеть, что им следует выйти из естественного состояния и подчиниться общему начальству гражданского общества, именуемому государством. Права общего начальства возникли не из божественного изволения и не из права сильного. Они вытекают из договора, согласно которому граждане ради обеспечения своего собственного благополучия подчиняются распоряжениям регента. Регент, а особенно неограниченный монарх, обладает верховным правом, которое по сути своей есть возможность делать все то, что содействует благу членов гражданского общества и прежде всего охране их собственности и частного благополучия. Подобно тому, как Бог единым взглядом озирает все сущее, регенты на земле должны обозревать управляемые ими территории, не упуская ничего, что могло бы оказать влияние на состояние их подданных. Подобно тому, как Бог желает счастья для своих творений, регенты при каждом своем действии должны думать о том, как сделать свой народ счастливым. Бог управляет людьми как свободными существами, мудрый регент должен управлять подданными как свободными гражданами.

Начав с равного права каждого добиваться своего счастья сообразно своему разумению, Суарес заканчивает правом монарха делать людей счастливыми. Последнее вполне соответствовало государственной и правовой концепции Фридриха II, согласно которой князь должен быть для управляемого им государства тем же, чем голова для тела. Как отец своего народа, монарх должен видеть, думать и решать *за всех*, ибо провидение послало его в мир для осчастливления неразумных ⁷.

Мысль о монаршей обязанности опекать и осчастливливать подданных (мысль, отвечающая устремлениям просвещенного абсолютизма по меньшей мере дважды, в январе 1792 и в сентябре 1793 г., развивается на страницах «Берлинского ежемесячника». Суарес заимствует ее у Горна и противопоставляет установкам Гумбольдта и Канта ⁸. В своих «Идеях об основном законе государства, внушенных французскою конституцией» Гумбольдт охарактеризовал как «злейший деспотизм» принцип, согласно которому правительство должно созидать счастье нации. Кант также называл «величайшим из всех мыслимых деспотизмов» образ правления, при котором с подданными обращаются как с несовершеннолетними, кои сами не в состоянии решить, что для них полезно, а что вредно, и смиренно ждут постановления главы государства относительно того, *как они должны быть счастливыми*. И в то время, как Суарес в первом разделе «Руководства о законах для жителей Пруссии», именно им в основном подготовленном, толкуя о «правах и обязанностях граждан», по сути дела, просто

сводил их к обязанностям, Кант отвечал ригористическим «нет» на вопрос, не будет ли ошибкой государственной науки, если она станет больше говорить о правах, нежели об обязанностях народа⁹.

На понятии «естественной свободы» покоились и *всеобщие* права человека, декларированные в § 83 (введение) «Всеобщего свода прусских законов» (ALR), наконец-то вступившего в силу 1 июня 1794 г. Правда, в следующем § 84 они дополнялись *особенными* правами и обязанностями, регулирующими личные отношения людей сообразно их сословной принадлежности (о ней специально говорил § 82). Человечность в декларациях дополнялась феодальностью на практике. Классическим в этом отношении можно считать § 147 ALR: «Подданные будут трактоваться как свободные граждане во всех своих предприятиях и действиях, за исключением их отношения к имению, коему они приданы». Для того чтобы покинуть место своего обитания, жениться, или отдать своих детей в учение, «свободные граждане, поскольку они все-таки находятся под опекой владельца имения и в этом смысле являются его подданными от рождения», должны испросить согласие последнего.

Провозглашение формального правового равенства от природы одинаковых человеческих существ нисколько не мешало санкционированию откровенного правового неравенства прислуги, крестьян, бюргеров, дворян, государственных чиновников и священников через множество конкретных нормативных актов. Что можно сказать о содержании всеобщей кодификации, которая подтверждала прежние «права обычая», послужные регистры и провинциальные установления, обеспечивающие внеэкономическое принуждение со стороны феодальных господ! Оставлялось в силе так называемое патримониальное правосудие, тесно связанное с помещичьей собственностью (§ 2 [17] 23), право телесного наказания прислуги, при учете — если соизволите! — «стыдливости женского пола» (§ 2, 7, 227) и принудительное возвращение хозяевам их бежавших подданных (§ 2, 5, 198).

Даже крепостное рабство не отменялось безоговорочно (§ 2 [5] 198, 202). Формулы экономического, политического и идеологического классового господства феодалов порой сплавлялись воедино. Таковы § 2 [7] 125: «Помещик облечен особой властью заботиться о добром и христианском воспитании детей своих подданных» или § 2 [7] 61, объявляющий, что старосты (назначаемые помещиком) должны немедленно арестовывать бродяг, нищих, цыган и евреев, обнаруженных вне района оседлости.

К этому добавлялся еще и характерный для Пруссии колорит полицейской государственности. Например, в § 2[2]67: здоровая мать обязана сама кормить своего ребенка (продолжительность кормления определяет отец новорожденного). Не менее чем в ста пяти параграфах расписывались запреты и дозволения, касающиеся внебрачного сожительства (2[1] 1015—1119). Даже сооружение громоотвода в собственном доме требовало специального разрешения полицейских властей (1[18]80).

Наряду с Суаресом в составлении «Всеобщего свода прусских законов» участвовал Эрнст Фердинанд Клейн (1743—1810), находившийся в дружеских отношениях с верховным советником юстиции и даже проживавший в одном с ним доме на Александерплац. Его перу принадлежали прежде всего 1577 параграфов уголовного права. Здесь, однако, речь пойдет прежде всего о философско-правовой позиции Клейна.

Антифеодальные тенденции проступают в его принципиальных суждениях (по крайней мере в них) куда более определенно, чем у Суареса. Государство и право уже не мыслятся как податели счастья. Это институты защиты, к которым прибегает сообщество свободных людей. Совершенно очевидно, что на Клейна оказали влияние не только Монтескье и Декларация прав человека и гражданина (августа 1789 г.), но еще и зрелище успехов английского капитализма, а также сочинения его теоретиков: Мандевиля, Юма и Фергюсона. Их воздействие чувствуется уже в определении «справедливости» как защиты свободы производящего и потребляющего индивида. Клейн утверждает далее, что соображения справедливости на деле принимаются во внимание в той мере, в какой развито денежное обращение, ибо чем более собственность употребляется в дело, тем больше равная справедливость отвечает выгоде каждого. Люди, таким образом, не просто рождаются равными, но еще и обретают правовое равенство в общественном состоянии, поскольку при общественной защите индивидуального своеобразия и возможностей смягчается различие между сильными и слабыми. При этом, правда, речь идет не об *экономическом* равенстве, так как Клейн осознает, что в буржуазном обществе утверждается как раз «великое неравенство» и «многие вынуждены работать ради преимущественной выгоды немногих»¹⁰.

В полилоге, подсказанном революционными событиями во Франции и опубликованном в Берлине в 1790 г.¹¹, Клейн позволяет себе задаться вопросом, не лучше ли философствовать и голодать, чем не голодать и не философствовать, и чем, если дело дойдет до крайности, следует пожертвовать: свободой богатых выбирать любимое блюдо или жизнью бедных, единственным блюдом которых является хлеб. Разумеется, Клейн не выдерживает этой социально-радикальной посылки, поскольку именно он пытается привить своему королю вкус к Просвещению: тот, кто уже при монархии наслаждается равными правами и гражданской свободой, не испытывает потребности сделаться республиканцем. Характерно также суждение (просвещенного) князя, которого Клейн заставляет сказать (просвещенному, а потому) политически повзрослевшему народу: «Граждане — не дети; князья — не отцы; законодательство — не школьная муштра [. . .] Данные мною законы должны служить только тому, чтобы свобода всех была соединена со свободой каждого». Вербально обратным способом та же мысль высказывается Клейном на страницах «Берлинского ежемесечника»: «. . . свобода каждого должна совмещаться со свободой всех». И обе эти версии одной и той же идеи восходят к Канту,

чья теория естественного права, конечно же, была известна Клейну¹².

Правда, если держаться практически правовой точки зрения и рассматривать все до мелочей, то придется признать, что Клейн не следует строго *разумному* толкованию справедливости, декларированному Кантом, а выдвигает скорее свое собственное ее толкование, основанное на обыденном *благоразумии*. В уже упомянутом полилоге он вкладывает в уста Суареса следующий вопрос: выпустите ли вы на свободу дикого зверя, если вы уже прежде не приручили его? и сам отвечает: конечно нет, к свободе надо приучать постепенно, шаг за шагом. В дальнейшем развитии беседы этот буржуазный чиновник, состоящий на службе у абсолютистского государства, подвергает осмеянию мечту о социальной справедливости, пробудившуюся в угнетенных низах по обе стороны Рейна. Замысел уравнивания богатых и бедных, говорит он, есть замысел, достойный черни, ибо этим способом чернь может сделать бедными других, но сама не разбогатеет . . .

Что касается уголовно-правового раздела «Всеобщего свода прусских законов», при разработке которого принципы Клейна реализовывались особенно полно, то он в общем и целом выгодно отличался от других частей документа, поскольку сословная принадлежность отставлялась в сторону при классификации уголовных деяний. Правда, эта абстракция от сословного деления общества, отвечающая тенденциям буржуазного понимания законности и заслуживающая прогрессивной оценки, релятивизировалась, во-первых, сохранением патримониального правосудия в предыдущем разделе кодекса, а во-вторых, тем, что оскорбления и воспитательные насилия (даже при менее тяжких телесных повреждениях!) не причислялись к уголовно наказуемым деяниям, если исходили от господ и причинялись прислуге (ALR, 2[20]610 и след.). Убийство помещиком своего подданного «стоило» десять лет заключения в крепости, убийство же помещика его слугой каралось смертью, да еще мучительнейшей — посредством волочения на плетенке или колесования. Детоубийство предотвращалось девятью семью параграфами, среди которых был и такой: «Всякая особа женского пола, вступившая в незаконное сожителство, должна внимательно следить за своими телесными качествами и регулярно повторяющимися необычными состояниями» (2[20]301).

В то время как расхожее берлинское Просвещение в лице как неакадемика Моисея Мендельсона, так и академика Христиана Готтлиба Золле (о Фридрихе Николае здесь лучше совсем не упоминать) было не в ладу с кантовской «демонстрацией а priori» из-за популярно-философских, прагматических соображений (или просто из робости перед понятийным напряжением ума), молодой Фридрих Гентц (1764—1832) предпринял попытку служить одновременно и своему новому идолу, Французской революции, и кумиру, которому он поклонялся чуть ли не со школьной скамьи, а именно: трансцендентально-критической философии. Гентц упорно трудился над дедукцией естественного права из «чистых

априорных принципов». По замыслу она должна была служить легитимации «парижской революции», хаос которой («в явлении») подлежал упорядочению в соответствии с априорными началами. Замысел этот следовало осуществить тем скорее, что сам Кант все откладывал разработку и публикацию «Метафизических начал учения о праве», обещанных еще десять лет назад.

Поводом для выступления Гентца послужили статьи в «Берлинском ежемесячнике», в которых об естественном праве говорилось в невыносимо равнодушном тоне, скептически или полушутливо¹³. Типичной в этом отношении была публикация Юстуса Мёзера «О праве человечества как основании новой французской конституции»¹⁴. Мёзеру дважды возражал Карл фон Клауер, утверждавший, что без революции права человека никогда не превратились бы во Франции в основу конституции и что настало время вспомнить знаменитый пароль римских юристов: «лучше опасная свобода, чем покойное рабство»¹⁵. В 1791 г. Гентц вступил в полемику, завязавшуюся на страницах «Берлинского ежемесячника». В силу своих личных контактов с Кантом и литературной зависимости от Жан-Жака Руссо, он отстаивал мысль о том, что Французская революция и прусская философия неразрывно связаны друг с другом. Правда, в ходе революции священные идеи права и достоинства человека были затемнены заблуждениями и софистикой. Но ведь чистая практическая философия для того и явилась на свет, чтобы аналитически прояснить идею любого предмета и показать, что как таковая она не может быть опровергнута никаким опытом. Из хаоса мировой революции идея прав человека переносилась тем самым в ее истинное отечество: в головы мыслителей.

Свобода — основное понятие человеческого практического разума, и единственная подлинная дедукция естественного права состояла бы в том, чтобы представить чистое понятие человечности как уже заключающее в себе понятие права, т. е. моральной способности индивида ограничивать свободу других лишь в той мере, в какой это необходимо для сохранения его собственной свободы. Это понятие права было бы совершенно чистым, так как целиком вытекало бы из разума.

К понятию первоначального права, выведенному из понятия свободы, принадлежит наряду с прочим полномочие каждого на неограниченное распоряжение своей личностью и собственностью. Именно тогда, когда в связи со всеобщей революцией предпринимается попытка полного возрождения государства и ревизии большинства существующих прав, возникает задача заново продумать всю систему человеческих полномочий и извлечь краеугольный камень, на котором должно покоиться здание свободного человеческого общежития, из-под груды камней, нагроможденных тиранической властью. Поэтому нельзя упрекать философов, вдохновленных революцией, за их горячую приверженность идее первоначальных прав человека. Таков предел, до которого Гентц поднялся в ноябре 1790 г. в своем литературном дебюте¹⁶.

Менее чем через три года (и было бы нечестно по юбилейным или каким-либо иным соображениям умалчивать об этом) Павел стал Савлом, просветитель — обскурантом. В тексте конгениального перевода классически-контрреволюционного сочинения Эдуарда Бёрка и в комментарии к этому тексту, подготовленном для одного из берлинских издательств, Гентц уже метал громы и молнии против тирании самого разума (от трансцендентальной четотки он, правда, не избавился до конца жизни). Гентц порицал теперь Французскую революцию как «моральное мошенничество», а декларирование прав человека — как «пьянящее зелье» и как «ублюдка, рожденного от брака мелководной философии и ребяческой политики»¹⁷. — Это походило на аннулирование Девятой симфонии, но осуществленное не композитором, а всего лишь одним из дирижеров.

Поздний Гентц отважился, наконец, опротестовать в «Берлинском ежемесячнике» и идеи своего учителя Канта (правда, все еще стоя перед ним на коленях).

Кант опубликовал в ежемесячнике знаменитое впоследствии эссе «О поговорке: может быть это и верно в теории, но не годится для практики»¹⁸, направленное против популярно-прагматической версии просветительства, восходящей к М. Мендельсону¹⁹. Со свойственным ему ригоризмом он выдвигал на острие политики вопрос о праве и справедливости и доказывал (в пору якобинской диктатуры!), что пароли Французской революции — в версии Канта: «Свобода, равенство, самостоятельность!» — суть априорные принципы, значимые не только для теории, но и для практики. Тем самым кёнигсбергский профессор объявлял столице своей непросвещенно управляемой страны, что Французская революция имеет наднациональное значение и по духу своему идентична его собственной, трансцендентально-критической философии. И если в деталях он отдавал дань провинциальным (а также цензурным) условиям Пруссии, то общие заключения, выведенные им из априорных начал, соответствовали общественным и правовым антагонизмам целой эпохи. Здесь существенны прежде всего следующие тезисы, относящиеся к проблематике права государства и права народа:

а) всякое *отеческое* правление, поскольку оно трактует подданных как несовершеннолетних и пытается осчастливить их в соответствии со своими понятиями, есть правление *деспотическое*;

б) всякое сословное общество (а значит и то, которое легализовалось «Всеобщим кодексом прусских законов») неестественно;

в) справедливость государственных законов проверяется тем, могут ли они по крайней мере мыслиться как возникшие из объединенной воли всего народа (тем самым любое феодальное право иллегитимировалось, т. е. лишалось оправдания);

г) человеческий род находится в процессе постоянного совершенствования, иногда замедляющегося, но в целом непрерывного;

д) необходимо объединение частных волеизъявлений внутри государственно-политического устройства, которое делало бы возможным ограничение свободы каждого условиями ее согласия со свободой каждого другого по всеобщему закону;

е) необходимо, наконец, космополитическое объединение государств на началах республиканизма, которое постепенно вело бы человечество к высшему политическому благу — вечному миру (тем самым горизонт кантовского мышления захватывал не только ближайшее, но и отдаленное будущее — вплоть до нашего времени).

Такова была статья Канта, впервые опубликованная в 1793 г. в «Берлинском ежемесячнике» и трактовавшая вопрос об отношении теории и практики в морали, государственном и народном праве и открыто направленная против идей Христиана Гарве (1742—1798), Томаса Гоббса (1588—1679) и Моисея Мендельсона (1729—1798). Принимая во внимание прусские цензурные ограничения, Кант не мог с полемическим задором включиться в спор²⁰, где помимо упомянутого им Гарве свои «за» и «против» высказали Иоганн Адам Бергк (1769—1834), Иоганн Бенъямин Ерхард (1766—1827), Ансельм Фейербах (1775—1833), Иоганн Готтлиб Фихте (1762—1814), Фридрих Гентц (1764—1832), Карл Людвиг фон Галлер (1768—1854), Август Хеннингс (1746—1826), Людвиг Юлиус Хепфнер (1743—1797), Людвиг Генрих Якоб (1759—1827), Юстус Мёзер (1720—1794), Фридрих Николаи (1733—1811), Август Вильгельм Реберг (1756—1836), Карл Леонард Рейнгольд (1758—1823), Иоганн Генрих Тифтрук (1759—1837) и многие другие. И хотя в этом споре вопрос об отношении теории и практики обсуждался в весьма абстрактной форме, некоторые его повороты обнажали животрепещущие проблемы, а именно:

(а) справедливо ли обвинение в том, что Просвещение явилось причиной политической революции,

(б) возможно ли, и при каких условиях, что революция становится правом и даже обязанностью подданных.

Хотя и маловероятно, чтобы Кант, при его достаточно хорошо известных привычках, пристально следил за им самим разбухнувшей полемикой, обе названные нами проблемы прямо обсуждаются этим мыслителем, сделавшимся классиком уже при жизни, в работах «К вечному миру», «Метафизические начала учения о праве» и «Спор факультетов». Добавим к этому, что обе они затрагиваются в «Критике способности суждения» и в «Религии в пределах только разума», будучи акцентированными в соответствующих примечаниях к основному тексту. Не будем проходить и мимо того, что его «Рукописное наследие» и «Записки кантовских лекций» давно изучены²¹. Словом, мы обладаем богатым материалом, в значительной части опубликованным между 1790 и 1798 г., относящимся к проблеме отношения теории и практики, революции и реформы вообще, — к «революции остроумного народа» в частности и в особенности.

Этот материал в силу ряда объективных и субъективных причин остается актуальным и поныне.

Возможно ли правомерное сопротивление народа главе государства, или возмущение и восстание, мятеж и революция при всех условиях являются преступлением против отечества, достойным смертного приговора; необходимо ли для прогресса человеческого рода коренное изменение политического устройства, или он

должен совершаться исключительно посредством реформ? Кантовский ответ на эти вопросы по сей день обсуждается в литературе как актуальный и провоцирует новые и новые опровержения и обоснования²². Сам Кант, мыслитель принадлежащий прошлому, становится при этом мыслителем современным, — вечным предтечей, с текстом которого мы советуемся. Допустимо ли гражданское неповиновение политике вооружения?

Отвечая на подобные вопросы, люди сверяют свои суждения с нормативными текстами Нового Завета, с каталогом прав человека, утвержденным ООН, с конституциями, с уголовно-правовыми законами и . . . с философией Канта. Последнее не может быть, конечно, в достаточной мере объяснено классичностью кёнигсбергского философа. Видимо, это связано также и с широкой интерпретацией его ученых сочинений, трактуемых иногда и как политические памфлеты, которая оправдана уже тем, что сочинения эти пока еще не удалось свести к согласованному и однозначному пониманию.

В конце концов сохраняется острое противоречие в общей оценке Канта как политического мыслителя: с одной стороны, мы приучены думать, что его теория государства отражала прусскую государственную практику²³, с другой — утверждает, что он был в высшей мере хитрым буржуазным реформистом²⁴. С одной стороны, мы выдаем ему свидетельство о том, что во Французской революции он видел осуществление (или по крайней мере наметку осуществления) своей собственной теории²⁵, с другой — не признаем за ним даже беззубого либерализма²⁶. С одной стороны, полагаем, что отрицающая практику революции (в особенности якобинский террор), он не считал скомпрометированными сами революционные принципы²⁷, с другой — утверждаем, что, поскольку Кант рассматривал насилие как базис права, он не мог не быть сторонником если не легитимации, то хотя бы самолегитимации наличного правопорядка²⁸. С одной стороны, вместе с ярлыком «реформизма» на учение Канта навешивается ярлык «исторической устарелости» (особенно в плане теории демократии)²⁹, с другой — его концепция оценивается как созвучная модели мелкобуржуазно-эгалитарного общества и мелкотоварного производства³⁰. В итоге такого «с одной стороны — с другой стороны» не остается никакой стороны.

Поэтому, думается, будет уместным предложить иной способ аргументации, типа «хотя — однако».

Хотя Кант и претендовал на то, чтобы отыскать для своей социальной теории (вернее сказать: также и для нее) постулаты и понятия, не зависящие ни от каких условий созерцания, *однако* практически он конституировал антифеодальную модель общества, в которой дворянство и крепостное состояние, фидеюкомисс и майорат, абсолютизм и клерикализм получали значение исторически излишних и неправомерных институтов (см.: 8, 449—472, 495) *.

* Здесь и далее в скобках указываются том и страницы академического издания сочинений Канта. — *Примеч. пер.*

Хотя Кант был сторонником наивысшей свободы человека на началах законности (свободы каждого, совместимой со свободой всех), *однако* он произвел на свет вовсе не общечеловеческую, а вполне определенную, буржуазную политико-юридическую программу, предполагающую развитую частную собственность, принцип «Laissez-faire», а также политическое бесправие рабочих и женщин (см. 8, 433; 11, 145—146).

Хотя человеческий род, согласно Канту, совершает непрерывный прогресс к лучшему, *однако* инициатива этого поступательного движения исходит не «снизу», от народа, но «сверху», от суверена, и потому политического обновления следует ожидать не от революций, а от реформ, время от времени затеваемых самой принуждающей властью (11, 362, 367—368).

Хотя идея естественного права есть вечная норма для любого гражданско-политического устройства, *однако* до времени дело должно ограничиваться тем, что монархи, уже достигшие автократического господства, обязаны управлять по-республикански, т. е. обращаться с народом сообразно духу общезначимого закона свободы (11, 364).

Хотя у главы государства нет права быть деспотом, т. е. осчастливливать народ в соответствии со своими понятиями (правитель, наоборот, должен так законодательствовать, как если бы его решения могли возникнуть из объединенной воли народа), *однако* и сам народ не имеет права становиться бунтовщиком, то бишь присваивать себе общечеловеческое притязание на самостоятельное устройство своего благополучия (11, 156).

Хотя народ обладает неотъемлемыми правами по отношению к главе государства, *однако* у этих прав нет никакой принудительной силы; насилию главы государства подданные не могут противопоставить никакого ответного насилия: противодействие, подстрекательство, восстание, бунт и, наконец, революция категорически недопустимы (11, 156).

Хотя это и сладко — обдумывать государственное устройство, отвечающее требованиям разума, *однако* было бы дерзостью на деле предлагать его и преступлением — склонять народ к разрушению устройства, в данный момент существующего (11, 366).

Хотя у народа нет права противодействия, *однако* у него есть право противоречия: свобода пера. Единственный палладиум прав народа — практиковать либеральный образ мысли — не может быть поставлен под вопрос; точно так же нельзя подозревать, будто любое ворчание подданных уже является якобинством и подготовкой к бунту, тем более в стране, которая находится всего в сотне миль от арены революции.

Хотя, вообще говоря, революции неправомерны, *однако* соответствующие процессы в Англии и во Франции не есть революции в строгом смысле слова: они вызваны дефицитом способности суждения у тамошних государей, которые, изыскивая пути для ликвидации долгов казны, сами перенесли на народ часть своей суверенной власти (8, 465).

Хотя нет права на революцию, *однако* не существует и права на подавление удавшейся революции, или на контрреволюцию (8, 442; 11, 246).

Хотя нет права на революцию, *однако*, если революция в соседней стране все-таки произошла, это не должно быть поводом для усиления угнетения, а, напротив, должно быть понято как призыв самой природы к тому, чтобы с помощью реформ учредить законное государственное устройство, основывающееся на принципе свободы (11, 234).

Эти одиннадцать «хотя — однако» должны, мне кажется, показать, что совершенно неверно просто отбрасывать кантовские суждения о неправомерности революции как своего рода мещанскую декларацию, в которой отражается бессилие немецкого бюргерства и ничтожество феодально раздробленной нации. Редко обращают внимание на то, что в его работах прослеживается линия восходящего одушевления делом Французской революции: не в 1789, а в 1798 г. обнародовал он свое далеко идущее согласие с ее великими начинаниями. Кант говорил: пусть Французская революция удалась или не удалась, пусть она была в такой мере связана с нищетой и ужасами, что благомыслящий человек не решился бы вторично затеять ее при таких издержках, даже имея шансы на успех, и все-таки эта революция вызвала в сердцах всех ее наблюдателей сочувствие, граничащее с энтузиазмом. И причину этого надо искать в моральных задатках человеческого рода.

Пусть Кант не был ни якобинцем, ни даже демократом, — не был ни Фихте, ни Форстером. И все-таки не кто иной, как Эрнст Готтлиб Моргенбессер (1755—1824), выросший в ближайшем окружении Канта и воодушевленный его идеями (которые, заметим, получили у него в дальнейшем социально-утопическую направленность), анонимно опубликовал в любимом издательстве Канта самую левую критику «Всеобщего кодекса прусских законов»³¹. Все-таки не кто-нибудь, а Феликс Антон Блау (1754—1798), Георг Вильгельм Бёмер (1761—1839) и Антон Йозеф Дорш (1758—1819) с Кантом в голове делали революцию в Майнце³². Все-таки Иоганн Бенъямин Ерхард (1766—1827), о котором скупой на сентенции Кант сказал однажды, что для всех окружающих он был «самым желанным в повседневном общении»³³, сделался автором одной из наиболее неприглаженных революционных теорий, в ответственной разделах которой Кант цитировался как учитель и признанный авторитет³⁴.

Эти примеры, которые можно было бы умножить, вспомнив хотя бы уже упомянутых нами Бергка, А. Фейербаха и Якоба, расширяют наше представление о возможностях интерпретации кантовской философии в конце XVIII столетия и о богатстве исходивших от нее импульсов, а без этого невозможно ни правильная оценка Канта, ни исчерпывающий анализ истории его воздействия на общественную мысль. До последнего времени этот анализ испытывал давление неокантианства, которое под лозунгом «назад к Канту» на деле вводило *от* Канта назад *за* Канта. При этом

примечательным образом упускались из виду «левые» толкования и влияния трансцендентально-критической философии, в конце XVIII в. достаточно многочисленные. И поскольку библейское правило «по делам их узнаете их» (От Матф., 7, 16) * сохраняет силу и применительно к истории идеологии, постольку это распространное восприятие Канта его современниками может послужить аргументом против по сей день живущего предрассудка, будто кантовские императивы представляли собой бессодержательные формализмы, с помощью которых можно с равным успехом оправдать как абсолютный эгоизм, так и абсолютный альтруизм и из которых не следует решительно ничего определенного, — никакой материальной нормы³⁵.

Но надо сказать, что подлинное значение кантовской социальной философии серьезно искажается и в том случае, когда ее истолковывают по мерке памфлетной литературы. Кант не был так называемым ситуативным мыслителем, мастером афористики, он был систематиком и аналитиком *par excellence*, философом мировоззрения в неплеонастическом смысле этого выражения **. Прогрессивность выводов еще не свидетельствует о прогрессивности посылок. Трудный прогресс человеческого познания протекает не настолько плавно, чтобы достигнутые результаты всякий раз соответствовали применявшимся методам. Так, например, оценивая литературные отклики, вызванные статьей Канта «О поговорке...», нам следует опасаться поспешных обобщений.

Это особенно существенно при оценке статей, вышедших из-под пера благонамеренного Христиана Гарве, а также Фридриха Гентца и Августа Вильгельма Реберга, которые в тот период были всей душой преданы Канту³⁶. Прагматическая позиция Гарве, полагавшего, что революции — это своего рода азартные игры, подобные дуэлям, где исход недостоверен, а потому неприемлем для разума, никак не вытекала из философского подхода Канта. Ведь его трансцендентально обоснованный кодекс поведения конституировался в противовес всему трансцендентно обосновываемому или просто эмпирически данному. То же можно сказать и о Реберге, чья система гражданского общества, построенная на чистых априорных принципах (и явно противоречившая основной продуктивной идее классической буржуазной философии в Германии), годилась разве что для республики богов. Наконец, Гентц, устраняя различие отеческой и отечественной власти, проведенное Кантом настолько решительно, насколько это вообще было возможно в его время,

* В немецком переводе Евангелия: «по плодам их узнаете их», — явная печать Лютера, с подозрением относившегося к выражению «дела». — *Примеч. пер.*

** Плеоназм — употребление слов, излишних для смысловой полноты высказывания, например, «своя автобиография» (в слове «автобиография» уже содержится понятие «своя»). Настаивая на возможности неплеонастического употребления выражения «философия мировоззрения», автор (и это вполне правомерно) исходит из того, что философия не обязательно и не во всех случаях подразумевает понятие «мировоззрение». — *Примеч. пер.*

подвергал отрицанию как раз тот аспект кантовского учения, который роднил его с демократической концепцией государства, развитой Георгом Форстером³⁷. Ведь Кант совершенно определенным образом противопоставлял это различие провозглашенному и практикуемому в Пруссии патриархальному образу мысли и объявлял худшим родом деспотизма высокомерно чиновничью идею о том, что правитель обязан осчастлививать свой народ. Для него было категорически неприемлем такой образ правления, при котором *«с подданными обращаются как с несовершеннолетними, которые сами не могут судить, что для них полезно, а что вредно и потому вынуждены ждать решения о том, как они должны быть счастливы, от способности суждения главы государства и от его благосклонности»* (11, 146; 8, 435).

Если, таким образом, мы более или менее ясно представим себе политический фронт, где на одной стороне стоит Кант, который упрямо отвергает эмпирическую порчу его идеи a priori (11, 159), равно как и вульгарные ссылки на так называемые противоречащие свидетельства опыта (3, 323—324), а на другой, — скажем, Юстус Мёзер, оправдывающий существование крепостного права и земельной аристократии с помощью общеупотребительных аргументов здравого человеческого рассудка («из налично данного часто выводятся куда более правильные заключения, чем из самых высоких предположений», или: «эмпирик держит в руке то, что теоретик вымучивает из головы»³⁸), то трудно будет не признать, что кантовское учение об отношении теории и практики революции и реформ в конце концов выливается в апорию.

Насколько величественна его универсальная концепция прогресса и его представление об общественных антагонизмах как о движущем начале прогресса (11, 37), насколько впечатляет его предвосхищающее и мобилизующее воззрение, согласно которому мы в конечном счете «понимаем лишь то, что сами можем сделать» (письмо к Якобу Бекку от 1 июля 1794 г.), и что, стало быть, тот, кто хочет познать мир, должен сам его формировать, настолько же парализует его *ignotamus* — горькая убежденность в том, что требования прогресса обнажаются лишь в кризисных ситуациях, когда сильные мира сего только тем и заняты, что блокируют любые возможности развития. Кант сам чувствовал, что это переживание безвыходности грозит подточить все здание его интеллектуальной системы. В одной из рукописных заметок, которая упорно третировалась прежним кантоведением, Кант, отрицательно отвечая на свой собственный вопрос, могут ли подданные отвергнуть государственное устройство, противоречащее принципу свободы, неожиданно добавляет: «но таким способом оно никогда не улучшится и вообще тезис этот имеет значение в теории, но не на практике»³⁹. Тем самым Кант выступает против центрального тезиса своей собственной доктрины, согласно которому все, что на основе разума утверждается в теории, сохраняет свое значение также и для практики (11, 172)!

Причина того, что Кант не привел в согласие (субъективные) правила общественного порядка и (объективные) критерии общественного прогресса и соответственно обосновывал право на революцию лишь философски-историческим, но не философски-правовым образом, лежит в том, что он не сумел интегрировать философию права и философию истории. *Систематической* связи между правом и историей мы у Канта не находим. Она обнаруживается лишь у Гердера и — в еще бóльшей степени — у Гегеля. Последний не испытывает поэтому никаких трудностей с легитимацией революции. Веками освященные права перестают быть правами, коль скоро устраняется базис их существования: право мирового духа возвышается над всеми особыми оправданиями, а это значит: *революция непрерывно совершается в истории и: история сама революционна*⁴⁰.

Хотя философия Канта явно не принадлежит к числу учений, которые готовы оставить все, как есть, однако страстно желаемая гармонизация теории и практики удается ему — в области мышления — не в бóльшей степени, чем немецкому бюргерству на деле. Что наиболее глубокие причины этого следует искать в историческом состоянии Германии, ясно выражено в гениальной реплике молодого Маркса, аттестовавшего философию Канта как «немецкую теорию французской революции»⁴¹. Убожество в делах, но могущество в мыслях. Свобода в воображении. Рефлексия над чудой действительностью. Всеведение и всесторонняя немощь. Теория свободы без ее практики.

Попытка Канта разом освободить буржуазное общество от феодальных стеснений с помощью «коперниканского переворота» в социальной философии достойна именоваться величественной. Однако все его предприятие в конце концов обречено на поражение из-за невозможности вывести частнособственнические общественные отношения из чистых понятий и тем самым обеспечить им общечеловеческое признание. Способность мышления к обобщению встречает противодействие в возможности обобщения реальных человеческих интересов. Кантовские апории оказываются гносеологически последовательным выражением онтологических антагонизмов.

Кант доктринально не признает революций и довольствуется требованием «реформы, сообразной принципам». Вместе с тем он не отвергает действительной революции своего времени — Французской, не приемлет направленных против нее контрреволюционных актов и, наконец, легитимирует ее окольным способом, объявив — в соответствии со своей схемой — структурной реформой.

Литературное сражение между Фридрихом Николаи и Кантом, вызвавшее в Германии столь широкий отклик, неверно было бы рассматривать как заурядный ученый спор. Речь шла не об амбициях. Перед читателями предстал основной диапазон берлинского Просвещения: с одной стороны, техника латания и штопания, характерная для реформирующегося, подновляющего себя феодализма, с другой — абсолютизация буржуазного общества, защита

права, конструируемого по мерке справедливости, которая познаваема и достоверна для каждого разумного человеческого существа⁴².

Последнее, как известно, отвечало воззрениям, которые исповедовали составители «Декларации прав человека и гражданина». Не надо только забывать, что ее утверждение во французском Национальном собрании предварялось штурмом Бастилии. . .

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Tschirch O.* Geschichte der öffentlichen Meinung in Preussen. Weimar, 1933. Bd. 1. S. 15.
- ² Nachdruck // *Buchner E.* Die französische Revolution. Kulturgeschichtlich interessante Dokumente aus alten deutschen Zeitungen. München, 1913. Bd. 1. S. 226.
- ³ Ср. анализ французских революционных деклараций в: *Klenner H.* Marxismus und Menschenrechte. B., 1982. См. также: Die Französische Revolution. Hrsg. von J. Heiseler. Fr./a. M., 1988; La révolution française vue par les Allemands, Ed. J. Lefebvre Lion. 1987; *Markov W.* Die Französische Revolution. Leipzig, 1988; *Mazauric,* Jacobinisme et Révolution. P., 1989; *Kossok M.* 1789: Weltwirkung einer grossen Revolution. B., 1988.
- ⁴ Friedrich Wilhelm der Gesetzgeber // Berlinische Monatsschrift. 19 (1972). S. 8.
- ⁵ *Weber P.* Die «Berlinische Monatsschrift» als Organ der Aufklärung // Berlinische Monatsschrift (1783—1796). Leipzig, 1986. S. 362, 391; *Hay J.* Staat. Volk und Weltbürgertum in der Berlinischer Monatsschrift. B., 1913; *Schulz U.* Die Berlinische Monatsschrift. Eine Bibliographie. Bremen, 1968; *Mittenzwer I./E.* Herzfeld, Brandenburg-Preussen 1648—1789. B., 1987. S. 391, 401; *Schulz H.* Berlin 1650—1800. Sozialgeschichte einer Residenz. B., 1987. S. 251.
- ⁶ Далее я ссылаюсь на следующие источники: *Svarez C. G.* Vorträge über Recht und Staat. Köln, 1960. S. 63 ff, 464 ff; *Svarez C. G.* Über den Zweck des Staates // Heuer U.-J. Allgemeines Landrecht und Klassenkampf. B., 1960. S. 277 ff.
- ⁷ См.: *Friedrich II* von Preussen. Schriften und Briefe. Leipzig, 1985. S. 99, 185, 353, 362.
- ⁸ *Humboldt W. v.* Individuum und Staatsgewalt. Leipzig, 1985. S. 50; *Kant I.* Rechtslehre. Schriften zur Rechtsphilosophie. B., 1988. S. 261, 503. См. также: *Langer Cl.* Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants. Stuttgart, 1986; *Hinske N.* Staatszweck und Freiheitsrechte. Kants Plädoyer für den Rechtsstaat // Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft, Göttingen, 1987. S. 375 ff.
- ⁹ *Kant I.* Rechtslehre. B., 1988. S. 578.
- ¹⁰ *Klein E. F.* Über die Natur der bürgerlichen Gesellschaft // Von der städtischen zur bürgerlichen Gesellschaft. Hrsg. v. Batscha Z., Garber J. Fr./a. M., 1981. S. 183, 186, 191.
- ¹¹ *Klein E. F.* Freyheit und Eigentum abgehandelt in acht Gesprächen über die Beschlüsse der Französischen Nationalversammlung. B., 1790. S. 33, 41 f., 53, 164, 179 ff. Ср. также: *Bödeker H. E.* Menschenrechte im deutschen publizistischen Diskurs vor 1789 // Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft. S. 418 ff.; *Garber J.* Vom «ius connatum» zum «Menschenrecht» (deutsche Menschenrechtstheorien der Spätaufklärung) // Rechtsphilosophie der Aufklärung. B.—N. Y., 1982. S. 126 ff.
- ¹² *Klein E. F.* Ist es Schuldigkeit oder Gnade, wenn ein Fürst sein Land regiert? // Berlinische Monatsschrift. 15 (1790). S. 328; *Kant I.* Briefwechsel. Hmb., 1986 (Brief von Klein an Kant, 23. April 1789).
- ¹³ Briefe von und an Gentz. Hrsg. von Wittichen F. C., Bd. 1. München, 1910. S. 172 (Gentz an Garve, 18. September 1790).
- ¹⁴ *Möser J.* Patriotische Phantasien // Ausgewählte Schriften. Leipzig, 1986. S. 256.
- ¹⁵ *Glauer C. v.* Noch ein Beitrag über das Recht der Menschheit // Berlinische Monatsschrift, 16 (1791). S. 457, 470; 197—220.

- ¹⁶ *Gentz F.* Über den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts // *Berlinische Monatsschrift.* 16 (1791). S. 370—396.
- ¹⁷ *Gentz F.* Betrachtung über die französische Revolution Nach dem Englischen des Herrn Burke neu bearbeitet mit einer Einleitung, Anmerkungen, politischen Abhandlungen, B., 1793. Th., 1. S. 119; T. 2, S. 199, 224 ff., 276 (приведенные высказывания принадлежат не Бёрку, а Гентцу).
- ¹⁸ *Kant I.* Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis // *Berlinische Monatsschrift.* 22 (1793). S. 201—284; *Gentz F.* Nachtrag zu dem Raisonement des Herrn Professor Kant über das Verhältnis zwischen Theorie Praxis // *Berlinische Monatsschrift.* 22 (1793). S. 518—554.
- ¹⁹ *Mendelssohn M.* Ierusalem oder über religiöse Macht und Judentum, B., 1783. S. 44 ff.
- ²⁰ См. об этом: *Losurdo D.* Immanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution. Köln, 1987. S. 122 ff.
- ²¹ Политически, юридически и исторически релевантные подборки соответствующих текстов содержатся в академическом издании сочинений Канта: *Kant I.* Gesammelte Schriften. B., 1900—1983. Bd. 19, 21, 23, 27.
- ²² Из новейшей литературы см.: *Batscha Z.* Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus. Fr./a. M., 1981. S. 43—63; *Beck L. W.* Essays on Kant and Hume. New-Haven, 1978. S. 171—178; *Fetscher I.* Kant und die Französische Revolution // Immanuel Kant. 1724/1974. Bonn, 1975; *Klenner H.* Das Recht zu Revolution — die sozialphilosophische Quadratur des Kreises? // Die Grosse Französische Revolution (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR). B., 1987. S. 35—45; *Ludwig B.* Kants Rechtslehre. Hmb., 1988. S. 177 ff.; *Spaceman R.* Kants Rechtsphilosophie. Hrsg. von Batscha Z. Fr./a. M., 1976. S. 347—358.
- ²³ *Müller J.* Kantsches Staatsdenken und der preussische Staat. Kitzingen, 1954. S. 1.
- ²⁴ *Fetscher I.* Herrschaft und Emanzipation. München, 1976. S. 176.
- ²⁵ *Burg P.* Kant und die Französische Revolution. B. (W.), 1974. S. 261.
- ²⁶ *Merker N.* An den Ursprüngen der deutschen Ideologie. B., 1984. S. 38.
- ²⁷ *Lubbe H.* Philosophie nach der Aufklärung. Dusseldorf, 1980. S. 243.
- ²⁸ *Luhmann N.* Aus Differenzierung des Rechts. Fr./a. M., 1981. S. 75.
- ²⁹ *Schmidt H.* Durch Reform zu Republik und Frieden? Zur politischen Philosophie Kants // Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie Stuttgart, 1985. Bd. 71. S. 311.
- ³⁰ *Saage R.* Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Kant. Stuttgart, 1973. S. 82.
- ³¹ *Morgenbeser E. E. G.* Beiträge zum republikanischen Gesetzbuche enthalten in Anmerkungen zum allgemeinen Landrechte und zur allgemeinen Gerichtsordnung für die preussischen Staaten, bei Friedrich Nicolovius. Königsberg, 1800.
- ³² Die Mainzer Republik. Hrsg. von Scheel (ed.) Die Mainzer Republik. B., 1981. Bd. 2. S. 84.
- ³³ *Kant I.* Briefwechsel. Hmb., 1968 (Brief Kants an Erhard von 21. Dezember 1792. 6 февраля 1791 г. Эрхард послал Канту свои тезисы, касающиеся философских вопросов уголовного права).
- ³⁴ *Erhard J. B.* Über das Recht des Volks zu einer Revolution. Iena; Leipzig, 1795. Кант (11, 360) цитирует сокращенно и неточно, однако передает общий дух следующего высказывания Эрхарда: «Счастливо государство, где меры, содействующие прогрессу просвещения постоянно имеют в виду устремления и усилия самого просвещенного народа. Только в таком государстве эволюция, побуждаемая мудростью, достигает того, что в других достигается посредством революций».
- ³⁵ *Wagner H.* Die politische Pandektistik. B., (W.), 1985. S. 83.
- ³⁶ *Garve Chr.* Über die Grenze des bürgerlichen Gehorsams und den Unterschied von Theorie und Praxis, in Beziehung auf zwei Aufsätze in der «Berlinischen Monatsschriften» (1800); *Gentz F.* Nachtrag zu dem Raisonement der Herrn Professor Kant über das Verhältnis der Theorie zur Praxis (1793); *Rehberg A. W.* Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis (1794). Все три статьи изданы Д. Хенрихом во Франкфурте на Майне в 1967 г. под названием «Кант — Генц — Реберг о теории и практике». Обсуждение спора освещается также в работе: *Stolleis M.* Staatsraison, Recht und Moral in philosophischen Texten des späten 18. Jahrhunderts. Meisenheim, 1972. S. 78—102.
- ³⁷ См.: *Forster G.* Werke in vier Bänden. Hrsg. von G. Steiner. Leipzig, 1971. Bd. 3. S. 695—725. Здесь рассматривается вопрос об отношении государ-

ственного искусства к счастью человечества (суждения Форстера впервые увидели свет в 1794 г., но формулировались раньше, осенью 1793 г., когда в «Берлинском ежемесячнике» шла острая борьба мнений, в свете которой только и можно увидеть и оценить радикальность форстеровских идей).

³⁸ *Möser J. Anwalt des Vaterlandes.* Hrsg. von F. Berger. Leipzig, 1978. S. 467—481. Рассуждения Мезера явно и прицельно направлены против Канта и имеют в виду его краткий, но резкий памфлет «Über die Buchmacherei» (1798). *Kant I. Gesammelte Schriften.* В., 1969. Bd. 8. S. 431—438.

³⁹ *Kant I. Rechtslehre.* В., 1988. S. 500.

⁴⁰ *Hegel G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts.* (1821). В., 1981. S. 409, 525; *Кленнер Г.* От права природы к природе права. М., 1988. С. 90—102.

⁴¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 88.

⁴² *Nicolai F. Leben und Meinungen Sempronius Grundiberts, eines deutschen Philosophen.* В., 1798. S. 146, 297; *Кант II. Rechtslehre.* В., 1988. S. 347—354, 411, 518—520.

Перевод с немецкого Э. Ю. Соловьева.

ПУБЛИКАЦИИ

ЖИЗНЬ И ТРУДЫ Б. А. ФОХТА

А. Г. Вашестов

Борис Александрович Фохт родился в Москве 10 марта 1875 г. в семье профессора медицины Московского университета Александра Богдановича Фохта. В 1894 г., окончив 1 городскую гимназию, он поступил на физико-математический факультет Московского университета и в 1899 г. получил диплом первой степени по отделению естественных наук (дипломная работа: «Сравнительно-анатомический очерк кровеносной системы у позвоночных животных»). Прилежного студента-естественника, между тем, все более привлекали гуманитарные науки. Этой склонностью он, конечно, был обязан и гимназии: «при том, что классическая гимназия вообще была ориентирована на первоочередное изучение древностей, первая Московская славилась их углубленным изучением, ученики разыгрывали латинские и древнегреческие драмы, соревновались в декламации и в писании сочинений на латинском и древнегреческом»¹, но в первую очередь той интеллектуальной атмосфере, которая сложилась в России и в Москве проявилась, как нигде. Уходящее столетие, подобно рубежу человеческой жизни, требовало подведения итогов, прояснения жизненных смыслов, «это была эпоха пробуждения в России самостоятельной философской мысли, расцвет поэзии и обострение эстетической чувствительности, религиозного беспокойства и искания, интереса к мистике и оккультизму. Появились новые души, были открыты новые источники творческой жизни, видели новые зори, соединяли чувство заката и гибели с чувством восхода и надеждой на преобразование жизни. Но все происходило в довольно замкнутом круге, оторванном от широкого социального движения. Изначально в этот русский ренессанс вошли элементы упадочности. Иногда казалось, что дышат воздухом теплицы, не было притока свежего воздуха. Культурный ренессанс явился у нас в предреволюционную эпоху и сопровождался острым чувством приближающейся гибели старой России. . . . Культурно-духовное движение того времени было своеобразным русским романтизмом, оно менее всего было классичным по своему духу»².

«Серебряный век» — время небывалого ранее общего интереса к философии. Время, когда не только ученый, но и всякий интеллигентный человек стремился обрести *личные* философские

убеждения. Философствовали не только гуманитарии, но и представители точных наук. Достаточно упомянуть высоко профессиональные сочинения членов московской математической школы (П. Е. Астафьев, Н. В. Бугаев, М. С. Аксенов и П. А. Некрасов). В условиях авторитарного режима философия осознавалась как выражение автономии личности. Власти смотрели на общее увлечение этой наукой с опаской, как на занятие неблагонадежное. Первый массовый философский журнал России назывался «Вопросами философии и психологии» (курсив наш. — Авт.), а «Московское психологическое общество» (на деле философское) было единственно разрешенной формой философских собраний. Еще более не нравилась начальству учеба студентов на философских факультетах зарубежных университетов, в этих «рассадниках крамолы и вольнодумства», пусть де юноши слушают своих, высочайше одобренных профессоров. Тем не менее потребность приобщиться к многовековой философской традиции и нужда в настоящем учителе любознания влекла молодых, увлеченных студентов за границу, в первую очередь в Германию, университеты которой считались тогда лучшими в мире. Разница семестровых промежутков позволяла учащимся в течение лета, не прерывая занятий в своем университете, слушать лекции философских знаменитостей. Виз не было, студенты копили деньги или получали их от родителей и отправлялись за рубеж сразу после сдачи курсовых экзаменов. Так поступил и Фохт: в 1896 г. он слушал лекции по логике, метафизике и истории новой философии у Куно Фишера в Гайдельберге, по дифференциальному исчислению у Кенигсбергера, в 1898 г. изучал физиологию и психологию в Берлине и Лейпциге, а сразу после окончания Московского университета, летом 1899 г., логику и теорию познания во Фрайбурге у Г. Риккерта и классическую филологию у Калбфлейша. Занятия философией все более захватывают Фохта. Несмотря на то что блестящее окончание университета позволяет ему остаться на одной из кафедр для подготовки магистерской диссертации, желание стать преподавателем философии заставило его снова сесть на студенческую скамью: осенью 1899 г. он записался на философское отделение историко-филологического факультета Московского университета. Под руководством известных философов Л. М. Лопатина, С. Н. Трубецкого и А. С. Белкина он погрузился в изучение произведений Платона, Аристотеля, Лейбница и Канта. По окончании факультета (дипломная работа: «Учение Канта об априорности пространства и времени») Фохт был оставлен при кафедре для «приготовления к профессорскому званию». По существовавшему тогда правилу аспиранты направлялись в заграничную командировку на два года с окладом 150 руб. «Рубли эти, — вспоминает Н. Н. Алексеев, — были золотые и стоили в заграничной валюте двести с лишком германских марок и около трехсот французских франков. Сумма эта, при относительной дешевизне тогдашней жизни, превращала молодого человека во вполне обеспеченного путешественника, который имел только одну

обязанность, именно подготовку своей диссертации. Он мог жить в любой стране, мог разъезжать по всей Европе (виз тогда не существовало, и мой заграничный паспорт, на котором не было даже моей фотографии, я положил в карман и не вынимал до возвращения на родину). Командированный мог входить в общение с какими угодно научными и политическими кругами и впитывать в себя какие угодно идеи. Представление в министерство годового отчета о командировке было простою формальностью, и я сомневаюсь, читал ли кто-либо в Министерстве мои отчеты. Впрочем иногда, и по просьбе самого командированного, хорошие отчеты печатались в журнале Министерства народного просвещения»³. Фохт выбрал Марбургский университет (туда ему удалось получить две командировки, в 1906 и 1907—1908 гг.) и слушал лекции, главным образом по логике и теории познания, у Г. Когена и П. Наторпа, эпизодически у П. Менцера и Н. Аха. О тогдашнем характере преподавания определенное представление дает сохранившаяся переписка Б. А. Фохта с Г. О. Гордоном за 1906—1907 гг.⁴ Из нее мы узнаем, что Фохт считался лидером марбургского неокантианства в России. Кстати говоря, направление это пользовалось в России особой популярностью, как нигде в мире. Для немцев самым престижным был тогда университет в Бонне, а самым популярным философским центром Гайдельбергский университет, где читал свои блестящие лекции по истории философии В. Виндельбанд. В России к марбургской школе примыкали В. А. Савальский, Г. О. Гордон, Н. В. Болдырев, А. В. Кубицкий, Г. Э. Ланц, В. Э. Сеземан, Н. Н. Алексеев, Н. А. Гартман (позднее профессор Марбургского университета), М. Каган, А. Вейдеман. Все они считали себя «неокантианцами», но, как метко заметил Мюллер-Фрейенфельс, «не лишено юмора видеть, как все эти пронизательные мыслители, задавшиеся целью найти чистого Канта, при всей своей пронизательности все же в своих интерпретациях прежде всего вложили в Канта свои собственные мысли и как раз этим документировали свое философское значение. Поэтому неопределенное понятие „нео-кантианства” и не обозначает какой-либо единой школы, но служит собирательным обозначением для очень различных направлений, у которых общее лишь то, что они говорят языком Канта»⁵. Исправляющие Канта Платоном Коген и Наторп, как нельзя лучше отвечали запросам Фохта, ученика С. Н. Трубецкого⁶ и поклонника античной философии. Близка ему была и математическая ориентация марбургской школы, ее методологический монизм и та систематическая ясность, что позволяла считать Г. Когена одним из самых сильных германских мыслителей⁷. Подкупали и личностные качества учителей. По воспоминаниям Н. Н. Алексеева, «к Когену можно было зайти запросто вечером, распить бутылку хорошего рейнвейна и проговорить, проспирит до поздней ночи». Вообще тогдашний стиль преподавания предполагал неформальные отношения: регулярно устраивались семинары на дому, после которых профессор угощал студентов чаем. Эта интимная атмосфера приобщения к мудрости порождала то

подлинно-романтическое философское горение, которое собственно и является смыслом Любомудрия. Это «лампада Эпиктета», которая озаряет житейский мрак и согревает душу.

В Москву из далекого Марбурга Фохт принес поэзию философского творчества, пафос и темперамент, столь чаровавший его слушателей. Вот как писал о нем А. Белый. «Порывистый, бледный, бровастый, он взвил в круг моих жизненных встреч каштановую свою бороду и свои турьерокие кудри; и в мир трансцендентальных априори силится меня унести, с видом пленяющим молодцеватого рыцаря, пленяя курсисток восторженных, Борис Александрович Фохт — „Мефистофель“, склоненный к шестидесятипятилетнему и одноглазому старцу Когену, воздвигшему в Марбурге трон, точно к Гретхен, Молоху сему экспортировал юношей, им соблазненных философией Когена; точно налаживал рейс „Москва—Марбург“ [(из письма Гордона Фохту от 28.1.1907 г.). „Я рассказал ему (Наторпу. — А. В.), что Вы едете летом сюда и везете с собой целую банду учеников и учениц. Он крайне обрадовался, потирал себе руки и все говорил: ах, ах, шён, шён“] , пока не поехали... московские юноши... к философу Гуссерлю.

... я не встречал никого, кто бы так умел пропагандировать Канта; его внедрение на трудное место у Канта звучало как романс. ... Ни в ком не встречал я такого умения в лепке абстракций чудовищных; в наших мозгах... трогала зоркость Фохта к логическим сальтомортале в мозгах его паствы; он показывал пальцем на малую полочку томиков и восклицал: „Где ее изучить? И трех жизней не хватит!“ Тут стояли Кант, Фаингер, Наторп, Коген. Он считал: философия, чистая, вся — от Когена до Канта; от Канта к Когену; а прочая „нечистота“ — отсебятина, гниль; он не „прел“ уже с риккертIANцами, предпочитая в салоне выщипывать винные вишни, ему предлагаемые из коробки конфет юной дамой, плененной его мефистофельским профилем»⁸.

Вернувшись в Москву, Фохт приступил к активной педагогической деятельности. С 1906 по 1918 г. он преподавал философию на Московских высших женских курсах, Московских педагогических курсах им. Д. И. Тихомирова, при Московском обществе народных университетов и в московских гимназиях. В это же время выходят его переводы книг Наторпа, Христиансена, Штанге, Шульца, статья о диссертации В. А. Савальского в «Критическом обозрении», в архиве хранятся его переводы Гёльдера и Когена. В 1910—1914 гг. литографическим способом был издан лекционный курс «Введения в философию» из четырех частей: введение в логику, введение в этику, введение в эстетику, введение в психологию. Литографически был издан также курс истории древней философии. С 1918 по 1922 г. Фохт преподавал логику в реорганизованном (первом) Московском университете и с 1918 по 1925 г. в Институте слова. В 1921 г. после представления и защиты на диспуте в Московском университете работы «О трансцендентальном методе в философии Канта» (*pro venia legendi* — на право чтения

лекций) Фохт получил право на профессорское звание и с января 1921 г. работал преподавателем, а с 1922 года профессором Ярославского государственного университета по предмету «История мировоззрений и эстетики». Борис Александрович был активным сотрудником ГАХНа (Государственной академии художественных наук), крупнейшего гуманитарного центра 20-х годов в нашей стране.

Конец 20-х годов замечателен не только коллективизацией, но и ставшей массовой практикой решительного вытеснения инакомыслящих. Если в 1922 г. философские оппоненты выслались из СССР, то теперь, несмотря на робкие зарубежные протесты, их травят и расстреливают. Poleмические статьи в тогдашних философских журналах не просто доносы, они напоминают судебные приговоры. Впрочем, чудовищная вакханалия разоблачений и покаяний в первую очередь затронула ее идейных организаторов. В тогдашней атмосфере выживали те, кто уходил из философии. В 1929 г. был разогнан ГАХН, вскоре после этого — научно-исследовательский институт в Харькове. Судьба «бывших» философов, тех кто до революции успел высказать свои убеждения, была особенно тяжела. По мнению начальства, идеологическая зараза проникла в них слишком глубоко, поэтому к преподаванию философии их не допускали. Выбор работы в гуманитарной области был довольно ограничен: преподавание иностранных языков и переводческая деятельность. Борис Александрович Фохт с успехом подвизался на этих поприщах, да к тому же как естествоиспытатель преподавал математику в вузах. С 1925 по 1937 г. он преподавал древние и новые языки в Институте красной профессуры философии, хотя удавалось вести и семинары по логике Гегеля, а после ликвидации этого института, с 1938 по 1941 г. работал профессором латинского и греческого языка в Юридическом институте прокуратуры СССР. С первого сентября 1941 г. преподавал латинский язык в Московском юридическом институте и Московском университете.

Правительственное решение о возобновлении преподавания формальной логики (до этого она считалась буржуазной лженаукой) и организация кафедры логики при Московском университете потребовало опытных педагогических кадров. После целого ряда анекдотических ситуаций (так, искали Г. И. Челпанова, умершего еще в 1936 г.), на кафедру были приглашены Б. А. Фохт, А. Ф. Лосев, П. С. Попов. К сожалению, общая атмосфера в стране — культ личности, сопровождавшийся идеологическим террором, — не благоприятствовала занятиям. Из-за интриг коллег Фохт вынужден был уйти в Московский областной педагогический институт, где до конца жизни состоял преподавателем логики. В это же время он подготовил перевод докритических сочинений Канта, «Философии духа» Гегеля и «Аналитики» Аристотеля. Остался после него и богатый архив неопубликованных произведений. В него входят подготовленные к печати учебник логики для вузов, курсы по истории логики, статьи о Канте, Наторпе, Кассирере,

переводы Гельдера, Тренделенбурга и Когена, но главное, фундаментальный труд (более 800 стр.) по философии Аристотеля, охватывающий все грани философского наследия Стагирита. Стараниями вдовы Фохта, рукописи были перепечатаны на машинке и переплетены, но передать их в архив не удалось. После смерти вдовы тексты перешли на хранение к ученице Бориса Александровича, Гаревой Анне Аркадьевне. Благодаря ее самоотверженным усилиям они не только сохранились, но и были предоставлены для публикации.

* * *

Лекция Б. А. Фохта о Наторпе, не просто дань памяти ученика умершему в 1924 г. учителю. В те годы тема, затронутая Борисом Александровичем, была насыщена иным, чем теперь, содержанием и для современников говорила больше, чем для нас. Читал он ее в Москве в ГАХНе и в Доме ученых, читал в 1924—1925 гг. (наш текст датирован 20 апреля 1925 г.) и видимо с успехом, так как в его архиве имеется несколько вариантов.

Для нас, живущих в конце XX в., Марбургская школа, одно из направлений идеалистической философии конца XIX—начала XX в., — нечто, представляющее чисто историко-философский интерес. Для интеллигентных современников Фохта ее главные представители Г. Коген и П. Наторп — властители дум, создатели совершенной методологии наук и истинно научной философии, теоретики влиятельной в ту пору идеи этического социализма. Из современных нам учебников философии мы знаем о принципиальных расхождениях Г. Риккерта, Г. Когена, В. Шуппе, Р. Авенариуса, А. Рия, Э. Гуссерля, хотя все они представители философии науки, служители одной истины, добываемой согласованными и верифицированными методами. Из сущности философии вытекало и то, что как мыслители они пытались отразить в книгах свое мировоззрение, личное переживание мира.

Между тем до начала XX в. неокантианское движение в России и в Германии не дифференцировалось по противоположным направлениям. Кант был символом величия германского духа и каждый немецкий профессор (за исключением неотомистов) считал себя в широком смысле кантианцем. В конце века самым выдающимся современным мыслителем Германии в России считался Э. фон Гартман, ценили Р. Г. Лотце и Г. Тейхмюллера, но господствующими идеями были учения не немцев, а О. Конта. Дж. Милля и Г. Спенсера, французских спиритуалистов. Неокантианцев знали как историков философии (кстати, углубление историко-философской проблематики едва ли не самая важная из заслуг неокантианского движения). В России были переведены почти все работы Куно Фишера, Ф. А. Ланге, В. Виндельбанда, К. Форлендера и т. д., но полемику между ними по поводу интерпретации Канта воспринимали как спор специалистов, не имеющий общепhilosophического значения. Когена знали как глубокого

специалиста по Канту и только. Между тем именно благодаря его усилиям неокантианство вступило в новый этап своей эволюции. В борьбе с его построениями сформировалась школа Виндельбанда—Риккерта, но ни те ни другие не упоминали имен противников. Именно поэтому в последнее десятилетие XIX в. интерес к Марбургской школе в России был незначительным, например в журнале «Вопросы философии и психологии» с 1889 по 1909 г. были опубликованы всего одна рецензия на произведение Когена⁹ и одна рецензия на книгу Наторпа¹⁰. Оригинальность подхода Когена состояла в том, что он первым (правда, здесь большую услугу ему оказали работы его рано умершего ученика Штадлера) попытался переписать всю философию Канта, исходя из идеи трансцендентального метода, который Кант разработал, но, по мнению Когена, не везде правильно применял. Коген решил исполнить завет Канта, понять и изложить идеи автора лучше его самого. Для этого Коген меняет архитектуру системы Канта. Последняя строится у него не на факте разделения способностей души (у Канта разум, желание (воля) и чувствование), а на фактах научного познания (математического и описательного естествознания). В своей «Кантовской теории опыта» он связывает вместе две первые части «Критики чистого разума» с содержательно иной аргументацией «Пролегомен» в теорию опыта математического естествознания, выбрасывает «Трансцендентальную диалектику», содержащую идеи рациональной психологии и теологии (в частности, так называемую вещь в себе), а взамен этого вводит положения, развитые Кантом во введении к «Критике способности суждений» и в статьях «Об употреблении телеологического принципа в философии» и «О философии вообще».

Такого способа построения здания *собственной* философии из блоков философии Канта европейская мысль не знала со времен неоплатоников. Впрочем, в первое десятилетие XX в., особенно после появления «Логике чистого познания», «Этики чистой воли», «Эстетики чистого чувства», книги Когена глубоко изучались в России людьми с философскими интересами. Характерно, что когда Андрей Белый в своих воспоминаниях хотел показать философскую отсталость Льва Лопатина, он упрекал его в том, что он познакомился с «Кантовской теорией опыта» только в 10-е годы. После появления в 1910 г. первых номеров журнала «Логос» все, даже самые незначительные произведения Когена и Наторпа рецензировались. В России, стране с многочисленным еврейским населением, Когеном увлекались еще и потому, что он претендовал на философское обоснование иудаизма, духовное руководство еврейским народом. «Он не только „оправдывает еврейство“ с точки зрения основных принципов кантовской философии, но бывает случаем, когда эта последняя сама предстает перед форумом истин еврейства, заставляющих Когена вносить „корректив“ в философию учителя, так что в создании общей „системы этики“ Когена элементы еврейства участвовали в не меньшей мере, чем категории критического идеализма, и „этика“ его с гораздо большим

основанием может быть названа *еврейской*, чем нравственно-философские исследования других, *специально* посвященных этому предмету (напр., „Этика иудаизма” Лацаруса)»¹¹. В частности, исследователи этики Когена отмечают, что в противоположность Канту при определении нравственности, помимо моментов помыслов и побуждений, Коген подчеркивает момент поступка. Идее личного спасения Коген противопоставляет коллективное спасение через преобразование человечества в «пределах истории» в живой и конкретной земной действительности. Причем необходимым условием «царства Божия» у него является социальная справедливость: здесь корни его «этического социализма». С лекциями по еврейскому вопросу Коген ездил по городам России, и они были тем единственным, что переведено на русский язык.

Чтобы понять, почему книги Когена не перевели до революции (после было не до философии), следует учесть, что тогда степень знания иностранных языков была выше, чем сейчас. В обыденном (или, если хотите, гуманистическом) понимании образованность означала знание древних языков, умение изъясняться на немецком и французском, писать по-русски без ошибок и употреблять в быту литературный язык. Переводы книг по философии выполнялись в первую очередь для гимназистов, студентов, и почти весь тираж раскупался гимназическими библиотеками. Соответственно подбирались и книги для перевода. Как правило, это были разного рода введения, популярные курсы лекций, общедоступные компендиумы. В первую очередь поэтому не переводились внушительные по объему работы Когена: написанные витиеватым, порой темным языком они были классическим чтивом для специалиста. Напротив, сочинения Наторпа, мыслителя вполне самостоятельного, воспринимались как популяризация (порой даже вульгарная, по мнению Зеньковского, сравнивавшего «Логику чистого познания» с «Логическими основами точных наук» Наторпа). Наторп написал хорошие введения в философию Марбургской школы. Небольшие по объему, они выполнены на самом высоком научном уровне. Кроме того, Наторп много занимался педагогикой, и пронизанные подлинно философским духом исследования на эту тему пользовались вниманием у гимназических учителей¹².

Популяризация и поздняя самостоятельность привели к тому, что ведущие русские философы предпочитали спорить не с Наторпом, а с Когеном. Он главный оппонент Е. Н. Трубецкого, С. Н. Булгакова, Н. О. Лосского, С. Л. Франка, серьезный противник Алексеева (Аскольдова). Тем не менее значение Наторпа для русской философии велико. Усвоение молодым поколением философов рационализма Марбургской школы сопровождалось явным разочарованием в пустом методизме, когда, по выражению Г. Зиммеля, философы только чистили очки, вместо того чтобы смотреть сквозь них. Однако идеи Когена и его последователей обладали преимуществом в ясности, глубине по сравнению с разработками других философов. Разрешить эти затруднения и помогла «Общая психология» Наторпа, его солидарность

с Гуссерлем в рецензии на «Идеи к чистой феноменологии» и других позднейших произведениях. Как справедливо отметил Х. Г. Гадамер, в указании на пути перехода от неокантианства XIX в. к неоплатонизму и спекулятивному идеализму и состоит главное значение этого мыслителя¹³. Молодые русские философы, последователи Марбургской школы, переходят от трансцендентального идеализма на позиции критического реализма и таким образом марбургская философия в России органически завершает свой жизненный цикл.

¹ Трубецкой Е. Н. Воспоминания. София. 1922.

² Бердяев Н. А. Самопознание. Париж, 1949. С. 149—150.

³ Алексеев Н. Н. В бурные годы. Гл. II. Два года за границей. С. 1 (ИНИОН).

⁴ Гавриил Осипович Гордон (8. V. [26. IV.] 1885, Спасск — ?) в 1903—1909 гг. учился на историко-филологическом факультете Московского университета. В 1906—1907 и летом 1909 г. слушал лекции и участвовал в семинарах на философском факультете Марбургского университета у Г. Когена (по истории древней и новой философии), П. Наторпа (по логике, психологии и педагогике) и Н. Аха (по экспериментальной психологии). Впоследствии, в 1920 г., был избран профессором Тамбовского университета, с весны 1921 г. переведен в 1 Московский университет (профессор факультета общественных наук). С 1924 г. состоял редактором педагогической энциклопедии «Педагогические курсы на дому». Член ВКП(б), сотрудник ГАХНа (Государственной академии художественных наук), с 1929 г. в ссылке. Дальнейшая судьба неизвестна.

⁵ Мюллер-Фрейенфельс Р. Философия XX столетия в ее главных течениях. Берлин, 1923. С. 24.

⁶ Фохт Б. А. О деятельности и философии С. Н. Трубецкого // Вопр. философии и психологии. 1906. № 81.

⁷ Яковенко Б. В. О современном состоянии немецкой философии, «Логос». М., 1910. Кн. 1.

⁸ Белый А. Начало века. Л., 1933. С. 350—351.

⁹ См.: Преображенский В. П. «Кантовская теория эстетики» Когена // Вопр. философии и психологии. 1989. № 1. С. 95—98.

¹⁰ См.: Зеньковский В. В. Платон в истолковании Наторпа // Там же. 1900. № 65.

¹¹ Гурлянд А. Герман Коген и его философское обоснование еврейства. Пг., 1915. С. 8—9.

¹² Из книг Наторпа переведены: Логика (СПб., 1909); Философия как основа педагогики (М., 1910); Социальная педагогика. Теория воспитания воли на основе общности (СПб., 1911); Философская пропедевтика: Общее введение в философию и основные начала логики, этики и психологии (М., 1911); Культура народа и культура личности (СПб., 1912); одновременно та же работа под названием «Развитие народа и развитие личности» (СПб., 1912); Песталоцци. Его жизнь и его идеи (СПб., 1912. 1-е изд.; 1918. 2-е изд.; 1920. 3-е изд.). Кроме того, такие существенные для его творчества статьи, как «Кант и марбургская школа» (Новые идеи в философии. СПб., 1913. Сб. 5); «Философия и психология» (Логос. 1914. № 1; «Принцип относительности» (Сб.: «Пространство и время». СПб., 1911).

¹³ Гадамер, как и Фохт, видел важнейшее отличие Наторпа от Когена в формулировке идеи всеобщей логики. Выражается она в единстве теории и практики. «Осуществление этого единства не в корреляции субъективных и объективных методик, что проводилось в его „Всеобщей психологии“, а в более широкой и существенной корреляции мышления и бытия, которая осуществляет и обосновывает бесконечное продолжение методических определений. Но и эта корреляция не последняя, а предполагает их исходное, „неразрывное“ единство... т. е. действительность как тотальную определенность, как первоконкретное мысли» (Gadamer H. G. Die Philosophische Bedeutung Paul Natorp // Natorp P. Philosophische Systematik. Hamburg, 1958. S. XIII).

П. НАТОРП, 17 сентября 1924 г.

Б. А. Фохт

«Смерть — ничто для нас».

Эпикур

На немногих страницах статьи, посвященной памяти Наторпа, было бы трудно дать сколько-нибудь полную картину его научной и философской деятельности. Эта деятельность длилась и непрерывно развивалась почти целые столетия (с конца 70-х годов прошлого столетия по 1924 г.), была чрезвычайно многообразна и не осталась без заметного влияния на основное направление развития современно-философской мысли в Европе. Не только при этом в теоретической философии, и прежде всего в разрешении ПРОБЛЕМЫ ЛОГИКИ точных наук, каковая проблема является центральной для всей послекантовской философии, но и во всех других областях философского знания, как равно и в теоретической педагогике, — исследования Наторпа были и до сих пор во многом остаются руководящими.

Его способность живо отзываться на все великие и малые проблемы философии, как и на все насущные задачи ее преподавания, была поистине изумительной. Кто знал его, тот никогда не забудет задушевной искренности и простоты его отношения к студенческой молодежи, необыкновенного внимания, с которым он относился ко всякому самостоятельному проявлению философской мысли своих учеников, к каждому, хотя бы только еще зарождающемуся, начинанию их в сфере исследования философских проблем, к самому, наконец, изучению ими философии, для которого форма свободного диалогического обсуждения была, по его убеждению, наиболее, если не единственно, подходящей и ценной. Глубоко чуждый всякой схоластики, он только за свободным исследованием признавал ценность и значение. Сам ярчайший представитель этой свободной исследовательской мысли, он ждал и требовал ее проявления от своих учеников. Всякое изучение, даже подлинных творений великих философов для него имело значение только подлежащего исследованию материала, только средства и орудия исследования, и самое изучение всегда было для него всецело и только исследованием. Другого он не знал, не понимал, не допускал. С нетерпением ждал он возражений со стороны своих учеников и сотрудников, чтобы исправить ошибку или хоть малейшую неточность достижения своей собственной мысли. Независимости и свободе его собственной, по преимуществу философской, мысли соответствовала полнейшая независимость, свобода и благороднейшая чистота его личности; необыкновенная честность и какая-то внутренняя неустрашимость всего его существа

При публикации в основном сохранены авторская орфография и пунктуация. —
Примеч. ред.

производили неотразимое впечатление. Обаяние всей его личности было несравненно. Возвышенные черты его сильного, сконцентрированную и напряженную волю собой выражающего характера, не могли не вызывать преклонения и любви. . . При всем этом сам он был живым воплощением самой беззаветной любви к людям и уважения к человеческому достоинству. Эти черты не могли не сделать его педагогом в высшем и лучшем смысле этого слова, и они же сделали его непреклонным поборником действительной, а не эфемерной только, «политической» свободы. В течение всей жизни был и до конца остался он социалистом. Святость труда была для него высшим практическим принципом жизни и, единственно, что он ненавидел, была порабощающая эксплуатация гнетущих и мрачных сил, так называемой современной «культуры». «Последовательный педагогический социализм» — в «деле», в непосредственном ТРУДЕ, в упражнении ГЛАЗА и РУКИ (Песталоцци) и тем самым рассудка и воли, находящей свое осуществление, — вот в чем видел он единственный верный путь развития истинной культуры человечества, истинного, по самому существу своему исключительно ТРУДОВОГО образования.

И как всему существу его личности соответствовала его педагогика, с самого начала ставшая СОЦИАЛЬНОЙ, так и тому и другому вместе соответствовала его философия, ни перед чем не останавливающаяся, никакими предпосылками не связанная, КРИТИЧЕСКАЯ, обосновывающая, на интересы всего человечества неуклонно направленная. «De nobis ipsis silemus (О нас самих молчим)» * — таков девиз его личного поведения в жизни, тем более облыжающий нас говорить о нем: «. . . и только о деле нашем просим, чтобы его не считали за личное дело, за дело МНЕНИЯ, но за общее дело всего человечества» (Ф. Бэкон) и правды о нем — таков девиз его деятельности, основная пружина и стимул его философствования, «Доблесть, любовь, верность (Starkmuth, Liebe, Treue)» — таковы основные черты его личности; «Дело, дача отчета, истина (Sache, Rechenschaftsallegen, Wahrheit)» — таковы основные факторы его философии.

Развитие философских воззрений Наторпа (род. в 1854 г. в Дюссельдорфе) на протяжении 50 лет его неустанной работы представляет большой интерес главным образом по последовательному проведению одной основной тенденции: философия понимается Наторпом как выражение центрального и ориентирующего единства научного познания и постижения человеческой жизни, во всей ее целостной полноте, ее универсальности (Universal, in-einsgewendet — обращенный во едино или к одному) — в глубине ее скрытого сокровенного смысла. Такому единству философии должно соответствовать и его собой обуславливать также и строгое единство метода философского познания. История исканий, все

* С этих слов Ф. Бэкона из его предисловия к «Новому Органону» начинается статья Наторпа, в виде эпиграфа их поместил Кант в «Критике чистого разума» (*Natorp P. Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Leipzig, 1921. Bd. 1. S. 151.*) — А. В.

более глубоко оказывающихся заложенными принципов этого метода и их применения, в непрерывной внутренней последовательности, к решению все новых и новых проблем философского познания и есть история развития философии Наторпа.

Ярко выраженная, критическая, даже скептическая, тенденция его мысли заставляет его, сперва еще только абитуриента классической гимназии (Primaner), а затем студента первых семестров Берлинского университета, не удовлетворившись ни примитивной формой бюхнеровского материализма, за которым он признает, однако, значение поддержания актуального интереса к некоторым важным научно-философским проблемам, ни схоластическим методом преподавания философии с «берлинской кафедры», — временно отказаться от удовлетворения неугасимого в нем философского интереса. Он отдается изучению математики и своим излюбленным занятиям музыкой. Глубокое, в своем роде тоже философское, содержание музыки Баха и Бетховена, как и «новое искусство» Р. Вагнера, до поры до времени дает некоторое удовлетворение философской направленности его ума. Из Берлинского университета он переходит в Бонн, где под влиянием такого выдающегося филолога, каким был Узенер, посвящает себя усердному изучению филологических наук, как самих по себе, так и в их применении к решению многих важных проблем истории человеческой культуры, например, проблем мифа, происхождения религиозных представлений, зарождения научного знания и т. п. Но уже в последние семестры своей университетской жизни, в Страсбургском университете, он снова возвращается к занятиям собственно философскими проблемами. Внешним поводом к этому послужило полученное им от одного друга из Марбурга письмо, в котором тот писал, что там, в Марбургском университете, под руководством Ф. А. Ланге и Германа Когена, зарождается новое философское движение, ставящее своей главной задачей изучение философии Канта в ее подлинном содержании и ее разработку и развитие по методу, ничего общего не имеющего с тем чисто формальным, схоластическим методом, который господствовал тогда почти повсеместно в германских университетах. В восприимчивом уме Наторпа под влиянием этой вести снова со всей силой просыпается уже заглохшая было надежда, что есть все-таки не бесплодно схоластическая, а настоящая философия, которую стоит изучать и ей посвятить свои силы и работу своей жизни. Теперь с пламенным усердием углубляется он в изучение сочинений Ланге и Когена, посвященных интерпретации и дальнейшему развитию учений и метода Канта.

Юношеская вера абитуриента гимназии в возможность строгой научной философии теперь, после мучительного скептического периода последних лет, снова возрождается в нем со всей своей силой. Свою мечту он как бы видит теперь перед собой выполненной, зрело продуманной и научно проведенной в смысле философии как строгой науки. Он более не колеблется, заявляет проф. Лаасу, в Страсбурге, об избрании им своей специальностью

философии и терпеливо отдает себя во власть строгой дисциплины его преподавания и специальных семинарских занятий. Начинается ВТОРОЙ ПЕРИОД его философского развития: с одной стороны, стоит перед ним как идеал новая строгая форма возрожденной в Марбурге философии Канта, с ее на универсальность претендующим трансцендентальным методом, с другой — стремительная и проницательная критика основных позиций этой философии и всех исторических корней ее, вплоть до учения Платона о познании и идеях, со стороны системы позитивизма и его метода представленных главным образом Лаасом.

Скептическая тенденция его ума помогает ему продумать до конца лаасовский позитивизм и оценить по существу содержащиеся в нем возражения против основных принципов учения о познании Канта и Платона. Предстояло решить, может ли этот позитивизм, с его признанием первоначальных и непосредственных данных познания в виде восприятий и ощущений как не только отправных моментов во времени, но и первоначальных будто бы элементов и условий самой возможности познания, — в свою очередь устоять против кантовской критики с ее резко выраженным антипсихологизмом, априоризмом и трансцендентальным методом применения и оправдания, принятых Кантом и открытых априорных начал и элементов познания. Так ли обстоит дело, что во всяком познании и ДЛЯ самой его возможности всегда, в качестве коренного условия, имеется НЕЧТО ПЕРВОНАЧАЛЬНО ДАННОЕ в виде восприятий и ощущений, так что все наши представления и понятия суть только продукты чрезвычайно тонкой и сложной научной обработки в последнем счете всегда первоначально и непосредственно данного содержания мира наших ощущений, и всякая необходимость и всеобщность наших научных суждений всегда имеет поэтому лишь выводной, производный, заимствованный характер, закономерно проведенной абстракции от первоначально данного содержания и материала наших ощущений, или дело, наоборот, обстоит так, что эти ощущения, со всем их материалом и содержанием и проистекающей из него предметностью, сами зависят от основных тенденций, элементов и условий, в структуре состава и закономерности научного познания коренящихся и без него невозможных и нереальных?

Такова дилемма, такова основная контраверза между Лаасом и Кантом, психологизмом и априоризмом, позитивизмом и критicismом, которую предстояло решить Наторпу. Ряд оснований, принципиальный смысл которых станет ясным из последующего, заставил Наторпа склониться к критицизму Канта и к признанию прав трансцендентального метода в отношении обоснования научного, нравственного, художественного, религиозного и, как увидим, даже психологического познания. Краткая формула, в которой в этот второй период философского развития Наторпа (начавшегося с конца 70-х годов прошлого столетия) может быть сосредоточено все существо и сила влияния на него возрожденной в трудах Ланге и особенно Германа Когена философии Канта, —

гласит в известном выражении, данном Когеном проблеме познания предмета, так: «Предмет должен быть обоснован, в возможности ОПЫТА (в смысле научного, расширяющего познания предмета понятого) о нем — сам впервые должен стать возможным».

Но отнюдь не только предмет научного, теоретического познания, но в не меньшей мере так же предмет практическо-нравственного, эстетического, художественного, как и всякого вообще другого, возможного рода предметного познания, имеется здесь в виду. Ни для Наторпа, ни для Германа Когена, влияние которого впервые сказывается теперь в полной мере, Кант вообще никогда не был только критиком, тем более критиком только теоретического познания. Естественно поэтому, что трансцендентальный метод Канта, в понимании и углублении смысла и значения его Герм. Когеном как принципа закономерного построения и определения всяческого вообще возможного предмета познания, побуждает Наторпа обратиться к применению этого метода в той области, которая издавна, чуть не с первых дней юности, была для него, как мы видели, особенно близкой и дорогой, именно к области искусства и познания принципов и условий его обоснования как особого, совсем своеобразного рода познания. Так на той, сравнительно ранней, стадии развития философии Наторпа возникла у него, неотступная и впредь, потребность к обоснованию и построению философской эстетики, преимущественно в смысле философии искусства им понятой, а эта потребность, в свою очередь, повлекла к другой, именно к проблеме познания нравственного как в чистой форме его закономерности (этика), так и в его прикладном значении (социальная педагогика).

Так, во внутренней связи этих, одна другую необходимо вызывавших проблем, к которым скоро присоединилась еще и новая, философски не менее важная и фундаментальная, в некотором роде даже высшая и завершающая проблема психологии, т. е. познания субъективного как такового, как первоначального и непосредственного в сознании — стали уже тогда рельефно намечаться контуры той всеобъемлющей философской системы, проникнутой духом единого, в строжайшей последовательности проведенного к решению всех, даже сравнительно второстепенных проблем, примененного метода, которая (в столь импонирующей своей скромностью и сдержанным благородством форме) выступает перед нами, правда, все еще не вполне законченной, в последнее десятилетие жизни Наторпа.

Нет сомнения, конечно, что отправные пункты для построения этой системы в будущем были даны отчасти уже в рассматриваемый второй период философских воззрений Наторпа, даже уже в первую его половину, в 80-х годах прошлого столетия, — в философии Канта и том дальнейшем развитии и очищении ее от остатков тетенсовского психологизма и Вольфовой онтологии, которые она получила уже тогда в главнейших сочинениях Г. Когена, но не менее несомненно также и то, что даже и этой громадной работы прошлого все еще было недостаточно для дальнейшего развития уже тогда

рельефно наметившихся и начавших приходить в систему философских воззрений Наторпа, в окончательную ясность пришедших, однако, лишь в последний период его деятельности, после 1912 г. То же, о чем здесь идет пока речь, было только второй стадией всего его философского развития, и только еще первой стадией влияния на него философии Канта и особенно Когена. К этому же приблизительно времени, именно к 1881 г., относится и «хабилитация» (получение доцентуры) Наторпа в Марбурге. [В 1885 г. Наторп стал там же экстраординарным, а через семь лет затем (1892) ординарным профессором.]

Теперь предстояло дальнейшее углубление, переработка и систематическое объединение этих исторически заветанных и систематически так глубоко важных, принципиальных и фундирующих основ. Это углубление и развитие указанных отправных основ пошло у Наторпа по несколько своеобразному, — однако и существом дела, и продолжающимся влиянием произведений Когена, и непосредственным общением с ним, подсказанному ему — окольному пути историко-философского, потому что систематическую цель никогда не перестававшего иметь в виду, исследования самых корней этих основ трансцендентальной философии Канта и ее метода — сперва у ближайших предшественников Канта, именно у Лейбница и особенно у Декарта, Галилея, Коперника и Николая Кузанского, а потом, и это в особенности и главным образом, — у Платона.

Кроме мистически-метафизических и особенно художественных сторон и тенденций философии Платона, всегда бывших Наторпу, с его изощренным филологическим чутьем и общей художественной и музыкальной одаренностью, особенно близкими, понятными и дорогими, настойчивые указания Г. Когена помогают ему теперь сперва открыть, а потом и систематически все более плодотворно развить, собственно научную, строго логическую и диалектическую сторону в учении Платона о познании и идеях, — ту, которая в целом ряде диалогов Платона, начиная с «Менона», помогает Наторпу с классической неопровержимостью доказать наличие в учении Платона о познании не только элементов позднейшего (кантовского) априоризма, но также, правда еще в довольно зачаточной форме, и основную идею и принцип смысла кантовского трансцендентального метода.

Уже Когеном определено поставленная на очередь необходимость углубления принципиальных основ и предстоящая затем радикальная реформа теоретической, а в связи с ней и всей вообще философии, на основе и в направлении углубления и развития как смысла, так и применения трансцендентального метода — эта фундаментальная задача, а не мнимое «одностороннее кантианство», в котором именно Наторп никогда не был грешен, заставили его предпринять и филологически, и философски весьма тяжелый и ответственный труд выделения и предварительного обособления в учении Платона прежде всего того содержания и той тенденции, которые имеют первостепенную важность для строго научного обоснования принципов и раскрытия применения ко всем областям

человеческого познания и исследования культуры трансцендентального метода.

Как бы то ни было, углубление и обновление основных приобретений философии Канта, как и ее частичное исправление и очищение от продолжавших еще тяготеть над нею пережитков догматического прошлого философии в виде прежде всего — РЕЦЕПТИВНОСТИ ЧУВСТВЕННОГО ПОЗНАНИЯ и ГОТОВОЙ ДАННОСТИ многообразного в чистом созерцании и его основных формах или законах (пространство и время). Это необходимое исправление и частичное преобразование учения Канта могло пойти и действительно пошло единственно только по пути и при посредстве более глубокого, в трудах Г. Когена и особенно Наторпа впервые достигнутого проникновения в подлинный смысл значения термина «идея» у Платона как ГИПОТЕЗЫ, ЗАКОНА, или логического принципа, познания в исторической связи этого понятия с учением Декарта о чисто мысленной природе пространства и учения Лейбница о чисто мысленной, или «идеальной природе непрерывности». Так стало, наконец, возможным придание учению Канта о познании той законченности и свободной от противоречий формы, которую мы особенно ясно выраженной находим в трудах конца этого ВТОРОГО периода развития философских воззрений Наторпа, как к этому же периоду и даже почти к началу его (1888) относится также и в высшей степени плодотворное применение и распространение критического (трансцендентального) метода Канта Наторпом на новую область **ОБОСНОВАНИЯ ПСИХОЛОГИИ КАК НАУКИ**, хотя правда о субъективном, непосредственном и первоначальном в нашем сознании, однако, в то же время и как о чем-то таком, что в этой своей субъективности, первоначальности и непосредственности **ДЛЯ** нашего **ПОЗНАНИЯ** о нем всегда лишь реконструируется как таковое из разных родов объективного познания и их внутреннего систематического единства.

Вопреки распространенным в то время воззрениям на психологию, с почти исключительным признанием в ней метода личного самонаблюдения, Наторп, едва ли не первый в истории этой, сравнительно новой тогда философской дисциплины, делает весьма богатую своими последствиями попытку доказать, что субъективное, первоначальное и непосредственное в **СОЗНАНИИ САМО ПО СЕБЕ** еще отнюдь **НЕ ЯВЛЯЕТСЯ** таковым же и для познания о нем, и что только при этом условии и только с этой точки зрения разрабатываемая психология могла бы стать наряду с логикой, этикой и эстетикой строго философской дисциплиной, построенной по одному с ними, хотя и в особом направлении примененному и развитому методу, — как наука о самом субъективном как таковом и тем самым как **НАУКА** о предмете, в некотором смысле даже объединяющем в себе все вообще возможности предметного философского познания.

На место совокупности простых описаний субъективного, чем психология была еще во времена Канта и чем оставалась в сущности

и у всех его последователей и противников до середины последней четверти XIX в. она теперь должна стать, по убеждению Наторпа, не только наряду с другими философскими дисциплинами, но даже завершающим и увенчивающим звеном единой философской системы, построенной по единому философскому методу.

В теснейшей методологической и идейной связи с этим обоснованием ПСИХОЛОГИИ на принципах и по методу критической философии находится и знаменитая, большое влияние в свое время оказавшая статья Наторпа в 23 томе «Philosophische Monatshefte», «Об объективном и субъективном обосновании познания»), где он впервые со всей определенностью высказывается против психологического обоснования познания, являясь в этом отношении прямым предшественником не менее знаменитых впоследствии исследований Гуссерля.

Не вдаваясь здесь в подробности, мы обратим внимание читателя лишь на общую, руководящую мысль этой, такое большое влияние на все последующее развитие теории познания и разработку психологии имевшей статьи Наторпа: «...то, что мы называем субъективной стороной сознания и его субъективным единством и что мы понимаем как таковое, ни в каком случае не может быть принципом объяснения и, следовательно, познания чего-либо, поскольку это субъективное и его единство само может быть познано нами единственно только путем реконструкции, т. е. путем обратных заключений (Rückschlüsse) от того, что составляет его же порождение, т. е. тот или иной род, от него проистекающих объективных познаний». Творческая же и порождающая активность нашего сознания, нашего Я, никогда не дана нам непосредственно. Если бы это имело место, наше сознание, наше Я само превратилось бы в явление, тогда как оно, напротив, есть то, в отношении к чему что-либо только и может быть явлением. НАУКИ О СОЗНАНИИ как таковом (о душе) в строгом, прямом смысле этого слова нет и быть не может, а раз это так, то она явно не может быть для нас и отправным пунктом учения о познании. Непосредственно ДАННЫМИ являются для нас единственно только ФАКТЫ сознания и ими мы должны, следовательно, удовлетвориться и только от них отправляться.

Но какие же именно факты сознания следует признать наиболее подходящими, чтобы в них получить и обеспечить себе надежную базу для обоснования познания? Единственным принципом для решения этого вопроса может быть, по-видимому, только попытка найти и установить наиболее элементарные, ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ, и именно потому основоположные для самой возможности обоснования познания ФАКТЫ. Найти и установить такие первоначальные факты представляется, однако, делом весьма трудным, тем более что их элементарность и первоначальность может быть понята в двояком смысле: так, позитивисты склонны, как известно, понять и защищать первоначальность этих элементов в смысле отправного начала познания ВО ВРЕМЕНИ, и тогда этими элементами естественно будут служить для них ОЩУЩЕНИЯ, как

то, что во времени, быть может, действительно является первым и играет роль стимула, пробуждающего к жизни всякое вообще познание. Психологическая первоначальность ощущений была бы, таким образом, установлена. Но чтобы эта субъективная первоначальность ощущений во времени могла быть также и первоначальностью ПОЗНАНИЯ и для него — это ниоткуда не следует, и утверждение этого содержит в себе явное заблуждение относительно самой природы и познавательного характера этих элементов.

Первоначально данными во времени могут, конечно, быть ощущения, но таким образом и через это может быть фиксировано и установлено их СОДЕРЖАНИЕ? Чем бы ощущения ни были сами по себе, то, что в них становится выразимым и раскрывается как содержание, может быть использовано для познания лишь поскольку оно становится доступным фиксации и выражению, а это происходит не иначе, как через посредство суждения — В ПОНЯТИИ. Поэтому не говоря уже о том, что ощущения и вообще представляют собою собственно вовсе не элементы познания, а только стимулы к его возникновению, но, даже и будучи фиксированы в своем содержании, они оказываются вовсе не элементарными понятиями, а, напротив, понятиями, выражающими те или иные, более или менее сложные, отношения, как-то: отношения числовые, пространственные, отношения движения чего-либо, обладание чем-либо, какими-либо свойствами и т. п.

Но если все только что сказанное справедливо, то утверждение позитивистов, что в ощущениях как в отправном начале познания во времени тем самым содержатся и элементы самого познания, должно быть признано в корне ошибочным. Психологическая и логическая первоначальность явно не совпадают друг с другом.

В качестве чисто субъективных переживаний ощущения, очевидно, не могут быть объектами, а в лучшем случае только их ЗНАКАМИ, истолковываемыми посредством их обработки в понятиях и лишь таким образом, могущими вести к познанию лежащих в их основе предметов. Так называемые ЯВЛЕНИЯ ВЕЩЕЙ во всей их случайности и бесконечном многообразии должны быть поэтому в целях познания прежде всего приведены к некоторому объединяющему их закону, чтобы таким образом впервые получить вообще для познания какое бы то ни было значение. И только возникающие на этой почве «ЕДИНСТВА», в смысле понятий, суть уже действительно элементы познания, не заключенные более в узкие рамки субъективного переживания и именно потому могущие быть общепонятными и общезначимыми.

«Этим, — говорит Наторп, — в достаточной мере можно считать установленной априорность объективного обоснования познания в противоположность субъективному. Наука не имеет и ни из каких вообще ЕДИНСТВ, кроме объективных, исходить не может, никакого другого возможного начала познания для нее не существует. Субъективное в последней инстанции вообще как таковое никаким способом установлено быть не может, но подлежит

определению единственно только через **ОБЪЕКТИВНЫЕ ЕДИНСТВА В ПОНЯТИЯХ**; то же, что как таковое вообще не может быть установлено в соответствии с условиями познания, на то познание не может и стремиться опереться».

Если теперь свести мысленно воедино все до сих пор наметившиеся и уже успевшие получить логическую определенность тенденции этого второго периода философского развития Наторпа, то общие контуры НЕ-его мировоззрения, основная ИЩУЩАЯ тенденция которого шла и захватывала и тогда уже гораздо дальше и глубже, но основные **ЧЕРТЫ** и **ГРАНИ** того, чем была тогда его философия, насколько она нашла себе точное, абстрактное выражение в опубликованных к тому времени (конец 90-х годов XIX в.) сочинениях его, — эти контуры и эти грани могут быть обрисованы и намечены уже с достаточной определенностью, как к этому же приблизительно времени, именно ко второй половине этого периода, определилось и глубокое расхождение Наторпа с Герм. Когеном по одной из самых важных проблем, относящихся к самой природе трансцендентального метода и его применения. Вместе с Когеном и отчасти под влиянием изучения его важнейших произведений, посвященных исследованию основных начал философии Канта, Наторп, никогда не переставая, впрочем, и здесь быть самостоятельным и оригинальным, признает в полном согласии с Когеном необходимость такого преобразования дальнейшего развития основных принципов философии Канта и такого углубления и расширения смысла применения трансцендентального метода, по которому все, что в учении Канта оставалось еще **ДЛЯ ПОЗНАНИЯ ПЕРВОНАЧАЛЬНО ДАННЫМ** и **ГОТОВЫМ**, теперь получило бы лишь значение **ПРОБЛЕМЫ ДАННОСТИ**; чтобы еще неопределенное, колеблющееся, двойственное учение Канта о **СПОСОБНОСТЯХ ПОЗНАНИЯ**, особенно о чувственности как **РЕЦЕПТИВНОЙ СПОСОБНОСТИ ПОЛУЧАТЬ** или иметь дело с готовым материалом многообразия ощущений превратилось в определенное и ясное учение об этих «quasi-способностях», как, на самом деле, только о средствах, направлениях и путях (методах) разных родов прогрессивно и синтетически непрерывно развивающегося научного познания; чтобы самый «**ОПЫТ**» был понят в существе своем, именно только как такой непрерывно и бесконечно развивающийся синтетический процесс предметного познания и его организации; чтобы «вещь в себе» мыслилась только как бесконечная задача, т. е. как никогда вполне не достижимый «идеал» такого прогрессивно развивающегося процесса научного познания; чтобы «наука» как объективное выражение «**ОПЫТА**» всегда понималась бы как ориентирующей познание «факт» — только в смысле «Fieri», а не в смысле готового и законченного результата, и чтобы, наконец, в связи со всем этим между терминами «врожденный», «априорный» и «трансцендентальный» было проведено ясное, никаких недоразумений не допускающее различие, а трансцендентальный метод и в самом существе своем, в своей идее и в своем применении был бы раз навсегда обособлен от

всех родов психологического генетизма (Локк) и ему со всей определенностью противопоставлен как более первоначальный и в отношении ко всякому другому возможному методу познания **ОСНОВОПОЛОЖНЫЙ**.

Но если таким образом относительно понимания и оценки **ОДНОЙ** из двух главных исторических основ возникавшей в трудах Когена и Наторпа новой философии, именно относительно подлинного смысла достижений философии Канта, между обоими мыслителями было достигнуто к этому времени более или менее полное согласие, то этого отнюдь нельзя было бы сказать относительно **ДРУГОЙ**, не менее важной исторической **ОСНОВЫ**, подлежащей в их трудах обоснованию, новой, или по крайней мере глубоко и в корне обновленной философии, именно относительно понимания основных начал философии Платона, т. е. его учения «об идеях», и прежде всего — об «идее блага».

С точки зрения Г. Когена действительное понимание учения Платона об идеях вообще и об идее блага в особенности, в котором Коген видел главный отправной пункт для — отчасти направления, отчасти углубления — как всего учения Канта в его систематическом единстве, так, в частности и главным образом, также в отношении более глубокого понимания смысла и применения трансцендентального метода, — это понимание Платона Когеном в самых общих чертах сводится к следующему: платоновская «идея» есть прежде всего выражение требования, **ДАЧИ ОТЧЕТА** о смысле и силе познавательного значения и ценности «понятия», поскольку в ней, т. е. в идее, методическое, предметное мышление закладывает как бы основание для самого себя, для самой своей осуществимости, а, следовательно, и для **ПОНЯТИЙ**, в которых оно находит свое предметное выражение. Давать отчет (*logon didonai*) и «полагать, закладывать основание» (*hypothithesthai*) суть поэтому для Платона однозначные термины.

Ведь **ЛОГОС** и сам есть не что иное как **ПОНЯТИЕ**. Но если и поскольку он стремится найти как бы **ЛОГОС САМОГО СЕБЯ** (смысл своего смысла), тогда-то и становится он как бы «основополагающим» (*hypothesis*) для себя. И в этом-то смысле понятия, **ИДЕЯ** как такое основополагание, как *hypothesis* и обозначает собой и обеспечивает истинное, подлинное **БЫТИЕ**. Помимо и за пределами так понятой «идеи» нет для Платона и никакого познания, и никакого бытия, как, равным образом, нет никакого бытия и никакой науки о нем, так сказать, и **ДО** или **НЕЗАВИСИМО** от такого понимания «идеи», а как принципа — *aché* познания. И вот эта-то именно своеобразная «платоновская логика субстанции» (сущности) как подлинной сути и сосредоточия бытия и стала, как известно, со времени эпохи Возрождения, подлинным и бесспорным рационалистическим основанием не только математики, но и всего, по крайней мере математического, естествознания, с более или менее ясно выраженной тенденцией стать в процессе своего развития таким основанием, также и для всей вообще науки о природе в ее целом, включая сюда и природу органическую. До

сих пор и в этих пределах, между Когеном и Наторпом, в рассматриваемый период его философского развития, заметного расхождения в понимании учения Платона об идеях как отправного пункта для переработки, углубления и развития основных начал учения Канта о познании, а также о смысле и пределах применения трансцендентального метода как будто не замечается.

Подобно Когену и Наторп, не без влияния с его стороны, со всей последовательностью и энергией приводит долго оставшееся забытым и в целях обоснования познания неиспользованным понимание платоновской идеи как «гипотезы—закона», т. е. как некоторого, в основе своей чисто логического, отношения предиката к субъекту (*onoma—rhema*), отношения «предикцирования», в котором для каждой идеи как бы фиксируется гипотетически ее смысловое содержание, причем от одних идей будет возможен и необходим закономерный переход как от отношений менее общих и фундирующих к отношениям все более общим и фундаментальным; в понимании Наторпа, вплоть до фундаментальнейшего и уже последнего верховного отношения, «закона самой законосообразности» (*Gesetz der Gesetzlichkeit*), верховной «идеи всех идей» (по терминологии Платона, идеи блага), как последнего уже негипотетического начала (*anupothetos arche*) всяческого познания и бытия, «по своей силе и достоинству» (значению) стоящему выше, или точнее, «по ту сторону» и того, и другого (*epekeina tes ousias*).

Но, как раз в этом последнем пункте, в этом, на первый взгляд, казалось бы, в высшей степени последовательном развитии Наторпом, впервые Г. Когеном в новейшее время выдвинутой интерпретации платоновской идеи как гипотезы*, вплоть до понимания и истолкования и «негипотетического», по Платону, начала «идеи Блага» — также лишь в смысле некоторой высшей гипотезы, идеи Блага как идеи всех идей в смысле верховного «закона законосообразности» — между обоими мыслителями возникает самое решительное и для всего последующего развития философских воззрений Наторпа чрезвычайно важное и своими последствиями богатое разногласие, заставившее его, в конце концов, не только в корне изменить все свое понимание учения Платона об идеях, но наряду с другими факторами косвенно побудившее его впоследствии пересмотреть, изменить и существенно углубить также и весь строй, всю систему и даже самый принцип объединения и систематизации своих философских воззрений (см. *Metakritische Anhang* (1920) ко второму изд. *Platos Ideenlehre* (1922), под заглавием «*Logos—Psyche—Eros*»).

В чем же состояло это важное разногласие? Как, спрашивает Коген, разве платоновская идея, понятая как «полагание и основание», как *hypothesis* всецело исчерпывает, по вашему убеждению, учение Платона о сущности (*ousia*), о субстанции как сути

* См.: *Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung*. В., 1885. С. 15. — *A. B.*

и сосредоточии бытия? Разве можно отрицать, что при первой же попытке философского обоснования ЭТИКИ Платон сам натолкнулся на непреодолимое затруднение для ее обоснования в своем признании первоначальной формы обоснования ВСЯКОГО бытия всецело из идеи, понятой исключительно или преимущественно в смысле мысленного «полагания в основание» в смысле hypothesis. Пусть для математики и на ее основе понимаемой и воздвигаемой науки о природе такое значение идеи как гипотезы и достаточно, но для обоснования ЭТИКИ, для закладки фундамента познания о нравственном, разве возможно ограничиться таким пониманием идеи? Идеи математического познания бытия и природы (ta mathematika), конечно, могут остаться такими «идеями—гипотезами»; такой априоризм, выражаясь по-современному, их познавательного значения и их природы не может повредить ни ценности, ни надежности ими обоснованного и на них всецело держащегося познания природы; но «высшее благо» (to agathon), точнее, идея Блага, обнимающая и объединяющая в себе все нравственные идеи, только потеряла бы в своей ценности и в силе своей значимости, если бы мы приписали ей только методическое значение идеи как гипотезы.

Воздвигнутая на таком зыбком основании этика оказалась бы построенной на песке. В самом деле: разве идея Блага, и у Платона и вообще, не означает явно чего-то бесконечно большего, чем то, что может дать и обосновать любая рациональная наука, будь то сама чистая математика. Земля и небо пусть «пройдут», но последнее основание нравственности должно во что бы то ни стало остаться незыблемым и непоколебимым. Но если так, то высшее Благо и его принцип «идея Блага» необходимо должна представлять собой род истины, стоящей по ту сторону бытия (epekeina tes ousias), по крайней мере ТОГО БЫТИЯ, которое обеспечивается для познания НАУКОЙ об идее как гипотезе, т. е. диалектикой или, по-современному, логикой. И именно потому, что благо, идея блага, явно превосходит собой это бытие научно-математического познания, это БЫТИЕ ПРИРОДЫ «по силе и достоинству» (Платон), именно потому-то она, эта верховная идея, и выражаемое ею Благо должно стоять «по ту сторону» и бытия и научно-математических способов его познания. И опять-таки, в силу этого «изумительного превосходства» (Платон) ее, ОНА, эта идея Блага, уже НЕ МОЖЕТ БЫТЬ ПОСТИГНУТА ЧИСТЫМ МЫШЛЕНИЕМ, понятом в смысле полагания или чисто мысленного принятия чего-либо за основание, — какого-либо, хотя бы и самого что ни на есть общего, предципирования, т. е. установления (логической) связи некоторого предиката с субъектом, но если она вообще должна и может быть познана и постигнута, то уже по совсем иному, с простым установлением логического (диалектического) отношения, ничего общего не имеющему способу или методу, — соображение, которое и Кант положил, как известно, в новое время в основу своего учения о ПРИМАТЕ практического разума над теоретическим.

Итак, познание не все и не до последних своих корней, не до своего ПЕРВОИСТОЧНИКА, есть продукт или дело чистого мышления, понятого в смысле простого установления логических отношений предцирования. Но в своем подлинном первоисточнике направленное уже не на бытие ПРИРОДЫ только, а на безусловное или «абсолютное», оно в этом своем соотношении с этим своим ПЕРВОПРЕДМЕТОМ, по убеждению Когена, НЕ ЕСТЬ УЖЕ ДЕЛО ЧИСТОГО МЫШЛЕНИЯ, понятого в смысле простого мысленного полагания (noein, das reine Denken), но той ВЫСШЕЙ ПОТЕНЦИИ его или аспекта, которая (эта потенция или направление) должна быть понята как непосредственное усматривание, как чистое, т. е. свой предмет производящее, умозрение (Katharos horan—Das reine Schauen).

А соответственно этому и ИДЕЯ Платона НЕ ЕСТЬ УЖЕ ТОЛЬКО «мысленное принятие или полагание», только гипотеза некоторого закономерного, хотя бы и самого общего, что ни на есть логического отношения предцирования, словом, не мысленное основание, или «полагание в основание» — hypothesis — только, но НЕЧТО НЕПОСРЕДСТВЕННО, хотя, правда, все же творчески, порождаяще УСМАТРИВАЕМОЕ — «первоисточник» как «верховный принцип» (arche anupothetos) ВСЯКОЙ ПРЕДМЕТНОСТИ, всякого бытия и закона, как принцип самого смысла того и другого, именно потому стоящего выше или, лучше сказать, лежащего (трансцендентально) глубже бытия и познания.

Заслуга Платона перед философией в том как раз и заключалась, по мнению Когена, что посредством понятия «чистоты» или, что то же, творческой производной первоначальности (Ursprung), он и понятию познания придал значение и смысл ПЛАСТИЧЕСКОЙ определенности, впервые самый предмет познания устанавливающего принципа, а не простого метода абстрагирования и отвлеченного полагания предиката.

Недаром термин «идея», по самому корню своему от греч. «Idein» родствен тому, что мы понимаем под «умо-зрением», или мысленным созерцанием, правда, — с оттенком творческого порождения, в этом «увидении» того, что таким образом становится видимым. Вот почему и вот в каком смысле «идея», и только она, обозначает истинное БЫТИЕ, подлинное содержание познания.

И несомненно, что «идея» приобретается, как бы сказать, завоевывается, для познания только в чистом созерцании, но это СОЗЕРЦАНИЕ, именно в силу своей чистоты, своего производящего характера, есть в ТО ЖЕ ВРЕМЯ и ЧИСТОЕ МЫШЛЕНИЕ, как и наоборот, ЧИСТОЕ МЫШЛЕНИЕ есть в этом смысле ЧИСТОЕ СОЗЕРЦАНИЕ — умозрение.

Таков, по убеждению Когена, подлинный, истинный и вечный смысл учения Платона об идеях, преднамечающий в то же время и требование того направления, в каком должно пойти углубление и дальнейшее развитие применения трансцендентального метода: ВМЕСТО прежнего КАНТОВСКОГО ДУАЛИЗМА — между чистым созерцанием и чистым мышлением должно быть установлено

внутреннее МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ РАВНОВЕСИЕ и даже ЕДИНСТВО, со всеми вытекающими отсюда последствиями, но в то же время и с сохранением своеобразного характера — и момента созерцания и момента мышления — в едином методе, чистого философского познания.

Таково принципиальное возражение и настойчивое предупреждающее напоминание, обращенное к Наторпу со стороны Когена.

Между тем Наторп в рассматриваемый ВТОРОЙ период его философского развития остается все еще более или менее глух к этим возражениям основателя школы, продолжая в понимании учения Платона об идеях держаться в гораздо большей мере той, первоначальной трансцендентально-логической схемы, по которой «идеи» рассматриваются им исключительно или, во всяком случае, ПРЕИМУЩЕСТВЕННО как мысленные основоположения, как «гипотезы — идеи», как основные «формы предидирования», почти что как «синтетические основоположения» Канта вместо того, чтобы, КРОМЕ и СВЕРХ ЭТОГО, быть в состоянии в надлежащей мере и полноте включать в себя также эстетический, метафизический и всякий другой смысл, который мог бы быть и действительно был присущ у Платона этому термину.

Словом, Наторп все еще остается в понимании этого, для всего его философского развития бывшего руководящим учения Платона об идеях ближе к априоризму Канта, чем к интерпретации этого учения Когеном, и к подлинному Платону, и ЭТИМ в значительной мере обуславливается и определяется также и общий, несколько слишком отвлеченный, характер всех его философских произведений, вплоть до конца этого периода развития его философии, который приблизительно можно отнести к 1910 г.

Правда, другая, более глубокая и всеобъемлющая тенденция к универсальному синтезу и проникновенному пониманию более глубокого и коренного единства не только теоретического познания, **НО И ВСЕЙ КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ** человечества в его целом (по столь же заманчивому своими широкими перспективами, сколь и опасному по односторонности своего метода, образцу гердеровской и гегелевской философии истории) заметно пробивается и все плодотворнее о себе заявляет уже и в этот период его философского развития, но полного преобладания ЭТА ТЕНДЕНЦИЯ, сделавшая Наторпа впоследствии не только творцом новой, более глубокой и методологически несравненно более гибкой, теоретической философии, но также и самым решительным, красноречивым и даже вдохновенным провозвестником, защитником и проводником нового, более глубокого понимания **ОСНОВНОЙ ПРОБЛЕМЫ** жизни и связанных с ним **СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ** идеалов, — такого полного преобладания эта тенденция у него все еще пока не получает: он еще остается, в этот период, прежде всего мыслителем теоретического познания, философом математического естествознания в духе Канта и его морали долга, хотя последнюю в своей «Социальной педагогике» он уже и теперь всячески стремится

освободить от ее формализма и все еще сильно выраженной в ней индивидуалистической тенденции.

Идея непрерывной связи и взаимозависимости индивидуума и «общности», или общинности (*Gemeinschaft*), точнее, жизни в общем деле — *kainonia* — уже теперь становится для него руководящим принципом, девизом всего его последующего развития по пути к осуществлению сперва «последовательного педагогического социализма» (*Der konsequente pädagogische Socialismus*), а потом и социализма вообще, во всей его универсальности как принципа всего вообще ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО, всякой истинной человеческой общественности и ее прогресса в развитии государственных форм в общемировом масштабе, «*Der edle Socialismus*», — как его называет Наторп.

Тем не менее преимущественное внимание и все творческие силы Наторпа сосредоточены в этот период, как мы видели, все еще главным образом, хотя и теперь уже не исключительно, на разработке теоретической философии, в методе познания которой, его обосновании, разработке и развитии он видит главный опорный пункт для преодоления препятствий к развитию целостного миро- и жизнепонимания. Впоследствии, уже перед концом своей деятельности, сам Наторп, вспоминая этот преодоленный им период развития и, протестуя против запоздалых упреков его в абстракционизме, к которому он когда-то сам подал повод, говорит: «В методе точной науки, я и тогда уже усматривал только низшую, хотя, правда, и прочнейшую, ступень для прогрессивного развития все дальше и выше некоторой ЕДИНОЙ, но в себе не однородной, а многообразной, по многим измерениям продвигающейся, ЛОГИЧЕСКОЙ МЕТОДИКИ, которая, беря свое начало отсюда, должна подниматься затем до самых отдаленных, по-видимому, от математики и логики вершин духовного развития человеческой культуры». И он поясняет, что для такого бесконечно саморасчленяющегося метода, прежде всего, но не исключительно, объективного познания, — основание, которое могло бы держать на себе все это, имеющее быть воздвигнутым, грандиозное здание, не только объективного, в узком смысле, но и всяческого вообще познания, — что такое основание должно быть заложено в некоторой НОВОЙ, во всей широте поставленной задаче, соответствующей ПСИХОЛОГИИ.

Но прежде чем быть в состоянии перейти к окончательному решению этой давно уже стоявшей перед ним, им с 1888 г. непрерывно разрабатываемой и теперь приобретшей только бóльшую определенность проблемы нового обоснования ПСИХОЛОГИИ, решение каковой проблемы впоследствии привело, как увидим, Наторпа вместе с возникшей с этим в связи ЗАДАЧЕЙ РАДИКАЛЬНОГО ПРЕОБРАЗОВАНИЯ ЛОГИКИ к коренному изменению всего его философского мировоззрения, прежде всего этого Наторп в рассматриваемый нами период его развития стремится упрочить для своей философской системы ТЕОРЕТИЧЕСКУЮ БАЗУ на почве преобразованного, очищенного и углубленного исследованиями Герм. Когена учения Канта о позна-

нии, по одному также Герм. Когеном впервые со всей определенностью развитому и обоснованному трансцендентальному методу Канта.

Так, за период времени с 1894 по 1909 г. возникает первая, но как бы еще только предварительная система философских воззрений Наторпа, уже охватывающая в себе решение, хотя бы и не окончательное, всех основных проблем философии: и критики, или теории познания, и этики, и эстетики, и философии религии, и педагогики, и философии истории.

Проблему единой, по одному методу разрабатываемой философии как синтетической и постоянно дальнейшему развитию открытой системы принципов всех упомянутых родов философского познания Наторп с полной определенностью сознает и формулирует уже в первую половину этого периода своего философского развития: «Если современным положением вещей, — так писал Наторп уже в 1894 г., — вопросы поставлены радикально, то нужны и радикальные ответы на них, следовательно, нужна НАУКА, но не та или другая наука, а радикальная наука — ФИЛОСОФИЯ».

Та философия, однако, которую в последующие 15 лет Наторп развивает в целом ряде своих выдающихся по таланту и повсюду приобретших влияние философских и педагогических произведений, — эта философия НЕ ЕСТЬ еще окончательная, его собственная, вполне оригинальная философия, но — та, которая служит выражением основных начал всего мировоззрения той неокантианской школы, которая известна под именем Марбургской школы философии, основанной Герм. Когеном в 80-х годах прошлого столетия.

Не вдаваясь и здесь в подробности, мы наметим только общую схему синтетической связи и единства принципов этой, во многом, правда, преобразованной, очищенной от ошибок и углубленной, но в существе своем все еще платоно-кантовской системы воззрений на бытие, познание, нравственность, прекрасное, религию, воспитание и связанные со всем этим более второстепенные проблемы философии.

Преобразованная в указанном выше направлении на основе платонизма эта платоно-кантовская философия есть ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ и в этом смысле представляет собою как бы некоторую ВЫСШУЮ ПЕДАГОГИКУ, по отношению к которой сама она есть ее обосновывающая и именно потому — философская сторона: истинная философия имеет свою (конкретную) педагогическую сторону, истинная педагогика, педагогика мировой культуры — философскую сторону.

Понятой в этом смысле философии предстоит критически обосновать самую возможность прогрессивно развивающейся мировой культуры, и для этой цели прежде всего решить, руководствуясь единым философским методом (методологический монизм всей школы), основные проблемы бытия и познания, чтобы, уже на этой почве и отсюда, перейти затем к решению также и всех других проблем, в их сразу и чисто философском и прикладном или

педагогическом значении. И бытие, и познание, и человеческая культура, и ее выражение в воспитании рассматриваются при этом **ПРОЦЕССУАЛЬНО**, т. е. не как нечто законченное, готовое, раз навсегда данное, но как нечто всегда **СТАНОВЯЩЕЕСЯ**, растущее, развивающееся. Теория этого процессуально понятого бытия есть поэтому одновременно и теория свободы, автономии или, по крайней мере, все дальше идущего **ОСВОБОЖДЕНИЯ** человечества в развитии его культуры.

Но это процессуально понимаемое бытие есть бытие жизни, стало быть, — бытие сознания, а познание этого бытия есть познание все дальше развивающегося сознания человечества — его самосознание, с развитием которого шаг в шаг идет и рост человеческой культуры, т. е. воспитание человеческого рода. Необходима поэтому наука об этом развивающемся сознании и самосознании и притом не какая-либо наука о той или другой стороне сознания, но основная наука о всем сознании в его целостной полноте и единстве, радикальная, фундирующая, центральное, нет, — центрирующее единство познания собой выражающая наука — философия.

Первый, кто во всей глубине понял эту подлинную природу философии и ее единство с педагогикой, понятой в указанном широком смысле, был Платон. Основатель в равной мере и философии и педагогики как науки, Платон, единственный, по мнению Наторпа, из философов до Канта и в этом отношении прямой его предшественник, впервые, со всей определенностью понимал **ФИЛОСОФИЮ КАК УКАЗАНИЕ ПУТИ** достоверного познания, т. е. как **МЕТОД** в равной мере и «образования» человеческого рода, и развития наук. Воспитание и для него уже, как впоследствии и для Руссо, Канта и Песталоцци, было только единством всех социальных установлений и потому в существе своем совпадало с социальной жизнью человечества и его развитием, — **ПЕДАГОГИКА** и им мыслилась уже только как практическая сторона и применение философии, притом не только как этики, но и как логики.

Но так как всякое познание, даже теоретическое, есть самосознание, т. е. в конечном счете всегда некоторое приведение себя в согласие с самим собой и другими, то познание (*Erkennen*) и обучение (*Lehren*) всегда в корне совпадают друг с другом. Самосознание само еще должно быть только пробуждено в **ОБЩЕНИИ** каждого индивидуума с самим собой и другими. **ПРИНЦИП** общения и взаимной критики является поэтому и для педагогики, и для философии в не меньшей мере основным и руководящим, чем и принцип индивидуальной самостоятельности (спонтанности) и законодательства (автономии). Философствовать всегда, в большей или меньшей мере, можно только совместно с другими (*symphilosophieren*) и учить философии значит учить философствованию (Кант). Человек становится **МУДРЫМ**, т. е. образованным, только в **ОБЩЕНИИ** и **ЧЕРЕЗ ОБЩЕНИЕ**, только в совместном творческом порождении духовных или, что то же, **КУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ**. Путь (метод) к этому лежит

через логику и математику, в их глубокой и неразрывной связи с этикой как наукой о последнем принципе всякого культурного прогресса и образования. Сознание глубокой связи этих дисциплин одно только и может поэтому раскрыть и укрепить подлинную **СОЦИАЛЬНУЮ** основу действительной, соответствующей своему назначению **ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ** и деятельности.

Таков общий дух и отправной пункт системы философских воззрений Наторпа в этот период его философского развития, отразившие, объединившие и глубоко переработавшие в себе основные тенденции учения Платона, Канта и Песталоцци, но в общем оставшиеся им верными.

В строгом и полном соответствии с этим общим духом и отправным пунктом философских воззрений Наторпа в рассматриваемый период находятся также и все, во внутренней непрерывной последовательности между собой связанные отделы единого в себе учения о познании бытия, **ЕДИНОЙ**, как бы сказать, всеобщей **ЛОГИКИ СУЩЕГО**, именно: логика, или теория познания в узком смысле, этика, эстетика и другие аналогичные отделы познания единого в себе бытия, если бы таковые могли быть указаны и необходимость их надлежало обосновать.

В самом деле: то, что, с намеченной здесь отправной точки зрения, можно было бы обозначить термином «бытие» и понимать как таковое, есть не что иное как **СМЫСЛ** и **СОДЕРЖАНИЕ** логического **ВЫСКАЗЫВАНИЯ**, или суждения, но ни того или другого рода высказывания и суждения, что привело бы только к тому или иному **ОСОБОМУ** роду или виду **БЫТИЯ**, но — логического **ВЫСКАЗЫВАНИЯ**, или суждения как такового, или вообще; как и наоборот то, что единственно только и можно подразумевать под смыслом, или смысловым содержанием, такого высказывания вообще, и есть — бытие. Бытие есть смысл высказывания и смысл высказывания есть бытие.

Что касается теперь логики в собственном, более узком значении слова, то существенный смысл всех вообще логических высказываний, суждений и положений (*Setzungen*) есть утверждение и бытия тоже в собственном, более тесном значении, именно — бытия в смысле высказывания о том, **ЧТО** есть, в отличие от того, что **ДОЛЖНО БЫТЬ**, и что, в известном смысле, **В СВОЮ ОЧЕРЕДЬ**, опять-таки **ЕСТЬ**. Смысл **СОБСТВЕННО** логических высказываний и суждений есть поэтому не выражение того, что так-то и вот так-то **ДОЛЖНО МЫСЛИТЬ**, а **ЛИШЬ** раскрытие условий, при которых мышление становится или оказывается правильным. Другими словами: «...правильно мыслимое не потому правильно, что **ТАК ДОЛЖНО** мыслить, а наоборот, **ТАК ДОЛЖНО** мыслить, потому что так мыслить **ПРАВИЛЬНО**, т. е. мысля так, мы мыслим о том, что есть, мысля иначе, мы мыслим о том, чего нет, — так, как если бы оно было, т. е. — неправильно».

Как основная философская дисциплина, фундирующая все иные роды философского познания (этику, эстетику и т. п.), **ЛОГИКА** как наука о познании бытия, понятого в смысле **БЫТИЯ**

ПРИРОДЫ, есть НАУКА НЕ НОРМАТИВНАЯ, а ЗАКОНОУСТАНАВЛИВАЮЩАЯ, законы которой только во вторичном и производном, стало быть, не собственном и не точном смысле, могли бы быть названы нормами. Так, например, даже закон недопустимости в мышлении ПРОТИВОРЕЧИЯ не есть, как это на первый взгляд может показаться, предписание или норма, но только простое, объективное выражение того, как ОБСТОИТ ДЕЛО в мышлении, когда оно правильно, т. е. когда и поскольку оно есть мышление о том, что есть, и только уже в производном смысле регулирующего и руководящего принципа поведения (т. е. в сущности только психологически) закон этот МОЖЕТ получить значение и СТАТЬ НОРМОЙ.

Совершенно в том же смысле и **ЭСТЕТИКА НЕ ЕСТЬ НОРМАТИВНАЯ ДИСЦИПЛИНА**, но всего только законоустанавливающая **НАУКА О БЫТИИ** того, что есть или не есть — **ПРЕКРАСНОЕ** в природе, прекрасное художественное произведение вообще или данное в частности, и ее, эстетики, основная функция также не в том, чтобы что-либо предписывать, но лишь в том, чтобы **РАЗОБЛАЧАТЬ** и указывать признаки художественно-прекрасного, как и прекрасного в природе. **ПРЕДПИСЫВАТЬ**, чтобы что-нибудь новое, имеющее возникнуть, **БЫЛО КАК РАЗ ТАКИМ**, как это уже **ЕСТЬ** в каком-либо великом произведении искусства или художественном восприятии природы, **БЫЛО БЫ ЗДЕСЬ**, т. е. в области эстетики, даже особенно **АБСУРДНЫМ**, так как к самому существу прекрасного в каждом истинно-художественном произведении и восприятии природы всегда относится его безусловная **НЕПОДРАЖАЕМОСТЬ**, его, на абсолютность, по крайней мере, претендующая индивидуальность, делающая его не мнимым образцом для подражания, а лишь фактором для пробуждения в другом его собственного, по возможности столь же оригинального творчества или воспроизведения прекрасного. Поэтому и эстетические законы, поскольку таковые вообще есть или могут быть установлены, могли бы иметь значение норм и здесь, как и в логике, тоже лишь в производном и не собственном смысле слова. Смысл чистого эстетического закона гласил бы, следовательно, единственно только: что так-то и так-то обстоит дело в художественном произведении или восприятии, **ПОСКОЛЬКУ ОНО ТАКОВО**, иначе же его и вообще нет, т. е. только в **ЭТОМ ВОТ**, а не в ином чем, заключается его эстетическое единство и закономерность.

Но если так обстоит дело со смыслом логической и эстетической закономерности в философском познании логики и эстетики, то отсюда не трудно уже вывести аналогичное последствие и для **ЭТИКИ, КАК НИ СИЛЬНО ИМЕННО В НЕЙ** как в философском выражении самосознания того особого направления сознания, которое называется **ВОЛЕЙ, ДОЛЖНО БЫТЬ ИСКУШЕНИЕ** признать и понять ее, в действительности **ТАКЖЕ ТОЛЬКО УСТАНАВЛИВАЮЩИЕ ОСОБОЕ БЫТИЕ ДОЛЖНОГО, ЗАКОНЫ** как **НОРМЫ** и предписания для самой этой воли.

В самом деле: поскольку этика есть НАУКА, она может быть таковой лишь как наука о той особой (вышей) форме бытия, которая называется ДОЛЖНЫМ и, следовательно, устанавливает ЗАКОНЫ этого должного как особого, пусть даже высшего рода СУЩЕГО. Подобно эстетике и логике и она, в конце концов, может иметь своей задачей лишь следующее: показать, ЧТО ТАК-ТО И ТАК-ТО ВОТ ОБСТОИТ ДЕЛО с тем, чего вообще можно хотеть, именно с содержанием и смыслом того, что может быть предметом (и целью) того особого направления сознания, которое называется ВОЛЕЙ; что при таких-то вот условиях эта воля согласна сама с собой и в себе самой, в противном же случае — нет: ТАК ВОТ ОНА ВОЗМОЖНА, ИНАЧЕ — НЕТ. Значение же этического закона как НОРМЫ, как предписания, что так-то вот ДОЛЖНО хотеть — есть только следствие из сказанного и не имеет самостоятельного значения и первоначальности. Только само это ОБСТОЯНИЕ, что так-то и при таких-то условиях воля согласна сама с собой, имеет значение и смысл «ПЕРВОНАЧАЛЬНОГО» ДЛЯ ВОЛИ, основного ЗАКОНА ее как бытия особого направления сознания. И этика, подобно логике и эстетике, также есть, следовательно, строго объективная, законоустанавливающая, а не нормативная, субъективная и, в конце концов, только психологическая дисциплина.

Все эти три философские дисциплины: логика, этика и эстетика суть поэтому, согласно выражению Наторпа, чистые, законоустанавливающие НАУКИ, в которых ЗАКОН только в производном и вторичном смысле может получить значение НОРМЫ, значение, однако, вполне допустимое и даже необходимое, поскольку эти основания чистой закономерности во всех трех указанных областях: чистого мышления, воления и художественного построения (и восприятия) могут и даже должны противопоставляться Хаотическому течению фактически имеющихся в каждом данном случае представлений о действительности окружающего мира и собственного существа, нерегулированной и случайной смене стремлений воли и, наконец, свободной и часто причудливой игре продуктов творческой фантазии. . . и чувства. . .

Так, вполне естественно и правомерно возникает в философии Наторпа, и само по себе и для обоснования педагогики особенно важное и руководящее, представление ИДЕИ и ее осуществления, ЦЕЛИ и пути к ней, наконец, НОРМЫ и направляемой ею деятельности или поведения. Но МЕТОДОЛОГИЧЕСКИ, В ОСНОВЕ так строяемой системы философского познания, все же остаются лежащими три строго объективные ЗАКОНОУСТАНАВЛИВАЮЩИЕ, а не нормативные науки: чистая логика, чистая этика и чистая эстетика.

По отношению к этим, методологически тесно между собою связанным и одна другую непрерывно переходящим, объективным, чистым, законоустанавливающим наукам психология, по убеждению Наторпа, напротив, есть наука о СУБЪЕКТИВНОМ, именно, о единстве непрерывно развивающейся ЗАКОНОМЕРНОСТИ этих

трех наук, но взятой и понятой не в объективном смысле установления при ее посредстве и на ее основе соответствующих родов объектов, а в субъективном смысле сведения ее, этой закономерности, к единому, в этой закономерности в свою очередь раскрывающемуся ЦЕНТРУ сознания, к так называемому НАШЕМУ Я, через основное отношение к которому все вообще только и может становиться сознаваемым и в качестве такового подлежащим оформлению и объективированию в упомянутых трех основных и других, если бы таковые оказались методологически возможными, законоустанавливающих философских науках.

Продолжающее оставаться основным и руководящим требованием центрального, центрирующего единства всего философского познания в его целом, т. е. единства самой философии, от такого методологического расчленения ее на отдельные области не только не пострадало бы, а, наоборот, выиграло бы, поскольку непрерывный переход логики в этику и эстетику и, следовательно, внутреннее единство как законоустанавливающих наук, только еще больше и полнее завершилось бы и центрировалось в новом аспекте их психологического единства, именно как последовательных и непрерывно развивающихся объективаций этого субъективного единства сознания, восстанавливаемого и могущего быть обнаруженным, правда, всегда лишь через обратные, так сказать, заключения (Ruckschlüsse) от разных родов объективного познания и их единства — к первоначальному источнику, все с большей полнотой, таким образом, раскрываемого и, следовательно, в конечном счете, всегда лишь искомого субъективного единства сознания как такового.

Возникающую уже здесь и всем существом дела с необходимостью подсказываемую, коренную задачу представить этику, эстетику и другие аналогичные философские дисциплины как методологически необходимое распространение логики на соответствующие новые области предметного (синтетического) познания — эту задачу построения единой, всеобъемлющей ЛОГИКИ ИДЕИ, по терминологии Канта, или «всеобщей логики», по позднейшей терминологии самого Наторпа, он сделал, как увидим, главной темой всех своих воедино сведенных исследований, последнего, уже всецело самостоятельного и оригинального периода своего философского развития. Провозглашением и все более настойчивым стремлением к проведению этой идеи «всеобщей логики» Наторп все более, и в философии, и в педагогике, приближается к ПЛАТОНИЗМУ, коренным образом преобразуя и претворяя на его основе в новую философскую систему все великие достижения КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ и ее ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО МЕТОДА, впервые в этой его идее «всеобщей логики» раскрывающего весь смысл и всю глубину своего значения.

Но в рассматриваемый нами второй период философского развития Наторпа все эти великие начинания его находятся еще в неразвитом виде: впервые только в конце этого периода (около 1909 г.) со всей определенностью высказанной основной тенденции

его философии, здесь же еще далеко не получившей своего полного осуществления.

Если ко всему здесь сказанному о философских воззрениях Наторпа этого периода присоединить еще указание на все возраставшее стремление его к углублению, в ряде небольших произведений этого времени, постановки и решения уже в 1888 г. самостоятельно и своеобразно сформулированной им проблемы психологии как науки о субъективном так таковом; в духе все более полного раскрытия внутреннего взаимоотношения и, в конце концов, **КОНКРЕТНОГО ЕДИНСТВА** всех трех главных направлений объективирующего, предметного оформления субъективно-сознаваемого содержания — в логике, этике и эстетике, то картина систематического единства воззрений Наторпа к концу второго периода (1909 г.) его философского развития станет более или менее полной.

К последним годам этого периода относятся также и энергичные усилия Наторпа, проявленные им в целом ряде относящихся к этому времени сочинений; к освобождению от последних следов до сих пор все еще в известной мере тяготевшего над ним формализма кантовской этики и эстетики.

Все глубже и всестороннее разрабатываемое им **ПОНЯТИЕ ЖИЗНИ** как внутреннего, проникнутого чувством конкретного единства формально поставляемых для воли нравственных целей, сосредоточенных, как в своем кульминационном пункте, в идее нравственного достоинства автономной человеческой личности, с непосредственным содержанием окружающей действительности социального и только в его пределах индивидуального опыта — это новое, развитое понятие жизни и ее непрерывного творческого содействия все более решительно представляется уже теперь на передний план в мировоззрении Наторпа, чтобы в третьем периоде его философского развития, испытал **ЕЩЕ НОВОЕ** преобразование и углубление, занять, как увидим, уже безусловно центральное и доминирующее положение.

Равным образом и в области эстетики Наторп стремится уже теперь к все бóльшей конкретизации и жизненности в понимании существа и принципов познания прекрасного в природе и искусстве; он далеко не ограничивается уже установлением только самого **ПРЕДМЕТА** и **ЗАКОНОМЕРНОСТИ** строящего свой объект эстетического сознания — в идее, хотя бы и фиктивного только, единства бытия природы и бытия нравственного, т. е. должного, в духе Канта и Шиллера, но все с бóльшей силой убеждения стремится теперь к творческому одухотворению и жизненной конкретизации этой идеи прекрасного как актуального фактора человеческой культуры. **НЕ ТОЛЬКО СВОЕОБРАЗНАЯ ЗАКОНОМЕРНОСТЬ ТВОРЧЕСКОГО** художественного **ВООБРАЖЕНИЯ** (фантазии) как путь к построению и конкретизации эстетического предмета сообразно идее о том, но и **МОМЕНТ ЧУВСТВА**, в трансцендентальном значении его как **ЧИСТОГО ЧУВСТВА**, все больше входит в круг его внимания и интереса при разработке философской эстетики.

То же, наконец, направление к конкретизации и установлению связи с неотступными, ставшими неотложными задачами и интересами окружающей социальной жизни проявляется у него в эти годы и в разработке философии истории, где социалистический идеал в качестве всемирно-исторического фактора развития человеческой общности все в большей мере становится для него направляющим принципом в пламенной и неустанной борьбе его за настоящую свободу и равенство в человечестве против всех форм узкого, явно антикультурного, капиталистического эгоизма, против угнетения и порабощения светлого начала радостного труда, империалистическими побуждениями до грубого и беззастенчивого хищничества развивавшегося уже тогда в Европе капиталистического строя и хозяйства, к все большим вожделениям близоруко подстрекаемого и в своих мнимых интересах во что бы то ни стало поддерживаемого со стороны, тогда особенно в Германии усилившегося режима почти бесконтрольной императорской власти с ее все возрастающими, поистине безумными притязаниями*.

Теоретически завершением этого и по числу вышедших в свет капитальных произведений**, и по богатству развитого в них идейного содержания, и во всех других отношениях замечательного периода философского развития Наторпа можно считать то углубление, систематизацию и коренное во многом обновление его психологических и логических воззрений и теорий, которые наряду с влиянием на него еще в 1902 г. появившейся в первом издании «Логики чистого познания» Герм. Когена, особенно же впервые изложенного в ней учения о трансцендентальном первоисточнике (Ursprung) познания в так называемом бесконечном суждении (Das unendliche Urtheil), а также в прямой связи с протестом Наторпа против основных, таящих в себе гибель черт современной эпохи, подготовили постепенный, правда, переход Наторпа к третьему и последнему периоду его философского развития, длившемуся целых 15 лет, с 1909 по 1924 г., год смерти Наторпа, и представляющему для нас не только в теоретическом отношении, но также по идейной связи его с основными вопросами современной общественной действительности, особенный актуальный интерес.

Что касается прежде всего теоретического углубления психологических и в связи с ними отчасти также логических воззрений конца второго периода философского развития Наторпа, о котором здесь идет речь как о преддверии в новый период его развития и которое в связи с указанным влиянием логики Когена привело Наторпа к изданию в 1912 г. его «Allgemeine Psychologie» и непосредственно возникшему затем в связи с ней замыслу его «Всеобщей логики» («Allgemeine Logik»), то это углубление

* Характеристика эта составлена из выражений самого Наторпа, заимствованных из разных сочинений Наторпа и здесь связанных воедино. — Б. Ф.

** Из них здесь достаточно будет назвать лишь самые значительные: «Социальная педагогика», «Философия и педагогика», «Логические основы точных наук», «Философия и ее проблемы», «Культура народа и культура личности», «Песталоцци». — Б. Ф.

и развитие его психологии, долженствовавшее привести к полной ее реформе, а вместе с тем и к новому обоснованию всей философии Наторпа, может быть охарактеризовано указанием следующих, уже тогда в достаточной мере определившихся, весьма важных моментов: 1) В еще бóльшей, чем до сих пор мере становится для Наторпа ясной и убедительной необходимостью признания глубокого, коренного ЕДИНСТВА всех отдельных областей психологии: психологии представлений, направляемых на действительность окружающего мира, психологии стремлений воли, реализуемых в человеческом поведении, психологии эстетической фантазии, находящей свое применение в постижении прекрасного в природе и создании произведений искусства — в единстве сознания субъективного как такового и в его всеобъемлющей, правда, только еще искомой, закономерности. 2) Субъективное единство сознания само возможно лишь на основе и, так сказать, лишь как обратная сторона единства сознания объективного, выражающего внутреннюю ПРЕДМЕТНУЮ СВЯЗЬ, объединение и на этом пути впервые получаемое синтетически-систематическое единство разных родов познания ОБЪЕКТА — законоустанавливающих и именно таким образом и самый предмет свой впервые устанавливающих наук: логики как выражения предметной, объективной истины научного познания; этики как такового же выражения такой же объективной истины познания о нравственном (добром) в его отношении к направленной на него воле, эстетики как выражения истины и познания об эстетически-прекрасном, содержащемся в художественном постижении и творческом построении прекрасного как объекта и т. д. 3) Всякое познание и наука есть только тот или иной род, вид или отдельное, данное содержание сознания на достигнутой, в каждом данном случае, ступени ясности его определения. 4) Психология как наука о субъективной стороне разных родов закономерности объективного сознания и их единства, и сама есть тем самым наука о субъективной закономерности и субъективном единстве сознания, не оторванном и не противопоставляемом объективной закономерности, но представляющем собой лишь как бы развитие этой исходной объективной закономерности и единства научного познания в сферу, как бы сказать, НОВОГО, более глубокого и первоначального ИЗМЕРЕНИЯ, самого в себе всегда единого и целостного, но не во всех своих глубинах сразу постижимого сознания, со всеми его также прогрессивно все более глубокий смысл получающими определениями: единства, закономерности, непрерывности, первоначальности и т. д. 5) Между всеми этими слоями, направлениями, или измерениями, сознания, и прежде всего между так называемой объективной и так называемой субъективной его сторонами, несмотря на всю их видимую противоположность, ЕСТЬ НЕПРЕРЫВНЫЙ ПЕРЕХОД ИХ МЕЖДУ СОБОЙ, как и со всеми другими слоями, или измерениями, сознания, если таковые есть и могут быть открыты, связывающая НЕПРЕРЫВНОСТЬ, ВСЕ ПОЛНЕЕ И ВСЕ ГЛУБЖЕ СЕБЯ РАСКРЫВАЮЩЕГО ПЕРВОНАЧАЛЬНОГО ЕДИНСТВА

СОЗНАНИЯ, так что все эти стороны, объективная и субъективная прежде всего, только взаимно дополняют друг друга и только в соединении между собой могли бы дать исчерпывающую картину того, что мы, объединяя все эти стороны, условно называем человеческим **ДУХОМ** или человеческим **СОЗНАНИЕМ**, в его первоначальном единстве и непрерывности его развития.

Таков общий дух, содержание и характер, таковые заключительные аккорды этого долгого и плодотворного периода философского развития Наторпа, поставившего его, наконец, перед основной проблемой всей его философии во всей ее глубине и принципиальном значении: если сознание или так называемый человеческий дух, понимаемый в смысле совокупности непрерывно и закономерно порождаемого в сознании его же собственного содержания — если так, в смысле такой совокупности и **ЕДИНСТВА** понятое сознание, или дух, в самом деле есть целостное первоначальное единство, по отношению к которому «объективное и субъективное» суть только возможные и, быть может, не единственные его стороны, направления или измерения его проявления, то закономерность этого самораскрытия, этого манифестирования себя сознанием, уже не может быть понята по типу закономерности развития (только) объективной стороны, или аспекта, сознания, но эта закономерность первоначального, в себе единого, все в себе центрирующего и из себя порождающего сознания, должна быть понята совершенно иначе, а именно: она должна быть понята в совсем **НОВОМ СМЫСЛЕ** такой **ЗАКОНОМЕРНОСТИ**, творчески себя манифестирующего **ЕДИНСТВА ПЕРВОИСТОЧНИКА ВСЯКОГО СОЗНАНИЯ**, которая, т. е. эта (по-новому понятая) закономерность, впервые обуславливает в нем (в сознании) **САМУЮ ВОЗМОЖНОСТЬ** какого бы то ни было — для дальнейшего самораскрытия сознания требуемого — отправного полагания, — его (т. е. всего сознания) первоначального исходного принципа.

Не основополагание (hypothesis), а **ПРИНЦИП СМЫСЛА** самой его возможности, не **ЗАКОН**, хотя бы и самый что ни на есть универсальный **КАК ПРИНЦИП**, а наоборот, **ПРИНЦИП СМЫСЛА ВСЯКОГО ЗАКОНА**, всякой вообще закономерности, в познании и бытии себя раскрывающего сознания, — вот в чем сосредоточивается теперь **ЗАДАЧА НЕПОСРЕДСТВЕННОГО ПРОНИКНОВЕНИЯ** в первоисточник единой, и субъективную и объективную закономерность в себе фундирующей, универсальной закономерности сознания вообще. Das reine Schauen, точнее: в непосредственном усматривании самый путь, самую основную магистраль порождения какого бы то ни было содержания творчески преднамечающая **ИНТУИЦИЯ (Erschauen)** — вот что во всех областях, слоях, аспектах и измерениях сознания, как, в частности, и в объективирующей, предметно-полагающей его стороне, должно, по меньшей мере уравновесить собой до сих пор бывшее у Наторпа доминирующим, даже почти исключительно всюду властвующим чистое мышление — Das reine Denken (poein).

В преддверии и подготовке намечающегося здесь совсем нового, как видим, решения всей проблемы философии в последние годы (1908—1909), в существе своем уже законченного и теперь в прошлое отходящего второго периода философского развития Наторпа, еще раз, со всей силой сказывается влияние на него «Логик чистого познания» Герм. Когена, своим учением о первоисточнике познания (Ursprung), впервые поставившего Наторпа лицом к лицу перед ПРОБЛЕМОЙ и грандиозным замыслом его «ВСЕОБЩЕЙ ЛОГИКИ» (Allgemeine Logik) и, в связи с ней и для нее, с соответствующим, не менее грандиозным замыслом обоснования и построения той новой «Всеобщей психологии» («Allgemeine Psychologie», 1912), на БАЗЕ которой можно было бы попытаться обосновать и СДЕЛАТЬ ПОНЯТНЫМ СМЫСЛ только что помянутой ВСЕОБЩЕЙ ЗАКОНОМЕРНОСТИ ТВОРЧЕСКОГО ПОРОЖДЕНИЯ из первоначального единства сознания — КАКОГО БЫ ТО НИ БЫЛО, в каких бы то ни было слоях и измерениях сознания не подлежащего установлению содержания.

Методологический путь к осуществлению этих поистине грандиозных философских замыслов Наторпа должен был найти затем для себя обоснование или, по крайней мере, идею такового в уже тогда, с самого начала третьего периода философского развития Наторпа (1910), начавшемся и затем непрерывно все возрастающем влиянии на него учения Гераклита о Логосе (Logos) как верховном и чистую интуицию и чистое мышление в себе одинаково включающем первоисточнике и познания, и бытия, и жизни, и самой сути их смысла и развития. С точки зрения этого учения Наторп иначе начинает теперь оценивать всю историю развития человеческой мысли, иначе и глубже рассматривать значение принципа Парменида о тождестве мышления и бытия, иначе, глубже, шире и всестороннее понимать учение Платона об идеях (см.: Metakritische Anhang, 1921, по второму изд. Platos Ideenlehre, 1922) и в своей собственной философии все решительнее переносить логическое ударение с методологического принципа «чистого мышления» на таковой же принцип «чисто мысленного созерцания».

Так оказываемся мы почти вплотную поставленными теперь перед началом новой философии Наторпа, лишь частично обоснованной им в сочинениях последних 15 лет его жизни («Allgemeine Psychologie», 1912 и очерк «Allgemeine Logik», 1923), но в общих чертах развитой им все же с проникновенной глубиной и присущей ему неподражаемой ясностью, в полной мере представляющей нам возможность усвоить своеобразный, синтетический, конкретный и ярко жизненный характер этой его новой системы и мировоззрения, в центр которого на место раньше преобладавших у него принципов теоретического познания и анализа, со всей силой становятся теперь принципы жизни и ТВОРЧЕСКОГО СИНТЕТИЧЕСКОГО построения, всецело подчиняя и заставляя как бы служить себе только что упомянутые принципы, более ранних стадий его развития.

Прежде, однако, чем в полной мере учесть все эти условия и влияния, особенно указанное влияние Герм. Когена, и, через его посредство, но иначе и глубже понятах Платона, Гераклита и Гегеля, на возникновение, развитие и систематизацию философских воззрений Наторпа в третий период его жизни и творчества, а равно принять во внимание отчасти обновленные, отчасти совсем новые влияния на него со стороны Мейстера Экгарта и немецких мистиков, а также со стороны Достоевского и Рабиндраната Тагора, с особенной силой отразившиеся на углубленном понимании им **ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМЫ ЖИЗНИ** вообще, — прежде всего этого следует указать здесь как на психологически едва ли не главную и решающую причину коренного изменения, по крайней мере по форме выражения, если не по первоначальной тенденции, всего его, совсем новый аспект принявшего теперь мировоззрения — на то, все его существо охватившее **НАСТРОЕНИЕ** пламенного, **НЕГОДУЮЩЕГО ПРОТЕСТА** против общего характера того пагубного направления общественного и государственного развития Европы, которое оно приняло в последние десятилетия, предшествовавшие разразившейся над ней катастрофой мировой войны.

Вот в каких приблизительно словах сам Наторп выразил это, тогда охватившее его настроение, приведшее не только к непредвиденному раньше углублению, но и к существенной реформе и перемещению центра тяжести всего его мировоззрения на проблему и понятия жизни: «К главной же цели, — так писал Наторп впоследствии об этом поворотном пункте своего развития, — к внутреннему постижению культурной жизни в ее целом, в истории, в настоящем и в прошлом, но столь же заманчивому, сколь и предостерегающему примеру Гердера и Гегеля, я рассчитывал подойти лишь после того, как мне удастся выковать себе подходящее оружие для преодоления той главной линии окопов, за которой преобладавшее тогда понимание природы, культуры и вся, внешне столь претенциозная, а внутренне пустая культурная жизнь императорской эпохи считала себя достаточно защищенной от предостережения философской критики; при этом я имею в виду не бесплодный индифферентизм и не, в высшей степени отвечавший тогда духу времени, натурализм и эмпиризм, который для скольнибудь проницательного взгляда уже тогда мог считаться ликвидированным или . . . близким к своему крушению, но — гораздо более опасный, со стороны Ницше особенно энергично поддерживаемый и питаемый, **САМООБМАН** непосредственного, и над разумом и над опытом одинаково стремящегося возвыситься, понимания, на себе только всецело сосредоточенной жизни каждого отдельного человека, в заострении этой жизни на отдельном мгновении, т. е. я имею в виду **ВСЕОБЩИЙ**, а не художественный только „**ИМПРЕССИОНИЗМ**“. А это, в свою очередь, как нельзя более действительной связью, сочеталось тогда, посредством блестящих, но мнимых достижений, — с неудержимо все дальше продвигавшимся и возраставшим стремлением к беззастенчивому захвату всех внешних и внутренних благ жизни **ДЛЯ СЕБЯ И ТОЛЬКО**

ДЛЯ СЕБЯ. Изю дня в день поселяло это стремление все большую внутреннюю рознь не только между человеком и человеком, классом и классом, народом и народом, но и между человеком и землей, человеком и космосом, человеком и Богом, и это — в собственной груди каждого отдельного человека, в самом что ни на есть „интимно-личном“ каждого переживаемого им момента, власть над которым так уверенно себе приписывали и перед которым на самом деле стояли на коленях в отвратительном САМООБОЖАНИИ, пока, наконец, вся музыка души и так о себе возмнивших „ЛЮДЕЙ СВЕРХУ“, и тех, глубоко презираемых, до значения машинных частей низведенных, и душевно и жизненно принесенных в жертву, людей из внизу находящихся масс, — не оборвалась, наконец, в кричащих диссонансах дикой войны всех против всех и каждого внутри себя против самого себя. Не производило при этом все положение дел и такого впечатления, чтобы можно было надеяться, что не малое все еще число тех, кто, в самой по себе высокоценной и серьезной работе, стремился создать условия для возрождения философии, — были бы способны действительно достичь чего-то такого, что в какой-либо реальной мере ответствовало бы той необъятной задаче, которая этим внутренним положением вещей того времени, все внятнее себя обнаруживающим — была поставлена перед философией. Я уже не говорю о том, что не могли, разумеется, соответствовать МОЕЙ глубокой внутренней потребности и те, неуверенные еще, отравленные пункты, подлежащего заново обоснованию философского идеализма, до которых сам я успел доработаться к тому времени. Я искал, неотступно искал непоколебимых основ такого безраздельного единого познания и жизнепонимания, в котором в непререкаемой, неразрывной связи были бы внутренне согласованы: разум и опыт, природа и человеческий дух, общественность и индивидуум, наука и жизнь, последнее рациональное и последнее индивидуальное».

К этому-то жизненно-универсальному синтезу, долженствовавшему положить начало полному обновлению философии, уже давно, как мы видели, издали предвидимому Наторпом, его, кроме выше перечисленных теоретических влияний со стороны Гераклита, Платона, Канта и Когена, в самой решительной мере подвинуло (таким образом) то ОБЩЕЕ НАСТРОЕНИЕ ПРОТЕСТА, красноречивое выражение которого мы находим в только что приведенных словах Наторпа, в статье его от 1923 г., посвященной изображению главных этапов его собственного философского развития. Во всяком случае, с момента, когда это настроение протеста и полной горечи неудовлетворенности всеми мнимыми достижениями европейской культуры вполне определилось, для Наторпа стало уже невозможным придерживаться прежних форм абстрактно-аналитического изложения своих философских воззрений. Теперь, т. е. в третий период своего развития, он уже со всей энергией и в теоретической философии, и в решении основных проблем социальной этики, и в эстетике, и в философии истории, и в философии религии сознательно и строго методически стремится провести принцип

синтетически-построяющего, конкретно-жизненного понимания и изложения всего, что только может стать для философии темой или проблемой ее исследования.

ПРОБЛЕМА ПЕРВО-КОНКРЕТНОГО ИСТОЧНИКА И ЕДИНСТВА ПОЗНАНИЯ И ЖИЗНИ становится для него теперь основной и руководящей. Мы стоим перед решением великой проблемы того, что сам Наторп назвал «Всеобщей логикой» и несравненный по ясности и глубине очерк чего он успел дать нам за год до своей кончины.

Только отправный пункт и самую общую тенденцию и направление этого решения могут быть вкратце намечены в пределах этой статьи.

Основную идею и задачу предносящегося теперь умственному взору Наторпа замысла его «Всеобщей логики» можно определить двояко: отрицательно и положительно.

Прежде всего ни в каком случае не может быть, по убеждению Наторпа, осуществлена эта задача путем простого проведения аналогии или приспособления методов исследования культуры к методам исследования природы, вообще никоим образом не в предположении какой-либо сплошной однородности ЕДИНОГО метода, какой-либо отвлеченной конструкции, наподобие спинозовской «*more geometrico*», что неизбежно привело бы философию в логический тупик — *circulus vitiosus*. Но скорее наоборот: метод математики, математического естествознания, как и всякий другой аналогичный метод научного познания, в его применении к данностям человеческой культуры как актам и продуктам человеческого духа должен быть включен, стать интегральным методологическим звеном бесконечно более богатого ЦЕЛОГО бесконечно длинной цепи порождений человеческого духа или, что то же — культуры — на протяжении их истории, из каковой сам он, этот математически-естественнонаучный метод должен быть оправдан, развит, как в ней же, в этой истории, получить и определение границ своего применения. Проблема этого универсального, методологического целого как некоторого, пока еще остающегося непонятным чуда, и есть проблема «всеобщей логики», в ее, этой проблемы, отрицательном аспекте. Влияние Гегеля на эти методологические построения Наторпа бросается здесь в глаза . . .

Так как, однако, философское исследование явно не может остаться удовлетворенным этим скептическим решением признания НЕПОНЯТНОГО ЧУДА, а, с другой стороны, не может остановиться и на дуализме непосредственной противоположности методов наук о природе и наук о культуре или того, что иначе обозначается терминами: логического и психологического, науками о бытии и науками о ценностях, то отсюда вытекает собственная, уже положительная задача «Всеобщей логики»: найти основания и условия развития для, в конечном счете, правда, необходимо ЕДИНОЙ, но не по одному и не по многим, а по бесконечному числу измерений развертывающейся логической методике, так при том, чтобы от простейших форм математически-естественнонаучного

познания она непрерывно развивалась бы и восходила в своем применении до самых отдаленных от математики и, по первоначальной видимости своей, даже совершенно вне ее компетенции и применения лежащих, последних вершин познания человеческого духа в смысле совокупности и внутреннего единства всех творческих и, в своем значении на устойчивость, по крайней мере, претендующих, порождений человеческой культуры, понятого.

Чтобы такое, до бесконечности внутреннее саморасчленяющееся ЕДИНСТВО логически строящейся МЕТОДЫ всякого и прежде всего, конечно, объективного познания было вообще возможным и осуществимым — для этого, как мы уже отчасти знаем это из предшествующего изложения, ОСНОВАНИЕ, которое было бы способно держать на себе все грандиозное здание этой новой логической методики, должно быть, по убеждению Наторпа, заложено в заново обоснованной, и в гораздо более широком смысле, чем до сих пор понятой ПСИХОЛОГИИ. При этом новая психология, о которой здесь идет речь, ко всему логическому построению этой новой методики познания мира и бытия в его целом, развивающемуся и в работе всех точных наук об объектах, и в работе с этими науками по существу однородных, но только по построению своему неизмеримо более сложных наук о творчески создающей свой предмет ЖИЗНИ должна стоять в отношении, как бы сказать, полного и прямого обращения всего этого логического построения вовнутрь, в более глубоко в сознании лежащее ИЗМЕРЕНИЕ СУБЪЕКТИВНОГО, — так, чтобы при этом то, что ПРИМИТИВНО-ЛОГИЧЕСКОЕ построение, в узком смысле слова, стремилось выработать и установить преимущественно аналитически, шаг за шагом определяя и устанавливая отдельные части своего построения — ТЕПЕРЬ предстало бы умственному взору в его нераздельном единстве, внутренне спаянным во всей полноте своих взаимоотношений, следовательно, В СИНТЕТИЧЕСКОМ ЕДИНСТВЕ логического построения.

Так, правда, все еще в принципиальном согласии с основным учением критицизма Канта о первоначальности синтеза перед анализом, и особенно о «единстве синтеза» как высшем факте, доказывающем и обосновывающем эту первоначальность, но в то же время существенно углубляя это учение и далеко выходя за его пределы, Наторп приходит, наконец, к основной, в тесной связи с разрешением проблемы о неразрывном взаимоотношении анализа и синтеза находящейся идее и принципу всей своей философии: ПРОВОЗГЛАШЕНИЮ ТРЕБОВАНИЯ такой универсальной методики логического познания, которая через планомерное раскрытие первоначальной силы трансцендентального синтеза, в его первоисточнике и во всех бесконечно разнообразных формах его применения, оказалась бы в состоянии не беспомощно стоять, как до сих пор, перед всей неимоверной сложностью ПРОБЛЕМЫ ЖИЗНИ и СОЗНАНИЯ, но методически подойти к их решению во всей нераздельной целостности и полноте их смысла и значения.

К решению этой великой проблемы и должна была привести Наторпа его «Всеобщая логика», дошедшая до нас лишь в кратком очерке ее содержания (1923), к которой, в свою очередь, он был приведен по пути исследований, изложенных его «Всеобщей психологией» (первый том ее вышел в 1912 г.). В настоящей статье, посвященной памяти Наторпа, нет возможности изложить и рассмотреть в подробностях все содержание его «Всеобщей логики», а равно оценить по существу все влияния, к ней приведшие, и вкратце уже отмеченные выше, но можно и должно дать хотя бы некоторое понятие об этой основной науке.

Сам Наторп в следующих приблизительно словах определяет содержание понятия этой фундаментальной науки: указав прежде всего, что задача ее не может заключаться ни в простом логическом сглаживании основной, как обыкновенно думают, противоположности объективного и субъективного, ни в снятии, находящейся с таковой в связи противоположности рационального и иррационального, индивидуального и надиндивидуального и т. п., и определенно подчеркнув, что «логическое и с ним и в нем психологическое» имеет большее, чем обыкновенно предполагают, число измерений, Наторп затем говорит: «Под всеобщей логикой я подразумеваю строгое, внутренне в себе единое (einheitliche) обоснование не только прежде всего точных наук, далее описательного естествознания, затем наук о человеке, или все равно какое бы другое деление не считалось целесообразным принять: так, как если бы все это были отдельные области предметов, расположенные РЯДОМ или одна ПОД другой, но, как бы там ни было, лежащее одна ВНЕ другой, лишь впоследствии друг с другом соотносимые и лишь вторично, только в производном смысле, снова между собой объединяемые, но я понимаю под ней: строгое и внутренне в себе единое обоснование полагания КАКОЙ БЫ ТО НИ БЫЛО ПРЕДМЕТНОСТИ вообще; больше того, всякое вообще, каким бы то ни было способом логически схватываемое полагание, будь то даже вне-, под- или сверхпредметное полагание. Все относящееся к области духа, равно все далеко простирающиеся сферы (человеческого) поведения, творчества, самопостроения [Selbstaufbau] — (относительной) индивидуальности и (абсолютной) индивидуальности, (относительной) универсальности и (абсолютной) универсальности, вплоть до последней из последних первоиндивидуальности (Urindividualität); которая в то же время есть и перво-универсальность (Uruniversalität); . . . все это должно подлежать познанию, поскольку все это имеет отношение к духовному (а это значит уже, что К ОДНОМУ, К ЕДИНОМУ ДУХОВНОМУ), — должно быть познано в строгом безусловном ЕДИНСТВЕ, ИЗ КАКОВОГО все эти обособления или какие другие вместо них ни были бы признаны, должны вытекать в, никакому сомнению не подлежащей, полноте и точном определении, как их различности, так и их сопринадлежности, в их положительных и отрицательных отношениях, в их границах, как и прочнейшем их объединении в «первоединстве всего духовного».

Все, что было написано Наторпом до выражения этой, лишь в последнее десятилетие его жизни вполне определенные очертания принявшей идее «ВСЕОБЩЕЙ ЛОГИКИ» и что в философском мире принималось за главные его сочинения, как-то: его исследование о теории познания Декарта, о логических основаниях точных наук, о научном идеализме Платона, о нравственном идеализме Песталотци, о социальном и общем учении о воспитании, — все это он сам оценивает теперь лишь как материал и предварительные попытки приближения к тому ЦЕЛОМУ, которое до сих пор предносилось ему лишь издали и как бы в тумане. Если до этого времени все исследования велись Наторпом преимущественно по аналитическому методу и излагались иногда в крайне абстрактной форме, создав ему несколько сомнительную славу выдающегося отвлеченного теоретика, до крайности доведшего свой теоретизм, то теперь, наоборот, все более могущественно развивавшееся стремление последних десятилетий его жизни к внутренней концентрации и к постижению всей целостности жизни из самого центра и средоточия ее, а не только на основе «НАУК» и «НАУКИ О НАУКАХ», чем до сих пор была философия, — это стремление к широкому конкретному философскому синтезу, способному и теоретически стать в уровень со всей полнотой содержания жизни, чтобы решить, наконец, ее основную проблему — всецело овладевает теперь всем сознанием и творчеством Наторпа, сосредоточиваясь на проблеме социального строительства жизни на иных, не буржуазно-капиталистических, основах построения и организации человеческого общежития и общения (Gemeinschaft), и выражаясь в сочинениях, стиль изложения и конкретная жизненность содержания которых скоро стала предметом всеобщего удивления.

«Старый, но в то же время юношески свежий профессор Наторп», всецело отдавшийся общению с молодежью, почти не покидавший теперь ее рядов, все сочинения последних лет своей жизни написал под влиянием интересов и чувств, пробужденных в нем кипевшей вокруг него молодой жизнью и им самим созданной для себя атмосферой непосредственной близости с настроением ему самому и другим идущей на смену молодости. На насущные нужды этой молодости он горячо откликнулся в целом ряде небольших сочинений этого времени; для ее воспитания, в тяжелых условиях политического и экономического разгрома Германии, он разработал и предложил для свободной всеобщей дискуссии целую СИСТЕМУ ПОЛОЖЕНИЙ, организованное, на свободном товарищеском сотрудничестве всех отдельных семей и всех отдельных членов общества, основанного, ПОПЕЧЕНИЯ О ДЕТЯХ и их образовании, стремясь проведением в жизнь этой новой организации и ее возможно широким распространением заложить действительный фундамент также и для совершенно нового социалистическо-коммунистического строительства и народной и общечеловеческой жизни. Наконец, в своем «Социал-идеализме» он с особенным подъемом и убеждением выступил с обширным замыслом всеобщего

плана такого воспитания и организации общественной жизни человечества, которая, если и не скорейшим, то, по крайней мере вернейшим путем, привела бы человечество к осуществлению **СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА ЖИЗНИ**, в котором одном и, его научно проводимой, на началах коренной реформы всех основ общественного воспитания недавнего еще прошлого основанной реализации, — он видит теперь единственное спасение человечества и его культуры.

Признавая материалистическое понимание истории, выдвинутое К. Марксом и его школой лишь отчасти, именно лишь в смысле учения о совокупности и системе материальных средств и условий развития исторически данной социальной действительности, в которой на этой материально-экономической базе, по его убеждению, могли бы быть намечены разве лишь самые ближайшие цели исторического развития человеческой культуры, а не ее общая направленность на более отдаленные, в конце концов, в одной руководящей цели разума объединяемые как бы на одной с ней и к ней ведущей линии расположенные цели, он тем не менее, все еще продолжая в согласии с Кантом и Когеном считать этику за ту философскую дисциплину, единственно из которой можно почерпнуть понимание не средств только (как в материалистическом понимании истории), но и руководящей цели развития человеческой культуры, — со всей энергией выдвигает теперь на первый план **ИДЕАЛ** подлинного, как он думает, **НА НАУКЕ О СОЦИАЛЬНОМ ВОСПИТАНИИ ОСНОВАННОГО СОЦИАЛИЗМА** как принципа и руководящего начала в понимании и построении системы, исключительно с этой только точки зрения возможной, философии истории.

Критический формализм Канта он понимает, разрабатывает и развивает теперь, реформируя его в духе самой решительной конкретизации и такого раскрытия содержащегося в нем и в его основе лежащего **ПОНЯТИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА**, которое дало бы, наконец, возможность, не оставляя **ИДЕИ** и не отказываясь от нее, как от трансцендентального принципа, в равной мере и кантовской и платоновской философии, подойти, с точки зрения так реформированной им платоновской этики и с нею связанной философии истории к решению **ПРОБЛЕМЫ** социальной жизни человечества со всеми ее современными ужасами, противоречиями и опасностями, роковым образом грозящими погубить и свести на нет последний остаток смысла и без того глубоко извращенной человеческой культуры, если философской критике и ею руководимой и направляемой системе социального воспитания не удастся вовремя положить **ПРЕДЕЛ** развитию злых семян и обезвредить успевшие стать уже почти неисцелимыми язвы общественной человеческой жизни, всецело порожденные, по убеждению Наторпа, господством в Европе капиталистических форм хозяйства и на нем основанного, не только всякую справедливость и культуру, но и **САМУЮ ЖИЗНЬ** безвозвратно способного погубить; к этому, как бы злым гением истории призванного империализма и из него вытекающего строя международных отношений.

Не только от всякого утопизма, но даже и от прежних, глубокой верой в человечество проникнутых форм кантовского, когеновского и его собственного идеализма, от уверенности «в конечном торжестве в человеке истины и свободы» Наторп теперь стоит уже далеко, поставляя главной задачей своей философии, в ее теперешней, измененной, преобразованной и бесконечно углубленной форме — В САМОЙ ЖИЗНИ, непосредственном деятельном участии в ней, принятием на себя и готовностью претерпеть все ее раздирающие противоречия и ужасы, НАЙТИ или, по крайней мере, ПОДОЙТИ К РЕШЕНИЮ ее основной и в сущности для всякой истинной философии ЕДИНСТВЕННОЙ проблемы самой этой жизни.

И «Всеобщая логика» Наторпа имеет, поэтому своей главной задачей не что иное как именно и прежде всего только выработку философского метода для решения этой универсальной проблемы. Уже не разделяя поэтому с Кантом и его веком когда-то, казалось бы, непоколебимой в нем, веры в разум и того преисполненного эфемерными надеждами настроения политически-республиканского оптимизма, с его обманчивой верой в магическую якобы силу принципа «политической свободы»; которая даже Канта, при всей его трезвости и признании радикального зла в человеческой природе, побуждала уповать на светлое будущее организации человеческой жизни на началах социальной свободы, равенства и справедливости; Наторп, напротив, в 1924 г., незадолго до своей смерти, говорит по этому поводу в одном из последних своих сочинений, следующие, в высокой степени характерные теперь для него слова:

«При всей убежденности своей в радикальной злобности (Bosheit), присущей человеческой природе (вместо чего мы теперь склонны были бы говорить скорее об узколобости и узкосердечии, о душевной вялости и слабости характера), Кант все еще далеко недооценивал опасности тех, всеми новыми способами от всякой узды освобожденных СТРАСТЕЙ — честолюбия, жадности, властолюбия и, посредством манящих к себе прелестей „культуры“, все более подстегиваемого „себялюбия“ всех возможных сортов. Кант не имел еще, как мы, перед своими глазами того УЖАСАЮЩЕГО телесного, духовного и особенно ДУШЕВНОГО ОПУСТОШЕНИЯ, которое КАПИТАЛИСТИЧЕСКОЕ ХОЗЯЙСТВО, с самого начала бывшее и оставшееся не чем иным, как плохо замаскированной непрерывно продолжающейся всеобщей войной, давно уже ОБУСЛОВЛИВАЕТ СОБОЙ не только в прежде всего и главным образом захваченных им странах крупной индустрии, но чуть ли не во всех последних уголках, даже и самых темных (в культурном отношении) частях света, отрезая почти всякую надежду на возможность исцеления. Во времена Канта не была еще столь непосредственно грозной опасностью насилия над „природой“ во всех ее формах и прежде всего в форме человеческой природы, посредством ТЕХНИКИ, в какой мере мы теперь имеем ее стоящей перед нашими глазами. И потому он все еще мог рассчитывать на

остаток добра в человеческой природе, а равно мнить, что в развитии культуры, как ни ясно ему открыл глаза на ее опасность уже Руссо и как сам он ни был далек от того, чтобы принимать ее за выражение чистой нравственности, — все еще можно распознать, в конце концов, движущее эту культуру вперед воспитательное „НАМЕРЕНИЕ ПРИРОДЫ“ („Absicht“) — „ВЫСШЕЙ МУДРОСТИ“ или „ПРОВИДЕНИЯ“, тогда как мы, к горю нашему, во всем видим перед собой только все возрастающую порчу и грязь».

Таково настроение Наторпа в последний период его философского развития и в последние годы его жизни, делающие для нас русских, особенно понятным, близким и дорогим тот факт, что в эти последние годы его жизни, приведшие, как мы видели, к полному обновлению всего его мировоззрения и открытию того ПУТИ «Всеобщей логики», по которому он хотел теперь «ИДТИ САМ» и «ВЕСТИ ЗА СОБОЙ ДРУГИХ» к разрешению основной проблемы жизни, что в этом великом деле всей его жизни, которое было в то же время и великим, вечным делом САМОЙ ФИЛОСОФИИ, не последним, а во многих отношениях даже особенно глубоким, решительным и плодотворным, было влияние на него нашего соотечественника, великого представителя нашей великой русской литературы, и того ГЛУБОКОГО, сокровенного, человеческую жизнь призванного оздоровить, возродить и воскресить СМЫСЛА, которого в своем роде тоже философским, потому что ко всему человечеству обращавшимся провозвестником был Достоевский.

Это влияние Достоевского на Наторпа как раз в самом важном вопросе о судьбе и смысле человеческой культуры, а, следовательно, и всей ЖИЗНИ человечества, так глубоко важно и интересно, что требовало бы особенного рассмотрения. Здесь же, в заключение нашей статьи, посвященной памяти Наторпа, мы скажем об этом влиянии лишь немного и далеко, конечно, не исчерпывающим образом, для чего в свободной передаче воспользуемся словами самого Наторпа, в которых отразилось это влияние на него Достоевского или, может быть, точнее говоря, нашло себе выражение глубокое, во многих отношениях родство понимания сокровенных глубин жизни и того, особенно благородного, искреннего и мужественного отношения к ней, которое так характерно для них обоих.

«Во времена Канта, — пишет Наторп в конце своего небольшого сочинения от 1924 г. под заглавием „Кант о войне и мире“, — было еще невозможно постичь, в какой мере именно слишком далеко захватывающее и слишком быстро продвигающееся „господство человека“ над силами природы окажется способным разнудать и выпустить на свободу жутко-соблазняющую силу „прелести мочь“ („Reiz des Könnens“)». «Ты можешь, потому что ты должен», — так гласила известная максима Канта, столь в то время влиятельная, а в наши дни многие, слишком многие, стоят под непреодолимой почти властью противоположной максимы: «Ты должен, потому что ты можешь». И многих, вероятно, посетил уже жуткий сон: если бы

человечество овладело возможностью взорвать на воздух земной шар, оно сделало бы это, хотя бы лишь для того, чтобы насладиться гордым сознанием, что оно может это сделать. Во всяком случае **ИЗУМИТЕЛЬНОЙ ВЫСОТОЙ КУЛЬТУРЫ**, предоставляющей возможность сделать земное существование **АДОМ** для большего и постоянно все возрастающего множества людей, этой достигнутой высотой культуры человечество пользуется уже теперь в такой мере, что для прогрессивного хода, так высоко прославленного «развития» от этого применения можно ожидать наихудшего. Даже благороднейшие силы интеллекта и воли, которые и без того находятся в процессе явного исчезновения, должны были, наконец, уступить перед этим преуспеванием «культуры». Воспитание не есть, как мы знаем, независимый фактор в устроении человеческих вещей, но, напротив, зависимейший из всех. Отдельному человеку этот фактор в настоящее время еще может, пожалуй, принести спасение, но для **ЦЕЛОГО** и от него нельзя уже больше ожидать спасения. Так, если принять во внимание все это в целом, придется признать, что вера в прогресс человечества, от которой даже и столь критически настроенный Кант еще не совсем отрешился, что эта вера ныне исчезла до последнего своего остатка. И дело почти уже приобретает такой вид, что все, что еще есть достойного внимания в современном человечестве, все это есть только со дня на день все более исчезающее наследие его лучших времен. Непредотвратимым представляется развитие к худшему, к такой розни, которая ничем другим, по-видимому, уже не может кончиться, как только веком всеобщей поножовщины, как о том повествует буддийская сказка, или тем ужасающим состоянием, в которое, согласно захватывающей фантастике сна Достоевского, должна была быть ввергнута райская жизнь «тех», когда-то невинных, обитателей «островов блаженных» вследствие отравления их соприкосновением с тем, что у нас называется «культурой».

И вот, как бы противопоставляя это настроение, впервые с такой силой выраженное Достоевским, еще не свободному от утопического оптимизма настроению Канта, которого он теперь критикует, Наторп говорит:

«В конце концов главная ошибка Канта заключалась в том, что, как ни высоко стояло в его глазах долженствование (Sollen) перед хотением (Wollen), идея — перед действительностью, раскрывающейся в опыте, он все же не мог всецело отрешиться от вопроса: на что можно надеяться и чего ожидать от **БУДУЩЕГО ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РОДА?** — что он не преодолел соблазна всецело расстаться с тем философским **ХИЛИАЗМОМ**, который от какой-то, хотя бы не весть какой далекой цели развития, все же ожидает спасения для человечества, тогда как она (эта цель) **НИЧТО ДЛЯ НАС**, если мы сами здесь, в нашей жизни, в каждый ее момент, не узнаем ее **НА ОПЫТЕ** и не будем в состоянии осуществить ее в себе самих. Разве не поставляем мы себя таким образом (т. е. следуя взгляду Канта) снова в «зависимость от конечных вещей», от каковой зависимости уже первое великое

произведение Канта должно было нас как раз освободить? „Оно“ — это спасение — не вне тебя. . . оно в тебе». Каким же образом мы постоянно попадаем в одну и ту же опасность — забывать об этом». И далее, руководимый все тем же новым настроением он еще более решительно восстает против некогда бывшего для него столь высоко авторитетным мнения Канта: «Раз навсегда: философия не пророчество. НИ ЗВЕЗДНОЕ НЕБО НАД НАМИ не должно увлекать нас во что-то подобное астрологическому истолкованию будущего, все равно здешних, мирских или над-мирных судеб человечества, исходя из мнимопостигнутых законов мирового развития; НИ МОРАЛЬНЫЙ ЗАКОН В НАС НЕ ДОЛЖЕН УБАЮКИВАТЬ НАС в преисполненном мечтаний сне о некогда имеющей быть достигнутой победе в человеке доброго начала над злым. Это было бы только уклонением в сторону „ТЕОДИЦЕИ“, которое всегда приводит вспять, к методике несостоятельной „конструктивной“ телеологии, в неизбежности крушения которой нас, казалось бы, должно было убедить как раз серьезное и прекрасное сочинение самого Канта по этому вопросу. Не будем же долее искать нашего спасения в неведомых далях; останемся лучше, согласно неоднократно и настойчивому напоминанию самого же Канта, при близком, непосредственном, при том, что лежит перед нашими глазами и о чем сами мы можем дать себе самим ясный отчет. Сосредоточимся как раз в практическом на „ближайшем“, что подсказывает любовь, согласно золотым словам Мейстера Экарта. Тогда в нашей собственной душе откроется небо для нас. Небо; быть может, и преисподняя (ад). Но и перед ней мы уже не отступим тогда; недаром ведь все спасители человечества умели из преисподней подняться до неба и смерть превратить в жизнь. Свершится это — тогда окажутся заклетыми все ее ужасы, тогда и сами мы окажемся в раю и будем вправе с уверенностью сказать нашему брату: завтра ты будешь со мною и я с тобой буду в раю. Такое возвращение нас к нам самим и такое ПРЕЗРЕНИЕ к миру ВНЕ нас НЕ ВКЛЮЧАЕТ, однако, в себе никакой ОПАСНОСТИ нашего разъединения, отрыва нас от общения с другими, ОТ ВСЕОБЩЕГО ОБЩЕНИЯ ВСЕХ, от наших братьев (Достоевский), не человеческих братьев только, но всех братьев наших рядом с нами, над нами, под нами (Достоевский). Наоборот, через это как раз открылось бы для нас глубочайшее последнее основание всякого общения, ибо то же самое основание заложено ведь во всех и во всем, будь оно близко к человеку или далеко от него. Одно, во всяком случае, должны мы знать и понимать всегда: нет никакой мертвой массы; первооснова жизни — она живет во всех и во всем. Открылась она нам прежде всего в нас самих, в сокровенной глубине нашего собственного существа (Unseres Selbst), тогда откроется она для нас и в других (ведь не нечто же большее мы, чем другие!), — в общении с ними мы и себя самих только чище и вернее будем в состоянии познать. Тогда-то окажемся мы у себя, в доме своем, и никогда уже не будем стремиться выйти из него, чтобы заблудиться вне его, выйдя из этого тесного,

непосредственного, безусловно первоначального общения с ПЕРВО-жизнью и ВСЕ-жизнью, как бы мы ни назвали это, или предпочли бы оставить это совсем без названия, потому что никакое имя не было бы ведь достаточно велико для него. Довольно уже, что мы знаем, что внутренне, в самих себе, мы уверены: оно есть».

Таков последний аккорд мысли и чувства Наторпа, его философии и его жизни. Не какой-либо предвысренный мистицизм, а простая, для всех ясная, ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ нравственность — любовь!

И вот внезапно поставлены мы перед сознанием его кончины. Стесняется грудь и замирают уста при жуткой мысли об этом и светлом воспоминании о нем. Но что же значит для нас его уход, для нас, которые помним, что смерть «ничем» была для него, что в смерти только она же одна, сама эта, так называемая смерть, и подлежала отрицанию. Признание и принятие жизни во всей ее глубине и противоречиях было его стихией, его душой. Доблесть, любовь, верность (Starkmuth, Liebe, Treue) были ее неизгладимыми чертами.

Если бы смерть была только распадом на атомы и электроны — как понятна было бы она нам! Но он ушел от нас, завещав нам ВЕЛИКОЕ ДЕЛО ЖИЗНИ, всего человечества, ИСКАНИЕ ее смысла, беззаветную любовь к этому исканию, вечную и неумирающую, продолжающую жить в нас и побуждать идти по его пути К ПОЗНАНИЮ неведомого, становящегося ведомым и ведомого, становящегося снова неведомым. Конкретным и живым выражением искания этого неведомого была его дивная личность, его светлый, незабвенный образ...

И снова с неудержимым стремлением все помыслы летят к невозвратному прошлому, в орбиту его ясного света, к тихому участию в его философском семинаре, в далеком, старинном университете маленького живописного городка, к чарующей поэзии этой молодой, в безвозвратное прошлое отлетевшей жизни.

Перед неведомым склоняются колени
И к невозвратному бегут потоки слез...

Москва, 20 апреля 1925 г.

И. Д. ЛЕВИН: БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Иосиф Давыдович Левин (1901—1984) окончил в 1922 г. философское отделение Московского университета. Активно участвовал в московских философских кружках 20-х годов. Не примыкал ни к одному из распространенных в те годы философских направлений — ни к религиозным философам, ни к феноменологам, ни к марксистам. В то время он занимался главным образом

проблемами философии знания, философии культуры и логики. Ни одна из его философских работ напечатана не была (книга «Философия знания», высоко оцененная Г. Г. Шпетом и рекомендованная им к печати, пропутешествовав два года по цензурным инстанциям, была в конце концов в 1924 г. запрещена). Почти всю жизнь он проработал в Институте государства и права, был доктором юридических наук (с 1939 г.) и профессором, но призванием своим всю жизнь считал философию. В 50—60-х годах был написан большой философский труд, включающий в качестве разделов метафизику, этику, эстетику и философию культуры, в основе которого лежала разработанная им метафизическая система. В последующие годы труд этот обрастал дополнениями и фрагментами. К их числу можно отнести и «Шестой план» — своего рода краткую духовную (философскую) автобиографию, написанную в 1974—1975 гг.

«ШЕСТОЙ ПЛАН»

И. Д. Левин

I

Жизнь проходит в нескольких планах, порой взаимосвязанных, а порой и вполне отдельных и не сообщающихся.

1. Физический план — рост, созревание, акме, увядание. Сюда следует отнести и возрастные и невозрастные состояния — здоровье, редчайшие минуты эйфории, болезни, недомогания, недуги и связанные с ними радости, страдания, страхи, надежды.

2. Интимный план — влечения, увлечения, мечты и сны, влюбленности, страсти, любовь, охлаждения, разочарования, упоение, «неудовлетворенность и грусть», утраты, покинутость, одиночество, «жажда встречи» и связанные с ней радости, страдания, муки, раскаяния, комплексы стыда и вины.

3. План «контактов» — отношения родства, знакомства, дружбы во всех оттенках, степенях и стадиях — от приобретения до разрыва или разлучения смертью — и связанные с этим удовольствия, радости, горечи и сожаления.

Я не выделяю при этом особого семейного плана, так как он охватывает все или почти все остальные планы. Мы рождаемся, растем, умираем в семье. В ней проходит значительная часть нашей интимной жизни, наших самых близких и тесных контактов; мы служим, работаем ради семьи, и — если повезет — то в ней находим и понимание нашей духовной жизни.

4. Служебный план. О нем много не скажешь. У меня он всегда стоял совершенно особняком, не смешиваясь с другими. Главным мерилom его значения в жизни было время. К несчастью, в течение

долгих и лучших лет он поглощал слишком много времени, оставляя слишком мало для последнего шестого плана. То, что с ним связано, можно охарактеризовать как успехи (heisse Magister, heisse Doktor gar), неприятности, удачи и неудачи.

Несмотря на огромные потери и нравственные компромиссы, связанные с этим планом жизни, я все еще не могу себя упрекнуть в том, что в этой обстановке, где господствовала норма: «судите, да не судимы будете» — я кого-либо судил или участвовал в чьем-либо осуждении, кому-либо причинил какое-либо зло или чего-либо добивался за счет другого, «устраивался», «подсизивал», «карьерничал». Это, конечно, очень мало и хвастаться нечем.

5. Общественная деятельность («работа»). В моей жизни этот план нулевой — если не считать участия в философской жизни в начале 20-х годов. Но это уже относится к следующему плану.

6. Духовный план, в первую очередь интеллектуальная деятельность, все переживания, связанные с познанием истины и правды мира, все духовные (включая и эстетические, и этические) интересы и запросы.

В дальнейшем будет идти речь лишь об этом последнем плане. Всякая попытка коснуться других планов в этом самоотчете о пройденном жизненном пути наталкивается либо на активное внутреннее сопротивление, либо на парализующее внутреннее безразличие.

Я отвлекаюсь также от плана внешних событий — быта, жилья, поездок, переездов, всякого рода хобби, внешних опасностей, приключений и «чудесных спасений», горестей утраты близких людей, хотя эта сторона жизни тесно переплетается со всеми остальными как в смысле обусловленности ими, так и в смысле воздействия на них.

И тут сразу выясняется, что было бы самообманом видеть в том, что я пишу только самоотчет или занятие только самоанализом. Незримо, но неотступно, неотвязно, неотмысленно присутствует действительный или потенциальный Другой, который стимулирует и вдохновляет, но и сдерживает, ибо ему нельзя рассказать всего (даже о шестом плане). Таким образом сливаются самопознание и самопоказ. Но не только для меня и не только для другого, но и «просто так», потому что просится на бумагу — без всякой мысли о себе и о другом. И то, что я только что написал, тоже написано и для себя, и для другого, и просто так.

Хорошо у Паскаля сказано о тщеславии. Тщеславие солдата, повара и т. д. . . . и философа. И те, кто пишет против (тщеславия), желают славы за то, что хорошо написали, и те, кто их читает, за то, что читают, и я, пишущий это, возможно, тоже этого желаю, и те, кто прочтут.

А как ярко в одном из писем Пушкина к Вяземскому: «(в мемуарах) не лгать себе — можно; быть искренним — невозможность физическая. Перо иногда остановится, как с разбега над пропастью».

Полное самопознание, полный самоотчет означал бы и полное самоосвобождение, автоэмансипацию — но, видимо, я на это неспособен.

Думаю, что так же сложна психологическая проблема дневника (в отличие от мемуаров, которые всегда предназначены именно для других). Писать о себе для себя. А зачем? Очевидно и для того, чтобы лучше понять и разобратся в том, что в тебе происходит, и чтобы сохранить свою жизнь в собственной памяти, и чтобы облегчить душу. Но только ли для себя? Не присутствует ли и тут тот неизвестный Другой — современник и потомок? Кто в этом не сознается, тот намеренно или ненамеренно лицемерит.

Для меня выделение шестого плана будет относительно легким, так как он был сравнительно мало связан со всеми остальными. Так уж получилось, в силу как личных обстоятельств, так и особенностей эпохи. Частичное исключение составляет третий план. Общение с такими людьми, как Б. Айхенвальд, А. Ахманов, А. Неусыхин, А. Рубин, В. Рикман обогащало и стимулировало — но больше в критическом, чем в конструктивном плане. Я имею в виду их критические замечания по поводу моих концепций и взглядов и мои по поводу их, но не сами эти концепции и взгляды. Шел же я своим путем. Отправным пунктом развития были, конечно, представления и нормы, полученные в готовом виде в результате воспитания, чтения, учения и, разумеется, те или иные предрасположения.

Я думаю, что те моральные правила, которые были мне преподаны в семье, в сочетании с религией, не отличаются от обычных добрых стандартов. Но с самого детства я принимал их как-то серьезнее, чем остальная детвора. . . Одно из самых ранних моих воспоминаний: широкое поле (на даче), какой-то мальчик выстрелил из рогатки и, как мне показалось, убил птичку. Я был уверен, что сейчас «Пан Бог» сойдет с неба и накажет его. Небо покрылось тучами, стало темно, и тучи явно приняли очертания «Пана Бога».

И еще в течение многих лет я не мог понять, в мозгу никак не укладывалось, как могут люди, верующие в Бога, жить и поступать так, как будто его нет. Казалось бы, одного страха божьего было бы достаточно, чтобы удержать от дурных поступков.

Позже, когда я познакомился с идеями марксизма и социализма, они опять-таки преломились сквозь этическую призму. Капиталист предстал передо мной как грабитель, и всякий критик социализма и марксизма, в ученой тоге или без оной, как апологет разбоя, несправедливости.

Пробудившийся несколько позже (1918—1919) интерес к философии не усилил, а, напротив, полностью вытеснил это «наивное» морализирование. Преобладание получили вопросы логики, гносеологии и онтологии. К проблемам этики и философской антропологии я стал совершенно равнодушен и никогда не смог дочитать до конца «Критику практического разума» или любой другой трактат по этике, а человек долго казался мне предметом, не заслуживающим

особого внимания (отсюда и равнодушие к Достоевскому при «первом заходе», несмотря на то что кругом царило всеобщее увлечение им, переходившее в культ). Тут я, по-видимому, резко отставал в своем развитии. Когда же я, гораздо позже, занялся вопросами этики, я долго не мог найти точки опоры ни в Канте, ни в Шелере (антипод формалистической этики Канта). Были попытки построить этику по аналогии с логикой, на основе этического закона противоречия, который гласил бы: этически противоречиво полагать, что то, что хорошо для меня, дурно для другого или, что А вправе относиться к Б иначе, чем Б к А. И лишь совсем поздно я пришел к своему обоснованию этики.

Если морализирование было изжито довольно рано, то другая *idée fixe*, возникшая рано, сопровождает меня всю жизнь почти с раннего детства — мысль о смерти и страх перед небытием... В детстве меня успокаивали: это еще очень далеко. Но, увы, тех, кто меня успокаивал, уже нет, а «это» уже стало совсем близко... Почему-то музыка особенно упорно навевала эту мысль. Помнится клавир-абенд в пансионате «Полония» в Михалине (близ Варшавы) в 1910 или 1911 г. Разодетая публика, прекрасная игра одного из отдыхающих — а ведь все умрут. Или — мне уже 14—15 лет — я лежу в постели, а из столовой доносится веселый смех молодых людей — приезжих родственников — и я не могу понять, как это они могут смеяться, зная что их ждет. В 1921 г. чтение «La mort» Метерлинка вызывает новый пароксизм ужаса. Пушкинское «Брожу ли я» не выходит из головы. В театре смотрю «Бешеные деньги» и не понимаю, зачем вся эта возня?

Набросился на книги по спиритизму, оккультизму, антропософии и т. п. Это не прошло бесследно и для философии. И впоследствии подобные вспышки повторялись время от времени — но чем ближе конец, тем это менее волнует.

Говоря об истоках, нельзя обойти и то, что составляло весьма значительную часть содержания моей жизни лет до двадцати — еврейство.

Еврейство родилось для меня дважды. Первый раз... лучше сказать первый раз я родился в еврействе как веровании, быте, окружении, отчасти языке (родители и те, кто еще старше, между собой; однако с нами, детьми, говорили по-польски и именно на польском мы произносили свои первые слова и усваивали человеческую речь; активно я идишем, в отличие от иврита, так и не овладел). Все это было нечто данное, само собой разумеющееся. Сюда входила суббота, праздники, одно время — каждодневная молитва, йом-кипур, уроки иврита — короткое время в частной школе известного педагога, переводчика и небольшого поэта С. Гордона, а потом на дому. Но это не было то массовое лапсердачно-пейсовое польское еврейство, на которое я смотрел, как на нечто чуждое, странное, экзотичное. Евреев «капоцзжей» не пускали в фешенебельный Саксонский сад, а мы с отцом и дедушкой, когда мы гуляли (взрослые в цилиндрах) после синагоги по субботам и праздникам в предвкушении праздничного

обеда, беспрепятственно проходили. В бытовом отношении это была разновидность тогдашнего общеполитического уклада, выраженного в убранстве квартиры с гобеленами, экранами, пианино, безделушками, статуэтками и т. п., в образе жизни — театры, иллюзионы, гости, у взрослых — также игра в карты, политические или деловые разговоры, у детей — товарищи, игры, а потом гимназия. К свадьбе старшей тетки долго готовились и ежедневно приходил учитель танцев — молодой поляк с золотым крестом на груди. В культурном отношении — это было еврейство как часть общеевропейской культуры, на равных началах с русской и в европейском облике — это касалось как религии — хоральная синагога и т. п., так и еврейского языка и литературы, которые мы проходили по «нормальным» учебникам, затем путем ознакомления с современной детской и взрослой литературой. Иврит был — хотя и в меньшей степени, чем русский, — орудием ознакомления с европейскими классиками, жизнеописанием замечательных людей и т. п.

Если во всем этом наша семья и не была исключением из правила, то в каком-то отношении — насколько я могу судить, сравнивая ее с другими еврейскими семьями того же круга, она все же была таким исключением. Этим она обязана отцу, который как-то особенно глубоко чувствовал или даже переживал еврейство, внося во все еврейские стороны быта какую-то романтику, поэзию, в которой торжественное сливалось с интимным и религиозное с национальным. Обряды получали новый смысл и красоту. Не было того формализма или автоматизма в их исполнении, который я наблюдал в других домах. Наша семья была одной из немногих не только в Польше, но и в России, где иврит стал разговорным языком. На нем мы говорили с отцом и даже между собой примерно с 7 лет (до того — по-польски).

Говоря вообще, мне кажется — во всяком случае так я воспринимаю теперь прошлое — что в те годы вся атмосфера, весь строй жизни были гораздо лиричнее (на наш теперешний вкус мещански-сентиментальней). Это находило свое выражение и в романсах, и в танцевальной музыке, и в театральных представлениях, и в программе «иллюзионов», в религиозных праздниках — еврейских и христианских, и в архитектурных «излишествах» и домашнем убранстве, в отношениях к женщине и в девичьих мечтах, во времяпрепровождении взрослых и детей, во всем жизненном строе и «настроении».

Когда я стал проходить Библию, мы оказались в особом положении. Христиане знают ее по пересказам, в лучшем случае по переводам. В традиционном хедере детей знакомят с языком через Библию, так как каждое слово переводили на идиш. Я же читал Библию так, как некогда греческий мальчик читал Гомера, не переводя даже в уме на какой-либо другой язык, но в то же время подмечал те стилистические особенности, которые придавали библейскому тексту его особенное «звучание», создавая ощущение святости и древности. Умное расположение материала в модернизи-

рованном школьном издании с иллюстрациями Доре усиливали привлекательность этого захватывающего чтения — начиная от истории Адама и Евы и кончая разрушением Иерусалима и всех этих удивительных историй про сад Эдемский, Каина и Авеля, жертвоприношение Исаака, приключения Якова, истории об Иосифе и его братьях, подвигах Самсона и т. п.

Наряду с религией, Библией, современной литературой ингредиентом еврейства была история, которой я увлекался. Девять лет прочел многолетнюю историю Греца (в переводе с немецкого на иврит), хотя многое — например, изложение учения Маймонида или Каббалы — понимал лишь с трудом и далеко не полностью. Далее — сионизм (отец был пламенным сионистом), бюст Герцля на письменном столе отца, альбомы Палестины и тогдашних еврейских колоний — зерна будущего Израиля, песни Сиона, гимн «Гатиква» (Надежда).

Но была также и менее идиллическая сторона: «еврейский вопрос» — газеты сообщали о выселениях, об ограничениях, о деле Бейлиса — погромов на моей памяти не было, а события 1905—1906 гг. оставили в памяти лишь самые смутные следы (в Варшаве погромов не было, но была тревога). И уже не из газет — процентная норма, задержавшая года на два поступление в гимназию. Я знал, что родителям нельзя было отдыхать в Ялте или Кисловодске и жить в Москве и Петербурге, но Берлин, Висбаден, Карлсбад или Меран были для них открыты в любой момент. На государственную службу евреев не принимали, но для частной деятельности и службы было достаточно простора. Конечно, нельзя обобщать условия жизни состоятельной семьи в большом городе (ведь *были* погромы и была почти массовая эмиграция в Америку), но я не ставил себе здесь подобной задачи. Здесь меня интересует не столько общее, сколько особенное.

Еврейский комплекс (не в патологическом смысле, а в смысле сложной совокупности идей, представлений, чувств и интересов) продолжал занимать большое место и в первые годы гимназической жизни: ученические кружки, рукописный журнал, куда я дал серию статей «Наука и Библия», «Мир и природа в воззрении талмудистов» и «пьесу» «Метаморфозы» на тему книги Эсфири. Полностью ассимилировавшиеся Мардохей и Эсфиль под ударами Амана и его политики уничтожения возвращаются в лоно народа. Там же должен был фигурировать духовный сионист Эзра и политический сионист Неемия.

В то время я со всей серьезностью видел свое будущее призвание в области еврейской истории и, в частности, в истории библейского периода, представлявшегося мне наиболее интересным. При этом в 1917—1918 гг. в связи с общей атмосферой особо занялся проблемами социальной истории, а летом 1918 г. написал большой труд на иврите о пророках и социальной жизни в древнем Израиле, в котором, в частности, подчеркнул социальные и даже социалистические моменты в утопии Иезекииля. Но и позже, когда, начиная с осени 1918 г., на первый план выступили философские интересы,

вопросы еврейской истории, литературы, культуры и актуальные проблемы еврейства продолжали занимать большое, хотя и непрерывно сокращавшееся, место в моей духовной жизни.

Вначале я родился в еврействе, потом еврейство родилось во мне — дважды. Если первое рождение (примерно 1915 г.) было в духе, то второе рождение — в политике. Это период нацизма, затем появления государства, «космополитизма» и всего последовавшего. Тут еврейство появилось в современных боевых доспехах. Это была новая ситуация. Еще в году 1936, когда я впервые прочел «Семью Оппенгейм», мне показалось, что это история о других, а в 1949 г. при вторичном прочтении это уже была история о самом себе. Естественно, что это не могло не возродить вновь и прежние ассоциации, составляющие еврейский комплекс.

Прежде чем перейти к характеристике этих ассоциаций — одно замечание в порядке самоанализа. Говорят — любовь слепа. И да, и нет; Она — по крайней мере сколько я могу судить по себе — как-то действует в двойном направлении.

Есть талмудическая поговорка: «открывая вершок, прикрывает два». А вот она, кажется, прикрывает вершок, а открывает два. На ее фоне ярче, рельефнее проступает, а потому и гораздо болезненнее воспринимается все отрицательное, несовершенное, все что заставляет внутренне морщиться — это относится и к друзьям, родственникам, женщинам, книгам, Платону, еврейству, России . . . Поэтому в некритическом отношении к еврейству, меня, кажется, упрекнуть нельзя.

Я родился в еврействе, прежде всего как в религии, в системе верований, изложенных в Библии и молитвеннике (сидуре). Эта полная, детская, наивная вера окрашивала все кругом. Домашний быт и нравы, детская литература на иврите были в полной гармонии с этим.

Когда годам к 12—13 эта вера рухнула (чему немало способствовало знакомство с современной библейской критикой, так же как и естественные науки), с еврейством стало ассоциироваться представление о духе как о высшей ценности. Еврейство предстало передо мной как воплощение силы духа, в противовес духу силы, воплощенному в язычестве, а потом, в ослабленном христианством виде, в средневековой и новой европейской государственности. Именно в этом заключается первое рождение еврейства для меня. В центре стоял этический монотеизм пророков — не как божественное откровение, а как откровение национального духа, национального гения. Послебиблейское еврейство к этому мало что добавило, многое даже испортило обрядностью и формализмом, но все же сохранив под этой скорлупой драгоценное первоначальное зерно.

К этому прибавились привязанность и интерес к современной ивритской литературе, особенно поэзии. Несколько позже (в 17—18 лет), когда философские интересы стали преобладающими, возрос интерес к философии иудаизма — средневековой и новейшей, и к философии еврейской истории, исторических судеб

еврейства. Разве не удивительно, что это народ, история которого охватывает все исторические эпохи и все страны мира, драма, ареной которой является весь мир. Мне доставляло удовлетворение то, что интерес к еврейству и его специальным проблемам не отгораживал, не замыкал, а, наоборот, как-то связывал и с историей, с культурой и с судьбами всего человечества, стимулировал постановку вселенских философско-исторических проблем. Помнится, что в одном кружке в 1918 г. я прочел доклад, в котором утверждал, что национальный дух проявляется не в «что», а в «как». Теперь я бы заменил «как» — «кто», т. е. в том, кто именно, какие творческие личности определили его характер.

В связи с этим надо отметить, что вплоть до 1922—1923 гг. существовали еврейские литературные кружки, писательские группы и т. п. (Я не говорю о покровительствуемых тогда печати, литературе, школе и т. п. на идиш, к которым я не имел никакого отношения.) В 1921 г. приезжал и выступал Бялик (даже в Большом зале Консерватории).

Второе рождение еврейства было в политике, но это не было отказом от прежнего подхода. Ибо политика никогда не была и не могла быть самоцелью. Конечно, непосредственной целью государства Израиль было решение задачи, о которой говорил еще Иегуда Галеви 800 лет назад: «Есть ли у нас на Востоке или на Западе убежище, в котором мы были бы в безопасности?». Этот чудовищно-экспансионистский и империалистический сионизм сформулировал в качестве первого пункта своей так называемой базельской программы задачу создания в Палестине гарантированного международным правом убежища для евреев. Опыт Освенцима, Майданека, Бабьего Яра и Понар показал, насколько эта программа была актуальной: те сотни тысяч евреев из Восточной Европы и Германии, которые, поддавшись на сионистскую удочку, эмигрировали в Палестину — уцелели. К несчастью, в настоящее время Палестина отнюдь не является самым безопасным местом для евреев. Израиль гарантирует евреям не безопасность, но средства самозащиты. Но этим не снимается *конечная* цель — создание нового очага человеческой культуры, способного внести свой своеобразный вклад в сокровищницу духа. Только этим может быть в конечном итоге оправдано это колоссальное бремя собственной государственности, собственных министров, собственной армии, собственных танков, истребителей, бомбардировщиков, полиции, бюрократии, которое взвалил на себя еврейский народ и которые могут приводить в восторг лишь мещан, забывающих, что всеми этими сомнительными благами наделены сейчас и племена Центральной Африки и Новой Гвинеи.

Поскольку речь идет об истоках — несколько слов о Польше.

Польша была непосредственной данностью, так же как Висла — именем нарицательным. По-польски я произнес свои первые слова, и на этом языке я говорил в течение первых 7—8 лет с родителями, а в течение еще стольких же лет с няньками, домашней прислугой, товарищами — это был язык игр; по-польски мы разговаривали

между собой и будучи уже в русской гимназии. И в раннем детстве звали меня на польский лад (для матери я до старости оставался Юзиком).

Польский язык был языком двора и улицы (здесь с ним, впрочем, конкурировал идиш), прислуги, дворников (стружей), извозчиков (дорожкажей), рабочих, магазинов, парикмахерских. Я проходил мимо костелов, памятников Сигизмунду III, Яну Собескому, Копернику, мимо Королевского замка, видал пышные католические похороны, особенно запомнились похороны Болеслава Пруса (которые мы наблюдали с балкона нашей квартиры). Это было данное, но не свое. Поляков, знакомых домами, у родителей не было, польское и еврейское общество были в достаточной мере обособлены и даже антагонистичны, хотя в гимназии в отношениях между учениками это не ощущалось. Вообще говоря, польский язык был языком обихода, языками же культуры были русский и иврит. Помнится, как наш учитель иврита разъяснял нам разницу между понятиями «культурный» (культури, тарбути) и «обладающий культурой» (баал-култура, баал-тарбут): финны культурнее русских, но русские обладают несравненно более богатой культурой, чем финны. Я вспомнил тогдашнее соотношение польского и русского языков во время поездки в Польшу в 1964 г., когда пришлось побывать на митинге «советско-польской дружбы». Меня поразили контраст между прекрасным литературным польским языком выступавших поляков и грубой, графариетной, бесцветной, неотесанной русской речью «наших».

Если я родился в Польше, то Польша для меня родилась гораздо позднее, уже на склоне лет — с 60-х годов. Правда, я и раньше изредка читал польские книги и газеты, однако более серьезный интерес пробудился позже, причем он был связан преимущественно с воспоминаниями детства. Я перечитал классиков — Мицкевича, Словацкого, Красинского, кое-что Пруса, Жеромского и более новых авторов. Современная польская литература ввиду ее доступности до некоторой степени возмещает отсутствие современной русской литературы и недоступность современной европейской и израильской. Налковская, Стрыйковский, Ружевич, Тувим, Слонимский, Ивашкевич в некоторых из своих вещей — это неплохое, хотя и не наилучшее чтение.

Но я родился в Польше не как в Речи Посполитой, а как в Привислянском крае, неотъемлемой части Российской Империи. Возможность отделения не могла даже прийти в голову. Моя Варшава была третьим по числу населения, после Петербурга и Москвы, городом Империи, как Одесса, куда мы переехали в 1915 г., — четвертым, а Москва, куда мы переселились в 1917 г., — вторым, а вскоре первым (ниже четвертого, если не считать эвакуации 1941—1943 гг. никогда не «опускался»). Уже ее величественный вид — этой Империи — в атласе Ильина (я с детства любил географические карты) наполнял сердце гордостью: первая в мире по величине. (Это была странная карта: на ней можно было еще увидеть Австро-Венгрию, Оттоманскую империю и т. п.).

С самых ранних лет привык к двуязычью: вывески, названия улиц, объявления, программы «иллюзионов» — на двух языках — русском и польском. Русскому языку выучился сначала на слух: тетки — гимназистка и курсистка, и приходившая к ним студенческая молодежь, а также некоторые другие родственницы и знакомые родителей, говорили только по-русски, а жених (позже муж) одной из теток был студент-москвич. Потом пошли детские книги — сказки Гримма, Андерсена и т. д., потом Жюль Верн, Майн Рид, Фенимор Купер и, почти одновременно, классики: Крылов — один из любимейших в детстве, Пушкин, Лермонтов (тоже очень любимый), Гоголь, «Детство и отрочество» Толстого и кладезь премудрости — научно-популярная библиотека Лункевича. Когда стали готовить к гимназии, то перешел на русский разговор и с матерью.

Россия, как и еврейство, рождалась для меня дважды.

Первое рождение России было в красе, великолепии и силе — Россия, празднующая двухсотлетие Полтавской победы, потом столетие Отечественной войны 1812 г., потом трехсотлетие дома Романовых (1913 г.) — табельных дней и трехцветных знамен. Кажется я даже не ощущал трагической несуразности празднования Варшавой юбилея династии, пришедшей к власти в результате изгнания поляков из Москвы, а потом участвовавшей в ликвидации Польши и ее порабощении. Но ведь улицы были так ярко украшены, иллюминация была так великолепна, а оркестр Большого Театра, в полном составе расположившийся на балконе театра, так блестяще исполнил гимн «Боже, царя храни». Ведь когда я впервые читал Пушкина, Лермонтова, Толстого, то, о чем там говорилось — цари, двор, помещики, великие князья и просто князья и «графья», все это было еще реальностью. Читал я их с увлечением, что и как понимал — не помню, но во всяком случае все это вместе сливалось в одну великолепную картину. Нужды нет, что те русские люди, которых видел, — это были городовые, солдаты, изредка офицеры и генералы, часто продавцы мороженого (носившие его на головах и выкрикивавшие «сахар . . . мороз . . .») и бананов («я — майские бананы») и лишь позже — учителя гимназии и недосыгаемый директор Францев.

И когда я впервые увидел из окна поезда, по пути из Одессы в Москву, мрачные темные избы вместо веселых белых украинских хат, когда я впервые проехался, трясясь по булыжной Москве, увидел Иверские ворота, Китайскую стену, Красную площадь, Василия Блаженного и прошел, сняв гимназическую фуражку, через Троицкие ворота в Кремль, где еще стоял памятник Александру II с изображениями всех царей, то, хотя царей уже не было, это была та же, знакомая по книгам и газетам Россия. Стало также ясным то, что при чтении вызывало недоумение — почему Николенька Иртенев, поступив в университет, пошел делать покупки на какой-то мост, да еще Кузнецкий, и почему переехавший в Москву раньше нас товарищ и писавший нам оттуда, поселился у какого-то земляного вала, да еще в казенном переулке.

Да, но мы знали, что есть Россия Пуришкевича, Маркова II, Замысловского, Илиодора, Союза Русского народа, ограничений, процентной нормы, дела Бейлиса и погромов. И все же это не создавало какого-либо внутреннего конфликта — по крайней мере у нас, у детей. Не символично ли то, что первые две оперы, которые мне пришлось видеть и слышать с интервалом в несколько дней (это, правда, уже не в Варшаве, а в Одессе) были: «Жизнь за царя» Глинки и «Жидовка» Галеви — с польским певцом-гастролером, знаменитым тогда Дыгасом, в роли Сусанина и Элеазара.

Второе рождение России было в духе и внешнем унижении и разорении. Если кто-то, кажется, сказал, что его университетом была Россия, то я могу сказать, что моей Россией был университет. Все, что было вне его в те годы (1919—1922), было уже искаженное лицо страны, корчившейся в муках — не то родов, не то агонии. Характерно то, что этот вопрос — вопрос будущего страны и личного будущего — как будто особенно никогда не волновал. Во-первых, все это было слишком туманно, чтобы имело смысл всматриваться и ломать голову, никто не задумывался о том, что мы будем делать со своей философией; во-вторых, у нас были более существенные заботы — Кант, Гегель, Декарт, Спиноза, Бергсон, Гуссерль, проблема реальности и т. п. — «пир Платона во время чумы».

Да, университет, но этот университет еще не был «вузом» со всеми его аксессуарами, и мы не чувствовали себя «вузовцами». Кроме того, говоря «университет», я имею в виду не только философское отделение, но и более широкие философские круги, например, Академию духовной культуры; конечно, неизменную Румянцевку, кружки, семинары на дому и т. п. Был семинар Шпета на дому у А. С. Керлин. Был Лопатинский кружок, был на дому семинар Бережкова по Достоевскому. Был (с декабря 1921 г.) «наш» узкий кружок (Я, Ольдекоп, Гайденков, Чичерин, Габричевская, Сифман, Давыдова), работа которого открылась моим докладом. Был кружок А. Сабурова и т. п.

«Вписывалось» ли все это в тогдашнюю русскую действительность? Конечно нет, но надо иметь в виду, что до конца 1922 г. еще не было государственной монополии философии (как и литературы, особенно же поэзии). Были уже нелегальные партии, но не было еще нелегальных художественных стилей. Семинары и доклады Ильина произносились «на законном основании». Это был оазис — но не в совершенно безводной и бесплодной пустыне. Перелом в отношении философии наметился лишь в конце 1922 г., и идею зарегистрировать философское общество, которое наш выпуск основал 29 октября 1922 г., пришлось оставить. Но такая идея была.

Конечно, это был именно тот возраст (18—20 лет), когда вступаешь в мир, когда широкий мир перед тобой открывается. И этим миром, естественно, была Россия. Но это могла быть и другая Россия — хотя бы, например, комсомольская или предкомсомольская. Россия, или Расея, Демьяна Бедного, могла обернуться и другим своим лицом, и те русские люди — молодые люди

и девушки, или «старика» (профессора) могли быть совсем другого покроя. А ведь те, которых я встречал в университете, были, по существу, первые русские люди, с которыми я вступил в более близкое, а главное, духовное общение. В гимназии были мальчики — поляки, евреи и — их было гораздо меньше — русские, и дальше обыкновенных товарищеских отношений дело не шло. Дома были только родственники — знакомств, кроме деловых, не заводили — да и не до них было в условиях голодной, мерзнувшей и запуганной Москвы тех годов.

И получилось так, что те люди, с которыми я столкнулся в результате выбора факультета (точнее, отделения), представляли собой духовную элиту тогдашней Москвы, а по существу и России. Я имею в виду прежде всего таких людей, как Шпет, Ильин, Франк, Бердяев. Это, конечно, не вся элита тогдашней России. Но кого назвать еще? В Петербурге Лосский, в Киеве Шестов. Пастернак лишь начинался. Ахматова еще не поднялась до себя. Были Станиславский, Таиров, Вахтангов, Тынянов. Рука не поднимается причислить к элите Есенина и Маяковского — при всей их одаренности, так же как и Брюсова и Бальмонта — при всей их разносторонней образованности, но Мейерхольда все же можно. В связи с этим перечнем — маленькое отступление: мне не было еще 23—24 лет, когда я мог сказать: я видел Николая II и всю его семью, Керенского, Ленина, Троцкого, Свердлова, Бухарина, Луначарского, Горького, Шпета, Ильина, Франка, Бердяева, Флоренского, Блока, Белого, Брюсова, Бальмонта, Вяч. Иванова, Маяковского (Ахматову и Пастернака позже). Хотелось бы знать, кого из тех, кого сподобился увидеть современный молодой москвич, будут помнить — добром или лихом — через пятьдесят лет?

Я привел много имен, но названные мною в самом начале были элитой элиты; не потому что они были самые талантливые, они такими и не были, а потому, что это были философы, носители самосознания всей мыслящей России и ее элиты.

Хотелось бы привести несколько записей, характеризующих этих людей и мое тогдашнее отношение к ним.

27 июня 1921 г. Сдал экзамены Шпету по логике и по введению в философию. Но это были не экзамены, а философские беседы о Спинозе и Риккертe. Шпет — чудесный человек, никогда его не забуду. Быть может он не очень глубок, но тонкость мысли, сублимальность и духовный аристократизм его удивительны. Интересно, что и в отношении Спинозы и в отношении Риккерта, как раз те же мысли, которые я высказывал вчера и раньше . . . Кажется, я ему понравился. Он спросил, где я учился, что кончал, с каких пор интересуюсь философией . . .

3 ноября 1921 г. . . . вчера состоялась первая лекция Франка по логике. Вид и внешность его неказисты, но впечатление от его слов было велико. Последний вывод его: логика есть формальная онтология . . .

6 ноября 1921 г. Начались семинары Ильина (по Гегелю и по философскому методу). Все это интересно. Подлинная философская бе-

седа с участием всех. Он выдвинул тезис: всякое знание является опытным знанием. Мы должны были высказать свои мнения. . .

Однако, если Шпет и Франк до конца сохранили свое обаяние и авторитет, то этого нельзя сказать об Ильине, который своей нетерпимостью, позерством и повторениями одного и того же многих оттолкнул от себя.

22 июня 1922 г. я записал: «Ильин и „они” это одна партия. Роковая судьба России, не сумевшей поставить пределы государству и сказать: „Здесь кончается государство и начинается общество; здесь кончается общество и начинается индивид”. Надо бороться против спиритуалистических теорий государства. Ильин и „они” — оба исходят от Гегеля: государство — абсолютный дух. Поэтому в России была государственная религия, а теперь государственный атеизм. . .»

Второе рождение России было явление России мыслящей и религиозно-мыслящей. Последнее относилось особенно к студенческому составу, в котором (в последнем выпуске, т. е. в июне 1922 г.) преобладали соловьевцы, лопатинцы и лоскианцы. Ученики Шпета (в основном выпуск 1921 г.) были явно в меньшинстве, а «независимые» — вроде меня — были одиночки. Это резко отличало эту Россию от первой России, России классиков — Пушкина, Лермонтова, Толстого (допереломного). Недаром кумиром как младшего, так и старшего поколения был Достоевский — самый неклассичный из классиков. Впрочем, эти молодые люди (как и те, кто постарше) мало напоминали героев Достоевского. Они пришли в университет с готовым выбором и не мучились соблазнами идеала Содома. Это были дети вполне определенного круга русской интеллигенции, о котором часто теперь забывают, когда говорят о русской интеллигенции вообще как едином социальном типе. Были Ульяновы и Каляевы, но была и либеральная профессура — Соловьевы, Бугаевы, Бекетовы. Однако тут была более новая формация этой интеллигенции — Соловьеву-старшему, Бекетову, Менделееву и т. п. была чужда та направленность мысли и настроения, которая была присуща этой молодежи. Здесь сказывалось влияние Владимира Соловьева, Бердяева, Булгакова, Аскольдова, отчасти Андрея Белого, новой, веховской разновидности русской интеллигенции, которая в начале века (особенно около 1905 г.) начала отход от материализма, позитивизма и религиозного индифферентизма. Которая из этих интеллигенций была более «представительной»? Трудно сказать сейчас, после того как Ульяновы уничтожили Соловьевых всех формаций, а Джугашвили — Ульяновых. Но тогда, как это ни странно, у нее не было чувства обреченности или чувства одиночества и изолированности в создавшихся условиях. Мы не ощущали эфемерности всего этого, эфемерности в этимологическом смысле, не считали, что за этим коротким днем должна была последовать долгая полярная ночь, ибо была вера в силу духа. Проблема России стояла как духовная, а не политическая проблема — ибо политическая еще не устоялась, еще находилась в состоянии постоянной флуктуации. А пока жили

в собственном мире, как в башне из слоновой кости, и этот мир не представлялся уж таким маленьким и слабым. Для большинства это впоследствии обернулось трагически. Профессора были высланы (Ильин, Франк) или сосланы (Шпет, впрочем, гораздо позднее), многие из студентов были высланы за религиозные убеждения, но в дальнейшем нашли себе место в различных сферах — кроме философии. Официальную философскую карьеру сделали лишь Брушлинский (выпуск 1921 г.) и совершенно тогда незаметная Сахарова (Борис Степанович Чернышев был старше). Гайденков, Чичерин, Сабуров пошли в литературоведение, Губер в искусствоведение, Зубов в историю естествознания, Якобсон и некоторые другие в психологию, Воробьев в английский язык, а потом в логику. Айхенвальд со Смирницким перевел Фритиоф-Сагу и подготовил кандидатскую диссертацию о лицейских стихотворениях Пушкина. Другие пошли в полиграфию, в экономику, в право; Ольдекоп совмещал богословие с бухгалтерией. Габричевская вышла замуж за итальянского дипломата. Айхенвальд погиб на Колыме в 1937—1938 гг. (за брата — бухаринца), Скрябин поехал в Крым, как-то вышел из дому и не вернулся. Валентина Алексеевна Игнатова, обаятельная женщина, на квартире которой 29 октября 1922 г. было основано наше философское общество, была расстреляна, видимо, за связь с эмиграцией. Когда Шпет сообщил нам (мне и Айхенвальду) об этом, мы были глубоко потрясены. Нить оборвалась. Но к тому времени уже родился Андрей, а Александр пошел в школу.

Как кажется, до сих пор недостаточно оценена роль Вл. Соловьева в истории русской культуры. Религиозная и идеалистическая философия была в России еще с начала XIX в., но влияние первой не выходило за пределы духовных академий, а второй — за пределы факультетов. *Философия* славянофилов во второй половине века почти сошла на нет. Достоевского ценили как «знатока душ», к его религиозной проблематике были равнодушны. Соловьев же как поэт и мистик оказал огромное влияние на поколение Блока и Белого, а как философ-рационалист (да, рационалист — Шестов тут прав) проложил религиозно-идеалистической философии путь в более широкие круги интеллигенции, подготовив почву для Бердяева, Булгакова, Франка, и еще раньше — содействуя развитию Лопатина и Трубецких. Именно из этих кругов вышла та молодежь, о которой здесь шла речь.

Соловьевцы и близкие им, как я уже сказал, пришли в университет с готовыми решениями. У них всегда был готов ответ на любые вопросы. Гуссерлианцы знали, что у Шпета имеется ответ на все вопросы. О них шло шуточное четверостишие, из которого мне запомнились лишь две последние строчки:

Нет бога, кроме Гуссерля,
И Шпет пророк его.

Я сам составил следующие шуточные стишки о наших профессорах и студентах (некоторые намеки мне уже сейчас непонятны), ходившие по рукам в нашем узком кругу.

О, избавь меня, Саваоф,
 От великих и крепких голов,
 О, избавь меня, царь царей,
 Поскорей, поскорей
 От каптеревских ¹ рачков
 И ильинских очков ²,
 От Шпетова мастерства ³,
 Бережкова озорства ⁴,
 От Франка заверений,
 Бабынина глупозрений ⁵,
 От циресской «шутки» ⁶,
 И гордонской утки,
 От Виноградовского Маха ⁷
 И поповского ⁸ размаха,
 Петровой бантиков ⁹
 И фохтовских кантиков ¹⁰,
 Кубицкого скуки ¹¹,
 Челпановской муки.
 О, избави меня, Бог отцов,

От славных сих молодцов
 От Дворецкого лаконизма ¹²,
 Скрыбина сатанизма,
 Лукомского говорильни,
 Губерской холодильни ¹³,
 Айхенвальда ломанья ¹⁴,
 Чичерина мегаломании ¹⁵,
 Ольдекопова опыта
 Да тихого шёпота ¹⁶,
 Рубинской казуистики,
 Зубовской мистики ¹⁷,
 Добкинской шутки ¹⁸,
 ручки,
 Гайденкова вещаний ¹⁹,
 Кавыршина молчания,
 Венециана критики,
 Сабуровской политики ²⁰,
 Институтской шумихи
 Да собственной неразберихи.

¹ П. Каптерев читал о философских вопросах биологии.

² «Снимите очки» — один из частых образов-призывов И. А. Ильина.

³ По Шпету, греч. *σοφία* и *αρετή* — надо понимать как «мастерство».

⁴ Ф. Ф. Бережков (семинар по проблеме реальности) — молодой, очень живой, несколько развязный.

⁵ Семинар по Спинозе.

⁶ А. Цирес постоянно улыбался или смеялся (семинар по Гуссерлю).

⁷ Виноградов — Юм, Мах, позитивизм.

⁸ Попов И. очень скучно читал средневековую философию.

⁹ Петрова А. вела семинар по Бергсону. Очень некрасивая и по тем временам слишком нарядная.

¹⁰ Семинар Б. А. Фохта по Канту.

¹¹ Курс древней философии.

¹² И. Х. Дворецкий, позже автор латинско-русского и польско-русского словарей, был очень многословен.

¹³ А. А. Губер, позже искусствовед, уч. секретарь Музея Изящных искусств. Был сдержан и холоден.

¹⁴ Б. Ю. Айхенвальд страдал нервными подергиваниями.

¹⁵ А. В. Чичерин, позже доктор филологических наук, профессор Львовского университета, важно разглагольствовал.

¹⁶ Ольдекоп Роман Владимирович любил ссылаться на «религиозный опыт» и отличался громким голосом.

¹⁷ В. П. Зубов, позже писал по истории естествознания, тогда увлекался католицизмом.

¹⁸ «Такая шутка» — любимое словечко С. Ф. Добкина.

¹⁹ Н. М. Гайденков любил выпренные слова вроде «духовное деланье» и т. п.

²⁰ А. А. Сабуров, позже литературовед, автор книги о «Войне и мире» Толстого. У него собирались, говорили на политические темы. Я не участвовал в этом кружке.

Я был ищущий, они — соловьевцы и шпетовцы — обретшие. Мы спорили много и часто. Но все это было в атмосфере духовной и душевной близости, какая, наверно, может выпасть на долю

человека лишь раз в жизни. Ибо и ищущие, и обретшие были томимы единой духовной жаждой, но одни уже прильнули жадно к источнику живой воды, в то время как я не был убежден в том, что это не мираж в той мрачной пустыне, в которой мы влачили

Из того, что было сказано выше, видно, что я жил тогда в двух сферах, тогда еще сохранивших относительную обособленность: еврейской, которая была русско-еврейской по культуре и еврейской по «населению», и русской, которая была русско-еврейской по «населению» и русской по культуре. Обе были для меня своими, и для обеих я был своим. Но были и элементы отчуждения или дистанции, в *равной мере* в отношении обеих, имевшие различный характер, но в основном (хотя и не полностью) на почве идейных исканий и неудовлетворенности и необщительного характера. Лишь в отношении 1 или 2-х человек у меня возникли подозрения в антисемитизме — и то скорее «чутьем», чем на основании фактов.

Говоря об университете, я имею в виду и некоторые ответвления и продолжения: семинар Шпета по Гуссерлю в Институте Слова (1923—24?); семинар Фохта по Когену — на дому (1923); Философское Общество, основанное выпускниками 1922 г. 29 октября (эта дата оставалась несколько лет нашей «лицейской» датой).

Вот несколько выдержек из дневника, относящихся к его деятельности.

15 июля 1922 г. На отделении собрание выпускников 1922 г. зачитан устав учреждаемого Философского Общества.

8 октября. Предварительное заседание на квартире у Куприяновой Т. Были Чичерин, Ольдекоп, я, Айхенвальд, Щукина, Куприянова, Добкин. Наметили план работы Общества.

29 октября. Учредительное собрание Философского Общества в квартире Игнатовой. Я избран одним из 5 членов Президиума (Ольдекоп, Губер, Игнатова, я, пятого не помню). Доклад Гайденкова о культуре мышления. Потом развернулись прения. Говорил и я.

17 ноября 1922. Состоялось философское собрание (в квартире Воробьева). Зоя Ивановна (Криворотова) прочла довольно интересный доклад о Спинозе. В прениях участвовали Рубин, я и Ольдекоп. Я председательствовал, так как Ольдекоп читал вместо Зои. Ей трудно читать.

1 декабря 1922. Заседание Философского Общества. Доклад Крупенской (ученицы Франка) об абстрактном и конкретном. В прениях: Скрябин, я, Гайденков, Чичерин, Ольдекоп.

15 декабря 1922. Сегодня я сделал доклад «Личность и общество». Было около 23 человек. В прениях: Скрябин, Ольдекоп.

29 декабря 1922. Многолюдное собрание под моим председательством. Доклад Ольдекопа о мистическом знании. Участвовал в прениях.

- 9 февраля 1923. Доклад Любовича Ю. О. Тема его: Конкретное в бытии — социальное. Многолюдно. Был профессор из Америки.
- 2 марта. Доклад С. С. Скрябина о тождестве общего и частного.
- 17 марта. Мой доклад: «Знание и действительность». В прениях: Фохт, Бабынин, Волков, Батуев, Ольдекоп.
- 29 марта. Доклад Сабурова по вопросам логики.
- 21 апреля. Доклад Чичерина о предмете выражения.
- 11 мая. Доклад Ольдекопа о религиозной философии Спинозы.
- 7 октября. Заседание Общества. Организационные вопросы.
- 29 октября. Годовщина. Ольдекоп нашелся (два дня и две ночи провел в «засаде», куда попал по ошибке). 25 человек. Шпет и Фохт говорили по вопросам философии и культуры, философии и поэзии. Обоих качали. Выбрали Президиум: Ольдекоп, я, Губер, Игнатова и Батуев. Потом банкет: выпивка, танцы — до 3 часов ночи.
- 14 ноября. Доклад Айхенвальда «Философия предательства».
- 5 декабря. Доклад Б. С. Чернышева о Платоне.
- 2 января 1924 г. Доклад Судейкина о «духе времени». Выступали: Ольдекоп, В. П. Зубов и я.
- 23 января. Доклад Губера «Философская работа поэта».
- 13 февраля. Доклад Сабурова.
- 20 февраля. Доклад Айхенвальда об элементах рационализма у Юма. В прениях: я, Батуев, Ольдекоп, Якобсон.
- 5 марта. Доклад Р. Сифман о философии ценности.
- 12 марта. Доклад Ольдекопа о методе Спинозы.
- 2 апреля. Мой доклад о рационализме XVII в. как философии знания. В прениях: Ольдекоп, Батуев, Бабынин.
- 6 октября. Организационное собрание. 12 человек. Избран Президиум из 3 человек, в том числе и я.
- 29 октября. Праздновали годовщину. Беседа на тему «Философия и жизнь».
- 11 ноября. Доклад Брушлинского.
- 25 ноября. Доклад Скрябина (философские основы геометрии).
- 5 декабря. Доклад Фохта о Пушкине. 12 человек (несмотря на арест Ольдекопа).
- 6 февраля 1925 г. Доклад Айхенвальда «О своеобразии у Достоевского». 15 человек (в прениях: Бережков, Ольдекоп).
- 23 февраля. Доклад Ланиной о сознании и познании. 5 человек.
- 6 марта. Много народу, но Андрей Белый не пришел.
- 18 марта. Мой доклад «Этика и Жизнь».
- 1 апреля. Доклад Любовича об основах этики.
- 29 апреля. Доклад Айхенвальда о Спинозе.
- 27 мая. Доклад Сифман о Канте.
- 12 октября. Доклад Ольдекопа.
- 29 октября. Третья годовщина. Много народу.
- 11 ноября. Доклад Чичерина.
- 25 декабря. Собралось всего 5 человек.
- В апреле 1926 г. доклад Волкова о Гуссерле, затем второе собрание — прения по докладу.
- В апреле же мой доклад по логике.

Октябрь. Доклад Ольдекопа.

29 октября — праздновали годовщину. 15 человек. Питье и беседа. Я говорил на тему: философия как теория неделания (ибо действие — ущерб самосознанию. Отсюда actio—privatio. Действие подчинено субъективным целям, философия учит преодолевать инерцию действия).

22 января 1927 г. Философское собрание у Попова П. С. Обсуждение книги о неореализме. Доклад Челпанова. Попов, Бережков, Бабынин (авторы), Цирес, Жинкин, Волков, Рачинский, Губер, Виноградов и еще двое.

Если миропонимание формировалось под воздействием университетской философии (хотя и не ею), то мироощущение — тогда же — под воздействием поэзии. Тут в первую очередь надо назвать Блока, затем Ахматову, Белого, Вячеслава Иванова. Но и университетская философия, и эта поэзия были частями «единой и неделимой» России. Блок — последовательно от стихов о Прекрасной даме до III-го тома. Вместе с ним проходили мы эту эволюцию. Перемена в мироощущении до некоторой степени совпала и с изменением во внешней обстановке — переход от аскетизма военного коммунизма к нэповскому пьяному разгулу и легализованной цыганщине. Вначале грезы и мечты, а потом «узнаю тебя жизнь, принимаю». Была, быть может, некоторая доля «везения» в том, что лучшая пора жизни — двадцатые годы — пришлось на интервал между военным коммунизмом и сталинскими пятилетками. Для того кто посетил сей мир в его минуты роковые — опозданье на минуту может дорого обойтись: он рискует многого не застать, многое упустить.

Сюда же вторглось влияние (примерно в 1924—1925 гг.) немецкого экспрессионизма — в литературе и особенно в искусстве с его новыми эстетическими критериями и новым мировосприятием, которое я назвал бы диссонансным. Андрей Белый нас к этому подготовил.

Эта Россия была нераздельной частью Европы, или, скорее, путь через нее вел к Европе, особенно к Германии, которая в то время была второй духовной родиной. Достаточно перечислить семинары: Кант, Гегель, Гуссерль, Коген, Спиноза, Лейбниц, Бергсон (кстати, только сейчас заметил, что четверо из них — евреи). И вместе с тем не было ни одного курса или семинара, посвященного русской философии или русскому философу. (В 1922 г. Шпет прочел несколько лекций по истории русской философии, но это была очень грустная история (ср. его историю русской философии).) А через новую Европу — к Платону. Ни русская, ни еврейская философия не оказали никакого влияния на развитие моего философского мышления, но они — в той или иной мере — формировали носителя этого мышления.

II

В шестнадцать лет — я марксист, в семнадцать лет — материалист. К марксизму меня привели поиски правды, к материализму — поиски теоретической истины. В 1917 г. навалились на всех нас, как

из рога изобилия, партийные платформы и программы. Что я понял сразу — это то, что деление общества на богатых и бедных несправедливо, и об эту простую правду разбивались все доводы кадетских и других социологов и экономистов. А марксистские брошюры разъясняли, почему и как оно произошло и каков путь его устранения. Но именно поэтому Октябрь был встречен с недоуменными вопросами — он слишком явно противоречил тому пути, который был указан марксизмом. Где концентрация капитала? Где крупная индустрия? Где пролетарское большинство? Где необходимое перерастание производительными силами производственных отношений? Значит вся теория побоку?

В конце 1918 г. я прочел «Государство и революцию». Тут я по своей простоте не мог понять одного: почему и каким образом цитата может служить доказательством. Ну да, в книгах сказано то-то и то-то и т. д. Но ведь это надо доказать, а ведь ссылка ничего не доказывает. Лишь много лет спустя я постиг значение цитаты.

Теперь я не помню, что привело меня к материализму (философскому). Во всяком случае это произошло помимо марксизма. Помню, что в 1918 г. читал в «Тургеневке» и дома Фохта, Бюхнера, Геккеля, Диггена — и это показалось мне убедительным. Я стал убежденным и притом «вульгарным» материалистом. С Плехановым познакомился гораздо позже, и тогда же бросилась в глаза искусственность сочетания диалектики и материализма. Но к этому времени я уже перерос материализм вообще.

Это перерастание не имело характера перелома, а произошло как-то само собой, постепенно, по мере углубления в историю философии, в произведении классиков, и по мере углубления в самые проблемы философии. Так, как видно по записям 1919 г., размышляя о природе времени, я со всей отчетливостью представил его себе как течение от будущего через настоящее к прошлому. Это приводило к надвременному, к вечности — понятиям, которые в этом смысле я вскоре нашел у Шеллинга, затем у Спинозы — но это уже ломало рамки материализма. Затем «идея» Платона, к которой я пришел через Гуссерля, и в ней я сразу усмотрел *ἡτῆρα εἰς ἅετι* философии как таковой, что опять-таки не согласовалось с материализмом. Вечность, *sub specie aeternitatis*, идея — вот что меня захватило в первую очередь, оттеснив на задний план, как нечто irrelevantное, спор материализма и идеализма.

Об этом свидетельствует следующий, записанный в дневнике, разговор с Ольдекопом. 24 января 1921 г. *Он*: Вчера я прочел доклад в лопатинском кружке о материализме как метафизике. *Я*: Как я вижу, основной вопрос в философии Лопатина вращается вокруг спора между материализмом и спиритуализмом. *Он*: А разве может быть иначе? *Я*: По-моему, этот вопрос имеет второстепенное значение. Им надо заниматься, но все же это подготовительная работа. *Он*: ? *Я*: Вообще, это лишь спор о словах. Какой смысл в словах: душа материальна? Ведь это бессмысленный набор слов. *Он*: Верно, но имеет смысл другой вопрос: возник ли дух из материи, был ли когда-либо создан дух из соединения частиц материи? *Я*: По-моему,

понятия материи и духа недостаточно ясны даже для того, кто их высказывает. Вопрос, предложенный Вами, это вопрос для эмпирической науки и не может быть разрешен с помощью легковесных соображений или метафизических построений. Он: Значит Вы против метафизики? Я: Нет, я признаю метафизику, но метафизика как таковая убивает время. Она рассматривает бытие вне и безотносительно ко времени, а Спиноза показал возможность метафизики, преодолевающей дуализм духа и материи. Он нагородил о психофизическом монизме и других, уже приевшихся мне вещах, и о различии между метафизикой, онтологией и психологией. Я: Богословие занимается божеством, космология — природой, онтология — бытием, но с высшей точки зрения природа, бытие, божество — это одно и то же; космология, богословие и онтология объединяются в метафизике. Тут мы расстались. Он пошел на Остоженку, а я в обратную сторону.

Приведу еще следующую запись:

18 августа 1921 г. Мой величайший и страшнейший враг — время. Величайший — ибо сила его безгранична и ничто не может ему противостоять. Страшнейший — ибо он использует всю свою силу. Оно не знает пощады, ему чуждо всякое чувство дружбы, ему чужда жалость. Оно знает только свое дело, вернее, оно и этого не знает. Оно портит все хорошее, оно истребляет все, оно уничтожает всякое наслаждение, оно заставляет поблекнуть любую краску, оно заставляет забыть все хорошее, заставляет увянуть любое чувство и воодушевление, оно оскверняет все святое и освящает все нечистое. Таково время. И если оно даже вдруг притворится человеколюбцем, если вдруг ему придет на ум перестать уничтожать и истреблять, а, напротив, станет удерживать всякое наслаждение, доброе дело, и не оставит его никогда, то оно лишь внушит к нему отвращение и омерзение. Мы чувствуем отвращение к вечной жизни. Так своим проклятым прикосновением оно уничтожает все . . . и от него нет спасенья, и мы в его руках.

В середине и второй половине 1921 г. под влиянием глубокого душевного, я бы сказал экзистенциального кризиса, происходит поворот к более резко выраженному дуализму, в котором упор делается на самостоятельность духовного начала. Общему настроению оказался очень близок Мейстер Эккегарт. Но вместе с тем, и отнюдь не в противоречии с этим, углубленные занятия рационализмом XVII в. — Декартом, Спинозой, Лейбницем, результатом которых была большая дипломная работа «Философия знания».

На основе изучения всего имевшегося в Университетской и Румянцевской библиотеках наследия Декарта, Спинозы и Лейбница я хотел реконструировать рационализм XVII в. (не смешивать с плоским рационализмом Просвещения XVIII в.) как единую и логически последовательную систему мыслей, совершенно отвлекаясь как от диахронии (этапов развития каждого из этих философов и философии рационализма вообще), так и от индиви-

дуальных особенностей каждого из названных философов. Такой подход теперь назвали бы системным или структурным. Возможно, что в его формулировке известную роль сыграло чтение работ Вельфлина о классическом искусстве и его метод. Эта связь не была вполне случайна. Рационализм XVII в. я рассматривал как философское «чинквеченто», в котором новая философия достигла своей зрелости и «классичности». Но в этом выразилось и то, что в тот период мысли интересуют меня гораздо больше, чем люди. К проблеме индивидуальности, личности и человека я был равнодушен и, даже более того, испытывал какое-то отталкивание. Человек, ведь, в грехе рожден. Может быть поэтому я не разделял всеобщего увлечения Достоевским, и даже лекция Бердяева о Достоевском не оставила никакого следа. Вот что я записал после этой лекции.

«19 февраля 1921 г. Был на вечере Достоевского. Выступали Ю. Айхенвальд и Бердяев. Отрывки из „Братьев Карамазовых“ читал Москвин. Впечатление тяжелое. Занятие творчеством этого писателя вызывает у меня какую-то душевную ущемленность... Сердце не лежит к нему. Бердяев правильно сказал, что Достоевский один из наиболее антропологических писателей в мировой литературе. Для других это достоинство, а с моей точки зрения дефект. Разве человек действительно альфа и омега творения и разве действительно нет, помимо человека, вещей, заслуживающих научного или художественного познания? Я согласен с теми, для кого человек это ключ к самым сокровенным частям Бытия, но тот, кто превращает человека в самоцель... явно не умеет пользоваться этим орудием».

Открыл я Достоевского для себя гораздо позже, пожалуй, лишь в начале 40-х годов, но к этому времени я уже был готов и к открытию человека.

20 октября 1922 г. я изложил замысел работы Шпету. Из дневника:

20 октября 1922 г. Сегодня говорил со Шпетом о кандидатской работе. Я предложил ему свой «силлогизм» (см. ниже) в качестве плана работы. Замысел и план ему очень понравились. Он сказал, что если замысел будет реализован именно таким образом, то получится очень интересная работа и закончил — «валяйте».

Основная идея труда заключалась в том, что система рационализма, как ее можно реконструировать на основе работ Декарта, Спинозы и Лейбница, содержит (или раскрывает) необходимые предпосылки всякого знания; поэтому она является «философией знания».

Позже в сопроводительном письме Главлиту я, выражаясь «евфемистически», провожу ту мысль, что научным мировоззрением должно считать не то, которое учитывает последние (весьма изменчивые по своей сути) достижения эмпирических наук, а то, которое основано на предпосылках любого научного знания. Именно в этом я вижу суть рационализма XVII в. Эту идею я для себя с самого начала сформулировал в виде следующего нестрогого

силлогизма (или силлогизмообразного рассуждения): Знание есть спонтанный процесс, происходящий согласно своим внутренним законам, законам разума.

Знание воспроизводит действительность. Следовательно, действительность построена согласно законам разума.

Исходной точкой является картезианское сомнение. Отличие этого сомнения от сомнения скептиков заключается в том, что целью его является не отрицание достоверности знания, а, напротив, его утверждение, поиски того, что уже не может быть подвергнуто никакому сомнению, поиски знания незыблемого и очевидного. Это достигается путем рефлексии сомнения на самого себя, рефлексии, являющейся самой существенной чертой философского метода или, лучше сказать, философствования.

Как известно, Декарт нашел этот бесспорный *residuum* в себе самом, в собственной мысли и в собственном существовании. Однако для дальнейшего развития рационализма имеет значение не столько само это содержание бесспорного знания, сколько установленный при этом критерий такого знания, а именно критерий очевидности — ясности и отчетливости, т. е. интеллектуальной интуитивности. *Cogito* как достоверность непосредственного самосознания, т. е. субъективности, в дальнейших рассуждениях рационалистов, в том числе и самого Декарта, отходит на задний план. Самое важное — это очевидность как критерий истины. Это как раз то, что вошло в Спинозовское определение истинной идеи как идеи, обладающей внутренними свойствами истинности. И это есть также лейбницевская «истина разума». Этот критерий истины является самой важной и отличительной чертой рационализма, знаменующей водораздел между ним и его главным антагонистом — эмпиризмом. На этой основе строится и вся теория познания рационализма, его отклонение сенсуализма, скромное и подчиненное место, отводимое им чувственному знанию, три последовательные ступени познания у Спинозы и т. д.

Но наиболее существенным, ключевым пунктом философского рационализма является переход от гносеологии к онтологии. Если критерием истины являются *внутренние* свойства истинной идеи, то какова гарантия ее объективной значимости? А между тем рационализм вполне отдает себе отчет в том, что *idea vera debet cum suo ideato convenire*, т. е. что идея, обладающая внутренними свойствами истины, необходимо соответствует ее предмету, т. е. определенному объективному обстоянию. Если доведенное до крайности сомнение приводит к очевидности, то доведенное до крайности имманентное понимание очевидности приводит к трансценденции, объективности. В этом заключается рациональное зерно используемого Декартом онтологического доказательства. Такова диалектика рационализма.

Рационализм исходит из положения, что очевидное — действительно, и пытается объяснить этот факт, т. е. то, что субъективное переживание очевидности может и должно служить критерием объективной истинности. Стремление объяснить этот факт является

общим для всех трех философов и, следовательно, оно может рассматриваться как общая черта логики рационализма. Однако объясняет это каждый по-своему, в соответствии со своей метафизической системой.

Для Декарта — это невозможность допущения Бога-обманщика, для Спинозы — единство мышления и протяженности, идеи и идеата в субстанции, для Лейбница — предустановленная гармония. В основе всех этих объяснений лежит один и тот же постулат: очевидность не может обманывать, т. е. она аксиома или доказанная теорема. Гарантией этого является сам Бог, личный — у Декарта и Лейбница, субстанция — у Спинозы. В системе рационализма к этому вообще говоря и сводится функция Бога. На фоне этих метафизических различий сходство основной идеи или постулата рационализма выступает с особой яркостью. Именно она обеспечивает то, что *ordo et connectio rerum idem est ac ordo et connectio idearum*.

Отсюда отождествление причины и логического основания, *causa et ratio* как основной постулат теории причинности рационализма и, в частности, его детерминизма. И если наш разум не в состоянии усмотреть логические основания того или иного реального факта, то это объясняется тем, что любой факт реальности обусловлен бесконечным числом причин-оснований, доступным лишь для бесконечного интеллекта, но не могущим быть охваченным нашим конечным интеллектом. Такое объяснение в наиболее отчетливой форме мы находим у Лейбница, но также у Спинозы. Таким образом, если все очевидное действительно, то — в принципе — все действительное очевидно. Рационализм переходит в панлогизм. Мысль непосредственно соприкасается с глубокой основой сущего. Если мистик мыслит чувствами, то рационалист чувствует мыслями (ср. спинозовское *amor Dei intellectualis*). Таково в самых общих чертах содержание работы объемом в 8—9 п. л.

В конце были даны в виде приложений многочисленные экскурсы в литературу о рационализме, в труды предшественников рационализма (в том числе также схоластических, арабских и еврейских) и т. п.

О дальнейшей судьбе работы лучше всего расскажут следующие выдержки из дневника.

5 января 1923 г. Передал работу Шпету.

26 января. Говорил со Шпетом, он еще не прочитал всей работы, но то, что прочел, ему очень понравилось.

2 февраля. Сегодня был у Шпета. Он очень хвалил работу, хвалил способность владеть материалом, ее оригинальность, внешний строй и его приспособленность к внутреннему развитию. Сказал, что она достойна быть опубликованной.

16 февраля. Был у Шпета и беседовал с ним по поводу моей работы. Он предложил мне обратиться к Экземплярскому по поводу издания и обещал поговорить с издательством «Колос». Я узнал, что работа дана Бабынину на рецензию. Шпет сказал: Бабынин оказывается Вас знает, и он о Вас самого лучшего мнения.

17 февраля. Был у Экземплярского по поводу книги. Это вполне реально.

19 февраля. Был в Academia и, кажется, договорился.

22 февраля. Был в Academia. В воскресенье я должен зайти к Букшпану.

25 февраля. Был у Букшпана и передал ему работу. Возможны препятствия со стороны цензуры.

1 марта. Был у Букшпана. Он вернул, сказав, что работа ему понравилась. Передал ее Бабынину. Букшпан написал в Петроград (т. е. в правление Academia). По-видимому, дело выгорит.

2 марта. Был у Шпета и говорили об издании.

6 марта. Букшпан говорил со Шпетом. Результат положительный. Но ответа из Петрограда, от правления издательства, пока еще нет.

8 марта. Затруднения в Academia.

9 марта. Говорил со Шпетом. Быть может дело уладится.

13 марта. Переговоры с «Колосом».

14 марта. Говорил со Шпетом об издании.

17 марта. Положение с моей работой. Главная трудность — с цензурой.

23 марта. Был в Academia, положение там хорошее. На будущей неделе, быть может, подпишем договор. Однако судьба работы находится в руках проклятой цензуры. Ради нее я уже вычеркнул несколько мест. И боюсь, что она многое вычеркнет, если не все.

19 апреля. Проект договора. По-видимому, вскоре увижу, наконец, напечатанную книгу. Если только не будет запрета со стороны цензуры.

28 апреля. В добрый час, дрожащей рукой подписался под договором с Academia. Теперь буду сидеть и ждать, что скажет Главлит.

29 мая. Надежда на одобрение цензуры слабая.

19 июня. Книга запрещена цензурой (Петроградской). Буду бороться. Может быть удастся провести в Москве.

14 июня. Написал нечто вроде разъяснения для подачи Главлиту.

25 августа. Был с работой в Главлите и передал ее в ГУС (Гос. Ученый Совет).

24 июня 1924 г. Ответ из ГУСа отрицательный. Разрешение не может быть дано.

Окончательный отзыв Карева (30 ноября 1925 г.): «Весьма тщательный, со знанием дела, формально-схоластический анализ методологии рационализма. Хорошая ориентация в терминологии, в литературе, но ни следа марксизма. Могла быть с таким же успехом написана в 1825 г., как в 1925. Формальная логическая конструкция, собственная точка зрения автора блистательно отсутствует... Резолюция: отказать, как идеей неприемлемую».

Тридцать лет спустя, в начале 1953 г., в разгар «дела врачей», я, в припадке малодушия, сжег все экземпляры этой работы.

В течение почти двух последующих десятилетий я мыслью не возвращался к работе, но в начале 70-х годов пережил приступ

бесплодных сожалений о безрассудном поступке, о навсегда погибшем *Jugendschrift'e*. И даже слабым утешением не могло служить сознание того, что те, кто угробили мою работу — Карев, Сержников, кончили так же, как она, и гораздо хуже, чем ославленный ими автор. Увы, вопреки Булгакову, рукописи горят, хотя и мстят за себя.

III

Но понятие бесконечности оказалось для рационализма троянским конем. Оружие, с помощью которого рационализм пытался овладеть реальной действительностью, оказалось обоюдоострым. Это стало мне ясным уже тогда, когда я заканчивал свою работу. В случайно сохранившейся одной из последних страниц работы я писал: «Хотя рационализму и нетрудно проглотить понятие бесконечного, но переварить его нелегко. Здесь отправной пункт для дальнейшего философствования».

Это «дальнейшее философствование» стимулировалось канторовской теорией множеств (с которой я ознакомился в 1922 г.), а затем в особенности логико-математическими парадоксами (в 1924 г. и позже). Бесконечность поставила ряд новых проблем, которые не вмещались в систему рационализма.

Выход из противоречий я увидел в точном разграничении сфер идеального и реального бытия. Тут во многом помогли Гуссерль и Шпет. Однако мое понимание идеального не вполне совпадало со шпетовским. Для Шпета идеальное — это возможное, мыслимое. Для меня — это необходимое и мыслимое как необходимое. Такое понимание идеального у меня сохранилось навсегда, как напутствие рационализма (и платонизма). И мне странно и грустно видеть ту слепоту к логически необходимому, которой страдают люди, считающие себя философами (логические позитивисты, конвенционалисты и т. д.), — математикам это простительно.

Для Шестова признание необходимых истин разума равносильно невыносимому рабству. Не есть ли это как раз «апофеоз беспочвенности»? Необходимые истины так же нужны разуму, как человеку почва под ногами. Но одно дело обладать почвой, другое — быть прикрепленным к почве. Одно не должно переходить в другое. Платонизм и рационализм дали разуму эту почву, обладание ею. Но почва хороша, если на ней можно двигаться, если можно, на время, и покинуть ее. В этом и заключается для меня «дальнейшее философствование», нашедшее свое отражение в докладе «Знание и действительность» (1923).

Прежде всего остается в силе отождествление знания и рационального знания в том смысле, что знание всегда направлено на идеальное. Идеальное тут скорее понимается в гуссерлевско-шпетовском смысле, т. е. как общее, или универсалии. Это значит, что знание всегда направлено на общее в вещах. Даже всестороннее познание отдельного предмета есть познание свойств и отношений, т. е. направлено на общие моменты и не может идти дальше или

глубже. Итак, *всякое* познание есть познание *общего*, в аспекте общего и через общее. В то время я не проводил различия между идеальным и quasi-идеальным предметом, к которому пришел гораздо позднее. Познание разлагает реальные вещи на отдельные свойства и отношения. Бергсоновская интуиция конкретного и единичного отвергается.

Однако имеется и другое, помимо познавательного, отношение человека к действительности, и это отношение я назвал *переживанием* реальности, т. е. отношение непосредственной совместной жизни с вещами и с другими людьми в единой реальности. Это непосредственное переживание есть часть человеческого сознания реальности, но оно не имеет ничего общего с ее *познанием*, хотя и может стать предметом познания или же служить основой познавательного отношения. Думаю, что, выдвинув эти понятия, я был до некоторой степени экзистенциалистом до экзистенциализма.

Если выражением познания являются наука и философия, то выражением переживания является искусство, и прежде всего в своем методе. Этим обусловлено отличие *приемов* искусства от средств и методов научного и всякого другого познания. Конечно, произведения искусства могут иметь и познавательное значение и — в отдельных случаях — познавательную цель, но используемые ими приемы (например, метафоры, остранение и т. п.) соотносятся с задачей сделать данный предмет предметом непосредственного переживания. Познание здесь достигается опосредствованием через осознанное переживание или через средства выражения переживания.

Думаю, что такое понимание искусства было навеяно прежде всего восприятием постимпрессионизма (особенно Ван Гога) и экспрессионизма, а также попыткой философского осмысления русского формализма. В разработках, относящихся к гораздо более позднему периоду, формула искусства расширена и включает новые моменты, однако остается тезис о коренной непознавательной направленности искусства. Из «Кафе» Ван-Гога я, быть может, и узнаю, как выглядит ночью опустевшее кафе, но назначение и смысл картины не в том, чтобы сообщить мне эту не столь уж существенную информацию.

Если этот шаг от тотального рационализма относился к сфере эстетики, то следующий относился в такой же мере к сфере этики. За утверждением автономии искусства последовало утверждение автономии жизни (доклад в 1925 г.). Это утверждение я противопоставил как отрицанию жизни буддизмом и аскетическим христианством, так и освящению жизни иудаизмом. Под последним я понимал пронизывание религиозно-нравственным элементом всех жизненных отправлений и функций (кажется об этом позже писал Мартин Бубер). В противовес этому я утверждал, что жизнь во всех ее планах имеет *свою* иерархию ценностей, которая не может быть ни включена, ни подчинена какой-либо философской или религиозной иерархии ценностей, и что такие попытки являются либо иллюзорными, либо обедняющими жизнь, делающими ее ущербной.

Односложное словечко или даже междометие, произнесенное другим существом, может оказаться «томов премногих тяжелей», может заставить забыть всю усвоенную философию и в то же время ощутить то, что «и не снилось философии». «Мимолетное виденье» может все перевернуть, а философски-фундированная реальность может рассеяться перед лицом питаемой жизнью иллюзии.

Нельзя, однако, понимать это односторонне. По существу это был протест против *двух* тенденций, которые я наблюдал тогда в жизни и культуре окружавшей меня философской среды, но которые давали себя знать в России и в более широком историко-культурном плане. Одна, более слабая и зачастую скорее словесная, чем действительная, — это подчинение жизни философии; другая, гораздо более сильная и действенная, это подчинение философии — жизни, ее задачам и потребностям так, как их понимали, с одной стороны спиритуалисты, а с другой — материалисты, в частности марксисты. Эти тенденции часто сливались, взаимно проникали друг в друга. Это мешало и полнокровной жизни, и полноценной философии. Таким образом, речь шла о *взаимном* освобождении или расторжении, при сохранении свободы и прав каждой из сторон. Ни одна не исключалась и не отбрасывалась, но признавалась *автономия* каждой, автономия относительная, ибо это не было проповедью нищезанятия или призывом к переоценке этических ценностей. Утверждение жизни не понималось как ее освобождение от требований этики. Ведь «жизнь» охватывает *все* планы, в том числе, и отнюдь не в последнюю очередь, и духовный. Неэтичность и вызываемые ею угрызения совести окажутся ложкой этического дегтя в бочке жизненного меда. Но это, повторяю, было утверждение автономности жизни перед лицом философствования («сера теория . . . » и т. д.) и автономности философствования перед лицом потребностей и требований жизни, при признании того и другого, т. е. их взаимного ограничения. Так же как в жизни требуется свободный от философии *residuum*, иначе философия пожрет жизнь (ведь и философ не должен думать «в такое время, когда не думает никто»), так и в философии — свободный от жизненного плана. Такая постановка вопроса, по-видимому, обуславливалась событиями как жизненного, так и философского плана, вызвавшими напряженность между ними, между жизнью и философской рефлексией. Мне кажется, что тут имеется известная аналогия с той антиномией жизни и искусства, о которой говорит Манн в «Тонио Крэгере».

Просматривая свои дневники за эти годы, я замечаю три тенденции, роднящие мое тогдашнее мышление с позднейшим экзистенциализмом: 1) отмеченная выше концепция «переживания реальности», 2) постоянные поиски собственной аутентичности, неуловимого собственного подлинного «Я» и 3) восприятие конечности как определяющего свойства этой жизни и пределы ее осмысления. Еще 21 марта 1922 г. я записал: «. . . Надо действительно совершить акт» (в смысле Ильина, т. е. непосредственное постижение, предполагающее соответствующую установку созна-

ния, предшествующую рациональному знанию) жизни, понять ее временный характер, понять и почувствовать это и жить этим чувством. Жизнь есть умирание; не умирать — значит не жить. Смысл жизни должен быть смыслом на 70 лет (т. е. смыслом той жизни, которая умирает). Бальмонт пишет: «... Мир должен быть оправдан весь, чтобы можно было жить». А я отвечаю: «... Мир должен быть оправдан не весь, чтобы можно было умереть». Космоидица должна быть не только био-, но и танатоидицей.

Останавливаюсь в дневнике и над смыслом выражения «живу в мире», так же как над различием бытия и сущего. Однако все эти размышления и мироощущения остались вне философии.

Философия Хайдеггера производит на меня неустрашимое впечатление дневниковой философии, предварительных заметок для себя. И как можно не видеть, что за этой изощреннейшей словесной эквилибристикой скрывается довольно-таки незначительное содержание, выявление того, что думает и чувствует каждый или почти каждый на подступах к философской рефлексии. Коротко я бы определил философию Хайдеггера до «поворота» (представляющую наибольший интерес) как «психологию», трактуемую метафизически, а после «поворота» — как поэзию в метафизической прозе, и как неубедительный переход от истории философии к философии истории и бытия вообще.

Следующее десятилетие (1926—1936) прошло под знаком занятия «автономным» философствованием, а именно: занятия проблемами логики. В начале — почти полностью в рамках традиционной логики, а потом и с учетом математической логики и, в частности проблем, возникающих на почве теории множеств. Но логика не была тут самоцелью: руководящим было стремление приспособить логику к требованиям знания в его понимании платонизмом и рационализмом. Отсюда попытки построить теорию понятия (родового и видового), суждения и умозаключения без использования понятия объема, т. е. как чистую логику содержания, как интенциональную логику, т. е., если угодно, как логику идеи. (Доклад в узком кругу — Фохт, Н. Волков, Б. Айхенвальд и некоторые другие, в 1926 г.) На этом пути были обнаружены два новых силлогизма. Эти мысли удалось опубликовать много позже в суммарном виде. Выявленные на этом пути новые моменты в теории контрадикторных, контрарных, субконтрадикторных и субконтрарных суждений были гораздо позже — но без перевода на язык логики содержания — отмечены в работе французского логика Р. Бланше.

Наибольшую опасность и наибольшее искушение представляли парадоксы теории множеств. Насколько велика эта опасность, засвидетельствовал интуиционизм в его различных формах, приводящий не только к отрицанию закона исключенного третьего (что по существу внутренне противоречиво, ибо этот закон как раз и есть закон отрицания), но и к отказу от доброй части — и, как кажется, наиболее многообещающей части — самой математики. Меня интересовала, впрочем, не судьба математики сама по себе,

а судьба рациональной философии, или, точнее, рационального остатка философии, на который покушались парадоксы. С философской, гносеологической точки зрения, мне казалось, что вся суть парадоксов сводится к тому, что суждение (или высказывание) здесь является частью, и даже важнейшей частью, той самой действительности или обстоятельства, которое данное суждение должно выразить, констатировать — что явно абсурдно, и все дело сводится к тому, чтобы отказаться от такого рода недопустимых высказываний.

Последующее двадцатилетие — предвоенное, военное и послевоенное время — было почти бесплодным. Дело не только во внешних обстоятельствах, но и в возросшей — отчасти в связи с теми же обстоятельствами — ролью четвертого плана, поглотившего много времени и энергии. Наряду с этим, а отчасти и в связи с этим расширился круг интересов (Восток, право и др.). Интересы все более «разбрасывались». Много думал на историко-культурные и политические темы.

Прорыв в метафизику (1955 г.) произошел как-то неожиданно, хотя он, конечно, исподволь подготавливался. Может быть сыграло роль ознакомление в послевоенные годы с экзистенциализмом (Сартр, Ясперс) и логическим позитивизмом — но скорее в порядке отталкивания, чем притяжения. Философия не нужна, если она углубляется в частности, как бы она при этом ни изощрялась, и оставляет в стороне важнейшее, самое существенное, что можно было бы сформулировать запросто: а что все это значит, черт побери? Экзистенциализм, позитивизм, аналитическая философия пытаются отвлечь от поисков ответа на этот вопрос, либо прямо налагают на него запрет.

Человечество хотят отучить от этих праздных вопросов. К этому призывали многие — от Иисуса сына Сирахова до современных аналитиков — но эти призывы лишь «раззадоривали» умы, заставляли искать взамен «запретных» новых путей к запредельному. На почве кантовской критики пышным цветком расцвело шеллингианство, гегельянство, философия Шопенгауэра — все потянулось к этой загадочной «вещи в себе», ибо выяснилось, что сам критицизм опирается на метафизические предпосылки, и не логическим позитивистам или аналитической философии или диамату погасить это извечное стремление ума. Недаром сам Поппер заговорил о «третьем мире».

Против метафизики ополчаются не только позитивисты и агностики, но и многие верующие (например, Шестов — но не Соловьев или неботомисты). Они забывают, что для человеческого ума недостаточно ссылки на откровение. «Эллины требуют мудрости». Сознвая ограниченность спекулятивного разума, мы вместе с тем сознаем, что не существует другой альтернативы запретам позитивизма и слепой вере. Если вере сопутствует по пятам сомнение, то метафизике — критическая проверка. Ибо никакие запреты не могут убить в человеке этих двух первичных свойств его ума: метафизический порыв и трезвый критицизм, стремление все

познать и все проверить даже в таких областях, где абсолютно достоверное знание заведомо невозможно. А это относится не к одной лишь метафизике. Разве когда-нибудь дадут бесспорное знание космологические теории о первоначальном состоянии вселенной и даже о происхождении солнечной системы, о доисторическом человеке, о глубинах человеческой психики? Современная физика — теория относительности, квантовая механика с ее принципом неопределенности, космологические теории сингулярности прямо толкают или подводят к метафизике, как никогда раньше. Сейчас никто не может уже повторить гордое ньютоновское *hypothesis non fingo* (которое, впрочем, не уберегло самого Ньютона от апокалиптических упражнений). Физика стала добавочным стимулом метафизики.

Я попытался совместить обе тенденции, и это, пожалуй, было предопределено всей предыдущей интеллектуальной биографией. Я попытался построить метафизику, исходя из некоторых, как мне кажется, элементарных очевидных положений, по возможности держась ближе к этим положениям, чтобы не потеряться в дебрях произвольных допущений, и придавая решениям характер символов, не столько показывающих, сколько указывающих, намечающих, подводящих (но они же смогут «подвести», если их понимать буквально). Насколько все это удалось, судить, конечно, не мне.

Но когда мой старый друг Ольдекоп, с которым удалось восстановить контакты после сорокалетнего перерыва (и которого очень скоро потерял), охарактеризовал эту метафизику как «апофатическую» по аналогии с апофатическим богословием, он сказал как раз то, что и мне неоднократно приходило в голову, но что я рассматривал как достоинство, а не как недостаток.

Для того чтобы не прибегать к иносказанию, я бы определил эту метафизику как критическую метафизику или как некий «метафизический минимум». Мне кажется, что такая критическая метафизика — это как раз то, что сейчас нужнее всего тому, кто философски мыслит, и что должно стать эзотерической частью культуры в целом.

Я думаю, что первой предпосылкой метафизического мышления является отказ от всякого рода редукционизма (в переводе на русский язык — сводительство). Нельзя свести порядок к беспорядку, целесообразность к случайному, духовное к материальному, личное к безличному. Бессмысленность таких попыток представляется мне самоочевидной, и это именно заставляет искать гипотетических решений в сфере метафизики.

* * *

Вслед за метафизикой сдвинулось кое-что и в области философии искусства. Стало ясно, что художественное не сводится к одному выражению переживания реальности, т. е. лишь к выразительности. Второй его источник — стремление к прекрасному. Приемы искусства, например, поэтическая метафора, могут быть либо

идеализирующими, либо реализующими (ср. метафоры Пушкина и метафоры Пастернака). Общей базой для всех них является художественность, заключающаяся в том, что сквозь любой прием и любое произведение проглядывает творческий дух и его замысел.

Вопросы этики долгое время как-то оставались вне сферы внимания. Как уже упоминалось, была сделана попытка создания рационалистической этики, основанной на законе этического противоречия, аналогичного логическому противоречию. Этически противоречивым будет утверждение, что то, что я вправе сделать другому, другой не вправе сделать мне, т. е. так называемая готтентотская мораль. Это была бы этика чистой справедливости. Однако в конце концов мысль приняла другой, и пожалуй, прямо противоположный, оборот.

Прежде всего стало ясно, что в этике идет речь о непереместимости «меня» и «тебя». У меня — обязанности, у другого — права. Обязанность другого уважать мои права, хотя и бесспорна, но к этике никакого отношения не имеет. Другое дело — обязанность другого в отношении третьего или, точнее, опять-таки моя обязанность защищать права этого третьего от посягательств со стороны другого. То поведение другого, которое я допускаю в отношении себя, я отнюдь не вправе переносить на мое отношение к другому или другого к третьему. Таким образом, в основу этики кладется не абстрактная справедливость, а конкретные отношения к себе и к другому.

Эти отношения я определил как жалость к другому. Выбрав этот термин, я сознательно отмежевался от холодного, пассивного и безличностного шопенгауэровского «сострадания» (Mitleid), но не знал, что использую термин и понятие, которое было уже положено Вл. Соловьевым (в «Оправдании Добра») в основу этики. Правда, у Соловьева жалость лишь одна из трех основ этики (наряду с благочестием и стыдом), в то время как я пытался на ней построить всю этику (быть может при этом невольно сузив понятие последней).

Толчком к этой этике было несомненное банкротство этики долга, как в ее формалистическом (Кант), так и в ее материально-ценностном (Шелер, Гартман) вариантах. Кто нам скажет, в чем действительно заключается долг? Ведь и гитлеровцы выполняли свой *Pflicht*. Наш жестокий век страдает не слабостью или недостатком чувства долга, а недостатком жалости. Аккуратная раскладка этических ценностей по полочкам, несмотря на положенную в ее основу претензию на объективность, остается все же делом весьма субъективным. Нельзя не учесть также условности этой иерархии ценностей, ее изменчивости во времени и пространстве при отсутствии безусловных критериев оценки.

Мне показалось интуитивно самоочевидным, что в основе этики может лежать только жалость. Жалость — необходимое и достаточное условие этики. Этика без жалости — медь звенящая и кимвал бряцающий. Да, это элементарное требование, но кто не грешил против него? Жалость — самая первичная, непосредственная элементарная реакция на страдания и нужды другого.

Но тут возникает труднейшая коллизия, с которой я всячески борюсь, но которая все же не оставляет меня в покое, даже когда мне кажется, что я с ней справился. Жалость это факт, а из факта, как это ясно и без Юма, никакая норма, никакое долженствование не может быть выведено. А между тем ясно, что надо жалеть, что жалеть «хорошо», и не потому что кто-то велел, а в пределах чисто автономного сознания. В жалости автономность этики выявляется сама собой, ибо ведь бессмысленно приказывать жалеть и невозможно жалеть по приказу или заставить самого себя жалеть, но вместе с гетерономностью не отпадает ли вообще всякая нормативность, всякое долженствование?

В качестве временного решения можно установить следующее:

1. Наличие самого долженствования есть факт, факт не выводимый из других фактов, но все же факт среди фактов.

2. Наличие чувства жалости есть факт — непреложный и неоспоримый и сопровождаемый сознанием его ценности. Таким образом, в данном случае можно говорить о единстве долженствования и действительности. Самому «сильному» долженствованию соответствует и самый «сильный» этический факт или мотив.

В сфере общества, истории, культуры основной категорией является *личность* как единственная форма существования и воплощения духа. Противопоставление личности и коллектива так же нелепо, как забвение того, что «я» и «мы» или «они» это «переносные» понятия, ибо каждое «я» может входить в состав «мы» или «они», а «мы» или «они» состоят только из «я». (Аналогичны понятия «Я» и «прохожие».) «Сегодня ты, а завтра я». «Воля коллектива» это либо воля каждого, либо воля большинства, либо воля немногих, присвоивших себе право выступать от имени всех других.

Поэтому все социальные закономерности, поскольку о таковых может идти речь, являются статистическими закономерностями, основанными на том, что люди «в общем» устроены более или менее одинаково и действуют при одинаковых обстоятельствах более или менее одинаково. Более значительные отклонения у отдельных личностей не имеют значения, если они не влияют на общий результат. Дело меняется, когда данная личность или группа лиц в силу тех или иных обстоятельств (огромный интеллект, огромная сила воли, умение уловить и использовать умонастроение многих других, политическая или военная власть) в состоянии нарушить статистические закономерности, направить все общественное, историческое и культурное развитие по новому пути. Таким образом, наряду со статистическими закономерностями действуют и внестатистические факторы, появление и воздействие которых не может быть заранее предусмотрено или рассчитано.

Значение творческих личностей в создании национальной культуры никогда никем не оспаривалось. Но то же самое относится и к так называемой народной культуре. Ее анонимные создатели не заслужили такого пренебрежения. То же относится и к литературным и к народным языкам. История некоторых религий — этого

самого что ни на есть массового элемента культуры — хорошо известна. И мы знаем, как создается в наше время так называемая массовая культура.

Культура — совокупный продукт духовной деятельности человечества. Творчество — основное свойство духа и поэтому невозможно представить себе человека без хотя бы крупицы творческого начала. Даже у Элочки-людоедки есть что-то свое и неповторимое в манере говорить. Однако культура может возникнуть лишь в результате сочетания в духе активного и пассивного творчества, «продукции» и «репродукции», т. е. не только способности созидания, но и способности восприятия созданного другим, делающей возможными духовное взаимодействие и коммуникацию.

Но что такое культура в своей сути? Семиотика, определяющая культуру как вторичную знаковую систему, характеризует ее с точки зрения ее средств, но не цели, назначения, существа, смысла. Определение ее как надстройки, «закрепляющей» базис, уже исходит из того, что культура удовлетворяет определенные духовные потребности, ибо иначе она не была бы в состоянии что-либо «закреплять». Культура — это продукт самой разнообразной духовной деятельности, продукт духа познающего, творящего прекрасное, выражающего свои переживания, благоговееющего перед высшей силой, творящего добро, — но что объединяет все эти различные сферы деятельности?

Совершенно ясно, что в культуре проявляется некое изначальное устремление духа к какой-то цели. Не может существовать дух без культуры или культура, в которой не живет, не существует дух. Но в таком случае культуру можно и должно понимать онтологически и наряду с такими категориями Сущего, как Порядок, Целесообразность, поставить и Культуру — как венец и завершение. Философия культуры переходит в метафизику культуры. На этом пока можно поставить точку.

IV

Стоя на краю жизни, я хотел бы отдать самому себе отчет в том, какую роль играл в ней «шестой план».

Но прежде всего надо уточнить этот план. Это по преимуществу план философский. К философии вели два основных свойства мышления: устремление к *существенному* и «удивление» (то *θαυμάσιον*). Интересы в области математики, физики, биологии, социологии, психологии, языкознания подчинены почти полностью философским. В меньшей степени это можно отнести к политической истории, в которой отдельные детали выборочно представляют интерес сами по себе, хотя в дальнейшем дают пищу для размышлений и в философском плане, в частности, о роли личностей, их талантов, а в еще большей степени просчетов и ошибок. С этой точки зрения мемуары и биографии представляют гораздо больший интерес, чем специальные исторические труды.

Что касается литературы и искусства, то интерес к ним носит вполне самостоятельный характер. Наконец, интерес к искусствоведению и литературоведению подчинен в равной мере как философскому интересу, с одной стороны, так и интересу к литературе и искусству как таковым — с другой.

Я думаю, что имеются два типа мышления — критико-методологическое и онтологическое. Мое мышление целиком относится ко второму типу, с учетом того, что онтологическое мышление в равной мере направлено как на идеальное, так и на реальное; но в любом случае «на самые вещи» (Гуссерль). Поэтому, не довольствуясь общими положениями, я иду от общего к частному, особенному, единичному, в котором это общее воплощается. С этим связано и обратное движение мысли: поиски общего и значительно в том, что на первый взгляд кажется мелочью, это движение от единичного и частного к общему. В этом смысле — замечу мимоходом — действительность стирает грань между жизнью и философией, и поток мышления становится почти непрерывным. Sum ergo cogito. Создается опасность гипертрофии мышления.

К сказанному надо добавить еще интерес (до определенного возраста) к изучению языков как ключа к культуре народов. Такой спектр интересов порождает мысль о дилетантизме. Это будет, пожалуй, не совсем справедливо. Дилетант судит о том, чего не знает в достаточной мере. Философ использует то, что знает из области частных наук, для подкрепления и уточнения своих умозрительных выводов, ничего не предписывая этим наукам. Если же он выходит за эти пределы, то его мысль достаточно дисциплинирована, чтобы сознавать (и подчеркивать) условность и гипотетичность своих мнений, неизбежно фрагментарных и несистематических.

Мысль и мышление являются главным элементом всего моего «шестого плана». Перед произведениями искусства или «божественной природы красотами» мысль молчит, не обнаруживая никакого желания заняться разборкой механизма художественного или прекрасного по частям. Я думаю, что и непосредственность имеет свои права, а мысль в этой области — свои границы.

Хотя «шестой план», и в первую очередь философия, всегда доминировал, но он никогда не поглощал и не подчинял себе жизнь целиком. Он совмещался с некоторой дозой гедонизма, который, пожалуй, в наибольшей мере проявился в зрелые годы, когда уже несколько поостыл первоначальный юношеский пыл к познанию окружающей действительности и поблекли надежды на отыскание абсолютной истины.

Зато имеется какая-то «предустановленная гармония», а скорее какое-то взаимодействие, между философией и темпераментом. И поэтому моей темой будет не «моя жизнь в философии» (хотя жизнь в философии совместима с жизнью вне философии), а философия в моей жизни (вне непосредственной сферы философских занятий).

Если считать флегматичный темперамент наиболее «философским», то я прирожденный философ. Однако приходится сделать существенную оговорку: эта характеристика относится скорее к психике, чем к «физике», которая дерзко демонстрирует свою независимость от первой. Физиология, а именно сосудистая система и, пожалуй, нервная, очень чувствительны и лабильны, реагируют сильно и быстро, не поддаваясь уговорам и увещаниям разума, уверяющего, что все это трын-трава, не стоит выеденного яйца, не имеет серьезного значения *sub specie aeternitatis* и т. п. Так было всегда и к старости еще больше усилилось. И я не знаю, в чем адекватнее выражается мое настоящее «Я»: в спокойном и успокаивающем разуме или в стеснении в груди, учащенном сердцебиении, приливах крови к лицу, совершенно произвольных. Однако психике удастся сдерживать все эти реакции «внутри», не давая им проявиться наружу в виде какой-либо вспышки. Внешняя реакция слабая, медленная, иногда даже запоздалая. Случаи «выхода из себя» за всю свою долгую жизнь я могу пересчитать по пальцам одной руки, и все они были вызваны поводами действительно ничтожными — со всех точек зрения.

Трудно сказать, в какой мере эти свойства психики являются прирожденными и в какой — следствием философской выучки. Скорее всего играет роль и то, и другое. Вспыльчивость я рассматриваю как признак мелкости, неспособности подняться над житейской суетой, непонимания ничтожности всех дел. Это относится и к слишком горячему участию в общественно-политических делах. Но последнее я *могу* понять и осмыслить как необходимое условие всякого исторического делания. Я не считаю себя стоящим на пьедестале, с высоты которого все это кажется мышью возней, не расхаживаю в котурнах, не считаю себя рожденным для вдохновенья и звуков сладких или для того, чтобы равнодушно внимать добру и злу, но не могу также преодолеть известную aloofness даже в отношении движений и явлений, которым по существу сочувствую; это не то, что Ницше называл «пафосом дистанции», ибо пафоса нет и дистанция не такого уж огромного размера. Это скорее другое: несколько посторониться, чтобы не мешать кому-то лучше делать историю, а самому — лучше видеть и наблюдать, сочувственно или с неодобрением в зависимости от обстоятельств.

Замедленная реакция, доходящая до «тяжелодумия», делает меня, наверное, весьма неинтересным собеседником — к тому же я люблю больше слушать, чем говорить, получать, чем давать. Поэтому меня всегда удивляет, что находят люди, которые неподдельно рады общению со мной и считают меня неглупым. Даже один официальный рецензент официальной работы отметил, что сразу видно, что автор знает больше, чем сказал. Не мне судить, правы ли они или не приложим ли сюда афоризм из «Притчей Соломона»: «... молчащий глупец может прослыть мудрецом». Впрочем, теперь существует другой, более верный способ прослыть умным: оспаривать и критиковать. Ведь тот, кто критикует

(независимо от степени обоснованности его критики), всегда покажется умнее того, кто восторгается. Однако я никогда не прибегал и к этому способу.

* * *

Я начал свою первую книгу цитатой из записок Шлика о том, что философ не всегда философ, и замечанием, что философ, пожалуй, меньше всего философ, когда занимается философией. Теперь, заканчивая, хочу отнестись к сделанному именно как философ. Главная цель — уяснить себе самому, по мере возможности, «что все это значит» — как будто достигнута. Остальное — публикация, признание — не должно интересовать философа как такового. Но если подойти с таким критерием, то надо признать, что многое еще сыровато, недоработано, лишь бегло намечено и т. п., что слишком явно проступают условия, в которых все это создавалось. Если исходить из того, что здесь все же имеется нечто, заслуживающее внимания (автору естественно и простительно не думать иначе), то необходимо еще признать наличие дополнительных трудностей, связанных с самим содержанием. Везде требуется не критическое, а благочестивое мышление, хотя это благочестие понимается в разных местах весьма и весьма по-разному. В континентальном климате произрастает хорошая художественная литература, хорошая литературная критика и эссеистика, довольно слабая религиозная публицистика, интересные мемуары, но с трудом пробивается свободная «неангажированная» философская мысль — может быть из-за отсутствия спроса, а может быть из-за отсутствия интереса со стороны тех, кто решает.

1974—1975 гг.

К ПУБЛИКАЦИИ СТАТЬИ М. К. ПЕТРОВА «РОЛЬ ЯЗЫКА В СТАНОВЛЕНИИ И РАЗВИТИИ ФИЛОСОФИИ»

В. И. Молчанов

Михаил Константинович Петров (1923—1987) известен сравнительно небольшому кругу специалистов как автор статей по античной философии, науковедению, истории науки и научно-технической революции, но еще не известен ни этому, ни более широкому кругу лиц как крупный мыслитель, имевший свое видение человеческой истории, общества, философии, науки, образования, языка. Это не означает, конечно, что в каждой из этих областей М. К. Петров совершил ряд эпохальных открытий. Дело

в другом: осмысление процесса усвоения и трансляции умений и знаний в различных типах обществ, исследование феномена науки и научно-технической революции, выявление роли философии в становлении европейской культуры и роли языка в становлении самой философии, проблемы воспитания и образования образуют у М. К. Петрова единый комплекс проблем, «замкнутый», как он любил выражаться, на природу человеческой творческой активности.

Как бы ни оценивать научно-технический прогресс, меняющийся образ человека и современную социальную реальность, вопрос остается: каковы первичные условия изменения поведенческой и знаковой деятельности людей? Ложная альтернатива, которую стремился снять М. К. Петров, состоит в следующем: или мы, пользуясь его выражением, «на побегушках у мирового духа», или же мы влекомы объективным ходом истории с его независимыми от нас экономическими законами, с его «железной» необходимостью. И в том, и в другом случае над человеком довлеют знаки, им же самим созданные — Логика, История, Закон. Вопросы, которые ставил перед собой М. К. Петров, относятся к разряду фундаментальных. Как преемственность в истории общества и культуры сочетается с творческой деятельностью людей? Как объяснить возникновение новой культуры? Быть может разрушением старой? Можно ли объяснить рождение греческой культуры разрушением Микенской, нашествием завоевателей и т. п.? Но разрушением старого новое не создается: такая простая, но, видимо, еще не для всех очевидная предпосылка была ориентиром в его исследовании комплекса хозяйственных, политических, военных и других ситуаций на многочисленных островах Эгейского моря.

Гипотеза М. К. Петрова: новое общество рождается благодаря *изобретению*, а именно появлению многовесельного корабля в островной цивилизации греков, что породило полифункциональность человека греческого общества.

Пожалуй, никто не будет оспаривать, что человек изменяет свой образ или способ жизни, когда обстоятельства вынуждают его к этому. Однако то, что человек изначально обладает творческой природой, что уже овладение языком — это творческий акт, признается далеко не всеми. На словах можно, конечно, отказаться от абсолютного духа и от «железных» законов истории и принять постулат Петрова «постулат монополии человека на все виды знакового творчества, в том числе исторического», однако последовательно переосмыслить с этой точки зрения предмет философии и истории философии, роль языка в познании и социальной практике, проблемы социального кодирования, вопросы образования и взаимодействия культур — задача значительно более сложная.

Видимо, придется в этом случае отказаться от гегелевского понимания связи языка и мышления, от гегелевского понимания истории философии, когда каждая последующая эпоха мысли представляет собой истину предыдущей, отказаться от при-

вычки смотреть свысока на все предшествующие эпохи и другие культуры.

В 1969—1970 гг. М. К. Петров написал несколько больших статей, тема которых «Язык и история философии». Насыщенные историко-культурным и лингвистическим материалом они могли бы составить отдельную монографию. Читатель найдет в предлагаемой статье общую концепцию М. К. Петрова, выраженную в виде развернутых тезисов, его понимание особенностей европейской культуры, рассмотрение вопроса о становлении универсального типа культуры на материале древнегреческой философии. Вне данной статьи остается критика гегелевского понимания связи языка и мышления, детальное обсуждение эволюции предмета философии, вопросы формирования субъектно-объектной оппозиции от Аристотеля до Гоббса, интерпретация христианского понимания истории и многие другие проблемы, которые, подчеркнем еще раз, замкнуты у М. К. Петрова на проблеме преемственности, творчества и трансляции умений и знаний в различных типах культур.

Творческая активность — характерная черта самого Михаила Константиновича. Глубокая эрудиция, которой он обладал, никогда не была у него самоцелью, но средством постановки основной для него проблемы: каким должен быть социум, который бы позволял людям «жить сообща», т. е. понимать друг друга (проблемы образования), и не препятствовал бы творчеству (критика знакового фетишизма).

Думается, что никакое преобразование экономики не поможет единению общества, система образования которого направлена скорее на разъединение людей. По мысли М. К. Петрова, учебники-введения в лучшем случае способствуют выбору одной из наук для дальнейшего изучения, но не способствует тому, чтобы после окончания средней школы человек обладал запасом общих идей, позволяющих ему активно участвовать в социальной жизни. Это усугубляется слишком ранним разведением по профессиям (так называемой производственной практикой), отказом от классического образования (греческий и латынь), изучением практически только родного языка и литературы (иностраные языки в школе — в масштабах страны, исключая столицы и некоторые крупные центры — до сих пор фикция) и т. д. Основой нескольких монографий по вопросам образования, написанных М. К. Петровым в последние годы жизни, является его концепция роли языка в формировании возможности общения.

Михаила Константиновича отличали сдержанность и чувство юмора, мужество и открытость, готовность помочь, неподдельная скромность и преданность истине. Последние два качества — редкость чрезвычайная, причем преданность истине означает довольно простую логически и очень трудную практически вещь: написать и сказать то, в чем убежден, то, что составляет результат твоего научного поиска, то, что выражает твою гражданскую позицию. Повесть «Экзамен не состоялся», посланная Н. С. Хруще-

ву в 1960 г., должна была по замыслу автора послужить началом дискуссии о внутрипартийной демократии перед XII съездом партии. В качестве ответа первичная партийная организация Ейского военного училища, где он в то время работал начальником кафедры иностранных языков, получила указание исключить М. К. Петрова из рядов КПСС. В этой интересной и ярко написанной повести, опубликованной только после смерти автора (Дон. 1989. № 6—7), содержится, в частности, предложение вести анонимную партийную дискуссию, что может послужить как бы постоянным органом критики и контроля ЦК: «Каждый член партии имел бы право высказываться по всем вопросам программы и устава, но не имел бы права раскрывать своего имени» (Дон. 1989. № 6. С. 124).

Михаил Константинович отнюдь не был Дон-Кихотом. Он ясно и отчетливо понимал, что зачастую перед ним ветряные мельницы, которые пытаются выдать себя за рыцарей. Он принимал эту опасную игру и обращался с ними как с рыцарями, стараясь пробить заскорузлое нагромождение знаков-фетишей, никогда не теряя надежды на то, что другой человек в конце концов откликнется на призыв размышлять и обсуждать само «обстояние дел». И это не наивность, но уникальное человеческое качество — совершать поступки без функциональной подкладки, проживать не-двойственную душевную жизнь.

Возможность утвердить такое жизненное начало Михаил Петров получил уже в 1941 г., когда после первого курса Ленинградского кораблестроительного института на его долю выпала полная смертельных опасностей и приключений жизнь фронтового разведчика (Ленинградский фронт, 1941—1944). После окончания Военного института иностранных языков, куда он был командирован для учебы в 1944 г., М. К. Петров сначала работал преподавателем этого института, а затем — начальником кафедры иностранных языков Ростовского артиллерийского училища. В 1956 г. он уволился в запас и поступил в аспирантуру Института философии АН СССР. Сейчас уже трудно установить, когда были написаны первые работы М. К. Петрова. Его первые публикации появляются в газете «Унита» (серия статей «Русская наука») в 1957 г., и в том же году — в греческой газете «Новости» («Аристотель в русских переводах», «Работы русских ученых по истории Греции»). В «Вестнике древней истории АН СССР» (1959. № 4) публикуется его рецензия на книгу Дж. Томсона «Исследования по истории древнегреческого общества. II. Первые философы» (М., 1959), русский перевод которой появился уже после окончания работы над рецензией. Уже здесь М. К. Петров предстает как ученый, имеющий свое видение античности, что не позволило ему (из-за разногласий с научным руководителем) защитить завершенную к 1959 г. диссертацию «Проблемы детерминизма в древнегреческой философии классического периода». К сожалению, его развернутая рецензия на русский перевод книги Томпсона так и не была опубликована.

Еще в аспирантуре, а затем во время работы в Ейске началось сотрудничество М. К. Петрова с коллективом «Философской

энциклопедии». В основном он писал небольшие статьи по античной философии, но кроме того, статьи «Наука о науке» и «Эклектика», в которых представлено другое направление его научных интересов.

После исключения из партии и увольнения с работы в 1962 г. начинается сравнительно короткий, но весьма насыщенный событиями период преподавания английского языка, а затем историко-философских курсов в Ростовском университете. М. К. Петров стал одним из пионеров науковедения в нашей стране. В 1967 г. он успешно защитил диссертацию «Философские проблемы „Науки о науке“», годом раньше вышел сборник статей в его переводе: Наука о науке (М., 1966).

Однако наступили другие времена: в 1970 г. уже не повесть, посланная в ЦК КПСС, но публикация статьи «Предмет и цели изучения истории философии» (Вопр. философии. 1969. № 2) и ее критика послужили основанием для идеологических обвинений. «Линии материализма—идеализма» легко одержали верх над проблемным истолкованием предмета философии и истории философии. «Дискуссию» завершили партийные органы: М. К. Петрова лишили права преподавания и уволили из Ростовского университета.

Из Европейского Университета Михаила Константиновича Петрова уволить уже никто не властен. За последние семнадцать лет жизни им написаны многочисленные статьи и несколько монографий, среди которых одна — 1700 страниц — является как бы итогом его творческой жизни. Хочется выразить надежду, что те, кто по достоинству оценит идеи М. К. Петрова, предпримут необходимые усилия для того, чтобы его труды нашли дорогу к читателю.

РОЛЬ ЯЗЫКА В СТАНОВЛЕНИИ И РАЗВИТИИ ФИЛОСОФИИ

М. К. Петров

Язык — универсальное средство общения, синхронной и диахронной коммуникации — образует знаковое условие деятельности и преемственного существования человеческих коллективов на всех этапах общественного развития. Язык намного древнее известных нам мировоззрений, во всяком случае древнее философии, генезис которой, при всех наших разногласиях по этому предмету, заведомо идет в обстановке развитой языковой коммуникации, предполагает сложившиеся каноны устной и письменной речи хотя бы уже потому, что генезис философии мы изучаем по древнейшим документам мировоззренческого толка, а сами эти документы без труда классифицируем как собственно философские и предфилософские — мифологические. Языковая коммуникация

по меньшей мере сопутствует мировоззренческим структурам любого типа: пока не обнаружено и, видимо, уже не будет обнаружено обществ, способных обходиться без языка, и в этом смысле *lingua* такой же надежный отличительный признак человеческого рода, как и *sapientia*, если под языком понимается не коммуникация вообще, которая широко распространена в животном мире (половая, ситуационная, ориентирующая), что дает повод говорить о «языке» пчел, муравьев, дельфинов, а коммуникация адресная, использующая индивидуальный адрес — имя.

Попытки уточнить отношение языковой коммуникации к мировоззренческим структурам затруднены терминологическими и функциональными неясностями, отсутствием более или менее четких определений языка и мировоззрения. Ситуация во многом конвенциональна: вряд ли вообще возможно получить полные определения языка и мировоззрения, независимые от целей исследования. Но исходная ясность необходима, поэтому начать придется с определения терминов. И поскольку предмет нашего интереса не язык или мировоззрение сами по себе, а роль языка в становлении и развитии философии, термины следует попытаться определить в такой системе, которая учитывала бы особенности нашей задачи.

Наиболее простым и, конечно же, до предела упрощенным выходом на проблему было бы, по нашему мнению, подчеркнутое внимание к *трансляционным свойствам* социума вообще и социального значения в частности, т. е. постоянный акцент, во-первых, на том, что по отношению к смертному, проходящему жизненный цикл (рождение — детство — юность — зрелость — старость — смерть) индивиду социум выглядит как «бессмертная» или «долгоживущая» сущность, которая преемственно воспроизводит себя как целостный и различенный объем сопряженных деятельностей на смертном и недолговечном человеческом материале, и, во-вторых, на том, что в отличие от пчел, муравьев и других «общественных животных» люди обладают куда менее подвижным биокодом, не в состоянии (пока, во всяком случае) воспроизводить необходимый для преемственного существования социума и их самих набор сопряженных и связанных в целостную систему деятельностей средствами филогенеза — биологического кодирования, вынуждены налаживать «постредакцию», обращаться к внебиологическим средствам и прежде всего к знаку, вынуждены выстраивать и хранить на правах высшей социальной ценности особую знаковую реальность — «социокод».

В предельном огрублении функции социокода примерно те же, что и функции биокода, только человеку как существу социальному приходится рождаться дважды: сначала как особи биологической, а затем, после формальной или неформальной постредакции, для общества, причем этот второй акт рождения, отмечен ли он обрядом посвящения конфирмацией, вручением аттестатов или дипломов, прослеживается во всех обществах и в наиболее «отсталых» и «первобытных» из них включает раздачу «взрослых» имен,

выглядит, и это для нас уже важно, как *посвящение в имя*, нагруженное четким набором социальных функций или «ролей».

К двум исходным и, видимо, самоочевидным постулатам: а) сроки жизни социума и индивида несоизмеримы, социум сущность бессмертная по отношению к смертному индивиду; б) биокод человека не может или не успевает наладить филогенез социально-необходимых навыков и умений, нам следует добавить третий, в своем существе мировоззренческий и методологический — постулат монополии человека на все виды знакового творчества, в том числе и творчества исторического, поскольку успехи смертных индивидов в совершенствовании наличных и в изобретении новых навыков и умений могут быть «социализированы», стать социальным достоянием только через опосредованное знаком включение в социокод на правах «факта истории» — личной социальной, передающейся из поколения в поколение ценности.

Это третье ограничение не так уже самоочевидно и безобидно, как это может показаться. Оно, во-первых, требует отказа от всех форм знакового фетишизма, от использования надчеловеческих и внечеловеческих сущностных сил субъектно-самостного толка, таких, как Боги, Духи, Схемы, Истории, Логики, Формулы, — все это может рассматриваться лишь в качестве продуктов и средств человеческого творчества, а, во-вторых, ограничение требует признания функциональной значимости любых, даже самых фантастических знаковых сущностей, если они воспроизводятся в смене поколений, т. е. оно отнимает у нас право рассматривать знаковую экзотику в отрыве от ее функций как плод фантазии, заблуждения, невежества и т. п.

Для нас этот третий постулат принципиален, поскольку, на наш взгляд, любое научное истолкование истории человеческой мысли может считаться материалистическим лишь в том случае, если оно сознательно и бескомпромиссно отказывается от помощи сверхъестественных и экстрачеловеческих Сил, Законов, Механизмов, превращающих человека из субъекта истории в ее агента. Как только под историей начинают понимать нечто принудительное, идущее по формуле «хотим мы или нет», рядом с человеком вырастает им же созданная и им же наделенная ответственностью знаковая сущность, нечто вроде божка эскимоса — Тенденция, Закон Развития, Логика Истории, т. е. человек сам создает ситуацию теоретического отчуждения и знакового фетишизма, где он такой же раб собственного теоретического продукта, каким он предстает в ситуации товарного фетишизма.

Отсюда следует четвертый и последний постулат: социальные универсалии — необходимость социокода, адресной коммуникации, целостного мировоззрения — не содержат, поскольку речь идет о знаковых сущностях, мертвых продуктах человеческого творчества, категории имманентной социуму цели или автономного, независимого от воли и стремления человека механизма перехода от наличного в некоторое качественно иное и запрограммированное

в структуре социума будущее состояние. Из этого постулата выводимы следствия:

1. Изменение или развитие социума идет по формуле «ОТ», а не по формуле «К», причем наличная структура социума участвует в движении как момент инерции, обеспечивающий преемственность изменений, и объект преобразований со стороны индивидов, использующих ими же созданные механизмы социализации продуктов их творчества.

2. Будущее социума всегда альтернативно, включает множество допускающих реализацию состояний, качественно отличающихся от наличного. Выбор той или иной альтернативы не происходит автоматически, есть компетенция индивидов, а не социальной структуры. Выбор реализуется либо стихийно как осреднение или равнодействующая массы индивидуальных выборов, либо осознанно как принятое с помощью созданных человеком процедур общее решение. Соответственно социальная объективная реальность качественно отличается от объективной реальности природы: она не обладает достоинством однозначности и, будучи человеческим творением, альтернативна, т. е. близкие по смыслу и содержанию задачи, ради которых люди создают и воспроизводят социальную структуру, могут решаться различными типами структур.

3. Многообразие социальных структур, обеспечивающих биологическую жизнедеятельность человеческого рода и его воспроизводство, как и очевидные следы необратимых переходов от одного типа структуры к другому, не дают оснований аранжировать наличные социальные структуры по времени в шкалах исторической развитости, т. е. исторический процесс не может быть связан в целое на едином непрерывном основании типа лестницы, на ступеньках которой располагаются наличные социальные структуры, или дороги, по которой пылят социумы, распределяясь в последовательность передовых и отставших. Люди, а не социальные структуры определяют пути и цели исторического движения. Взятая сама по себе, ни одна социальная структура не содержит имманентного вектора или цели, которые независимым от людей способом заставили бы ее перейти в другой тип структуры.

Учитывая эти четыре постулата: вечность социума и смертность человека; необходимость социокода; монополию человека на творчество; альтернативность социальной реальности, мы теперь можем приступить к делу в готовности встретить некоторое разнообразие решений проблемы связи языка и мировоззрения и не слишком удивляться этому разнообразию.

Философы всех времен связывали язык и мышление, иногда не различали их, а там, где различие происходило, предпринимали сознательные попытки их отождествления на всех уровнях от общих указаний на тождество языка и мышления до предложения — «законченной мысли» и слова — «понятия». Независимо от того, как именно понимается роль языка в мышлении, общении, поведении, он всегда и при всех истолкованиях, в любых

философских и лингвистических учениях остается, с одной стороны, неизменным соучастником и неустранимым условием существования для всех видов коллективной деятельности, выступает ли деятельность в форме организованного поведения или общения, творчества, а с другой — условием универсализирующим, навязывающим процессам общения всеобщие, независимые от индивидов и для каждого смертного поколения априорные формы — правила, нарушить которые невозможно, не разрушая при этом самого общения или не отсекая возможности передачи продуктов мыслительной деятельности другим индивидам.

Этот традиционно высокий статус языка в философии, который позволял, скажем, Гегелю в структуре немецкого языка усматривать несомненные следы присутствия и творческой работы саморазвития духа, Марксу и Энгельсу писать о языке — действительности мысли, Ленину — включать историю языка в состав предмета истории философии, подвергается за последние десятилетия крайне противоречивому процессу переоценки, связанному с попытками позитивистского, поведенческого, структурального истолкования языка, с выявлением в процессе таких истолкований группы новых языковых свойств, с философской реакцией на сами эти направления и на полученные новые результаты.

С лингвистикой последних десятилетий произошел типичный для науки и философии казус, когда, скажем, отправляясь на благочестивые поиски гармонии небесных сфер, обнаруживают нечестивые законы Кеплера или, критикуя Кеплера аргументами Аристотеля, как это сделал Галилей в обосновании превосходства кругового движения через принцип инерции, подкладывают мину и под Аристотеля и под весь христианский разумный миропорядок, а потом и взрывают ее, что с Галилеевой помощью проделал Гоббс. Того же типа ситуация характерна и для современной лингвистики, которая *сделала все, чтобы доказать обратное: пыталась найти в самом тексте нечто, способное взять на себя функции человека-творца и не обнаружила в тексте ничего, кроме человеческого творения.*

Нам это открытие представляется великолепным, имеющим огромную философскую значимость прежде всего в силу универсальности языка как средства общения, пронизывающего все виды человеческого общения, все формы творчества. Но значение этого открытия не только в универсальности языка, оно крайне важно и для борьбы с любыми проявлениями знакового фетишизма, с той, мы бы сказали, антично-христианской составляющей естественнонаучного атеизма, которая весьма склонна к гипостазированию знаковых систем, к наделению их самостоятельным и самодеятельным бытием в виде различного рода самодвижений, логик развития, поступательных движений, необратимых изменений, колес, мельниц, т. е. в разновидностях всего того арсенала разумных и неразумных, одушевленных и неодушевленных самодвижущихся предметов, который призван снять с человека ответственность за происходящее, утвердить его в мысли о соб-

ственном бессилии, доказать ему, что он средство, а не цель. Лингвистика со всей убедительностью показала, что в человеческом мире есть лишь один творец — человек, все остальное, нравится это человеку или нет, — его творение.

Маркс писал о реформации и философии в Германии: «Лютер победил рабство по *набожности* только тем, что поставил на его место рабство по *убеждению*. Он разбил веру в авторитет, восстановив авторитет веры. Он превратил попов в мирян, превратив мирян в попов. Он освободил человека от внешней религиозности, сделав религиозность внутренним миром человека. . . Но если протестантизм не дал правильного решения задачи, то все же он правильно поставил ее. Речь теперь шла уже не о борьбе мирянина с *попом вне мирянина*, а о борьбе со своим *собственным внутренним попом*, со своей *поповской натурой*»¹. Результат, полученный современной лингвистикой, лишает почвы любые проявления духовного саморабства, духовного оцепенения перед знаковым продуктом собственного изготовления, позволяет критически подойти к анализу знаковой стороны человеческого и социального бытия.

Знаковое рабство, знаковый фетишизм по многим существенным причинам всегда входили в состав социальной сущности человека: знак всегда был вечным, а человек смертным, социальность всегда опиралась на бессмертный знак, способный фиксировать и транслировать в смене поколений составляющие социальной структуры, всегда видела в человеке лишь временного носителя связанной в знаке социальной функции. Даже когда отношение знак—человек лишалось ореола таинственности и святости, знак продолжал оставаться бессмертным знаком, а человек — человеком. В 403 г. до н. э. Народное собрание Афин так фиксировало эту ситуацию: «Неписанное законом властям не пользоваться ни в коем случае. Ни одному постановлению ни Совета, ни народа не иметь большей силы, чем закон» (Андокид. О мистериях, 85).

Лишь Новое время с появлением опытной науки начало критику знакового фетишизма как такового, но критику одностороннюю, для «избранных», в которой само творчество рассматривалось как удел немногих «гениев», «всемирно-исторических личностей». Полученный современной лингвистикой результат просто и убедительно показывает, что творчество, изменение знаковых структур, такая же общечеловеческая функция, как и многое другое: любой способный к речи, а речью владеют все, «приговорен» тем самым к творчеству, либо творит, либо молчит. Творческую способность приходится рассматривать как наличное, данное, внеисторическое, поскольку с речью мы встречаемся на всех этапах общественного развития, а конкретные формы и выявления творчества связывать не с физиологией нервной деятельности, не с биологией, а с социализацией продукта творчества по правилам априорных систем входа. Иными словами, проблема творчества не столько проблема его генезиса, сколько проблема его освобождения.

Физику бьются над обузданием плазмы, выдумывают для нее ловушки, стабилизаторы, преобразователи. В случае с творчеством

дело обстоит прямо противоположным образом. Социальность как нечто фиксируемое в знаке и транслируемое с помощью знака в последовательной смене поколений давно использует ловушки, стабилизаторы, системы социализации творческого продукта индивидов и их отчуждения в общественное достояние. В свете новых представлений о языке задача исследования истории мысли, а с нею и задача историко-философского исследования состоит, видимо, не столько в прослеживании путей от животного рефлекса к человеческой мысли по внутренним линиям саморазвития, сколько в исследовании способов социализации мысли, в анализе априоризма систем входа. Что человек *homo sapiens*, следует принять на правах посылки, не требующей обоснований, тогда присущие той или иной исторической эпохе, тому или иному типу культуры формы и способы мысли определяться через системы входа.

Открытие лингвистикой текста, который на правах результата, исходного и конечного пункта общения образует социальный полюс опосредования между неформальным началом (индивид-творец) и неформальным концом (социализированный продукт группового, коллективного творчества), позволяет по крайней мере в качестве одной из задач историко-философского исследования выдвинуть задачу анализа априоризма систем входа или, что то же, типологии текста.

Если под философией понимается тот специфический философский «текст», который со времен Платона и Аристотеля приобрел очевидные черты преемственности, опоры на предшественников, то совершенно очевидно, что история философии и история языка — вещи несравнимые: язык заведомо старше, его мы обнаруживаем на любом этапе общественного развития, тогда как философия, особенно в привычной для нас всеобще-универсальной форме, — явление сравнительно недавнее и, видимо, присущее лишь европейской культурной традиции, берущей свое начало от бурных событий XIV—IX вв. до н. э. в бассейне Эгейского моря.

Вместе с тем язык при всех обстоятельствах остается орудием общения, способом изменения содержательных знаков и их трансляции, т. е. образует основу любого, принятого тем или иным типом культуры способа построения текстов и соответствующих им систем входа. Язык может в этих условиях рассматриваться единым основанием любых мировоззрений. Языковеды, в том числе и основатель теории лингвистической относительности Э. Сэпир, отрицают непосредственную связь между типом языка и типом культуры: «Тенденция рассматривать лингвистические категории как прямое выражение внешних культурных черт, ставшая модной среди некоторых социологов и антропологов, не подтверждается фактами. Не существует никакой общей корреляции между культурным типом и языковой структурой. Изолирующий, агглюнативный, или инфлективный, строй языка возможен на любом уровне цивилизации»². Такой прямой связи действительно не обнаруживается, хотя некоторые особенности все же заметны. Б. Уорф, например, подчеркивая широкое развитие метафоричности в европейских

языках, констатирует слабое развитие метафор в хопи, особенно метафор пространственных: «Поражает полное отсутствие такого рода метафор в хопи. Употребление слов, выражающих пространственные отношения, когда таких отношений на самом деле нет, просто невозможно в хопи, на них в этом случае как бы наложен абсолютный запрет»³.

В своем крайнем выражении принцип лингвистической относительности — «сходные физические явления позволяют создать сходную картину вселенной только при сходстве или по крайней мере при относительности языковых систем»⁴ — заходит, конечно, значительно дальше. Уорф пишет: «Грамматика сама формирует мысль, является программой и руководством мыслительной деятельности индивидуума, средством анализа его впечатлений и их синтеза. Формирование мыслей — . . . часть грамматики того или иного языка и различается у различных народов в одних случаях незначительно, в других — весьма существенно, так же как грамматический строй соответствующих знаков. . . Мы выделяем в мире явлений те или иные категории и типы совсем не потому, что они (эти категории и типы) самоочевидны; напротив, мир предстает перед нами как калейдоскопический поток впечатлений, который должен быть организован нашим сознанием, а это значит в основном — языковой системой, хранящейся в нашем сознании»⁵.

Такой прямой ход от грамматики к мировоззрению, хотя он довольно точно отражает положение дел в нашей европейской культурной традиции — космос Аристотеля устроен по правилам-категориям грамматики греческого языка — вряд ли имеет силу для других очагов культуры. Даже рассуждение Уорфа о связи научного способа мысли с индоевропейскими языками⁶ уязвимо прежде всего на самой индоевропейской почве. Не говоря уже о народах Индии, были индоевропейцами и хетты, но ничего близкого к научной картине мира там не было. Более того, судя по расшифровке Вентриса, минойские греки пользовались тем же индоевропейским языком, что и греки классического периода, а их картина вселенной была значительно ближе к египетской и вавилонской, чем к антично-христианской. При всем том, если освободить принцип лингвистической относительности от знакомой уже нам идеи содержательного формализма входа, которая волей-неволей превращает информатора-творца в информатора-средство, все станет на свои места.

Грамматика, специфика грамматического априоризма многое, конечно, говорят о возможностях построения той или иной картины мира, но они вряд ли дают повод для заключений типа: «То, что современные китайские или турецкие ученые описывают мир, подобно европейским ученым, означает только, что они переняли целиком всю западную систему мышления, но совсем не то, что они выработали эту систему самостоятельно, с их собственных наблюдательных постов»⁷. Сама «западная система мышления», если основываться только на грамматике канона устной речи, не представляет из себя чего-то однородного. Каноны устной

и письменной речи в европейских языках не совпадают. Еще меньшее совпадение мы наблюдали бы, если в анализ подключить каноны науки, искусства, философии. Они не только отличны, далеко отходят от канона устной речи, но и «рукотворны»: почти для каждого из них мы можем указать творца — Галилея, Ньютона, Кекуле, Поликлета, Еврипида, Аристофана, Платона, Аристотеля и т. п. И такое творчество канонов происходит, нам кажется, как раз по той причине, которую Уорф приводит в обоснование невозможности расхождений между логикой и грамматикой.

Уорф критикует распространённое мнение о несовпадении логики и грамматики: «Мысль, согласно этой системе взглядов, зависит не от грамматики, а от законов логики или мышления, будто бы одинаковых для всех обитателей вселенной и отражающих рациональное начало, которое может быть обнаружено всеми разумными людьми независимо друг от друга, безразлично, говорят ли они на китайском языке или на языке чоктав»⁸. По Уорфу, такая основанная на этноцентризме «естественная логика», выдвигающая свою норму речи и мысли в абсолют, допускает две ошибки: «Во-первых, она не учитывает того, что факты языка составляют для говорящих на данном языке часть их повседневного опыта и потому эти факты не подвергаются критическому осмыслению и проверке. Таким образом, если кто-либо, следуя естественной логике, рассуждает о разуме, логике и законах правильного мышления, он обычно склонен просто следовать за чисто грамматическими фактами, которые в его собственном языке или семье языков составляют часть его повседневного опыта, но отнюдь не обязательны для всех языков и ни в каком смысле не являются общей основой мышления. Во-вторых, естественная логика смешивает взаимопонимание говорящих, достигаемое путем использования языка, с осмысливанием того языкового процесса, при помощи которого достигается взаимопонимание, т. е. с областью, являющейся компетенцией презренного и с точки зрения естественной логики абсолютно бесполезного грамматиста»⁹.

Иными словами, речь для Уорфа — навык среди навыков, и надеяться на осознание репродуктивных ее моментов — системы языка — столь же безнадежно, как и надеяться на осознание «логики» передвижения на двух ногах или «логики» письма. Программы здесь спрятаны «под корку», «зыбыты» в миллионных повторах, не могут быть осознаны без представления в предметной форме, без специальных усилий по выделению и закреплению этих программ в чем-то внешнем. Поэтому вопросы о программе-репродукции «естественная логика» всегда подменяет другими вопросами: не «Как идешь?», а «Куда идешь?», не «Как пишешь?», а «Что пишешь?». Само занятие проблемой «как» представляется унылым и не имеющим смысла занятием презренного грамматиста, педолога, каллиграфа. Привыкший к нормам естественной логики философ не различает «знать» и «уметь» и глубоко уверен, что человек «знает», как ходить, сапожник «знает», как шить сапоги, повар «знает», как варить щи; философу и в голову не придет

спросить у этих «знающих», действительно ли они *знают*, способны вывести содержание навыка в знаковую форму. На этом и ловит Уорф философа: стоит нам заговорить об универсалиях любой деятельности, в том числе и мышления (законы правильного мышления), мы немедленно попадаем в эту самую «подкорковую», освоенную и «забытую», доведенную до кондиций неосознаваемого автоматизма область «как», не можем в случае с языком, *если он содержателен*, пройти мимо и дальше грамматики. Этот перекрытый навыком, привычкой, автоматизмом путь к Логосу увидел еще Гераклит, обвинявший сограждан в грехе слепоты, способности говорить-делать, «как во сне» (В I, 72).

В пределах этого рассуждения Уорф, безусловно, прав: пока нет нужды в опредмечивании грамматики, пока она не несет каких-то дополнительных социальных нагрузок, кроме оформления общения, она остается невыявленным фоном, в котором логическое и грамматическое неразличимы. У нас был уже повод отметить необходимость опредмеченности и нагруженности функцией, без чего постановка гносеологических проблем теряет смысл, превращается даже в источник «ретроспективных» заблуждений: «Методологическая ловушка как раз и заключается в предметности переноса: он предметен в том смысле, в каком лингвист, например, используя магнитофон и системы транскрипции, без труда обнаруживает, в языке эскимоса или непальца грамматику как нечто вполне реальное и навязанное речевому поведению с той же необходимостью, с какой грамматика навязана речевому поведению европейца. Но при исследовании форм мысли такой подход несостоятелен. Эта грамматика находится у эскимоса или непальца в „журденовском“ состоянии; она не определена и не отчуждена ими самими в особую, доступную для активного использования область умознания, не существует „для них“ на правах творческой глины, как она существует для европейца, не несет социально-мировоззренческой нагрузки, то есть „не работает“¹⁰. На это последовал, как и предполагалось, ответ по нормам естественной логики: «Сугубо философские категории „материализма“ и „идеализма“, „диалектики“ и „метафизики“ М. К. Петров в своей статье не рекомендует применять при анализе „китайских, индийских или любых других неевропейских форм общественного сознания“, дабы не впасть в „методологическую ловушку“, связанную с несходством европейских и неевропейских языков»¹¹.

Но речь-то идет не о сходстве или несходстве языков, а о *предметности*— без уяснения роли которой проблема неизбежно будет замыкаться либо на Уорфа, либо на «естественную логику». Априоризм грамматических правил, языка—системы, если бы он был лишь *историческим* априоризмом, т. е. априоризмом *данного поколения*, вынужденного некритически использовать наследство прежних поколений, накопленные ими навыки фрагментации окружения и производного от свойств окружения использования знаков, обязан был бы уже в силу независимой от человека и общества универсальности взаимодействия вещей («логики

вещей») быть *априоризмом конвергентным*, стремиться в процессе изменения языков к *схождению*, к совпадению в едином для всех априоризме входа. Тогда фиксируемые лингвистами факты дивергенции (славянские языки, например), факты существенных расхождений становятся плодом какого-то недоразумения. Уорф пишет: «Расхождения в анализе природы становятся более очевидными при сопоставлении наших собственных языков с языками семитскими, китайскими, тибетскими или африканскими. И если мы привлечем языки коренного населения Америки, где речевые коллективы в течение многих тысячелетий развивались независимо друг от друга и от Старого Света, то тот факт, что языки не зачлениют мир по-разному, становится совершенно неопровержимым. Обнаруживается относительность всех понятийных систем, в том числе и нашей, и их зависимость от языка»¹².

Нам кажется, что основная трудность понимания ситуации состоит не столько в самом факте расхождений, действительно неопровержимых, сколько в нашем европейском истолковании этих расхождений. Трудность-то в том, что мы единственная цивилизация, которой по целому ряду причин, связанных с переходом от профессионализма к универсализму, пришлось опредметить грамматику и нагрузить ее функцией целостности, превратить универсально-априорные грамматические правила во всеобщеприорные категории, придающие нашим картинам мира целостность и устойчивость, системность. Более того, это опредмечивание произошло по кибернетическим линиям «слово—дело», где «знать» действительно означает «уметь», замкнуло общение на поведение, выделило как всеобщую связь функцию регулирования в ущерб функции творчества, которую мы теперь открываем в квотах цитирования, ранговом распределении, глубине памяти, априорной и бессодержательной канонике языка-системы.

Реальным результатом однобокого, по функции регулирования, опредмечивания грамматики было тождество формы и содержания, застывание формы на содержании, т. е. на первых порах что-то похожее на иллюзию, будто строительные леса не есть нечто служебное и временное, а несущая конструкция постройки смысла, гарантия ее целостности, будто без лесов постройка рассыпется. В устной речи мы этой иллюзии не испытываем: форма для нас именно связка между неформальным началом (говорящий) и неформальным концом (слушающий), т. е. форма — *строительные леса смысла*, которые рассыпаются сразу же по достижении результата: никто из нас, если у него нормальная «европейская» память, не смог бы «вспомнить», с какого слова начато данное предложение или каким словом окончено предыдущее. Для этого нужно остановиться и вернуться. Канон устной речи содержит априорные правила остановки и возврата в историю текста (вопросительные конструкции), но, как показывают исследования, такой возврат к пройденному практически никогда не повторяет «отмененную» вопросом часть текста; говорящий, возобновляя прерванное движение с отмеченного вопросом места, идет, как

правило, «новым путем», использует другую лексику и другие формы.

Иллюзия связи формы и содержания, мысль о содержательном формализме может возникнуть *только в письменной речи* и с тем большей вероятностью, чем ближе канон письменной речи подходит к канону устной. В нашей европейской традиции отождествление речевого формализма и смысла в единство формы и содержания возникло на предметной базе алфавитного письма, сохраняющего все стороны языка—системы, и греческий алфавит, фиксирующий не только согласные, но и гласные, свободный от ритуально-идеографических включений, оказался идеальным средством омертвления потока речи в то, что мы называем сегодня текстом. Здесь формальные леса действительно впаяны в смысл, нагружены если не несущей, то различающей функцией, выглядят тем связывающим кирпичи цементом, который вполне способен породить иллюзию автономии формы, скажем, если изъять кирпичи, то башня смысла останется все-таки башней, а не кучей хлама.

Ясно, что не было бы ничего сверхъестественного, если бы текст был опредмечен и осознан на вавилонско-хеттской клинописи или на египетской иероглифике или на финикийском, фиксирующим лишь согласные в алфавите, который греки приспособили под собственные нужды. Но, во-первых, такое опредмечивание и осознание не было бы полным: все догреческие виды письма включали гадательный довесок истолкования, домысливания, и лишь греческая фиксация всех фонем, особенно гласных окончаний, несущих у греков, как и у нас, основную формальную нагрузку, сняло это требование домысливания, дорисовки текста, что, к стати говоря, превратило наш европейский графический текст в эталон текста вообще, которым мы измеряем степень «несовершенства» других типов записи — по согласным, слогам, понятиям-идеограммам и т. п. А во-вторых, и это главное, хотя речь и фиксировалась во многих культурах — почти все традиционные культуры обладали и обладают письменностью, и застывала в предметную, допускающую анализ и исследование форму, нигде, кроме Греции, возможность осознания смысла по универсальной грамматической форме, возможность логики языковых универсалий, не стала действительностью.

Объяснить этот последний факт можно лишь одним: кроме связи текста в целостность с помощью априорных правил языка—системы возможны и другие способы связи, использующие другие средства, и в принципе возможный переход от одних средств к другим, от мифа, скажем, к логике, от всеобщих универсалий кровного родства имен—богов к всеобщим универсалиям грамматического формализма может совершиться или не совершиться в зависимости от целого ряда внешних обстоятельств¹³.

Пока же форма и содержание рассматриваются в тождестве, форма содержательной, а содержание оформленным, мы волея-неволей вынуждены либо приписывать грамматическим универса-

лиям фрагментирующие и связывающие фрагментарный мир свойства (Сэпир, Уорф), что неизбежно ведет к исчислению логик по числу наличных грамматик, либо же, отрицая эти свойства грамматического формализма, мы вынуждены искать за пределами языка — системы и соответственно за пределами смертного человека какой-то другой всеобще-априорный формализм (естественная логика). Присмет ли второе решение вид существа личного (христианство) или безличного (опытная наука), разумного (христианство) или неразумного (опытная наука), познающего субъекта или познаваемого объекта, в любом случае оно обязано будет обладать надчеловеческим достоинством целостности, вечности, всеобщности, содержательности, т. е. быть носителем и гарантом определенности тождества формы и содержания.

Когда мы, вооружившись принципом содержательного формализма, беремся ли он как мертвое тождество-совпадение или как диалектическое живое единство противоположностей, идем в анализ инокультурных знаковых систем хранения и трансляции социально необходимого знания, мы априорно накладываем на них требование соблюдения принципа тождества формы и содержания, подчинения этому принципу, что в лингвистических исследованиях выливается в искусственное создание фиксированных по речи текстов (запись и суждения по составу записанного), а в историко-философских исследованиях ведет к отбрасыванию самой системы целостности как детали странной и непонятной, к насильственному выделению всего, что хотя и не опирается на априоризм языка — системы, но хоть отдаленно напоминает всеобще-априорный формализм совмещенного (форма+содержание, «двучленная формула», по Уорфу) европейского типа. Поиск идет по «косвенной» формуле Аникеева: «В Упанишадах отсутствует установление чисто логических проблем, но косвенно можно установить, что мыслителям того времени были известны такие логические приемы, как аналогия, целенаправленный эксперимент, разложение явления на противоположные элементы и др.»¹⁴. Словом, это все та же запись и суждение по записи — приписывание инокультурным явлениям тех функций, которыми они обладают в нашей культуре, а в своей не обладают.

Такая «косвенность» подхода по искусственно создаваемым формально-содержательным мосткам типа записи или «анализа» с опорой на наши формализмы представляется не столько исследующей, сколько скрывающей реальную проблему. В полевых исследованиях этого не происходит. Например, исследователи опрашивают непальских школяров и на основании их ответов приходят к выводу: 1) явления природы существуют не сами по себе, а вызываются личной, разумной, во всяком случае одушевленной причиной, ее волей или поступком, каждое явление «прописано» по вполне определенной причине, относится к сфере ее ведения; 2) контроль над явлениями природы располагается в сфере общения (не взаимодействия) с одушевленными и способными к пониманию человека причинами, опосредован ими как

решающей инстанцией, лишь ограничено контролируемой человеком; 3) вся сумма знаний и навыков либо «всегда была» и передается от поколения к поколению «старыми людьми» либо же, если требуется указать конечный источник, распределена по тем же личным разумным причинам, которые передают созданные ими искусства людям; 4) все личные причины, ответственные за явления природы и за транслируемую от поколения к поколению сумму знаний, объединены кровно-родственной связью в целостную систему личных имен — богов¹⁵.

В границах этого треугольника — человек — природа — бог — мы видим возможность операций мысли без опоры на формализм языка — системы. Это прежде всего прямое (молитва) или опосредованное авторитетом «старых людей» обращение к абсолюту — к имени или тексту бога. Примеров таких «фигур мысли» сколько угодно, особенно много их в поэмах Гомера, где герои часто попадают в альтернативные ситуации и снимают неопределенность, «решают проблемы» с помощью обращения к богам. Телемах, например, жалуется Феоклимену на женихов, прикидывает их шансы на царство, т. е. создает многовариантную ситуацию, дальше все происходит по типичнейшей фигуре — уникальное событие, ссылка на Олимп, вывод:

«... в это мгновение справа поднялся огромный
Сокол, послал Аполлонов, с пронзительным криком; в когтях он
Дикого голубя мчал и ощипывал; перья упали
Между Лаэртovým внуком и судном его быстроходным.
Феоклимен, то увидя, отвел от других Телемаха,
За руку взял, и по имени назвал, и шепотом молвил:
„Знай, Телемах, не без воли Зевеса поднялся тот сокол
Справа; я вещью птицу, его рассмотрев, угадал в нем.
Царственной вашего царского рода не может в Итаке
Быть никакой; навсегда вам владычество там сохранится.“»

Одиссея, XIII, 526—534

Можно ли считать такого рода фигуры мысли, а они типизированы ничуть не меньше, чем трехчленные или пятичленные онтологические «силлогизмы» индусов или правила использования имен моистов, логикой? Вопрос, конечно, конвенциональный, производный от понимания связи логики с языком. Если опора на универсальный грамматический формализм языка — системы рассматривается как существенный признак универсализма логики, то эти фигуры мысли к ней отношения не имеют, если же логика прописана не по грамматике, а по любым основаниям, способным типизировать фигуры мысли, то к логике относятся не только данные фигуры, но и многое другое, вплоть до обрядов посвящения и заклинаний. Мы придерживаемся того мнения, что логика связана с формализмом языка — системы, что опирающиеся на лингвистический формализм фигуры мысли — явление историческое, связанное с отождествлением формы и содержания, что они продукт опредмечивания грамматики, превращения ее правил в категории — связи целостности, что, наконец, все это произошло как

результат крушения профессионализма и появления нового, универсального типа культуры. Более того, сама философия как конкретно-историческое явление возникает, по нашему мнению, в попытках опредметить язык — систему, нагрузить ее теми функциями целостности и упорядочения, которые выполняло раньше семейство олимпийских богов-профессионалов, т. е. история языка и история философии входят в значительно более тесное, чем простой исторический симбиоз, отношение: собственно философия начинается со стремления увидеть в остановленной и зафиксированной письменностью речи носителя универсального порядка и организации.

Основным препятствием традиционному движению в профессионализм был в бассейне Эгейского моря корабль¹⁶. И на палубе корабля и в структуре социальности гомеровского периода широкое развитие получили дусубъектные технологии с четким водоразделом между программирующим словом и подчиненным слову делом. Расщепление деятельности на программно знаковую и исполнительную составляющие, так и растущий универсализм регуляторов, превращающих профессиональные навыки в личные, толкали к слиянию профессиональных кодов, как они представлены именами богов, в универсальный код программирования любой деятельности, т. е. к замыканию общения в его программирующей части на поведение, что неизбежно нацеливало на опредмечивание правил грамматики как универсальных и априорных форм словоупотребления в границах тождества слова и дела мысли и бытия.

Рядом с этими стихийными агентами перехода на новое мировоззренческое основание возникает и ряд предметных разновидностей такого основания: монета, опредмечивающая и измеряющая в едином эквиваленте продукты человеческой деятельности, и возрожденная на новой алфавитной основе письменность (старая погибла вместе с профессией писаря, герои Гомера неграмотны). Для нас особенно важна эта последняя, быстро распространившаяся в форме практически всеобщей грамотности* и успевшая уже через столетие после возникновения отметить росписями греческих наемников на статуе Рамсеса II. Причиной популярности новой письменности была не только ее простота. Куда большим популяризатором была ее идеальная приспособленность к точной и не допускающей разночтений фиксации договорных отношений, что почти сразу породило основанную на письменности предметность юридической и гражданской (законы) регуляторных сущностей. Уже ко времени солоновых реформ фауна юридических текстов настолько проявила свои агрессивные свойства, что Солон мог с гордостью писать о сисахфии:

«Какой же я из тех задач не выполнил,
Во имя коих я тогда сплотил народ?
О том всех лучше перед Времени судом

* В классические времена неграмотный — анекдотическая фигура. Плутарх, например, рассказывает один из серии таких анекдотов, в котором неграмотный обращается к Аристиду с просьбой написать на черепке «Аристид» (Аристид, 7).

Сказать могла б из олимпийцев высшая —
Мать черная Земля, с которой снял тогда
Столбов поставленных я много долговых,
Рабыня прежде, ныне же свободная».

Аристотель. Афинская политика, 12, 4

И договорные обязательства граждан, и договоры городов, и законы — все они демонстрировали греку силу омертвленной речи, они практически оказывались тем, что Ельмслев искал в языке: системой, регулирующей узус, т. е. сущностями явно кибернетического толка с тем, однако, серьезным отличием от практических реализаций тождества слово—дело, что и законы, и долговые расписки и договоры способны были терять связь со своими творцами, отчуждаться в самостоятельную бессубъектную сущность, существовать и после смерти своих создателей, когда, скажем, афиняне в 404 г. до н. э. решили вернуться к законам Солона и не встретили на этом пути никаких осложнений.

Связный письменный текст конечной длины, обладающий регуляторными свойствами той же природы, что и господин по отношению к рабу, таково было предметное обличье нового основания. В полный разбор проблемы должны бы войти явления, связанные с опредмечивающим действием монеты, эквивалентного обмена, поскольку, похоже, из этого мира берутся представления о «союзе» различенного, гармонии, пропорции и основной арсенал математического формализма, а также и навык использования слова в судах, народных собраниях, в театре, но при всем том связный письменный текст закона или договорного обязательства в функции регулятора человеческой деятельности остается, нам кажется, главной предметной формой осознания языка—системы.

У первых философов до Гераклита, как у «теологов», так и у «физиологов», мы не обнаруживаем прямого выхода на лингвистическую структуру, хотя уже для них характерно использование «рассеченных» комплексов «говорить—делать», «слова—дела». Универсализм здесь выявляется лишь в редукции олимпийской кровно-родственной связи до уровня абстрактно-универсальных схем, обезличенных структурных генетических начал. Орфей, например, по преданию пел о том, как земля, небо и море были некогда в одном, как в смертельном раздоре они разделились, как Эрос соединил разделенное в браке, от чего пошли боги и люди и все живое (Аполл. Род. 496—510). Эта схема изначального единства, раздора, разделения, примирения в браке-порождении отмечается повсеместно, в том числе и у Гераклита: «враждующее соединяется, из расходящихся же прекрасная гармония, все рождается через раздор» (Аристотель, Никомахова этика, 1155b).

В этом круге продуктов редукции мифа возникают и остаются в арсенале античной (и не только античной) философии основные генетические схемы: из чего возникает, в то и разрешается; рождение—расцвет—увядание—гибель; начало—середина—конец;

порождение из противоположных и т. п. Смешно, конечно, как это сделал Филон Александрийский, искать здесь автора, инкриминировать Гераклиту плагиат у Моисея. Все эти схемы содержатся в мифе, всему можно найти аналогии и на Востоке: «как из пылающего огня тысячами возникают искры, подобные [ему], так, дорогой, различные существа рождаются из неуничтожимого и возвращаются в него же» (Мундака, II, 1.1); «реально все, что возникает, уничтожается и длится» (Харибхадра); «Тот, кто рождает, не делает человека. Корень становления человека — в небе. Небо — праотец человека» (Дун Чжуншу); «не бывает так, чтобы что-либо не умирало или не рождалось; сначала вещь расцветает, а потом ослабевает» (Хань Фэй-цзы); «Толкователи „Книги перемен“ говорят, что изначально ци не было разделено и хаос был единым. В конфуцианских книгах также говорится о хаосе, в котором еще не было имеющих форму вещей и ци еще не разделялось на стихии. Когда оно разделилось, то чистое ци образовало небо, а мутное — землю» (Ван Чун); «При первоначальном образовании вселенной небо и земля имели единую форму вследствие смешения их природы. Затем, после того как тела отделились друг от друга, космос приобрел весь ныне видимый в нем порядок, воздух же получил непрерывное движение, и огневидная [часть его] собралась к самым верхним местам, так как таковое вещество вследствие своей легкости поднималось вверх. . . Грязеподобное же и иловидное, соединенное с влагою, осталось пребывать на том же самом месте вследствие своей тяжести» (Диодор Сицилийский о Демокрите, Историческая библиотека, I, 7, 1).

Но вот с Гераклита начинается уже нечто новое, все более теряющее связи с традицией, — прямое обращение к лингвистической структуре. Классическая античность приписывала Гераклиту создание теории «истинности имен по природе-рождению», и хотя сама эта схема, по которой имя — такое же онтологическое свойство вещи как тяжесть или цвет, принадлежит традиции, осознание, а затем критика схемы, отказ от нее (Демокрит) были, похоже, магистральным ходом мировоззренческой трансформации. У самого Гераклита мы обнаруживаем только несколько фрагментов, по которым можно все-таки, нам кажется, восстановить общие контуры представлений Гераклита о языке—системе как о возможной замене традиционной схемы целостности.

Приведем эти фрагменты (нумерация Дильса, перевод наш): В 1. Слово [логос] существует [вечно], но не сознают его люди ни до того, как услышат, ни услышав впервые. И хотя все исполняется по слову, люди оказываются беспомощными, когда берутся рассуждать о словах—делах, которые я объясняю, различая каждое по природе-рождению и указывая, что оно содержит. Другим же не дано, и они, бодрствуя, пользуются [словами—делами] как бы во сне. В 73. Не следует делать—говорить как во сне, хотя и во сне нам кажется, что делаем—говорим. В 72. Не дружат они со словом, хоть и говорят непрерывно, и с чем встречаются каждодневно, воспринимают как чуждое. В 17. Многие не задумываются над тем, с чем постоянно

сталкиваются, не понимают, чему научаются, им же кажется [постигли]. В 19. Не понимают, как слушают и говорят. В 114. Желаящий быть понятым должен так крепко держаться за общее всем, как город за законы и все крепче. Законы же человеческие все питаются от единого божественного, который правит, как хочет, всему довлеет и все себе подчиняет. В 2. Нужно следовать общему, а общее — как все понимают. И хотя слово обще всем, многие живут так, как если бы имели особое понимание. В 112. Мыслить — величайший дар; мудро истинно говорить — делать, прислушиваясь к [собственной] природе-рождению. В 113. Мышление обще всем. В 116. Всем людям свойственно познавать самих себя и мыслить. В 23. Имя Дике не было бы известно, если бы она [Дике] не существовала. В 32. Единое, единственно мудрое, желает и не желает носить имя Зевса. В 75. Каким бы путем не идти, границ души не найдешь: так глубоко ее слово. В 115. Слово души самовозрастающее. В 108. Из тех, чьи слова я слышал, никто не заходил так далеко, чтобы признать: мудрое от всего отделено.

Из приведенных выше фрагментов можно выделить ряд общих для них мыслей: 1) слово вечное; 2) люди пользуются словом неосознанно, автоматически, «как во сне»; 3) общепонятность, общеобязательность норм языка—слова для всех; 4) связь слова (имени) и его носителя по природе-рождению; 5) слабая, подчеркнутая в основном комментаторами, но фиксируемая линия кибернетического истолкования (все исполняется, даже «рождается» по слову — В 1); 6) возможность теории слова, его изучения. Крайне важным, с нашей точки зрения, является употребление опорной аналогии с законом (В 114), из которой явствует, что не закон (номос) понимается от слова (логоса), а напротив, слово (логос) от закона (номоса). С этим фрагментом всегда возникает путаница — слишком уж идеальные здесь условия для появления термина «логос» в значении всеобщего закона¹⁷, но у Гераклита употреблен все-таки «номос» — закон гражданский, творение законодателя. Интересны и комментарии Климента, показывающие, насколько близок еще Гераклит (или Климент?) к традиции (В 31).

Видимо, с вводом логоса—слова связана у Гераклита и резкая переориентация с генезиса на существование, состояние: «Этот космос, один и тот же для всех, не создан ни богами, ни людьми, а есть он, был и будет вечноживым огнем, мерами возгорающим и угасающим» (В 30). Эта проблема стабильного состояния, вечного и неизменного «бытия» (всю бытийную терминологию греки производят от глагола-связки «быть»), хотя она и несколько смазана затуханиями и возгораниями, что, очевидно, связывает ее с традицией генетического истолкования, все же проблема новая: мифу незачем было заниматься стабильностью как таковой, она имплицитно вплеталась в картину мира через жизнь бессмертных имен—богов, предопределенность деятельности, годовую цикличность, наследственную передачу профессиональных навыков и т. д. Сама постановка проблемы стабильности у Гераклита, возможно, и у ранних пифагорейцев, указывает лишь на недоста-

точную определенность новых оснований. Начиная с Гераклита, поиски устойчивого, неизменного, эталонного, но вместе с тем и оформленного и умопостигаемого, замкнутого на голову человека-универсала, станут едва ли не основной проблемой античной философии.

Важным этапом этих поисков была попытка элейцев закрепить-ся на почве формализма. Правда, у Ксенофана и даже у Парменида не совсем ясно, о каком формальном основании идет речь, о лингвистическом или монетарно-эквивалентном. Бесструктурность элейского «единого» больше напоминает область математического, а не категориального умопостижения. Но и Парменид, и Зенон во всяком случае используют в доказательствах опору на язык—систему. Парменид говорит: «небытия ни помыслить нельзя, ни высказать» (О природе, 4, 7—8) и даже еще более определенно: «одно и то же мыслить и то, о чем мысль, ведь не найти тебе мысль без бытия, в котором она высказана» (О природе, 8, 34—36). Это не только постулат тождества мысли и бытия, но и очевидный, опирающийся на принцип истинности имен по природе лингвистический аргумент.

Если мысль связана с бытием через «высказанность», через лингвистическую структуру, то само бытие, существование «по истине», «единое» неизбежно оказывается в голове человека, в умопостижении — «за словом». На этот момент как-то не обращают внимания, но факт остается фактом: вся послеэлейская философия, к каким бы лагерям и партиям она ни тяготела, есть философия *умопостижения*. Только А. Ф. Лосев, пожалуй, увидел и отметил по частным поводам это обстоятельство. «Первое, что бросается в глаза при вчитывании в собственные суждения Гераклита, это *полное отсутствие отвлеченной терминологии*, — пишет он и тут же делает вывод. — Если философию понимать как оперирование отвлеченными терминами, то Гераклит совсем не философ»¹⁸. Это можно сказать практически о всех доэлейцах, но после элейцев положение радикальным способом меняется.

После элеатов нет уже ни одного философа, который не признавал бы дуализма существований «по-истине» и «по-мнению» и скрытой за этим дуализмом парности оснований логико-лингвистического и традиционно-мифологического. Вслед за Гегелем и неокантианцами большинство историков философии видят здесь дуализм позиций на едином гносеологическом основании тождества мысли и бытия, толкуют, скажем, заявление Мусея-орфика: «из одного все рождается и в него же разрешается» (Diog. proem., I, 3) как прекрасное стихийно-материалистическое определение материи, а учение тех же орфиков о пепле титанов и крови Диониса, о теле — темнице души, о назначении человека быть перегонным аппаратом очищения крови Диониса — как подозрительно похожие на субъективный идеализм метания античной мысли¹⁹. Иными словами, дуализм оснований толкуется как дуализм позиций на одном основании, что не только затрудняет понимание античной философии, но и закрывает пути к пониманию мифа.

Сами античные философы остро ощущают этот дуализм именно как парность несводимых друг к другу оснований. Протагор у Платона так начинает спор о природе добродетели: «Но как мне вам это показать: с помощью ли мифа, какие рассказывают старики молодым, или же с помощью рассуждения?» (Протагор 320 с). Такая парность эквивалентных объяснений отмечается сегодня повсеместно в странах традиционной культуры, пытающихся привить на своей почве науку. Дарт и Прадхан так описывают поведение непальских школяров в подобной ситуации: «За малыми исключениями нам давались как мифологически-ориентированные, так и школьно-ориентированные объяснения явлений в одном и том же опросе, иногда даже одним и тем же лицом. Так, объясняя землетрясение, один в группе из четырех мальчиков-чхетров сказал: „Земля лежит на спине рыбы. Когда рыба устаёт, она сдвигает груз и трясёт землю“. Все согласились, но другой тут же добавил: „В центре земли есть огонь. Он рвется наружу, и когда разламывает землю, бывают землетрясения“. Все согласились и с этим. В группе школьников-неварцев на те же вопросы были даны следующие ответы: „Земля держится на четырех слонах, когда один из них перекладывает тяжесть на другое плечо, бывают землетрясения“; „Внутри земли огонь и расплавленный металл, и они пытаются вырваться оттуда. Они могут разломать или сдвинуть скалы земли и вызвать землетрясение“. И опять все соглашались с обоими объяснениями»²⁰. Афинская аудитория ведет себя ничуть не лучше: «Многие из присутствующих отвечали, что, как ему хочется, так пусть и излагает» (Протагор 320 с).

Но исследователи-то видят существо проблемы: «Ответы неварцев, лимбусов и чхетров очень похожи по содержанию, что отражает, очевидно, общность страта мифологии и школьных программ. Эта близость не может вызвать особого удивления, поскольку эти три группы, при всех их различиях, имеют по существу общую школьную систему и в основном единую религию. Бóльшее удивление вызывает тот факт, что каждая группа почти всегда дает ответы того и другого типа, как это показано выше, и что все члены группы обычно принимают оба ответа. Конечно, нет ничего необычного в мысли, что данное явление может вызываться любой из различных причин и, следовательно, вообще говоря, каждая из этих двух причин может пониматься как потенциально истинная. Но здесь два типа предлагаемых причин оказываются качественно столь различными, что не могут считаться обоюдоприемлемыми, так как концептуально они относятся к совершенно различным идеям природы... Противоречие выглядит гораздо более очевидным для нас, чем для наших испытуемых, которые не высказывают ни малейшего чувства неудовлетворенности по этому поводу... Философия и литература Азии широко используют парадокс, и противоречия здесь могут казаться скорее забавными, чем нетерпимыми».

Это еще мягкое объяснение, предполагающее, что противоречие все-таки воспринимается, что удивляющий нас индифферентизм

к формальной стороне объяснений не есть все же полное отсутствие чувства *содержательной* формы, связи между формой и содержанием, хотя, скажем, в трактовке непальскими школярами природы знания, в том числе и «школьно-ориентированного» знания, представлена именно эта незамкнутость формы на содержание. Уподобление идет по связям мифа, старики и книги оказываются в едином regressus ad infinitum, который замкнут на фигуру бога — творца, изобретателя и покровителя искусства²¹. Мы же в наших историко-философских исследованиях вообще не видим этой парности ориентаций на разные концепты природы. Это и вовлекает нас в довольно странные рассуждения.

В. Ф. Асмус, например, отдавая, и справедливо, приоритет в использовании содержательного формализма Демокриту, который первым, до Платона, заговорил о постигаемых не чувствами, а умом идеях, тут же проводит гносеологическую демаркацию: «Однако здесь сходство Платона с Демокритом в понимании термина „идея“ прекращается и между ними обнаруживается противоположность. У Демокрита атомы-идеи, или атомы-формы, недоступны чувствам только из-за слишком малой величины. У Платона идеи-формы, или идеи-виды, недоступны чувствам потому, что сама природа их отнюдь не та, что природа вещей чувственного мира. Демокритовские идеи-формы телесны, его атомы — тела. Платоновские идеи-формы бестелесны. Иначе говоря, воззрение Демокрита на формы — материализм, воззрение Платона — идеализм. „Формы“ Платона — нечувственные формы, и познание (или созерцание) этих форм принципиально иное, чем познание (или созерцание) чувственных вещей»²².

При таком расположении демаркационных линий, когда esse-regisri становится достаточным основанием для отнесения философа к материалистам, самым последовательным материалистом стал бы Беркли, а всю науку, использующую бестелесные умопостигаемые формализмы, пришлось бы числить по идеалистическому ведомству. Нам кажется, и мы уже писали об этом, что гносеология древних не выходит за пределы *тенденции*. Демокрит, скажем, и Платон действительно различны по локализации логико-лингвистического формализма: у Демокрита он за видимостью-мнением, в самом окружении, у Платона — в социальной памяти, в социокоде, в «занебесье», которое располагается где-то за головой человека, а не в окружении. Но ни Демокрита, ни Платона не интересует гносеология в том ее трансцендентальном понимании как теории познания, перехода от незнания к знанию, кумуляции знания, какое придала гносеологии немецкая классика. Оба действуют в границах тождества мысли и бытия, т. е. не выходят за пределы наличной соотнесенности знаковой (трансляционной) и поведенческой (практической) реализации знания. А в этих кибернетических пределах, где адекватность знания предмету и адекватность предмета знанию проверена в миллиардных повторах, гносеологическая позиция может лишь «угадываться» в акцентировании той или иной стороны комплексного целого. Демокрит подчеркивает поведенческую,

Платон — трансляционную характеристику знания, только и всего.

Гораздо важнее другое, что и Демокрита, и Платона эти краевые акценты возвращают к схематике мифа, вынуждают вводить второе основание. У Демокрита это менее заметно, хотя уже античность отмечала причастность Демокрита к древней схеме определения по-природе, по началу-семени. Диоген пишет: «И как у мира есть рождение, так у него есть и рост, гибель и уничтожение в силу некоторой необходимости, а какова последняя, он не разъясняет» (IX, 33). У Эпикура и особенно у Лукреция этот «семенной» тип определения по-природе примет более четкие, почти анаксагоровские черты предопределения по началу-рождению²³, откуда он и будет взят на вооружение философией Нового времени по линии Гассенди (естественная теология), Лейбниц (монадология), Гегель (абсолютный дух), Шпенглер (судьба), хотя уже Аристотель, переводя физиологическую традицию семенного истолкования определенности мира на категориальный язык логики, рассматривает различия физиологических толкований как нечто второстепенное: «возникновение может совершаться не только приводящим образом — из несуществующего, но также все возникает из существующего, именно из того, что существует в возможности, но не существует в действительности. И именно к этому бытию сводится единое Анаксагора; ибо лучше его «все вместе» — и так же обстоит дело и по отношению к смеси Эмпедокла и Анаксимандра, и по отношению к тому, что о материи говорит Демокрит, — лучше всего этого сказать: «все вещи были вместе — в возможности, в действительности же — нет» (Метафизика, 1069b).

У Платона другой подход: содержательный логико-лингвистический формализм (мир идей) образует матрицу неизменного порядка (язык-систему Ельмслева), а сила, приводящая вещи к порядку, берется из арсенала мифологии как свойственное всему живому и *смертному* трансляционное стремление к вечному и неизменному через Эрос во всех его разновидностях от деторождения до восхождения к идеям прекрасного, блага, справедливости. Элементы содержательного формализма — идеи, виды — «стоят в природе как бы образцы, а прочие вещи подходят к ним и становятся подобиями; так что самая причастность их видам есть не иное что, как уподобление им» (Парменид, 132 D). Генерализация причастности к вечному идет по мифологической универсалии порождения: «все люди беременны как телесно, так и духовно, и, когда они достигают известного возраста, природа наша требует разрешения от бремени. . . рождение — это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу» (Пир, 206 С, E).

И Демокрит, и Платон говорят в сущности об одном и том же — о содержательной форме или об оформлении содержания. Но у Демокрита слово — «тень дела» (Плутарх), «звучащая статуя» (Олимпиодор), а у Платона, если судить по «Кратилу», слово несет скорее врожденное, по-природе содержание. Демокрит собирает

формализм с уровня букв-стихий, неизбежно разрывая при этом связь истинности по-природе и заменяя ее связью по установлению (В 26). Платон идет от всеобщих категорий социального бытия: «в действительности все связуется и удерживается благом и долгом» (Федон, 99 С) и, обнаруживая недостаточность формализма самого по себе, снимает эту недостаточность не с помощью истины-соответствия, как это приходится делать после Демокрита всем тем, кто признает тезис «немотивированности лингвистического знака» (имена по-установлению), а с помощью дополнительного регулятора — души. Демокрит определенно ближе к современному естественнонаучному пониманию формализма природы как распределенного и размытого «свойства», тогда как для Платона более характерен подход кибернетический, выделяющий регулятор в часть целого.

За всем тем ни Демокрит, ни Платон не знают собственно гносеологии, движения от наличного к новому, неизвестному. Как только речь заходит о творчестве, где они могли бы четко определить свои позиции, оба оказываются по сути дела на одной *мифологической* позиции: творчество — удел богов, поэт или изобретатель лишь связь между богом и людьми. Здесь можно спорить только о приоритете в духе, скажем, замечания А. Ф. Лосева: «из философов не Платон, а Демокрит учит впервые о поэтической „мании“»²⁴, но вряд ли в подобный приоритет можно вложить гносеологический смысл.

В линии Сократ—Платон—Аристотель окончательный переход на логико-лингвистическую основу сдерживался двумя препятствиями. Одно было связано с трудностью постижения мира абстракции, споры Сократа все, собственно, построены на отвлечении от чувственного, а другое — с очевидной избыточностью формы, позволяющей, как это демонстрировали софисты, с одинаковой убедительностью говорить и за и против, т. е. использовать язык не как систему истинного знания, а как средство. Недостаточность феноменологического объяснения и необходимость привлечения этического аргумента вскрывались достаточно ясно. Poleмика Сократа против Анаксагора в «Федоне» (97 С—99 D) есть, по сути дела, полемика против всей физиологической традиции, против самой возможности объяснить мир социального поведения из «жил, костей, суставов и сухожилий». Возникающая здесь неопределенность фиксируется точно: «Да, клянусь псом, эти жилы и эти кости уже давно, я думаю, были бы где-нибудь в Мегарах или в Беотии, увлеченные ложным представлением о лучшем, если бы я не признал более справедливым и более прекрасным не бежать и не скрываться, но принять любое наказание, какое бы ни назначило мне государство» (Федон, 98 E—99 A).

В попытках закрыть эту неопределенность на уровне поведения Сократ постоянно возвращается к идее высшей управляющей инстанции. Это прежде всего душа в теле: «Когда душа и тело соединены, природа велит одному подчиняться и быть рабом, а другой — властвовать и быть госпожою» (Федон, 80 A). Это и

закон (Критон), и демон (Апология Сократа), и боги: «Сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся как бы под стражей и что не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать. . . о нас пекутся и заботятся боги, и потому мы, люди, — часть божественного достояния» (Федон, 62 В). Опорная аналогия такого движения к авторитетной инстанции самоочевидна. Еще Евмей выразил это рабское умоностроение:

Он, столь ко мне благосклонный; меня б не устроил, мне
дал бы
Поле, и дом, и невесту с богатым приданым и, словом,
Все, что служителям верным давать господин благодушный
Должен, когда справедливые боги успехом усердые
Их наградили. . .

Одиссея, XIV, 62—66

Сократ, пытаясь втолковать Кебету идею человека-божественного достояния, обращается именно к этому «естественному» чувству: «Но если бы кто-нибудь из тебе принадлежащих убил себя, не справившись предварительно, угодна ли его смерть тебе, ты бы, верно, разгневался и наказал бы его, будь это в твоей власти?». Кебет отвечает твердо: „Непременно!“» (Федон, 62 С). Эта рабская психология принадлежности, достояния существенно отличается от психологической установки мифа, где бог — покровитель, соучастник деятельности, средство хранения и умножения социального знания. Вектор поисков Сократа нацелен не на этого мифологического бога, а на нечто совсем другое — на иерархию господствующих регуляторов.

Тот же смысл приобретают, по сути дела, и поиски способов закрыть избыточность языковой формы. Горгий так объясняет эту избыточность: «красноречием надлежит пользоваться по справедливости. Если же кто-нибудь, став оратором, затем злоупотребит своим искусством и своей силой, то не учителя надо преследовать и изгонять из города: ведь он передал свое умение другому для справедливого пользования, а тот употребил его с обратным умыслом» (Горгий, 457 ВС). Нейтральность речи по отношению к содержанию и к целям ее использования, т. е. очередная неопределенность, закрывается все тем же способом — обращением к иерархии идей. За формализмом непосредственно данного в речи усматривается какой-то другой, более содержательный и истинный. В строгом смысле слова это требование на «естественную логику», но, поскольку оба восхождения — поиск авторитетной инстанции и поиск иерархии идей — совершаются по функции регулирования, здесь может обнаружиться и требование на единый, вечный, всеблагий регулятор — на бога монотеизма.

У Платона это замыкание оформляющих иерархий происходит на фигуре демиурга, существа вполне личного, хотя и ущербного (лишен зависти). Эта ущербность не случайна: начиная с Ксенофана, бог которого неподвижен — «переходить с места на место ему не подобает» (Симплиций, Phys., 22, 9) и «не дышит» (Диоген, IX,

19), идет процесс трансформации буйных богов олимпийского семейства в вечные и упорядоченные регуляторы. Дальше других в этом направлении идет Аристотель: его первый двигатель, который разумно движет, оставаясь неподвижным, бесспорный кибернетический полюс мира — форма форм, цель целей, регулятор регуляторов.

Но «другой формализм», скрытый за формализмом речи, действительно обнаруживается. По ходу критики софистики, в погоне за устойчивым и неизменным Аристотель открывает формальную логику, силлогистику. Он исследует их на языковом материале, на движении мысли в предложениях-суждениях и тут же распространяет законы формальной логики на первую сущность — на порождающую способность материи, которой предписывается теперь быть способной принимать противоположные определения через изменения себя самой, оставаясь тождественной в изменениях по числу, т. е. быть способной порождать через уничтожение выбора.

Является ли этот «другой формализм» лингвистическим? Нам кажется, что на этот вопрос, выходящий за рамки настоящей статьи, ответ можно получить из анализа судьбы четырехначальной сущности Аристотеля. В какой-то мере он дан уже Галилеем, по которому книга природы «написана на языке математики», а также и Гоббсом, который с помощью принципа инерции устранил из картины мира все, способное двигать, оставаясь неподвижным. Результаты современной лингвистики подтверждают, что формальная логика не относится к числу языковых явлений, принадлежит миру поведения, а не общения. Языковой и математический формализмы различны по природе: первый относится к творчеству, второй — к репродуктивному поведению. Соответственно перед историей философии возникает, нам кажется, задача раздельного или, во всяком случае, различенного анализа общения и поведения, поскольку собственно гносеология, теория получения нового знания, а не функционирования наличного располагается в области общения.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 422—423.

² Сепир Э. Язык // История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. М., 1960, ч. II. С. 194.

³ Уорф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в лингвистике. М., 1960. Вып. I. С. 151.

⁴ Уорф Б. Л. Наука и языкознание // Там же. С. 175.

⁵ Там же. С. 174.

⁶ Там же. С. 175—176.

⁷ Там же. С. 176.

⁸ Там же. С. 170.

⁹ Там же. С. 172.

¹⁰ Петров М. К. Предмет и цели изучения истории философии // Вопр. философии. 1969. № 2. С. 128; см. также С. 133.

¹¹ Араканян Ц. Г. Обсуждение методологических проблем истории философии // Вопр. философии. 1969. № 9. С. 117.

¹² Уорф Б. Л. Наука и языкознание // Новое в лингвистике. Вып. I. С. 176.

- ¹³ Соответствующий материал можно найти в ст. М. К. Петрова «Язык и категориальные структуры», помещенной в сб.: «Науковедение и история культуры» (Ростов н/Дону, 1973. С. 58—82).
- ¹⁴ Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. С. 78.
- ¹⁵ *Dart F. E., Pradhan P. L.* Cross-cultural Teaching of Science // *Science*. 1967. Vol. 155. P. 650—652.
- ¹⁶ Анализ становления нового способа кодирования социально-необходимого знания при переходе от мифа к логосу осуществляется в: *Петров М. К.* Пентеконтера. В первом классе европейской школы мысли // *Вопр. истории естествознания и техники*. 1987. № 3. С. 100—109. См. также упомянутую выше ст. «Язык и категориальные структуры».
- ¹⁷ *Кессиди Ф. Х.* Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М., 1963. С. 104—106.
- ¹⁸ *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1968. С. 352.
- ¹⁹ *Томсон Дж.* Первые философы. М., 1959.
- ²⁰ *Dart F. E., Pradhan P. L.* *Op. cit.* P. 651.
- ²¹ *Ibid.* P. 651—653.
- ²² *Асмус В. Ф.* Платон. М., 1969. С. 34—35.
- ²³ *Васильева Т. В.* Концепция природы у Лукреция // *Вопр. философии*. 1969. № 8.
- ²⁴ *Лосев А. Ф.* Указ. соч. С. 479.

АЛЕТОЛОГИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ ШАЛВЫ НУЦУБИДЗЕ

А. Бегиашвили

Алетология, или алетологический реализм, теория, созданная Ш. Нуцубидзе (1888—1969), представляет собой одну из наиболее ярких страниц истории грузинской философской мысли. В грузинской философии, если иметь в виду ту ее часть, которая не связана с марксизмом, были созданы две самостоятельные философские системы, находящиеся на уровне достижений современной им философской мысли: одна из них — учение Иоанна Петрици (XI—XII вв.), другая — алетологический реализм Ш. Нуцубидзе. Свою теорию автор сформулировал в книгах: «Основы алетологии» — Тбилиси, 1922 (на груз. яз.); «Истина и структура познания» (1925); «Философия и мудрость» (1930). Две последние работы вышли в Берлине на немецком языке, впоследствии были переведены на грузинский язык и вошли в полное собрание сочинений Ш. Нуцубидзе (1979).

Достаточно вкратце, в двух словах, описать основные принципы алетологии и станет очевидным, что мы имеем дело с оригинальным философским учением, которое было шагом вперед для западного философского мышления того времени. Любое познание, пишет Ш. Нуцубидзе, если рассматривать его в завершенном виде, не содержит ничего от субъекта. В этом смысле любое истинное знание, например, идея о том, что «металлы — хорошие электропроводники», не зависит от субъекта. Из подобных этому общеизвестных положений философ делает своеобразный вывод. При анализе

истинного знания не надо оставаться на уровне противоположности субъекта и объекта. Это противопоставление имеет смысл пока мы рассматриваем реализацию акта познания, но теряет всякий смысл после того как познание реализовалось и истинное знание стало независимым от субъекта. Однако новоевропейская теория познания, которую в течение последних веков развивали философы, оставалась преимущественно в сфере противоположности субъекта о объекта. Поэтому наряду с традиционной теорией познания, по мнению Ш. Нуцубидзе, должна быть создана новая дисциплина, которая выйдет за пределы противоположности субъекта и объекта. Эта новая дисциплина и есть алетология (от греч. *aletheia*), основные принципы которой сформулировал Ш. Нуцубидзе.

Естественно, Ш. Нуцубидзе, признает, что истина должна выражать соотношение двух различных моментов: «истина в себе» и «истина для нас». «Истина в себе» есть основное понятие алетологического реализма. Формулируя его, Ш. Нуцубидзе опирался на следующие предпосылки: познание всего есть познание определенности; и истина соответственно есть познание предмета в его определенности. Он соглашается с Кантом, который высказал это положение, но в отличие от него полагает, что эта определенность целиком идет от объекта. Соответственно он утверждает, что каждое сущее существует как определенность. Это положение может быть высказано и таким образом: все, что существует, существует как бытие и тем самым отрицает «иначе-бытие». Именно эта определенность есть «больше — чем бытие», которое наличествует в каждом сущем. Эта определенность, поскольку она приложена к бытию, есть «истина в себе», и она есть «истина для нас», поскольку мы ее познаем. Та наука, которая выходит за пределы противоположности субъекта и объекта и опирается на анализ соотношения «истины в себе» и «истины для нас» есть, по мнению Ш. Нуцубидзе, новый раздел философии — теория истины, или алетология. Относительно задач, которые Ш. Нуцубидзе ставил перед очерченной им наукой «Лексикон философов» (составители Г. Цигенфус и Г. Юнг, Берлин, 1970), он писал: «Алетология стремится к такому очищению философии, чтобы проблемы гносеологии, логики и метафизики объединились в одну универсальную теорию истины».

Алетология опиралась на достижения философской мысли XIX и XX в. и являла собой попытку ее дальнейшего развития. В течение долгого времени, писал Ш. Нуцубидзе, суждение рассматривали как простой феномен и не обращали внимания на ту психическую «добавку», которую познающий субъект вносит в суждение. После Больцано сосредоточили внимание на внутреннем строении суждения. Важным шагом в развитии теории суждения было различение акта суждения от его содержания. Отделение актов субъекта равносильно построению теории суждения независимо от учения о субъекте и объекте. Критика психологической логики, которую вел Гуссерль, опиралась именно на эту предпосылку.

Однако при установлении вышеуказанного различия нельзя ограничиваться только рамками теории суждения, полагает Ш. Нуцубидзе. Необходимо сделать следующий шаг и различие между актом и содержанием, установленное в теории суждения, распространить на теорию познания в целом. Надо различать изучение актов познания, чем занимается теория познания, от изучения завершённого познания, на что опирается теория истины. Таков был шаг вперед, по сравнению с Больцано и Гуссерлем, который сделал Ш. Нуцубидзе, стремясь обосновать основное понятие своей философии — «истину в себе».

Этот шаг вперед, сделанный Ш. Нуцубидзе, заметила критика того времени. Рецензент журнала «Revue des sciences philosophique et theologiques» Ролан-Госелен писал: «Если верить профессору Тбилисского университета г-ну Шалве Нуцубидзе, нам представляется возможность подняться выше, чем это сделал Якоби в очищении философии»¹. Другой рецензент подчеркивал значимость проблематики книги «Истина и структура познания»: «Автор рассматриваемого сочинения, ординарный профессор Тбилисского университета, рассматривает те вопросы, которые для настоящего периода развития немецкой философии имеют первостепенное значение»², — писал он в журнале «Grundwissenschaft». Для критики не осталось незамеченным и то обстоятельство, что алетология ставила своей задачей приближение философии к мудрости.

«Наиболее интересную часть книги, несомненно, представляет дискуссия с Хайдеггером, которая, наверное, продлится, — писал в рецензии на книгу „Философия и мудрость“ Барг Лендхир. — Очищение философии от ее спекулятивных и интуитивных наслоений с тем, чтобы вновь увидеть в ней путь, ведущий к мудрости, несомненно, будет содействовать более простому решению сложнейших вопросов современной философии»³.

Конечно, алетологическая доктрина заслужила не только положительные отзывы. Известный немецкий философ Б. Баух полагал, что не все положения этой теории обоснованы в достаточной степени. Баух соглашается с утверждением Ш. Нуцубидзе о «своей близости к Ласку». После этого Б. Баух пишет: «... то, что я несколько лет тому назад довольно подробно сказал относительно Ласка (см. мою книгу «Истина, ценность, действительность»), я бы мог, с небольшими изменениями повторить и против Нуцубидзе». Вместе с тем Б. Баух отмечает: «... надо признать бесспорным, и потому хочется еще раз подчеркнуто отметить, что это исследование (книга Ш. Нуцубидзе „Истина и структура познания“) очень часто отличается особой остротой мысли»⁴.

Историческая судьба алетологического реализма сложилась несколько необычно. Работы Ш. Нуцубидзе, изданные на немецком языке, вызвали большой интерес философской общественности. Об этом свидетельствуют и те рецензии, фрагменты которых мы приводили выше, и еще ряд других. Но на этом дело кончилось. В дальнейшем европейская философская мысль почти не проявляла интереса к Ш. Нуцубидзе, если не считать упоминания в спра-

вочных пособиях. Объясняется это не только тем, что автор алетологического реализма исчез с европейского научного горизонта. Были и другие важные причины. На почве философского наследия Гуссерля возник особый вариант феноменологии, связанный с именем Хайдеггера, на долгие годы ставшего «властителем дум» на Западе. Его вариант феноменологии ставил во главу философского рассуждения именно человеческое бытие.

Естественно, что в этой духовной атмосфере учения типа алетологического реализма, стремящиеся исключить субъект из теории познания, построить философию, стоящую над противоположностью субъекта и объекта, не могли рассчитывать на успех.

Однако нельзя не отметить и следующее: в современном философском мышлении повальное увлечение проблемой человека, стремление вести все философские исследования со ссылкой на данные, получаемые при изучении человеческой реальности, постепенно уступает место противоположной тенденции. Провозвестниками такого поворота можно, пожалуй, считать французских структуралистов. Одному из них, Мишелю Фуко, принадлежит известная фраза, сказанная в заключении его книги «Слова и вещи»: «Во всяком случае очевидно одно: человек не есть ни самая старая, ни самая постоянная проблема, которая вставала перед человеческим познанием». Там же он писал: «Можно держать пари, что человек изгладится как изображение на приморском песке»⁵.

Манифестом структуралистов считают утверждения Ролана Барта, занимающегося философскими проблемами литературоведения. Он писал: «Литературоведение возможно, если оно будет . . . интересоваться деятельностью и учреждениями, а не индивидами. Дело касается радикального изменения истории литературы, которая должна претерпеть изменение, аналогичное тому, которое произошло, когда от королевских хроник перешли к исторической науке в подлинном смысле . . . надо выскочить из рамок и изменить объект. Освободить литературу от индивида»⁶.

Аналогичный подход к философским проблемам виден и в известной работе К. Поппера, которая носит знаменательное название «Эпистемология без познающего субъекта». Если приведенные нами факты являются знаками новой тенденции в философском мышлении, то, можно полагать, что окончательное суждение об алетологическом реализме — дело будущего.

Публикуемые ниже фрагменты взяты из книги Ш. Нуцубидзе «Основы алетологии» (Тбилиси, 1922). Перевод с грузинского на русский язык выполнен Л. Мчедlishвили и Т. Буачидзе.

¹ Revue des sciences philosophique et theologiques. 1926. P. 217. Здесь и далее цит. по: Нуцубидзе Ш. Соч. Тбилиси, 1979. Т. II.

² Grundwissenschaft. 1927. N 7. S. 223.

³ International Journal of Ethics. 1931—1932. N 42. P. 395.

⁴ Deutsche Literaturzeitung. 1930. S. 394.

⁵ Foucault M. Le mots et les choses. P., 1966. P. 398.

⁶ Antworten der Strukturalisten. Adelbert Reit (Hrsg.). Hamburg, 1973. S. 9—10.

БЫТИЕ И ИСТИНА

Ш. И. Нуцубидзе

АЛЕТОЛОГИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ

Истина как предмет отличается от истинного предмета. Мы можем поначалу не иметь окончательного определения истины, однако различие между двумя указанными выше явлениями все же легко понимается и постигается. В одном случае имеется в виду предмет познания, при этом все познание исчерпывается предметностью, или отношением предметов; во втором случае познание само становится предметом, иначе говоря, познание, раскрытое в виде предмета, выступает в качестве объекта исследования: предмет и познание располагаются на одной линии.

Специальная наука всегда стремится к рассмотрению сущего, исследование действительности составляет ее задачу; цель ее — уяснить то, что есть. Физика, например, устанавливая определенное положение, скажем, «Металл — хороший проводник электричества», видит свою цель в обосновании положения об отношениях между отдельными частями действительности. Однако познание не исчерпывается этим. Феномен познания, с которым имеем мы дело, гораздо сложнее, чем кажется с первого взгляда: высказанная действительность сопровождается высказыванием действительности; в одном случае познается взаимоотношение между металлом и электричеством как частями действительности, во втором — как частями истины. Первый случай касается А и В как частей бытия и цель науки — постигнуть отношение, которое есть; во втором случае имеются те же элементы, но к ним присоединяется С, т. е. если прибегнуть к схеме, мы имеем дело с $\frac{C}{A-B}$, или с законченным суждением, в котором высказана истина. Пока мы стоим на точке зрения науки, трудно выделить присоединенный к частям сущего лишний элемент, так как последний всегда выражает один из аспектов, одну из сторон действительности. Специальная наука лишилась бы всякого смысла, если бы она не изучала сущее; ее положения касаются именно сущего. Вполне естественно возникает вопрос: изменяется ли содержание действительности в случае, когда сама истина становится предметом исследования?

Если возвратимся к вышеприведенному положению физики, то станет ясно, что признание его содержания «истинным» ничего не меняет во взаимоотношении элементов этого содержания. Этим к элементам сущего не прибавляется какой-либо новый элемент, а из уже зафиксированных не исключается ни один. Действительно, истинность положения «Металл — хороший проводник электричества» не прибавляет ничего ни металлу, ни проводникам

электричества, ни их связи. Однако суждение «Металл — хороший проводник электричества» является истиной, содержит больше, чем первая часть этого же суждения. Оно, кроме взаимоотношения между частями действительности, содержит еще познавательное отражение, т. е. истину суждения. Если в одном случае предметом познания являются действительность и ее части, то, как только завершится познание и специальная наука скажет свое слово, к взаимоотношению металла и электричества присоединяется новый феномен — познание. Вопрос уже касается трех моментов — познания взаимоотношения между металлом и электричеством.

Познание не должно содержать ничего помимо того, что есть — таков императив науки; познание сущего больше того, что есть — таков императив познания познания. Именно это познание познания показывает, что добытое наукой положение само становится предметом нового познания и постольку, кроме рассмотренных частей действительности, еще должно существовать данное, подлежащее познанию. Оно, по содержанию, та же действительность, однако рассматриваемая не как сущее, а как познавательное отражение. Без отмеченного различия не может быть познания познания, тогда как совершенно очевидно, что такое познание — дело возможное и нужное. Это не значит, что элементы действительности выступают в качестве предмета познания дважды: сперва сами по себе, а затем в форме истины. В этих случаях один и тот же комплекс освещается с разных сторон: для науки предмет или явление представляет интерес как часть бытия, а для философии, или познания познания, — как часть познания. Поэтому познанная уже часть действительности как таковая не нуждается в повторном познании, и философия имеет дело только с ее познавательным или истинным отражением.

Можно подумать, что раз возможно познание познания действительности, то и оно также будет нуждаться в новом познании и так *in infinitum*, а это было бы свидетельством ошибочности исследования. Однако такая точка зрения имела бы силу, если бы истина обладала своим содержанием независимо от сущего или наряду с ним. Мы же выше убедились в обратном: истина со стороны содержания — обнаружение того, что есть, и постольку она является выражением уже познанного, следовательно, опасности *in infinitum*-а не существует.

Иначе обстоит дело в рассуждении Эм. Ласка. Он пытается освободиться из когтей *in infinitum*-а на основании того, что форме формы и форме значения придается одинаковая ценность: «Die Form der Form der Form kann ebenso wie die Form der Form nur „Gelten“ heissen». Правда, по мнению Ласка, в процессе движения познания к бесконечности формы сами могут стать материалом для новых форм, подобно тому как «das Wissen ins Unendliche sein eigenes Objekt werden kann», однако форма существует вне ощущений и в многоэтажном строении последовательности форм «vom zweiten Stockwerk an gibt es nichts neues mehr».

Но дело обстоит иначе; дело не в том, что «die Kluft zwischen sinnlich und unsinnlich liegt im untersten Stockwerk zwischen Urmaterial und untersten Form», после чего форма уже является одной и той же «значимой формой». Вовсе нет. Главное здесь в том, что форма действительна, что она объемлет первый материал, создает из него предмет, что она имеет свое содержание. Содержание, которое дается форме как материал, — это одно, а содержание, существующее в форме и через форму, — другое. Вопрос разрешается, если выяснено, вносится ли формой какое-либо изменение в сущее. Бесспорный положительный ответ на этот вопрос дает гарантию того, что при любой последовательности форм закономерен поиск новой формы для последней формы указанной последовательности¹.

Таким образом, дело науки — познание действительности. Она — наука о сущем. Рядом с ней или, как это станет ясным в дальнейшем, над ней должна существовать высшая наука, предметом исследования которой является научное познание. Это высшая наука — наука наук, или теория науки, ее содержание составляет познание познания. Последнее могло бы быть охвачено понятием «теории познания», однако обычная гносеология настолько далека от теории науки, что указанная нами отрасль знания, непосредственно связанная с наукой, образует новую философскую дисциплину, а поскольку указанная связь реализуется в виде истины, то целесообразнее вместо «теории познания» назвать ее «теорией истины», еще лучше употреблять название «алетологии»².

Насколько нам известно, впервые алетологию как особую философскую отрасль ввел Ламберт; при этом и для него она совпадала с теорией истины. Представление Ламберта о теории истины для нас приемлемо; выделение Ламбертом исследования ошибок в качестве отдельной научной отрасли — феноменологии наряду с философией языка указывает на понимание психологии мышления, которое будет защищаться и нами в нашем сочинении; однако мы не согласны с Ламбертом в оценке самой алетологии. По его мнению, алетология — вторичная философская дисциплина, которой предшествует дианоциология — наука, изучающая правила мышления. Мы же полагаем, что именно теория истины, или алетология, является основной философской дисциплиной, учение же о законах мышления — это путь, ведущий от алетологии к логике³.

В науке наук требуется превращение истинного предмета в истину как предмет. Истинный предмет предполагает адекватное исследование действительности, а истина как предмет — исследование самого этого исследования. Теория науки так же нуждается в своем предмете, как и сама наука. Такой предмет составляет истина. Отсюда следует, что познание познания является теорией истины и если философия начинается с этого, то теория истины должна быть первой философской дисциплиной.

Нельзя выводить истину из мышления, ибо она связана с действительностью. В противном случае и действительность строилась бы из мышления. Такие попытки всегда кончались безрезультатно, так как истина показывает то, что есть. Постольку истина сама не существует, а касается существования, является выражением того, что сущее существует. Ее существование заключается в существовании сущего и поэтому она лишена собственного существования; такая точка зрения, несмотря на существенные отличия в других отношениях, разделяется европейской философской мыслью⁴.

Ясно, что «изобретать» истину невозможно, теория истины должна начинаться с характеристики того или иного вида отражения действительности как истины. Эта характеристика не является случайной, ибо подтверждается наукой, т. е. познанием сущего. Истина как материал философского исследования дана в науке. Иного пути для ее получения нет, так как наука и наука о сущем тождественны, истина же является характеристикой бытия сущего. Очевидно также, что все предварительные попытки решить вопрос о «критерии», или «мериле», истины тщетны. Философия не занимается и не может заниматься выяснением вопроса о том, да е т с я или нет нам истина, она исследует природу д а н н о й истины. Познанию должно быть дано то, что познается. Таким же образом, чтобы изучить истину, она должна находиться в нашем распоряжении как факт. То, что выражается в истине как реально существующее принадлежит специальной науке, изучающей сущее, философия же спрашивает не о том, существует ли истина, а о том, какова она. Если бы вопрос касался существования истины, то стало бы огромной проблемой и само существование философии, т. е. наряду со специальными науками, изучающими определенные предметные обстоятельства, появилась бы отрасль, изучающая обоснование самой этой определенности. Если требовать от философии выработки мерила истины, то результатом будет великое смешение проблем.

Возникает вопрос: если философия с самого начала не обладает критерием истины, то будет ли возможно объективное изучение истины и не превратится ли все это предприятие в случайное дело?

Опасность подобного рода иллюзорна и признание ее опирается на неявно допущенную теорию, изолирующую познание от предмета познания. Вопрос о критерии возникает тогда, когда противопоставляются друг другу познание и его предмет: в таком случае изолированное от предмета познание должно обладать совокупностью свойств, посредством которых осуществляется достижение истины. Вопрос о критерии в такой ситуации ставится и решается на почве усложненного мышления и некоторым образом завершенной теории. С другой стороны, назначение критерия заключается в том, что он должен служить средством для реализации последующего процесса различения и определения, следовательно, критерий должен предварять л ю б у ю теорию.

Таким образом, критерий, который должен считаться условием познания, сам опирается на некоторое познание. О том, что даже постановка вопроса о критерии на почве теоретической философии неправомерна, ясно говорит внутренняя противоречивость этого вопроса. Критерий должен в одно и то же время содержать в себе знание и быть мерилом всякого знания...

Если выработка критерия теоретически невозможна, то невозможно также поставить определенные границы осмыслению истины; а этим каждый получает право считать истиной то, что ему кажется таковым. Может показаться, что субъективизму предоставляется полный простор.

Однако это не так. Если философия не создает впервые истину, то, очевидно, что она и не застрянет во множестве субъективно принятых истин. Далее философия не сама создает истину, она получает ее от науки. И этого достаточно, чтобы убедиться в том, что философия не по своей свободной воле признает то или иное утверждение истинным — об этом философия и не спрашивают — и что она получает истину от науки в качестве материала научного исследования. Исследование способа преобразования научных истин в истины философские и отношения, в котором находятся друг к другу истинный предмет и истина-предмет, составляет все содержание алетологии.

Если из вышесказанного ясно, что истинный предмет и истина как предмет различны, то является законным также существование различия между дисциплинами, изучающими истинный предмет и истину как предмет. Такое различие действительно имеется. Наука совпадает с наукой о бытии. Это выражение можно считать плеоназмом, ибо наука действительно касается только сущего, она — познание сущего. Все, отличное от сущего, не является сущим, а только касается его. А это значит, что истина — не предмет науки; наука имеет дело с истинным предметом, сама же истина не является ее предметом. Истина — предмет философии. Выше было отмечено, что истина выражает бытие сущего и постольку не имеет своего собственного предмета. Возникает вопрос: в каком отношении находятся между собой предмет науки и предмет философии, т. е. алетологии?

Специальная наука изучает одну из сторон действительности. Что это значит? Это значит, что между указанными явлениями существует определенное отношение, — такое, какое оно есть. Исчерпывается ли этим все? Разумеется, нет, ибо очевидно, что «так-бытие» выражает «небытие иначе» и, следовательно, лишь «так-бытие». Суждение, или научное положение, «Металл — хороший проводник электричества» говорит не только об определенном отношении между двумя элементами, выделенными из действительности, но и о том, что все это не может быть иначе и, следовательно, есть только в этом определенном виде. Определенность содержит в себе и существование, и истину, так как она противоположна небытию, т. е. иначе бытию, отрицает его. Эти

вопросы не связаны с проблемой экзистенциальности. Здесь не утверждается, что каждое предикатное «есть» содержит в себе существование S и P; в таком случае и предметы фантазии, отлитые в форме суждения, предстали бы перед нами в качестве реальности. А это недопустимо. Определенность не означает отчетливого представления понятия; она выражает «так-бытие», основанное на отрицании «иначе-бытия». Определенным является то, что устранило другие возможности; при этом устранение других возможностей происходит не только путем противопоставления возможному, но и путем открытия этого возможного в действительности.

В философской концепции Лейбница Вселенная как система бытия произведена из множества возможностей, но она добивается своего преимущества не тем, что противопоставляется другим возможностям как новая и отличная от них возможность, а тем, что она как реализованная возможность *есть*.

Сущее утверждает себя на основании «иначе-небытия». Не следует представлять дело так, будто Богом противопоставляются друг другу разные возможности; нет, одна определенная возможность отрицает все другие возможности посредством реализации, т. е. отрицание утверждается в существовании и через бытие существует определенный облик Вселенной, поскольку он не может быть иным образом, его существование — результат преодоления небытия. Он существует потому, что существует, и в этом заключена ее истинность⁵.

Таким образом, определенность сущего, т. е. «так-бытие», является отрицанием «иначе-бытия» и постольку содержит в себе свое существование и свою истину. То, что не может быть «иначе», необходимо должно быть «так, как оно есть», т. е. из-за того, что оно «есть», оно не может быть «иначе».

То, что предмет есть не только то, что «есть», но необходимо и «так-бытие», хорошо понимали и древние. В каждом предмете содержится множество его признаков, но в нем заключено и отрицание того, что оно не есть; предмет познания — соединение этих двух моментов, но вместе с тем не только факт, но и система, и существование, полагаемые через противопоставление⁶.

Аристотель еще более категорично утверждает это положение. Предмет — не только система противоположностей, собранных в его существовании, более того, он определяется в терминах этих противоположностей, поскольку предмет $\delta\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\upsilon\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \acute{\alpha}\mu\omega\varsigma\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\eta$. К вопросу о существовании предмета познания в виде системы мы возвратимся позже, хотя указанное направление решения этого вопроса ясно вычерчено уже сейчас. Теперь главное выяснить, что одна из сторон действительности — определенность, изучаемая наукой, означает «иначе небытие», т. е. необходимость «так-бытия»⁷.

Эту концепцию, не говоря ничего о Спинозе, тезис которого «omnis determinatio — negatio» является адекватным выражением вышеприведенных положений, в систематической форме развил Гегель. Он прямо говорит: «Так как каждое из них самостоятельно,

поскольку оно не есть иное, то каждое из них видимо, отражается в ином и есть лишь постольку, поскольку есть иное. . . . каждое из них есть, таким образом иное своего иного». Противоположное не свободно в своем выявлении. Противоположное не может быть произвольным, т. е. не может принадлежать к другому роду, в таком случае противоположность не была бы обязательной и определенное сущее не было бы ее необходимым следствием . . . «Das Unterschiedene nicht ein Anderes überhaupt, sondern sein Anderes sich gegenüber hat»⁸.

Действительность представляет собой систему, а не кучу фактов, так как каждый из ее элементов находится в совершенно определенном отношении со всеми другими элементами. Когда нечто является тем, чем оно является, то оно уже не есть все то, чем оно не является. Более того: все то, чем не является нечто, есть не бессистемная куча зависимостей, а небытие, определенно противоположное существующему, или же, как сказал бы Гегель, есть sein Anderssein.

Наш тезис достаточно прояснен: мы утверждаем, что действительность со своими отношениями уже существует как система, т. е. как истина, в которую, как один из ее моментов, входит существование. Любая часть действительности содержит в себе не только то, что мы можем найти в специальной науке в виде «материала». Материал не бессистемен и не лишен основания, он не является той стороной действительности, «существование» которой как вопрос о форме изучается в философии. Специальная наука не ставит себе целью исследовать данную в явлениях истину как таковую, ибо она занимается реальной, а не алетологической стороной действительности. Но это не значит, что утверждения наук не суть отражение отношения истинных явлений. Наука изучает истинные предметы, философия — истину как предмет, однако отсюда вовсе не следует, что в первом случае мы имеем дело только с материалом, т. е. с предметом без системы и истины, а во втором — с истиной без предмета. Поскольку мы защищаем неразрывность этих двух моментов, постольку для нас не существует действительности, которая не есть действительность. Таким образом, наша точка зрения реалистична, ибо сущее — истина, и истина существует. Но эта точка зрения существенно отличается от обычного, или догматического, реализма, так как мы утверждаем не существование вообще в противоположность сознанию, а существование истины, т. е. мы утверждаем не истинное существование сущего, а его существование в качестве истины. Поэтому наш реализм является алетологическим реализмом; с реальностью, постигаемой в специальной науке, связана истина как ее алетологический аспект, и мы хотим предоставить философии именно этот предмет, который вместе с тем является условием познания.

ИСТИНА И ПОЗНАНИЕ

СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТ И ПОЗНАНИЕ

Нами было показано, что каждый феномен содержит в себе нечто большее, чем существование, вместе с тем утверждалось, что это нечто большее, чем существование, само не является существованием, так как оно ничего не меняет в существовании, т. е. не прибавляет к нему что-либо, не убавляет. Само существование как таковое было бы непознаваемым, если бы оно не содержало это «нечто большее», однако оно принципиально всегда познаваемо, ибо существуя, оно существует только неким образом, «так», а не «иначе» и как не существующее иным способом, иначе, представляет собой существующую саму по себе определенность, т. е. истину. Платон хорошо понимал, что каждому существованию сопутствует нечто большее, чем существование, но он это сопутствующее большее противопоставлял бытию и представлял его в виде небытия. Мы не будем возвращаться к рассмотрению отождествления того, что прибавляется к существованию, к несуществующим, так как после всего сказанного для каждого, кто знаком с положением дела, очевидна ошибочность такого отождествления. Для нас представляет интерес то, что философская мысль уже с самого начала выявила, хотя в очень неясной форме, сторону существования, имеющую для нас столь важное значение. Нечто большее, чем существование, *не является всегда одним и тем же*, ибо тогда его объединение с другими элементами было бы невозможным. Комплекс прибавленных к существованию элементов должен содержать и такие элементы, которые не только охватывают нечто большее, чем свое существование, но и постигают большее иных элементов. Таким элементом является познание со специфическим орудием — представлением; поэтому превращение истины в себе в целостный комплекс возможно только тогда, когда в ряд сущих входит и то, что обладает высокой формой существования.

Человек является такой высшей формой существования. Он не только существует, но и знает, что существует, он не только действует, но и познает себя в качестве действующего. Дерево, растение, камень и проч. существуют так им же образом, как человек. Нечто, противоречащее ничто; полнота, противоречащая пустоте — такова их общая характеристика, какую-бы форму существования они не выражали. Ни дерево, ни камень, ни др. не способны выявить существование, хотя они суть «больше», чем свое существование. Дерево не противопоставляет себя другим деревьям, камень не ограничивает свою область утверждения через выделение себя от существей, подобных ему в существовании. Более того, животные и даже существа, обладающие сознанием, лишь существуют, но лишены познания существования, т. е. самосознания.

Вопрос о сознании всей природы не имеет значения для вывода, касающегося самосознания. Поэтому не будут затрагиваться вели-

кие натуралистические изыскания проблемы одушевленности. Даже если у камня есть сознание, он все же остается лишь голым существованием, так как не обладает самосознанием и, следовательно, способностью познавать свое существование.

Познание собственного существования невозможно, если оно не сопровождается познанием и иного существования. Познание иного существования осуществляется с помощью специфического явления, называемого представлением. Существование иного не есть наше собственное существование и оно для нас существует в виде представления. Возвышение сознания до уровня «Я» выражает реальное содержание самосознания, но этот процесс намного сложнее, чем простота индивидуального «Я», является относительным, коррелятивным понятием и явно или не явно всегда основывается на «не-Я», нуждается в нем. Это необходимое сосуществование не является лишь деятельной или актуальной противоположностью «Я» и «не-Я», как полагал Фихте, оно с самого начала есть предшествующая всякой активности «принципиальная координация», как сказал бы Авенариус.

«Я» является одной из сторон «не-Я» и наоборот. Поэтому совершенно невозможно отделить их друг от друга. «Не-Я» — функция представления, и вследствие этого самость и способность представления тождественны. Где есть «Я», там есть и самосознание, где есть самосознание, там есть и представление.

Утверждение «Я» есть вместе с тем и выход за пределы «Я». Это не путь Фихте: путь от «Я» к преодолению «не-Я», но путь представления «не-Я». Представление — единственный путь для выхода за пределы собственного существования, и он доступен только существу, обладающему способностью представления. Это не осталось незамеченным для гения Лейбница; он с целью укрепления тесной и органической связи между мировыми элементами обратился к силе представления. В философии Лейбница получение представления не определяется простотой монады. Простота является мерилем существования монады и как неразложимый феномен связана с вечностью монады. Представление же находится вне существования, т. е. его прямое назначение разворачиваться именно все существования и разворачиваться столь обширно, чтобы всякое иное существование составляло его содержание. Именно поэтому монада в принципе представляет собой отображение всего мира.

Таким образом, представление — синтез самосознания и сознания иного. В нем всегда имеется противоположность: одно отличается от другого и ему же противопоставляется. Однако его содержание этим не исчерпывается. Здесь имеется двойное противопоставление: 1) «Я» и «не-Я» как двух форм бытия, 2) существования вообще и его познания.

«Я» и «не-Я» независимо от путей их постижения являются частями существования, поэтому противоположность между ними является онтологической. «Я» — часть мирового целого, и оно выделяется из целостности с помощью его противопоставления

целостности. Онтологически каждая часть мира имеет такой же характер, как «Я», и в нем специфичность, присущая «Я», исчезает. Противопологая «Я» «не-Я», мы всегда делаем это с некоторой психологической точки зрения, а это является ложью. Следовательно, в представлении имеется онтологическая сторона, содержащая различия одного сущего от другого. Выражение этого различия в форме «Я» и «не-Я» указывает на тот путь, посредством которого возникло осознание частей сущего в процессе самосознания: следовательно, «Я» и «не-Я», взятые со своими содержаниями, являются всеобщими характеристиками частей сущего.

В представлении, помимо внутреннего разделения сущего, имеется вторая сторона, касающаяся всех частей бытия, т. е. всего бытия. Противоположность здесь имеет более своеобразные условия, так как следует решить, чему можно противопоставить то, что содержит все сущее. Если мы противопоставляем нечто — ничто, это будет лишь бессмысленным соединением слов: нечто можно противополжить только ничто, но не ничто. Понятие «ничто», употребляемое Гегелем, никогда не является противоположностью не что: оно — либо отрицание не что и, следовательно, его же другая характеристика, либо — тождественно «чистому сущему», что в результате абстрактности лишено всякого содержания и, следовательно, совпадает с н и - ч т о .

Вторая противоположность не является онтологической: одно сущее, т. е. его форма, не противопоставляется другой форме сущего. Это только познавательное отражение сущего, т. е. сущее, выраженное в форме сознания. Как было уже отмечено, не имеет значения вопрос: кому принадлежит это сознание, вернее, пока совершенно лишен важности вопрос об одушевленности мира — достаточно наличия факта человеческого познания.

Сущим является то, что существует; познание представляет собой познание этого простого факта. Сущее само по себе то же самое, что и познанное, а познание есть выявление сущего. Это совершается человеческим познанием, ибо человек не только существует, но и знает, что существует.

Процесс познания протекает не между «Я», «не-Я». Эта противоположность, как мы видели, не имеет никакого своеобразия. Во всей сфере существования целое и часть совпадают и онтологически делятся общим способом. В эту сферу входят и элементы, не имеющие никакого понятия о своем существовании, т. е. элементы, лишенные именно того, чем характеризуется «Я».

Познание только психологически связано с «Я», однако это не проявляет его природу, подобно тому, как не проясняет свойства электричества провод, сквозь который оно проходит. Познание — обнаружение сущего самого по себе, а не прояснение отношения между «Я» и сущим. Разумеется, познает и мыслит живой человек и постольку сущее само по себе должно превратиться в сущее для него — для человека; но это только подтверждает тот факт, что человек со своим духовным аппаратом является необходимым условием познания — и не более этого. Провод необходим для того,

чтобы мы пользовались электричеством, но он сам не является составной частью электричества.

Познание как психологический процесс содержит познающий субъект и познаваемый объект, но это разделение на субъект и объект имеет место до завершения познавательного процесса, до того пока мы имеем дело с генезисом познания. Завершенное познание, представляющее собой объект гносеологического исследования, не нуждается ни в субъекте, ни в объекте, а только в обнаруженной действительности, в ее познавательном отражении. Какова природа познавательного отражения, которое должен составить предмет гносеологии? Для ответа на этот вопрос необходимы некоторые предварительные разъяснения.

Субъект и объект вместе полагаются и вместе упраздняются. Прав был поэтому Шопенгауэр, по мнению которого в процессе познания эти два момента нераздельны. Упразднение субъекта упраздняет и объект и наоборот. Однако это обстоятельство вовсе не означает того, что эти два момента должны составлять и содержание самого познания. Снятие субъекта и объекта в процессе познания означает упразднение этого процесса, однако после завершения процесса познания они снимаются, так как их функция оказывается уже выполненной.

Рассмотрим суждение: «Пятнадцать цветов магнолии раскрыты». В этом виде оно — завершенное суждение, но ведь не всегда это было так. Ему предшествовал сложный процесс, который состоит из различных моментов: мы должны обратить внимание на магнолию, сосчитать цветы и т. п. Из них главными следует считать следующие обстоятельства: если бы не наличие познающего субъекта и внешне-го, познаваемого предмета, или объекта, то не ставился бы и вопрос о субъекте и объекте; если бы не существовала познаваемая магнолия, т. е. объект, возможно наше внимание обратил бы на себя другой предмет, мы же ни в коем случае не получили бы вышеприведенного суждения. Таким образом, даже постановка вопроса об изолированных друг от друга субъекте и объекте не правомерна; более того: этот вопрос не имеет никакого отношения к проблеме, ибо ни изолированные друг от друга субъект и объект, ни отношение между ними не содержат познания. В субъекте нет познания — это очевидно; оно не содержится и в объекте, взятом отдельно. Магнолия сама по себе не есть познание, это ясно хотя бы в силу того, что еще не известно число ее цветов. Что касается отношения между субъектом и объектом, то оно не находится в суждении «Пятнадцать цветов магнолии раскрыты», ибо в нем не сказано ни единого слова об этом отношении.

Теперь предположим, что рассматриваемое суждение уже завершено и принадлежит познанию. Нуждается ли оно как таковое в субъекте—объекте? Конечно, не нуждается. Указанное суждение несколько не зависит от того, высказывает ли его один человек или тысячи людей; его содержание от этого совершенно не изменяется. Как суждение, имеющее определенное содержание, оно не зависит от субъекта. Так же решается вопрос об объекте. Объект

совершенно необходим для процесса познания. Познание без предмета — nonsens, однако законченное суждение не то же самое, что объект. Суждение говорит о предмете, оно выражение, выявление предмета, но оно именно выявление, прояснение, а не то, что проясняется, выражается.

Суждение «Пятнадцать цветов магнолии раскрыты» не является ни самой магнолией, ни ее цветами, так же как не является оно субъектом процесса суждения, либо чем-либо зависимым от него по содержанию. И субъект, и объект — части действительности, они онтологические явления. Суждение представляет собой совершенно своеобразное неологическое, познавательное отражение этой действительности. Поэтому лишено всякого основания представление вопроса о познании как вопроса, касающегося отношения между субъектом и объектом. Познание связано с этим отношением только по происхождению — как с условием, по существу же не зависит от него.

Постановка проблемы познания без привлечения понятий субъекта и объекта, на первый взгляд, будто уничтожает условия возможности познания. Действительно, для познания необходимы два момента, отношение между которыми должно составлять его содержание. Истина действительна тогда, когда один ряд, или момент, соответствует другому. Такими моментами являются субъект и объект, и выработанная субъектом картина действительности должна соответствовать действительности. Упразднение этих двух моментов означает и упразднение отношения и тем самым познание становится невозможным. Картина, нарисованная нашим разумом, с одной стороны, действительность, сравниваемая с ней, с другой — вот обычное русло проблемы познания, которое так же старо, как сама проблема познания.

Риккерт совершенно справедливо отмечает, что по тому, как представляется отношение между субъектом и объектом, различаются направления в теоретической философии.

Тот, кто не желает принимать никакого субъекта, кроме протяженного, становится материалистом. Тот, кто ставит знак равенства между объектом и содержанием сознания, вынужден принять точку зрения чистой имманентности или абсолютного идеализма и проч., и проч. Риккерт рассматривает различного рода противоположности между субъектом и объектом с намерением найти и такую, принятие которой приблизит нас к правильному решению проблемы познания.

С вышеизложенной точки зрения, различения, проводимые Риккертом, не имеют какой-либо ценности, так как проблема познания ставится без всякого противопоставления субъекта и объекта. Поэтому заявление Риккерта имеет смысл и значение лишь постольку, поскольку оно проясняет внутреннюю природу фактически существующей постановки вопроса; она заключается в том, что познание представлено как процесс, протекающий между субъектом и объектом. Такая точка зрения считалась в истории философии настолько очевидной и обычной, что только

трансцендентальная философия смогла подготовить предпосылки для ее разрушения и тем самым выхода философии на новую дорогу.

Субъект и объект составляют не истину, а ее условие. Их снятие — дело не теории познания, а факта познания. Завершенное познание не нуждается в актах, выражающих деятельность субъекта, а именно, в актах сравнения и различения. Акты субъекта имеют значение до тех пор, пока они необходимы, но когда сравниваемое сравнено и различаемое различено, такие акты завершаются и мы имеем содержание познания, а не акты. Тогда же завершается дело и с объектом. После того как имеется в завершенном виде суждение «Металлы — хорошие проводники электричества» и оно принято, совершенно не требуется, чтобы всякий, кто выскажет это суждение, представлял себе металлы и электричество.

Проблема истины не решается на основании того, что какой-либо человек нечто считает истиной. Человеческое познание можно оценить как истинное только на основании того, что уяснена сущность самой истины. Пока не выяснена природа истины, невозможно утверждать, что та или иная часть познания является истинной. «Металлы — хорошие проводники электричества» — это суждение истинно не потому, что мы считаем его таковым, наоборот, мы считаем его истинным потому, что оно истинно. Следовательно, наше познание вторичное по сравнению с истиной явление, истина же — первична.

¹ *Lask E.* Die Logik der Philosophie. Tübingen, 1911. S. 112 ff.

² Идея приблизительно так же понимаемой теории науки принадлежит выдающемуся логике Больцано. Правила отношения наук к истине как единству должны быть собраны в отдельной науке, которую Больцано обозначает немецким словом «Wissenschaftslehre». О научном единстве, выраженном в истине вообще, см.: *Bolzano B.* Wissenschaftslehre. 1837. I, 6—8.

³ *Lambert.* Neues Organon. Leipzig, 1764. II Abschnitt. Органон Ламберта — третья, самая значительная после Аристотеля и Бэкона, попытка систематического исследования орудия мышления. К сожалению, западная философия не уделяет ему должного внимания.

⁴ *Lask E.* Op. cit. S. 109.

⁵ *Leibniz W.* La Monadologie. Ed. accomp. 'déclaircissement par Em. Boutroux. P., 1952. P. 53—55. Бутру в своих комментариях обращает внимание на такое обстоятельство и, разъясняя всякое possibles как качественно отличное от Бога, говорит, что en considérant les possibles de point de vue toutinterne qui ect le Sein, Dieu ne voit rien en eux, qui soi distinct de Lui Ibid. P. 171.

⁶ *Plato.* Περί ἕκαστου ἄρα τῶν εἰδῶν λοχὺ μὲν ἐστὶ τὸ ὕψιβου δε πληθεὶ το μῆ ὄν; (sophistes, 256, E). — οὐχοὺν καὶ το ὄν αὐτο τῶν ἀλλῶν ἕτερον εἶναι λεκτέον (Ibid. 257 A).

⁷ *Aristoteles.* Anal. post. I. 33.

⁸ *Hegel G. W. F.* Encycl. Leipzig, 1905. T. 1: Die Wissenschaft d. Logik, ff. 116—120.

ПАСТЕРНАК В МАРБУРГЕ

Т. Б. Длугач

Копию этой рукописи я получила в Марбурге от научного сотрудника Института славянской филологии Марбургского университета Сергея Дорцвейлера, занимающегося творчеством Бориса Пастернака. Позже оказалось, что рукопись хранится в архиве поэта и его сына Евгения Борисовича, который любезно разрешил нам ее публикацию.

По времени рукопись относится к тому счастливому для Пастернака юношескому периоду его жизни, когда в 1912 г. в Марбурге он изучал философию Лейбница и Канта у Н. Гартмана и главы Марбургской школы Г. Когена. Поездке 22-летнего Бориса Пастернака в Марбург предшествовали его увлеченные занятия на философском отделении историко-филологического факультета Московского университета. Здесь он избрал темой своей кандидатской диссертации философию Лейбница. Анализ открытого Лейбницем дифференциального исчисления приблизил молодого студента к необходимости исследовать понятие дифференциала, а отсюда был уже один шаг до бесконечно малой величины Германа Когена как Ursprung'a, первоначала, первоисточника бытия и мышления.

Решив продолжить обучение у Когена, Борис Пастернак приезжает в Марбург и сразу же влюбляется в старину и исконное средневековое этого города, «подлинность которого была свежа и страшна, как всякий оригинал»¹. Старинным волшебством и вместе с тем глубоким философским духом была пропитана сама атмосфера этого университетского города, по булыжным мостовым которого ступали Х. Вольф, Г. Коген, а также Джордано Бруно.

Чем же влекла к себе Пастернака Марбургская школа в философии? Достаточно подробный ответ на этот вопрос он дает в «Охранной грамоте». Первая привлекательная особенность этой школы состояла в том, что она «не разделяла мнимой рутины всевозможных „измов“, всегда цеплявшихся за свое респектабельное всезнайство из десятых рук»; марбургцы обращались к первоисточникам, т. е. «подлинным распискам мысли, оставленным ею в истории науки». Марбургскую школу интересовало, «как думает наука в ее 25-вековом непрекращающемся авторстве у горячих начал и истоков мировых открытий»².

Вторая особенность состояла в разборчивом отношении к историческому наследству: историю, писал Б. Пастернак, в Марбурге знали в совершенстве и не устали тащить сокровище за сокровищем из архивов итальянского Возрождения, французского и шотландского рационализма и других плохо изученных школ; иными словами, «на историю в Марбурге смотрели в оба гегельянских глаза, т. е. гениально обобщенно и в то же время в точных границах здравого правдоподобья»³.

В Марбурге Пастернак продолжал заниматься философией Лейбница под руководством Н. Гартмана и изучал также «Критику практического разума» у самого Когена, которого он сильно побаивался. Рефераты по этим темам были написаны, доклады успешно прочитаны, и если бы не внезапно прорвавшее плотину поставленных самим Пастернаком запретов непреодолимое поэтическое чувство, может быть, юноша еще на некоторое время задержался бы в лоне философии.

Лейбницевская философия заинтересовала Пастернака прежде всего содержащимся в ней динамическим принципом силы, развивающейся от неживого к живому и порождающей, далее, все богатство впечатлений, восприятий и апперцепций. Спор с Ньютоном о живой силе, выключенный в контекст фундаментального обоснования монадологии, заставил Лейбница глубоко продумать проблему соотношения физического и психического. Какова «дистанция» между ними? Как быть в этом случае с непрерывностью? Эти вопросы не могли не заинтересовать поэтическую натуру.

Выяснение соотношения непрерывного — прерывного потребовалось Лейбницу для объяснения как психических явлений — когда в мире монад осуществляется переход от бессознательного к перцепциям и, наконец, к апперцепциям, так и явлений физических: «Существует бесконечное число ступеней, — писал Лейбниц, — между каким угодно движением и полным покоем, между твердостью и совершенно жидким состоянием, которое не представляет никакого сопротивления, между Богом и ничто. Точно так же существует бесконечное число ступеней между каким угодно побудителем и чисто страдательным началом»⁴. В то же время «расстояние» между самыми «близкими» по качеству вещами (а также между различными степенями одного качества) составляет нечто вроде dx , которое никогда не равно 0. С этих позиций Лейбниц решает проблему возникновения, движения, развития.

Когеновское понимание этой проблемы было несколько иным, и, находясь в Марбурге, Пастернак попадает под обаяние как его философского ума, так и его неординарной личности.

В «гениальном Когене» Пастернака пленял серьезный, «причинный» ум, т. е. ум, доходящий до самых глубинных оснований. «Этот университетский профессор в широком сюртуке и мягкой шляпе был в известном градусе налит драгоценной эссенцией, укупоривавшейся в старину по головам Галилеев, Ньютонов, Лейбницев и Паскалей»⁵. В своей критике кантовских «Критик» Герман Коген исходил прежде всего из глубокого убеждения в полной автономии человеческого разума, из чего следовало, что и содержание знания не может быть дано ему извне: разум, мышление само должно сформировать собственное содержание. По сути дела это вопрос не только о содержании мышления, но и о самом мышлении: спросить, как образуется содержание мышления, это значит спросить о том, как возникает мышление.

По-видимому, речь здесь должна идти о «начале» мышления, о том, из чего мышление рождается, но что тем не менее является

принципиально иным по отношению к нему. Так для Когена проясняется понятие первоначала, первоисточника мышления, его Ursprung'a.

Опуская многие важные подробности когеновской системы, я хотела бы отметить, что проблема первоначала самым тесным образом была связана с понятием бесконечно малой величины и принципами непрерывности и прерывности. В бесконечно малой величине глава Марбургской школы видел приобретение не только новейшей математики, но и новейшей философии. Объяснение связано с анализом закономерностей процесса познания: дело в том, что процесс познания любого предмета бесконечен, поскольку между идеальным и реальным предметами всегда существует некоторый «зазор», ибо понятие не совпадает с объектом. Познание означает известное их отождествление, но познание предполагает и их принципиальное несовпадение.

Предшественники Когена по-разному отвечали на этот вопрос: Кант пришел к выводу об абсолютном различии «вещей в себе» и явлений, Гегель, напротив, стремился абсолютно отождествить материальное и идеальное. Коген также бьется над этой труднейшей для философии Нового времени проблемой, прибегая к помощи как раз бесконечно малой величины, поскольку она, по его мнению, воплощает в себе данное противоречие. С одной стороны, бесконечно малая величина — это потенциальная бесконечность, олицетворяющая собой бесконечный процесс приближения к пределу, и потому также — непрерывность. С другой стороны, бесконечно малая величина оказывается актуальной бесконечностью, завершенной непрерывностью, поскольку предел достигается, и ускользающее значение приравнивается к определенной конечной величине. Поэтому, согласно Когену, бесконечно малая величина и служит моделью первоначала мышления, и не только мышления, но и его содержания, т. е. бытия (хотя и бытия для мышления, а не бытия самого по себе, как полагал Кант).

Таким образом, в бесконечно малой величине отчетливо видно то, из чего возникает нечто во всем его тождестве с ничто и в то же время в отличие от него.

Учась в Марбурге, Пастернак заражается идеями Когена, в чем можно убедиться, прочитав его реферат: он посвящен выяснению содержания не только лейбницевских понятий перцепции, апперцепции, динамического принципа и т. д., но и когеновских фундаментальных категорий — первоначала, содержания мышления, чистоты. Видно, как юноша пытается отыскать выход из лабиринта категориального здания великого Мастера, нащупать стержень философских размышлений своего учителя и, судя по тому, что Г. Коген предложил Пастернаку защищать диссертацию в Марбурге и вернуться туда после краткой командировки в Москву для сдачи государственных экзаменов, он остался в общем доволен успехами своего ученика.

Но Пастернак — хотя по приезде в Россию он защитил в 1913 г. в МГУ кандидатскую диссертацию на тему «Теоретическая

философия Германа Когена» — уже окончательно понял, что его жизненный путь должен быть иным, нежели путь строгого и отвлеченного философского умозрения; его мир — это мир поэзии.

Предлагая читателю рукопись «раннего» Пастернака, я хотела бы заметить, что в отличие от поэтических, философские конспекты Бориса Пастернака еще не разобраны. Их изучением сейчас занимаются на Западе преимущественно филологи (Э. Фрейбергер из Филадельфии, Л. С. Флейшман из Стэнфорда, С. Дорцвейлер из Марбурга), но работа здесь предстоит еще большая. В нее должны включиться и мы, советские философы.

Данная публикация — одна из первых; рукопись представляет собой часть большого философского реферата; продолжение будет, вероятно, предпринято в последующих выпусках «Историко-философского ежегодника». В рукописи мы попытались сохранить в большинстве случаев оригинальную пунктуацию автора. Публикацию подготовили С. Дорцвейлер (Марбург) и Т. Б. Длугач (Москва). Перевод с немецкого М. Ф. Быковой и Т. Б. Длугач.

Мы благодарим Е. Б. Пастернака за некоторые важные биографические разъяснения.

¹ Пастернак Б. Л. Охранная грамота. Шопен. М., 1989. С. 21.

² Там же. С. 23.

³ Там же.

⁴ Лейбниц В. Г. Избранные философские сочинения. М., 1908. С. 237.

⁵ Пастернак Б. Л. Указ. соч. С. 45.

ИЗ НАСЛЕДИЯ «РАННЕГО» ПАСТЕРНАКА

[α]^{*} Лишь вопрос о первоначале оправдывает понятие закона мышления как проблему. Для всей мыслительной сферы правомерна единственная постановка вопроса, которая позволяет понять логическую деятельность как закономерную и постоянную функцию и установить понятие закона мышления — это вопрос о первоначале чистого содержания. Это трансцендентальный вопрос, и соответственно ему трансцендентальная логика оказывается динамикой содержания, или функциональной теорией проблем и задач. Непрерывности, которая, начиная с нулевого пункта, гарантирует постоянство значений в формономии, т. е. в динамике бытия, соответствует в динамике мышления метод диалектики с присущим ей ничто в качестве первоначального значения нечего. Само это соответствие должно, скорее, истолковываться таким образом, что именно второе оказывается тем, что лежит в основе первого и выступает как его методическое содержание.

* Буквы α, β, γ и т. д. стоят в начале страниц рукописи. — *Примеч. пер.*

Недостаточно просто оценить глубокий трансцендентальный подход, задаваемый проблемой движения и вообще проблемой бесконечно малого; при этом было бы также поучительно подойти к анализу этого вопроса во всей его непосредственности. Движение, предположенное в виде эмпирической идеи, характеризуется [тем не менее]* высокой степенью чистоты и [β] рефлексивности. Даже когда движение понимается только как вещественное, то и тогда в его понятие вкладывается полнота чистых и систематических требований систематического мышления с его неизменным обоснованием [нрб.] бытия.

Таким образом оказывается, что понятие движения, мыслимое во всей своей обыденности и ненаучности, все же ведет к антиномии, т. е. к размыванию, исключению чисто логической задачи. И все же в высшей степени важно иметь в виду, что когда сталкиваются с непонятностью: *бытия*, «*нахождения его в одном месте*», «*заполненности его содержанием*» и т. д., которым *предшествуют* небытие этого бытия, не-находимость его в данном месте, незаполненность возникающим содержанием, — так вот, когда наталкиваются на эти нелепости и не только не отрицают необходимость бытия, но даже отбрасывают движение, то тем самым отрекаются от понятия, — жертвуют чистым безусловным понятием. Как раз исходя из этого, можно сказать, что понятие это является настолько необходимым и чистым, что содержащуюся внутри него мысль о бытии нельзя ни скрыть [затемнить — *zu verdunkeln*], ни исказить. Движение есть предел чистоты; динамика превращается при этом в истинную инстанцию логической проблемы.

[γ] Положение в высшей степени своеобразное: необходимое [обязательное, нерушимое — *unverletzbar*] требование содержательности выступает как необходимое [требование] *содержания* *ничто* в процессе становления, процессе движения. Абстрактное требование закона — требование тождества, точнее, *формальное* требование звучит как затребованное *бытие* бытия.

[δ] Первым систематически важным [признаком] является то, что *антиномии* — если они не противоречия, т. е. не бессмыслица, а также не просто формы выражения, лишь по-иному упорядочивающие сформулированное в них содержание в виде тождества, — итак, истинные антиномии — динамичны. Важно, далее, то, что они оправдываются Критикой, т. е. трансцендентальной логикой. И мы увидим, что оправданность эта состоит в требовании трансцендентального закона мышления как закона динамических антиномий.

Динамическое множество отнюдь не является каким-то противоречием для мышления: это множество само есть то, посредством чего только и выражается мышление. Математические коллизии протекают внутри самого содержательного, внутри того, что

* В квадратные скобки заключены слова, добавленные переводчиками в целях пояснения текста. — *Примеч. пер.*

подчиняется тождеству, т. е. того, для чего само мышление не составляет проблемы. Но это и означает для нас двойственность динамических антиномий.

Здесь еще *мышление* и *содержание*, функция и ее значение выступают, скорее, как функция в единстве. И динамический закон истинной антиномии, который она постигает как первоисточник связей (т. е. как динамические множества)*, является законом непрерывности; но он должен быть законом мышления [нрб.], ибо это закон функциональной связи мышления и его значения (содержания). Поэтому он является также основой динамики, так как динамика это такое природное учение о содержаниях, которое рассматривает последние как содержания мышления или, по крайней мере, переносит эту имплицитную структуру на методическое понятие движения.

[δ — τ] В математической антиномии в одно представление объединяется противоречивое (последняя закономерность содержания и величина как понятие, заключенное внутри относительной содержательности), однако оба члена антиномии неверны. Однородность требуется не столько от специфического понятия величины, сколько, скорее, от имманентной точки зрения содержания, достаточно далекой от трансцендентального вопроса о первоначале. Противоположность динамической антиномии была бы ошибочной, поскольку она, основываясь на предубеждении об односторонности, вела бы к такой альтернативе.

Связь причины и следствия не требует никакой однородности. Для нас это может означать только то, что категориальное значение причинности должно быть осмыслено настолько глубоко, чтобы исследовать ее гетерогенность [различение — *Verschiedenheit*] в этой *неоднородности трансцендентального*. [δ — Σ] Но что же предстает здесь как неоднородное? И что такое в данном случае причина и следствие?

«Отсутствие противоречия» в антиномии это и есть «*континуальность*» антиномии. Она-то и удерживает ее единство в неоднородности, в нетождественности полюсов и их необходимо систематической принадлежности друг другу (конечно, не имеется в виду коррелятивное соответствие).

Она-то и является тем, что обуславливает одинаковую ценность идеи и категории в антиномии: идея становится чистой функцией того, что в качестве категории составляет содержание в его единичном значении.

Качество**, будучи методическим понятием, имеет свое основание не в категории, т. е. не в чистом единстве содержания, как это происходило с количеством и отношением, а основывается на законе *созидания содержательного единства*. Это позволяет утверждать, что качество означает *качество мышления*. Единства качества

* В круглые скобки заключены выражения по тексту рукописи. — *Примеч. пер.*

** Наверху этой (8) страницы рукописи рукой Г. Когена или, может быть, Н. Гартмана написано: «Только качество является чистой трансцендентальной мыслью». — *Примеч. пер.*

предмета образуют категории качества в мышлении, т. е. законы качества мышления, и, стало быть, законы качества содержатся только в мышлении. Если же мы предпримем анализ математического качества, то найдем здесь непрерывный ряд значений, т. е. количественных определений, чья содержательность, иначе — количественное состояние, характеризуется движением. Количество, заданное движением, — вот что является смыслом качественного. Но этот момент движения несет с собой целостную антиномию созданного содержания — динамическую антиномию. И, действительно, нет ли противоречия в содержании?

Изменчивая величина, возникающее содержание, возникающее количество — и тут же чистое количество со всем присущим ему составом бытия. Как это все друг с другом рифмуется? — Именно рифма оказывается единством качества, и только трансцендентальному положению вещей свойственна такая рифма [соответствие — Reim].

Но куда же мы поместим бытие, которое утверждается в содержательном значении и которое как движущееся, насколько мы понимаем, должно быть принципиально изменчивым, должно, следовательно, «протаскивать» [«проводить» — ziehen] нулевое значение, момент первоначала через все стадии, оставаясь неделимым и логичным?

Налицо альтернатива: либо мы оспариваем у содержания утверждаемое им значение бытия, либо мы настаиваем на этом, гарантируя бытию мысленную «защиту» [«прикрытие» — Deckung] с помощью содержания и толкуя при этом последнее несколько шире и систематичнее.

Количество, тождество содержания как значение бытия, как образцовое нечто должно тем не менее остаться парадигмой содержания, ибо иного, чем это пифагорейское толкование [содержания], мы не знаем; содержание позволяет указать на бытие со всеми его понятийными интенциями.

Итак, значение должно остаться образцом содержания как количество. Но все же имелись и такие значения, которые в их постоянных изменениях, казалось, угрожали бытию количества. Продолжаем ли мы основывать свои надежды на количественных значениях как на образцах содержания бытия? — Мы видели, что по-другому это невозможно и осуществляется благодаря трансцендентальному пониманию, т. е. [признанию] способности мышления мыслить проблемно.

Давайте внимательно рассмотрим ряд значений. Не указали ли мы как раз благодаря постоянству значений на то, что *принципиально важное значение первоначала* сопровождает весь этот ряд, выступая именно в качестве содержательного момента, который-то и формирует данное [нрб.] содержание? И он, этот содержательный момент, может быть использован как содержательная парадигма бытия для нашего понимания того, что мы прежде хотели назвать качеством. Это сопровождающее весь ряд, постоянно сохраняющее и утверждающее себя значение есть значение первоначала, нулевое значение переменных величин. Оперирование [нрб.] с ничто — это

тот исходный пункт, к которому постоянно возвращаются в процессе обоснования всякого качественного *содержания*. И уже на основе испытанного таким образом содержания мы постигаем единство бытия.

Тогда то, что оказывается несравненно более важным, что образует уникальность лейбницевской философии, суть перцепции — некие биологические характеры, делающие возможным перенос психологического понятия на динамическое обозначение реальности — на динамическое обозначение, которое в качестве определения реальности уже в единстве функции может снова привести к метафизическому принципу.

При таком расширении спекуляции на реальность психологический перенос допустим, поскольку он оставляет за нами право восхождения от перцепции к единству апперцепции.

В качестве апперцепции Бог является истинным Богом. Единая же и единственная универсальная реальность полагается в нем как содержание. В силу того, что Бог обладает совершенной апперцепцией, он не нуждается ни в каком восхождении от перцепций, а поскольку ему не требуется никакое восхождение (А.), он не нуждается ни в каких перцепциях. Но тем не менее он — Бог перцепций. Это означает психические, феноменальные моменты реальности, которые рассеяны, как миры монад и их действительности, иными словами, как то, что в качестве восприятий (с точки зрения) монад представляет собой закономерность . . . [нрб.].

Величина, фигура, и движение . . . и нечто воображаемое . . . и эти виды качества не могут конституировать никакую субстанцию. Если бы существовал только этот принцип, то [налицо было бы] лишь одно мгновенное состояние вещи. Но не получает ли постоянно изменяющееся во времени восприятие вещи такое постоянное подтверждение? — Нет, ибо, как сказали бы мы, это чисто феноменальная, спонтанная смена впечатлений. Будет ли достаточным методически сформулировать реальность уже в законе — и именно реальность для состояния, которому не противоречила бы смена явлений [нрб.]? Тогда мы не нуждались бы в установлении субстанциальной формы и не могли бы говорить о мгновенности состояний. Однако феномен реален как перцепция; и Лейбниц хочет метафизически [узаконить — нрб.] реальность в бесконечно малой реальности времени — в моменте, так как этому не-экстенсивно способствует афантасматически-динамическое единство благодаря обращению к понятию силы, необходимому для метода. При этом, однако, реальность в качестве бытия должна пониматься как особое состояние, которое на этом метафизическом уровне не может сводиться только к физической данности. Эта его особенность вытекает из особого состояния закона как закона мышления, но поскольку последний сам должен применяться содержательно, т. е. как свойство [Charakter] действительности, субстанции, то логическое превращается в психическое, закон в Я [нрб.]*.

* Другой рукой в конце рукописи написано: «После этого пустые страницы». — *Примеч. пер.*

БИБЛИОГРАФИЯ

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ВЫШЕДШИЕ В СССР В 1989—1990 гг.

ИСТОРИЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. *Бессонов Б. Н., Нарский И. С.* Дьердь Лукач. — М.: Мысль, 1989. — 173 с. — Библиогр.: с. 163—172.
2. *Бочкарев Н. И., Маслин М. А., Феоркин П. С.* Революционная демократия и марксизм: История, методол. исслед. и современность. — М.: Изд-во МГУ, 1989. — 152 с. — (Науч. коммунизм). — Библиогр.: с. 148—151.
3. *Бухарин Н. И.* Избранные произведения: Путь к социализму / Отв. ред. В. П. Данилов, С. А. Красильников. — Новосибирск: Наука, 1990. — 494 с. — Список работ Н. И. Бухарина: с. 451—493.
4. *Васильев В. А.* Ленинский урок диалектики: Пробл. диалект. логики в произведении В. И. Ленина «Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках тт. Троцкого и Бухарина». — Минск: Университетское изд-во, 1990. — 109 с.
5. *Кувакин В. А.* Мироззрение В. И. Ленина: Формирование и основные черты. — М.: Изд-во МГУ, 1990. — 207 с.
6. *Гоготшвили Л. А.* Ранний Лосев // *Вопр. философии.* — 1989. — № 7 — С. 132—148.
7. Из эпистолярного наследия Д. Лукача // *Филос. науки.* — 1989. — № 6. — С. 102—111.
8. *Кантор К. М.* Два проекта всемирной философии // *Вопр. философии.* — 1990. — № 2. — С. 76—86.
9. Книга В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» и некоторые проблемы современного философского знания: (К 80-летию выхода в свет) / Редкол.: А. А. Иванова (отв. ред.), Б. В. Мееровский; Филос. о-во СССР. Моск. отд-ние. Ист.-филос. секция. — М., 1989. — 120 с.
10. Книга В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» и современное мышление: Межвуз. сб. / Редкол.: В. И. Мишин, М. М. Прохоров (отв. ред.) и др.; Горьк. гос. ун-т им. Н. И. Лобачевского. — Горький, 1989. — 146 с.
11. *Логачев Г. В.* От революционного демократизма к марксизму: (К социальной философии Е. Г. Бартеневой) // *Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия.* — 1989. — № 4. — С. 57—66.
12. *Маркович М.* Маркс об отчуждении // *Вопр. философии.* — 1989. — № 9. — С. 36—51.
13. Марксизм и Россия / Редкол.: В. А. Лоскутов (отв. ред.) и др.; Филос. о-во СССР и др. — М., 1990. — 286 с. — Рез. англ.
14. Марксизм и социальная революция / Редкол.: В. П. Перевалов (отв. ред.) и др.; АН СССР. Ин-т философии. — М., 1989. — 131 с.
15. Марксистская философия за рубежом: проблемы и тенденции развития / Отв. ред. М. М. Федорова; АН СССР. Ин-т философии. — М., 1989. — 105 с.
16. *Митрошенков О. А.* О вариативности политического мышления В. И. Ленина // *Науч. коммунизм.* — 1989. — № 9. — С. 36—48.

Библиография является выборочной. Составители: мл. н. с. Ин-та философии АН СССР И. И. Стрекаловская, Е. С. Муравлев.

17. *Михайлов Ф. Т.* Слово об Ильенкове // *Вопр. философии.* — 1990. — № 2. — С. 56—64.
18. *Мушинский В. О.* Антонио Грамши: Учение о гегемонии. — М.: Междунар. отношения, 1990. — 141 с. — Библиогр.: с. 136—140.
19. Наследие В. И. Ленина и современность: Материалы сов.-пол. науч.-теорет. конф., Варшава — Поронино, сент. 1986 г.: Сборник / Редкол.: В. Н. Кудрявцев (отв. ред.) и др.; АН СССР. Сов.-пол. комис. по сотрудничеству в обл. обществ. наук АН СССР и ПАН. Ин-т философии. — М.: Наука, 1989. — 325 с. — Библиогр. в конце отд. ст.
20. *Огурцов А.* Подавление философии // *Суровая драма народа.* — М., 1989. — С. 353—400.
21. *Рачков П. А.* Единое революционное учение: Очерк развития марксизма-ленинизма как теорет. системы. — М.: Изд-во МГУ, 1990. — 189 с.
22. *Тигов В. Ф.* Идеино-исторические предпосылки распространения марксизма в Бразилии // *Филос. науки.* — 1990. — № 5. — С. 59—69.
23. *Шинкарук В. И.* В. И. Вернадский и И. Кант. Гуманистические традиции и современность // *Филос. и социол. мысль.* — Киев, 1989. — № 1. — С. 61—66.
24. *Шлайфер Н. Е.* Критика В. И. Лениным оппортунизма и анархизма по вопросу о сущности и отмирании государства в работе «Государство и революция» // *Вопр. обществ. наук.* — Киев, 1989. — Вып. 78. — С. 61—67.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ.

ОБОБЩАЮЩИЕ РАБОТЫ

ПО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИМ ПРОБЛЕМАМ

25. Вопросы истории философии: *Вопр. философии: Межвуз. сб. / Редкол.: Л. К. Гришанов (отв. ред.) и др.; Кишин. гос. ун-т им. В. И. Ленина.* — Кишинев: Штиинца, 1990. — 111 с. — Библиогр. в конце ст.
26. Историко-философский ежегодник / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1989. — 372 с. — Библиогр.: с. 358—366 и в конце отд. ст.
27. *Мамардашвили М. К.* Мысль в культуре // *Филос. науки.* — 1989. — № 11. — С. 75—82.
28. *Можейко М. А.* Деятельностный подход к объекту как регулятивный принцип историко-философского познания // *Философия и науч. коммунизм.* — Минск, 1989. — Вып. 16. — С. 84—89.
29. Наука и будущее: Борьба идей / Э. Я. Баталов, Н. В. Мотрошилова, К. Мрачек и др.; Отв. ред. Н. В. Мотрошилова; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1990. — 239 с.
30. Общественная мысль: исследования и публикации / Отв. ред. А. Л. Андреев, К. Х. Делокаров. — М.: Наука, 1989. — Вып. 1. — 251 с.
31. *Ойзерман Т. И.* Размышления о реальном гуманизме, отчуждении, утопизме и «позитивизме» // *Вопр. философии.* — 1989. — № 10. — С. 60—72.

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

32. *Аверинцев С. С.* Философия VIII—XII вв. // *Культура Византии.* — М., 1989. — С. 36—58.
33. Античность в контексте современности: Сб. науч. тр. / Под ред. А. А. Тахо-Годи, И. М. Нахова. — М.: Изд-во МГУ, 1990. — 252 с. — (Вопр. клас. философии). — Библиогр.: с. 247—251.
34. *Богуславский В. М.* Скептицизм в философии / Отв. ред. З. А. Каменский; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1990. — 270 с. — Библиогр. в конце глав. Указ. имен.: с. 263—266.
35. *Борисов В. Н.* Учение Аристотеля о категориях и современность // *Методологические функции философских категорий.* — Саратов, 1989. — С. 23—31.
36. *Бычко Б. И.* Критический анализ теологической антропологии Фомы Аквинского // *Вопр. обществ. наук.* — Киев, 1989. — Вып. 78. — С. 92—97.

37. *Газенко Г. В.* Марсилий Падуанский в русской дореволюционной и советской литературе: (Обзор) // Политические институты и обновление общества. — М., 1989. — С. 211—223. — Библиогр.: с. 220—223.
38. *Григорьева Н. И.* Жанровый синтез на рубеже эпох: «Исповедь» Августина // Взаимосвязь и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы. М., 1989. — С. 229—276.
39. *Григорьева Н. И.* Поэзия и проза в диалогах Платона // Взаимосвязь и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы. — М., 1989. — С. 113—143..
40. Из истории философского наследия древнего Средиземноморья: В 2 ч. / Отв. ред. М. А. Киссель; АН СССР. Ин-т философии. — М., 1989. — Ч. 1. — 119 с.; — Ч. 2. — 197 с.
41. *Лундин И. В.* Аристотелевская космология и Фома Аквинский // Вопр. истории естествознания и техники. — 1989. — № 2. — С. 64—73. — Библиогр.: с. 73.
42. *Мудрагей Н. С.* Средневековье и научная мысль // Вопр. философии. — 1989. — № 12. — С. 16—26.
43. *Надточаев А. С.* Философия и наука в эпоху античности. — М.: Изд-во МГУ, 1990. — 286 с. — (История философии).
44. Поэтика древнеримской литературы: Жанры и стиль / С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров, Н. И. Григорьева; Отв. ред. М. Л. Гаспаров; АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. — М.: Наука, 1989. — 261 с.
45. *Рожанский И. Д.* Новое об Анаксагоре // Вопр. истории естествознания и техники. — 1989. — № 2. — С. 44—53. — Библиогр.: с. 53.
46. *Сахарина М. С.* «Новая жизнь» Данте и Бернард Клервосский / Вестн. ЛГУ. Сер. 2. История, языковедение, литературоведение. — 1989. — Вып. 3. — С. 91—93.
47. Социальная структура и идеология античности и раннего средневековья: Межвуз. сб. / Редкол.: Э. Д. Фролов (отв. ред.) и др.; Алт. гос. ун-т. — Барнаул, 1989. — 181 с.
48. *Трофимова М. К.* Из истории ключевой темы гностических текстов // Палеобалтанистика и античность. — М., 1989. — С. 169—219.

ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

49. *Андрушко В. А.* Натурфилософский аспект «гармония мира» в произведениях И. Кеплера // Идея гармонии в научной картине мира. — Киев, 1989. — С. 121—134.
50. Буржуазная общественная мысль Англии XVII—XIX вв. / Редкол.: К. М. Андерсон (отв. ред.) и др.; АН СССР. Ин-т всеобщ. истории. — М., 1989. — 212 с. — Библиогр. в конце ст.
51. *Длугач Т. Б. И.* Кант: от ранних произведений к «Критике чистого разума» / Отв. ред. Т. И. Ойзерман; АН СССР. Ин-т философии. — М., Наука, 1990. — 135 с., 1 л. портр. — (Нем. клас. философия. Новые исслед.).
52. *Жучков В. А.* Немецкая философия эпохи раннего Просвещения: (Конец XVII — первая четверть XVIII в.) / Отв. ред. А. Л. Субботин; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1989. — 204 с. — Рез. англ. Библиогр.: с. 197—201.
53. *Каплан А. Б.* Революционно-демократическая идеология и утопический социализм во Франции XVIII века: Анализ соврем. фр. ист. лит. / Отв. ред. В. В. Галкин; АН СССР. ИНИОН. — М.: Наука, 1989. — 190 с. — Библиогр.: с. 186—189.
54. *Катасонов В. Н.* Аналитическая геометрия Декарта и проблемы философии техники // Вопр. философии. — 1989. — № 12. — С. 27—40.
55. *Киссель М. А.* Принципы 1789 года (Генезис и первое применение) // Там же. — № 10. — С. 73—89.
56. *Косарева Л. М.* Развитие традиции атомизма в европейской культуре XVII в. // Познавательная традиция: филос.-методол. анализ. — М., 1989. — С. 85—101.
57. *Косарева Л. М.* Социокультурный генезис науки нового времени: Филос. аспект пробл. / Отв. ред. Л. А. Микешина; АН СССР. ИНИОН. — М.: Наука, 1989. — 159 с. — Библиогр. в конце разд.
58. *Лазарев В. В.* Философия раннего и позднего Шеллинга / Отв. ред. Т. И. Ойзерман; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1990. — 171 с., 1 л. портр. — (Нем. клас. философия. Новые исслед.) — Рез. англ.

59. *Мирская Л. А.* Трагическая ирония в философии А. Шопенгауэра и Ф. Ницше // Эстетические категории и искусство. — Кишинев, 1989. — С. 100—115.
60. *Мотрошилова Н. В.* Социально-исторические корни немецкой классической философии / Отв. ред. Т. И. Ойзерман; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1990. — 207 с. — (Нем. клас. философия. Новые исслед.). — Рез. англ. Библиогр.: с. 194—204.
61. Некоторые характеристики философии эпохи Просвещения / Отв. ред. В. А. Жучков; АН СССР. Ин-т философии. — М., 1989. — 128 с. — Библиогр. в конце ст.
62. Проблема методологии научного исследования в философии Нового времени / Отв. ред. В. М. Богуславский, Т. Б. Длугач; АН СССР. Ин-т философии. — М., 1989. — 158 с.
63. Проблемы методологии исследования в философии и конкретных науках нового времени / Сост.: Ю. П. Михаленко; Редкол.: Р. М. Габитова, Ю. П. Михаленко (отв. ред.); АН СССР. Ин-т философии. — М., 1989. — 126 с. — Библиогр. в конце ст.
64. *Рагимова И. А.* Гуманизм философии английского просвещения XVII века и искусство // Изв. АН АзССР. Сер. истории, философии и права. — 1989. — № 1. — С. 81—90. — Рез. азерб.
65. *Разумовская М. В.* «Путешествие» Бугенвиля, «Дополнение к „Путешествию“ Бугенвиля» Дидро и проблема естественного права во Франции второй половины XVIII века // Французский ежегодник, 1987. — М., 1989. — С. 139—158. — Рез. фр.
66. *Свасьян К. А.* Иоганн Вольфганг Гёте. — М.: Мысль, 1989. — 192 с. — (Мыслители прошлого). — На обл. авт. не указ. Библиогр.: с. 187—189. Указ. имен.: с. 190—191.
67. *Свасьян К. А.* Судьба математики в истории познания Нового времени // Вопр. философии. — 1989. — № 12. — С. 41—54.
68. *Федотова В. Г.* Эволюция классической концепции истины под влиянием социально-культурной обусловленности познания // Проблема метода в социально-гуманитарном познании. — М., 1989. — С. 4—15.
69. *Черноватская Т. А.* К вопросу об эволюции мировоззрения Сен-Жюста: Трактат «О природе, гражданском состоянии и гражданской общине, или Правила независимости управления» // Французский ежегодник, 1987. — М., 1989. — С. 16—29. — Рез. фр.
70. Эстетика Дидро и современность / Л. Л. Альбина, А. А. Аникст, В. Г. Арсланов и др.; Отв. ред. В. П. Шестаков; Акад. художеств СССР, НИИ теории и истории изобраз. искусств. Сектор истории эстет. учений. — М.: Изобраз. искусство, 1989. — 336 с. — Указ. имен.: с. 330—334.
71. *Юсим М. А.* Этика Макиавелли. — М.: Наука, 1990. — 158 с. — (Из истории мировой культуры).

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

72. *Абрамов А. И., Коваленко А. В.* Историко-философская преемственность в русской философской мысли XVIII века // Филос. и социол. мысль. — Киев, 1989. — № 6. — С. 49—61.
73. *Азугин А. В.* София и черт: (Кант перед лицом русской религ. метафизики) // Вопр. философии. — 1990. — № 1. — С. 51—69.
74. *Бибихин В. В.* От славянофилов до новых правых // Проблемы национальных отношений в современной западной литературе. — М., 1989. — С. 25—30.
75. *Бодров В. Н.* Сергей Булгаков: социологическое видение мира // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. — 1989. — № 5. — С. 55—64.
76. *Борисов Н. С.* И свеча бы не угасла. . . Ист. портрет Сергея Радонежского. — М.: Мол. гвардия, 1990. — 303 с. — (Ист. портреты).
77. В мире Добролюбова: Сб. ст. / Сост. Ф. Ф. Кузнецов, С. С. Лесневский. — М.: Сов. писатель, 1989. — 575 с., ил.
78. *Выдрин Д. И.* «Царство свободы растет медленно, но неуклонно». . . (М. И. Туган-Барановский в истории отечественной общественно-политической мысли) // Филос. и социол. мысль. — Киев, 1989. — № 6. — С. 77—88.

79. *Гаврюшин Н. К.* Б. П. Вышеславцев и его «философия сердца» // *Вопр. философии.* — 1990. — № 4. — С. 55—61.
80. *Горский В. С.* Образ мира в Софии Киевской // *Филос. и социол. мысль.* — Киев, 1989. — № 6. — С. 62—70.
81. *Еремеев А. Э.* Русская философская проза (1820—1830-е годы) / Под ред. А. С. Якушкевича; Ом. пед. ин-т. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 1989. — 190 с.
82. *Житова Н. К.* Революция или бунт? Социализм или анархия? (К 175-летию со дня рождения М. А. Бакунина) // *Вестн. МГУ. Сер. 12. Теория науч. коммунизма.* — 1989. — № 3. — С. 35—41.
83. *Замалеев А. Ф., Овчинникова Е. А.* Концепция общественного переустройства в идеологии русского просвещения и декабризма // *Социальная революция: Вопросы теории.* — Л., 1989. — С. 100—109.
84. *Китаев В. А.* Славянофильство и либерализм // *Вопр. истории.* — 1989. — № 1. — С. 133—143.
85. *Кравченко В. В.* Основные истоки русского мистицизма XIX в. // *Филос. науки.* — 1990. — № 5. — С. 50—59.
86. *Кувакин В. А.* Опровержения и предложения Льва Шестова // Там же. — № 2. — С. 53—63; № 3. — С. 54—64.
87. *Лаут Р.* К вопросу о генезисе «Легенды о Великом Инквизиторе»: (Заметки о проблеме взаимоотношений Достоевского и Соловьева) // *Вопр. философии.* — 1990. — № 1. — С. 70—76.
88. *Левандовский А. А. Т. Н. Грановский в русском общественном движении.* — М.: Изд-во МГУ, 1989. — 253 с., портр. — Библиогр.: с. 233—244. Указ. имен: с. 245—252.
89. *Левандовский А. А.* Время Грановского: У истоков формирования рус. интеллигенции. — М.: Мол. гвардия, 1990. — 304 с., ил. — (Ист. портреты).
90. *Линков В. Я.* Мир и человек в творчестве Л. Толстого и И. Бунина. — М.: Изд-во МГУ, 1989. — 174 с.
91. *Медушевский А. Н.* Французская революция и политическая философия русского конституционализма // *Вопр. философия.* — 1989. — № 10. — С. 90—105.
92. *Мильдон В. И.* Чаадаев и Гоголь: (Опыт понимания образной логики) // Там же. — № 11. — С. 77—89.
93. *Мотрошилова Н. В.* Парабола жизненной судьбы Льва Шестова // Там же. — № 1. — С. 129—143.
94. Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования / Редкол.: А. И. Володин и др.; Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Каф. философии. — М., 1989. — Вып. 1: Деятнадцатый век. — 94 с. — Библиогр.: с. 88—93. — Вып. 2: А. А. Богданов. — 90 с. — Библиогр. в конце отд. ст.
95. *Пирумова Н. М.* Александр Герцен: Революционер, мыслитель, человек. — М.: Мысль, 1989. — 256 с., ил., 16 л. ил. — Библиогр.: с. 243—250. — Указ. имен: с. 251—255.
96. *Поляков Л. В.* Традиция в истории философии: (Рус. философия в социокультурном контексте) // *Познавательная традиция: филос.-методол. анализ.* — М., 1989. — С. 145—165.
97. *Приленский В. И.* Полемика Б. Н. Чичерина и В. С. Соловьева 1897 г. // *Филос. науки.* — 1989. — № 9. — С. 69—73.
98. Проблемы исследования и преподавания истории русской философии (Москва, 1988) // Там же. — № 8. — С. 61—68.
99. Религиозно-идеалистическая философия в России XIX—начала XX века: (Крит. анализ) / Редкол.: А. Д. Сухов (отв. ред.) и др.; АН СССР. Ин-т философии. — М., 1989. — 135 с.
100. Русский космизм и ноосфера: (Тез. докл. Всесоюз. конф., Москва, 1989) / Гос. ком. по нар. образованию СССР. Моск. физ.-техн. ин-т и др. — М., 1989. — Ч. 2 / Ред.-сост. О. Д. Куракина. — 231 с. — Библиогр. в конце отд. ст.
101. «Слово о полку Игореве» и древнерусская философская культура / Редкол.: М. А. Абрамов (отв. ред.), В. В. Мильков; АН СССР. Ин-т философии АН СССР. — М., 1989. — 149 с.
102. *Сухов А. Д.* Русская философия: пути развития: Очерки теорет. истории. — М.: Наука, 1989. — 207 с.

103. *Торопыгин П. Г.* Тютчев и Чаадаев // Проблемы истории культуры, литературы, социально-экономической мысли. — Саратов, 1989. — Вып. 5, ч. 2. — С. 74—83.
104. *Ударцев С. Ф.* Кропоткин. — М.: Юрид. лит., 1989. — 143 с. — (Из истории полит. и правовой мысли). — Библиогр.: с. 133—139. Указ. имен: с. 140—142.
105. *Философия и освободительное движение в России: Межвуз. сб. / Под ред. А. А. Ермичева, С. Н. Савельева; М-во высш. и сред. спец. образования РСФСР.* — Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. — 225 с.
106. *Хоружий С. С.* София—Космос—Материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова // *Вопр. философии.* — 1989. — № 12. — С. 73—89.
107. *Чертков А. Б.* Православная философия и современность: Крит. анализ «Метафизики всеединства» и ее роли в идеологии соврем. православия. — Рига: Авотс, 1989. — 364 с. — Библиогр.: с. 353—362.
108. *Чистякова Э. И.* Символ как число в теории символизма: (По поводу философских размышлений Андрея Белого) // *Филос. и социол. мысль.* — Киев, 1989. — № 6. — С. 92—96.
109. *Чумаченко В. Г.* Великая французская революция и общественная мысль в России // *Науч. коммунизм.* — 1989. — № 7. — С. 91—96.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ НАРОДОВ СССР

110. *Барабаш Ю. Я.* «Знаю человека...»: Григорий Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь. — М.: Худож. лит., 1989. — 335 с., 1 л. портр.
111. *Голенченко Г. Я.* Идеиные и культурные связи восточно-славянских народов в XVI—середине XVII в. / *Науч. ред.: В. И. Мелешко, А. А. Подокшин; АН БССР, Ин-т истории.* — Минск: Наука и техника, 1989. — 285 с. — Библиогр.: с. 220—257.
112. *Забужко О. С.* К характеристике философско-исторической концепции Леси Украинки // *Филос. и социол. мысль.* — Киев, 1989. — № 8. — С. 89—99.
113. *Из истории социально-философской мысли народов Востока: К 25-летию Ин-та философии и права АН КиргССР / Редкол.: А. А. Брудный (отв. ред.) и др.; АН КиргССР. Ин-т философии и права. Кирг. отд-ние ФО СССР.* — Фрунзе: Илим, 1989. — 152 с.
114. *Курбанклычев Т.* Социально-политические и нравственно-этические взгляды Довлетмамед Азади // *Под ред. Т. Х. Хыдырова; АН ТССР. Отд. философии и права.* — Ашхабад: Ылым, 1989. — 97 с. — Библиогр.: с. 86—96.
115. *Марахов Г. И.* С верой в будущее: Рев. демократ Н. И. Гулак. — Киев: Вища шк., 1989. — 135 с., факс. — Библиогр.: с. 117—130. Имен. указ.: с. 131—134.
116. *Топилина В. М.* Религиозная философия в Молдавии начала XX века // *Отв. ред. А. И. Бабий; АН МССР. Отд. философии и права.* — Кишинев: Штиинца, 1990. — 133 с. — Библиогр.: с. 124—132.
117. *Шевчук В. А.* Возрождение и реформация в украинской культуре XV—XVII вв. (Несколько мыслей относительно пробл.) // *Филос. и социол. мысль.* — Киев, 1989. — № 8. — С. 75—88.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

118. *Абаев Н. В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае / *Отв. ред. Л. П. Делюсин; АН СССР. Сиб. отд-ние Бурят. ин-т обществ. наук.* — 2-е изд., перераб. и доп. — Новосибирск: Наука, 1989. — 273 с. — Библиогр.: с. 257—272.
119. *Акимов Р. А.* О концепции времени в трудах некоторых арабо-язычных философов Ближнего и Среднего Востока IX—XII веков // *Изв. Сев.-Кавк. науч. центра высш. шк. Обществ. науки.* — Ростов н/Д, 1989. — № 1. — С. 77—83.
120. *Андросов В. П.* Нагарджуна и его учение / *АН СССР. Ин-т востоковедения.* — М.: Наука, 1990. — 269 с. — Рез. англ. Библиогр.: с. 236—251. Указ.: с. 253—265.
121. *Васильев Л. С.* Конфуций // *Вопр. истории.* — 1989. — № 3. — С. 89—105.

122. Двдцатая научная конференция «Общество и государство в Китае»: Тез. докл. / АН СССР. Ин-т востоковедения. — М.: Наука, 1989. — Ч. 1 / Отв. ред. и сост. А. И. Кобзев. — 208 с., схем. — Библиогр. в конце отд. ст.
123. «Дух Ямато» в прошлом и настоящем / Отв. ред.: Л. Д. Гришелева, И. А. Латышев; сост. А. А. Долин; АН СССР. Ин-т востоковедения. — М.: Наука, 1989. — 212 с., 8 л. ил. — Библиогр. в конце ст.
124. *Земцов И. П.* Теоретические предпосылки историко-философского метода С. Радахришнана // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. — 1989. — № 6. — С. 43—50.
125. Из истории средневековой восточной философии / Отв. ред. З. Б. Геюшев; АН АзССР. Ин-т философии и права. — Баку: Элм, 1989. — 148 с. — Библиогр. в конце ст.
126. *Имамходжаева А. П.* Произведение «ал-Джадал» Ибн-Сины // История и традиционная культура народов Востока. — М., 1989. — Ч. 2. — С. 43—64.
127. *Трисов А.* Произведение Ибн Сины «ат-Тайр» // Там же. — С. 65—86.
128. *Кобзев А. И.* «Чжоу и» — китайская библия // Пробл. Дальнего Востока. — 1989. — № 3. — С. 175—189.
129. *Лукьянов А. Е.* Первый философ Китая: Фрагменты философской автобиографии Лао цзы // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. — 1989. — № 5. — С. 43—54.
130. Религиозно-философские учения Востока: Материалы к теме / Отв. ред. Г. Шаймухамбетова; АН СССР. Ин-т философии. — М., 1989. — 96 с.
131. *Серебряков И. Д.* «Океан сказаний» Сомадевы как памятник индийской средневековой культуры / АН СССР. Ин-т востоковедения. — М.: Наука, 1989. — 237 с. — Рез. англ. Библиогр.: с. 221—228. Указ. имен. авт., терминов: с. 229—234.
132. *Степанянц М. Т.* Восток—Запад: диалог философов // Вопр. философии. — 1989. — № 12. — С. 151—157.
133. Традиционная вьетнамская философия и общественная мысль в современной историко-философской науке СРВ / Отв. ред. М. Т. Степанянц; АН СССР. Ин-т философии. — М., 1989. — 172 с. — Библиогр.: с. 152—168. Темат. указ.: с. 169—172.
134. Феномен каратэ-до: философские, этико-психологические и юридические аспекты / Редкол.: Д. И. Дубровский (отв. ред.) и др.; Филос. о-во СССР. Секция «Филос. пробл. психорегуляции, самосовершенствования и резерв. возможностей человека». — М., 1989. — 148 с. схем.
135. Философские и социальные аспекты буддизма: (Материалы первого сов.-монг. «круглого стола» по пробл. изуч. буддизма) / Редкол.: Р. Е. Пубаев, М. Т. Степанянц (отв. ред.), А. А. Михалев, Л. Е. Янгутов (ред.-сост.). — Сиб. отд-ние АН СССР, Бурят. фил. Бурят. ин-т обществ. наук АН СССР, Ин-т философии. — М., 1989. — 189 с. — Библиогр. в конце ст.
136. *Шегурова Н. Ф.* Индивидуальные сущности, проблемы кросс-идентификации и «Бхагавад-гита» // Логико-философские исследования. — М., 1989. — Вып. 1. — С. 100—106.

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

137. *Алексеев П. В.* Мироззрение Зигмунда Фрейда // Филос. науки. — 1990. — № 1. — С. 53—64.
138. *Блауберг И. И.* «Откуда мы пришли? Кто мы? Куда мы идем?» // Вопр. философии. — 1990. — № 1. — С. 155—162. [А. Бергсон].
139. *Василенко А. С.* Мексиканский философ Самуэль Рамос: проблемы национального самопознания // Филос. науки. — 1990. — № 1. — С. 75—82.
- 140—149. *Вдовина И. С.* Французский персонализм (1932—1982). — М.: Высш. шк., 1990. — 151 с.
150. *Визгин В. П.* Философия как речь: (Ист.-филос. концепция А. Кожева) // Вопр. философии. — 1989. — № 12. — С. 130—139.
151. Власть: Очерки современной политической философии Запада / В. В. Мшвениерадзе, И. И. Кравченко, Е. В. Осипова и др.; Отв. ред. В. В. Мшвениерадзе; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1989. — 327 с. Авт. указаны на обороте тит. л. — Библиогр. в конце очерков.

152. *Водолагин А. В.* Мировая история в интерпретации Мартина Хайдеггера // Филос. науки. — 1989. — № 9. — С. 44—53.
153. *Гайденок П. П.* Философия культуры Романо Гвардини // Вопр. философии. 1990. — № 4. — С. 121—126.
154. *Грязнов А. Ф.* «Скептический парадокс» и пути его преодоления // Там же. — 1989. — № 12. — С. 140—150.
155. *Давыдов Ю. Н.* «Картины мира» и типы рациональности // Там же. — № 8. — С. 150—163.
156. *Замошкин Ю. А.* «Конец истории»: идеологизм и реализм // Там же. — 1990. — № 3. — С. 148—155.
157. *Иванов А. В.* Философская судьба Э. Кассирера // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. — 1990. — № 2. — С. 44—58.
158. *Куш М. Ю.* Хабермас об интерпретации и критицизме: (Крит. замечания) // Логико-семантический анализ структур знания: Основания и применения. — Новосибирск, 1989. — С. 133—144.
159. *Левчук Л. Т.* Психоанализ: от бессознательного к «усталости от сознания». — Киев: Вища шк., 1989. — 183 с. — Библиогр.: с. 179—182.
160. *Лейбин В. М.* Фрейд, психоанализ и современная западная философия. — М.: Политиздат, 1990. — 397 с., 4 л. ил.
161. *Малинкин А. Н.* Персоналистическая социология Макса Шелера // Социол. исслед. — М., 1989. — № 1. — С. 99—105. — Библиогр.: с. 105.
162. *Мельвиль Ю. К.* Марксистская и немарксистская философия: Проблема взаимодействия // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. — 1989. — № 4. — С. 3—10.
163. *Некрасов С. Н.* Социальный прогресс и проблема фетишизма: Постструктуралистская семиология фетишизма и марксистское обществознание. — Свердловск: Урал. ун-т, 1989. — 196 с.
164. *Оганесян А. К.* Культура, общество и человек в концепциях американского неоконсерватизма // Филос. науки. — 1989. — № 9. — С. 26—36.; № 10. — С. 37—48.
165. *Осиповский Е. Г.* Отношение современной протестантской теологии к марксизму и атеизму // Критика современной католической и протестантской теологии. — М., 1989. — С. 49—64.
166. *Пигулевский В. О.* Символ, пародия и парадокс в неклассической философии // Эстетические категории и искусство. — Кишинев, 1989. — С. 115—135.
167. *Полищук М. Л.* В преддверии натиска «третьей волны»: Контуры планет. цивилизации в обществ.-полит. мысли Запада / Отв. ред. А. В. Шестопад; АН СССР. — М.: Наука, 1989. — 161 с. — (О-во и личность).
168. Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций / Отв. ред. Т. А. Кузьмина; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1989. — 252 с.
169. *Сабо П.* О характерных особенностях антропологии Карла Ранера // Критика современной католической и протестантской теологии. — М., 1989. — С. 3—26.
170. Социально-политические воззрения И. Шумпетера: Реф. сб./Редкол.: Л. Б. Волков (отв. за вып.) и др.; АН СССР. ИНИОН. — М.: ИНИОН, 1989. — 105 с. — (Полит. деятели и идеологи стран Запада). — Библиогр. в конце ст.
171. *Типсина А. Н.* Немецкий экзистенциализм и религия. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. — 152 с.
172. *Трауберг Н. Л.* Несколько слов о Клайве С. Льюисе: Предисловие к публикации // Вопр. философии. — 1989. — № 8. — С. 104—106.
173. Французская философия сегодня: Анализ немарксистских концепций / Отв. ред. И. С. Вдовина; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1989. — 263 с. — Указ. имен: с. 259—261.
174. *Френкин А. А.* Западно-германские консерваторы: кто они? — М.: Междунар. отношения, 1990. — 214 с.
175. *Шалыгина О. В.* Антропологическая концепция Пауля Тиллиха: От человеческого бытия к богу // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. — 1990. — № 3. — С. 30—38.

ПУБЛИКАЦИИ

176. *Бакунин М. А.* Философия. Социология. Политика / Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. В. Ф. Пустарнакова. — М.: Правда, 1989. — 622 с., 1 л. портр. — Указ. имен: с. 599—621. — Прил. к журн. «Вопр. философии».
177. *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма: Репринт, воспроизведение. — М.: Наука, 1990. — 222 с. — (АН СССР. Науч. совет по пробл. культуры).
178. *Бердяев Н. А.* Русская идея // Вопр. философии. — 1990. — № 1. — С. 77—144; № 2. — С. 87—154.
179. *Бердяев Н.* Самопознание: (Опыт философской автобиографии) // Обществ. науки. — 1989. — № 3. — С. 215—232.
180. *Бердяев Н. А.* Судьба России / Сост., послесл. К. П. Ковалева. — М.: Сов. писатель; Лит.-редакцион. агентство «Глагол», 1990. — 346 с. — (Рус. мысль).
181. *Богданов А. А.* Текстология: Всеобщ. организац. наука: В 2 кн. / Редкол.: Л. И. Абалкин (отв. ред.) и др.; Подгот.: . . . Н. К. Фигуровская (рук.), Ин-т экономики АН СССР. Ин-т систем. исслед. АН СССР. — М.: Экономика, 1989. — Кн. 1. — 304 с., портр. — Кн. 2. — 351 с. — (Экон. наследие).
182. *Булгаков С. Н.* Без плана // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. — 1989. — № 6. — С. 51—61.
183. *Булгаков С. Н.* Письма С. Н. Дурылину: (Предисл. и примеч. М. А. Рашковской и Е. Б. Рашковского) // Вопр. философии. — 1990. — № 3. — С. 156—164.
184. *Булгаков С. Н.* Философский смысл троичности // Там же. — 1989. — № 12. — С. 90—98.
185. *Вернадский В. И.* Начало и вечность жизни / Сост., вступ. ст. и коммент. М. С. Бастраковой и др. — М.: Сов. Россия, 1989. — 703 с., 1 л. портр. — (Публицистика классиков отеч. науки).
186. *Вышеславцев Б. П.* Сердце в христианской и индийской мистике // Вопр. философии. — 1990. — № 4. — С. 62—87.
187. Из материалов к третьему тому «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова / Вступ. ст., публ. и примеч. С. Г. Семеновы // Контекст. 1988. — М., 1989. — С. 278—351.
188. *Кавелин К. Д.* Наш умственный строй: Ст. по философии рус. истории и культуры / Сост., вступ. ст. В. К. Кантора. — М.: Правда, 1989. — 654 с. — Прил. к журн. «Вопр. философии».
189. *Лосев А. Ф.* Письма // Вопр. философии. — 1989. — № 7. — С. 152—159.
190. *Мечников И. И.* Пессимизм и оптимизм. — М.: Сов. Россия, 1989. — 640 с., 1 портр. — (Публицистика классиков отеч. науки).
191. О России и русской философской культуре: Философы рус. послеокт. зарубежья / Отв. ред. Е. М. Чехарин. Сост. М. А. Маслин; АН СССР. Науч. совет по пробл. рус. культуры. — М.: Наука, 1990. — 528 с.
192. Переписка Е. Н. Трубецкого и П. А. Флоренского: (Предисл. и примеч. игумена Андроника (А. С. Трубочева) и С. М. Половинкина); Прилож.: Е. Н. Трубецкой. Свет Фаворский и преображение ума // Вопр. философии. — 1989. — № 12. — С. 99—129.
193. *Писарев Д. И.* Исторические эскизы: Избр. ст. / Сост., подгот. текста, предисл. и коммент. А. И. Володина; Ин-т философии АН СССР. Филос. о-во СССР. — М.: Правда, 1989. — 608 с. 1 л. портр. — Прил. к журн. «Вопр. философии». Указ. имен: с. 601—607.
194. *Потебня А. А.* Слово и миф // Сост., подгот. текста А. Л. Топоркова. — М.: Правда, 1989. — 623 с. — Прил. к журн. «Вопр. философии».
195. *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. / Сост. и подгот. текста Н. В. Котрелева. Вступ. ст. В. Ф. Асмуса; Примеч. Н. В. Котрелева, Е. Б. Рашковского. — М.: Правда, 1989. — Т. 1: Философская публицистика. — 687 с., 1 л. портр. — (Из истории отеч. филос. мысли) — Прил. к журн. «Вопр. философии».
196. *Соловьев В.* Мнимая критика: (Ответ Б. Н. Чичерину) // Филос. науки. — 1990. — № 2. — С. 88—103; № 3. — С. 74—87; № 4. — С. 69—75.
197. *Соловьев В.* Статьи и письма / Сост. Р. Гальцевой; Вступ. ст. С. С. Аверинцева // Новый мир. — 1989. — № 1. — С. 194—234.
198. *Федотов Г.* Святые Древней Руси / Предисл. Д. С. Лихачева, А. В. Меня. — М.: Моск. рабочий, 1990. — 271 с.

199. *Флоренский П. А.* Имена // Социал. исслед. — М., 1989. — № 3. — С. 112—118. Начало см.: 1988. № 6; 1989. № 2.
200. *Флоренский П. А.* Термин // Вопр. языкознания. — 1989. — № 3. — С. 104—117.
201. *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли // Вопр. истории естествознания и техники. — 1989. — № 2. — С. 115—132.
202. *Франк С. Л.* Ересь утопизма // Родник. — Рига, 1989. — № 6. — С. 52—58.
203. *Франк С. Л.* Сущность и ведущие мотивы русской философии: (вступление, пер. А. Г. Власкина, А. А. Ермичева) // Филос. науки. — 1990. — № 5. — С. 81—91.
204. *Чаадаев П. Я.* Сочинения / Сост., подгот. текста, примеч. В. Ю. Проскуриной; Вступ. ст. В. А. Мильчиной, А. П. Осповата. — М.: Правда, 1989. — 655 с., 1 л. портр. — (Из истории отеч. филос. мысли). — Указ. имен: с. 637—649. — Прил. к журн. «Вопр. философии».
205. *Чаадаев П. Я.* Статьи и письма / Сост., вступ. ст. и коммент. Б. Н. Тарасова. — 2-е изд. доп. — М.: Современник, 1989. — 623 с., ил., факс. — (Б-ка «Любителям рос. словесности» из лит. наследия). — Указ. имен: с. 613—622.
206. *Чичерин Б. Н.* О началах этики. Оправдание добра, нравственная философия Владимира Соловьева. Право и нравственность, очерки из прикладной этики, его же // Филос. науки. — 1989. — № 9. — С. 73—85; № 10. — С. 88—100; № 11. — С. 82—97; № 12. — С. 89—96; 1990. — № 1. — С. 100—109.
207. *Шестов Л.* Памяти великого философа // Вопр. философии. — 1989. — № 1. — С. 144—160. — О. Э. Гуссерле.
208. *Шпет Г. Г.* Сочинения / Предисл. Е. В. Пастернак; Ин-т философии АН СССР. Филос. о-во СССР. — М.: Правда, 1989. — 602 с., 1 л. портр. — Указ. имен: с. 586—601. — (Из истории отеч. филос. мысли). — Прил. к журн. «Вопр. философии».
209. *Шпет Г. Г.* Герменевтика и ее проблемы // Контекст, 1989. — М., 1989. — С. 231—268.
210. *Эрн В. Ф.* От Канта к Круппу / Предисл. к публ. С. Г. Киселева // Вопр. философии. — 1989. — № 9. — С. 96—108.

ПЕРЕВОДЫ

211. Аннамбхатта. Тарка-санграха (Свод умозрений); Тарка-дипика (Разъяснение к своду умозрений) / Пер. с санскрита, введ., коммент. и ист.-филос. исслед. Е. П. Островской; АН СССР. Отд-ние истории. Ин-т востоковедения. — М.: Наука, 1989. — 238 с. — (Памятники письменности Востока; 85). — Рез. англ. Библиогр.: с. 228—230. Указ. терминов: с. 232—235.
212. *Бергсон А.* Здравый смысл и классическое образование // Вопр. философии. — 1990. — № 1. — С. 163—168.
213. *Бонлеффер Д.* Сопротивление и покорность // Там же. — 1989. — № 10. — С. 114—167; № 11. — С. 90—162.
214. Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / Отв. ред. В. Г. Эрман; Пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А. В. Парибка; АН СССР. Отд-ние истории. Ин-т востоковедения. — М.: Наука, 1989. — 484 с. — (Памятники письменности Востока; 88) — Рез. англ. Библиогр.: с. 478—480.
215. Восток—Запад: Исследования. Переводы. Публикации / Редкол.: Л. Б. Алаев и др. — М.: Наука, 1989. — Вып. 4. — 300 с.
216. *Гвардини Р.* Конец нового времени // Вопр. философии. — 1990. — № 4. — С. 127—163.
217. *Гейзенберг В.* Физика и философии. Часть и целое: Пер. с нем. — М.: Наука, 1989. — 400 с. — Указ. лич. имен: с. 395—398.
218. *Кассирер Э.* Техника современных политических мифов // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. — 1990. — № 2. — С. 58—69.
219. *Кьеркегор С.* Диапсалмата: (Интерлюдия афоризмов в стиле рефрена) // Эстетические категории и искусство. — Кишинев, 1989. — С. 136—138.
220. *Кьеркегор С.* Притчи // Эстетические категории и искусство. — Кишинев, 1989. — С. 138—153.
221. *Лейбниц Г. В.* Сочинения: В 4 т.: Пер. с фр. и лат. — М.: Мысль, 1989. — Т. 4 / Ред. тома, авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколова. — 556 с., 1 л. портр. Указ.: с. 519—555. — (Филос. наследие / АН СССР. Ин-т философии; т. 109).

222. *Ли Дачжао*. Избранные произведения: Пер. с кит. / Отв. ред. Н. Г. Сенин, М. Л. Титаренко; Сост. и авт. предисл. Н. Г. Сенин; АН СССР. Ин-т философии, Ин-т Дальнего Востока. — М.: Наука, 1989. — 488 с., 1 л. портр. — Имен. указ.: с. 479—485.
223. *Линней К.* Философия ботаники: Пер. с лат. / Подгот. И. Е. Амлинский; Отв. ред. П. А. Генкель, Б. А. Старостин; АН СССР. — М.: Наука, 1989. — 452 с., 1 л. портр. — (Памятники истории науки). — Имен. указ.: с. 412—441. Библиогр.: с. 447—451.
224. *Лукач Д.* Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей: Пер. с нем. — М.: Междунар. отношения, 1990. — 143 с.
225. *Льюис К. С.* Любовь // *Вопр. философии*. — 1989. — № 8. — С. 107—149.
226. *Томас Мюнцер*. Пражское воззвание. Письма / Пер. с нем. М. М. Смирин, В. М. Володарского; Предисл. и коммент. В. М. Володарского // *Средние века*. — М., 1989. — Вып. 52.. — С. 332—346.
227. *Назата Х.* История японского материализма / Пер. с яп., послесл. и примеч. Л. Ш. Шахназаровой. — М.: Мысль, 1990. — 335 с., ил.
228. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра: Книга для всех и ни для кого / Пер. Ю. М. Антоновского. — М.: Из-во МГУ: СП «Ост-Вест Корпорейшен»: Кооп. «Нукри» ЦК ЛКСМ Грузии, 1990. — 303 с.
229. *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии // Пер. с лат. и коммент. А. Н. Крылова; Предисл. и под ред. Л. С. Полака; АН СССР. — М.: Наука, 1989. — 688 с., ил. факс. — (Классики науки). — Алф. предм. указ., имен. указ.: с. 663—687.
230. *Ортега-и-Гассет Х.* Джоконда / Вступ., примеч., пер. С. В. Васильевой // *Филос. науки*. — 1990. — № 5. — С. 92—99.
231. *Пригожин И.* Перелом времени // *Вопр. философии*. — 1989. — № 8. — С. 3—19.
232. *Рикёр П.* Человек как предмет философии // Там же. — № 2. — С. 41—50.
233. *Саттрем*. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания / Пер. с фр. А. А. Шевченко, В. Г. Баранова. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. — 334 с., ил. — Сочинения Шри Ауробиндо: с. 332—334.
234. *Стоянович С.* От марксизма к постмарксизму / Предисл. М. Н. Грецкого // *Вопр. философии*. — 1990. — № 1. — С. 145—154.
235. Философия и революция: сравнив с достигнутым высоким идеал: (К 200-летию Великой фр. революции) / Отв. ред. В. П. Рачков; АН СССР. Ин-т философии. — М., 1989. — Ч. 1 / Ред.-сост. Е. Н. Федина. — 112 с. — Ч. 2 / Ред.-сост. В. В. Биbihин. — 117 с. Библиогр. / Сост. Т. С. Лаврова. — С. 112—117.
236. Фрагменты ранних греческих философов / Отв. ред. И. Д. Рожанский; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1989. — Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Подгот. А. В. Лебедев. 576 с. — (Памятники филос. мысли).
237. *Фрейд З.* Введение в психоанализ: Лекции: Пер. с нем. / Подгот. М. Г. Ярошевский; АН СССР. — М.: Наука, 1989. — 445 с., 1 л. портр. — (Классики науки. Подсерия «Памятники истории науки»). — Библиогр.: с. 450—453.
238. *Фрейд З.* Избранное / Сост., общ. ред. и предисл. А. И. Белкина. — М.: Внешторгиздат, 1989. — 448 с., портр.
239. *Фрейд З.* Психология бессознательного: Сб. произв. / Сост., науч. ред., авт. вступ. ст. М. Г. Ярошевский. — М.: Просвещение, 1989. — 448 с.
240. *Фрейд З.* Сновидение и оккультизм // *Вестн. АН СССР*. — 1989. — № 9. — С. 95—110.
241. *Фромм Э.* Бегство от свободы / Пер. с англ., общ. ред. и послесл. П. С. Гуревича. — М.: Прогресс, 1990. — 271 с. — Предм. указ.: с. 268—270.
242. *Фромм Э.* Иметь или быть? Пер. с англ. — 2-е изд. доп. — М.: Прогресс, 1990. — 331 с. — (Б-ка зарубежн. психологии).
243. *Фукуяма Ф.* Конец истории? // *Вопр. философии*. — 1990. — № 3. — С. 134—147.
244. *Хабермас Ю.* Познание и интерес / Вступ. слово И. С. Нарского; послесл. и пер. А. В. Кезина // *Филос. науки*. — 1990. — № 1. — С. 88—100.
245. *Хабермас Ю.* Понятие индивидуальности // *Вопр. философии*. — 1989. — № 2. — С. 35—40.
246. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики / Пер. и примеч. А. В. Ахутина, В. В. Биbihина // Там же. — № 9. — С. 119—163.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

- БЫЧКОВ Олег Викторович — аспирант МГУ им. М. В. Ломоносова
- ГАЛЕНКО Сергей Петрович — канд. филос. наук, научный сотрудник Института истории естествознания и техники АН СССР
- КРИЧЕВСКИЙ Андрей Владимирович — редактор издательства МГУ им. М. В. Ломоносова
- КОШЕЛЕВА Ольга Евгеньевна — канд. исторических наук, научный сотрудник НИИ теории и истории педагогики АПН СССР
- МОРОЗОВ Борис Николаевич — канд. исторических наук, научный сотрудник Археографической комиссии АН СССР
- МОЛОДЦОВА Елена Николаевна — канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Института истории естествознания и техники АН СССР
- КУБАНОВА Олеся Юрьевна — преподаватель Ростовского гос. педагогического института
- СОЛОВЬЕВА Грета Георгиевна — канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Института философии и права АН КазССР
- СИБЕРЦЕВ Михаил Андреевич — канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Института США и Канады АН СССР
- МЕЕРОВСКИЙ Борис Владимирович — доктор филос. наук, профессор Института народного хозяйства им. Г. В. Плеханова
- БИРЮКОВ Борис Владимирович — доктор филос. наук, профессор Совета по кибернетике АН СССР
- СМИРНОВ Андрей Владимирович — канд. филос. наук, мл. научный сотрудник Института философии АН СССР
- ГАРНЦЕВ Михаил Александрович — канд. филос. наук, ст. преподаватель МГУ им. М. В. Ломоносова
- ЯКОВЛЕВ Владимир Михайлович — преподаватель Петрозаводского гос. ун-та
- РОКМОР Том — профессор Дьюкенского ун-та (США)
- МИНАЧЕВ Андрей Борисович — мл. научный сотрудник Института философии АН СССР
- КОВАЛЬСКИЙ Максим Ильич — сотрудник еженедельника «Коммерсант»
- КЛЕННЕР Герман — профессор (ФРГ)
- СОЛОВЬЕВ Эрик Юрьевич — канд. филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии АН СССР
- ВАШЕСТОВ Андрей Григорьевич — канд. филос. наук, научный сотрудник Института культуры (Москва)
- МОЛЧАНОВ Виктор Игоревич — доктор филос. наук, доцент Ростовского гос. ун-та
- БЕГИАШВИЛИ Арчил — доктор филос. наук, профессор Тбилисского гос. ун-та
- ДЛУГАЧ Тамара Борисовна — доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии АН СССР
- БЫКОВА Марина Федоровна — канд. филос. наук, научный сотрудник Института философии АН СССР

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Бычков О. В.</i> Эстетические представления средневековой схоластики в трактате Ульриха Страсбургского «О прекрасном»	5
<i>Галенко С. П.</i> Кантовская метафизика как общая теория отношений	18
<i>Кричевский А. В.</i> Понятие абсолютного духа в философии Гегеля . . .	37

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Кошелева О. Е., Морозов Б. Н.</i> Неизвестные русские учебные курсы философии середины XVIII в.	53
--	----

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ СТРАН ВОСТОКА

<i>Молодцова Е. Н.</i> О двух разных принципах анализа истории древнеиндийской науки	75
--	----

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Кубанова О. Ю.</i> Проблема интерсубъективности в «Картезианских размышлениях» Э. Гуссерля	87
<i>Соловьева Г. Г.</i> Негативная диалектика: новый тип философствования	108
<i>Сиверцев М. А.</i> Судьбы культуры в религиозной философии Пауля Тиллиха	126
<i>Мееровский Б. В., Бирюков Б. В. Ф.</i> Brentano — историк философии Аристотеля	146

ПЕРЕВОДЫ

<i>Смирнов А. В.</i> Категория божественной сущности в философии исмаилитов	153
<i>Хамид ад-Дин аль-Кирмани.</i> Успокоение разума. (Пер. А. В. Смирнова)	158
<i>Гарнцев М. А.</i> Онтологическая проблематика у Казтана и его трактат «О понятии сущего»	174
<i>Томмазо де Вио (Казтан)</i> О понятии сущего (Пер. М. А. Гарнцева)	179
<i>Яковлев В. М.</i> «Тайна творения» Г. В. Лейбница	182
<i>Лейбниц Г. В.</i> Тайна творения	185
<i>Рокмор Т.</i> (США) Гегелевская циркулярная эпистемология как антифундаментализм (Пер. А. Б. Миначева, М. И. Ковальского)	190
<i>Кленнер Г.</i> (ФРГ) Философско-правовое Просвещение в Берлине в годы Великой французской революции (Пер. Э. Ю. Соловьева) . . .	205

ПУБЛИКАЦИИ

<i>Вашестов А. Г.</i> Жизнь и труды Б. А. Фохта	223
<i>Фохт Б. А. П.</i> Натюрп. 17 сентября 1924 г.	232
<i>И. Д. Левин:</i> биографическая справка	270
<i>Левин И. Д.</i> «Шестой план»	271
<i>Молчанов В. И.</i> К публикации статьи М. К. Петрова «Роль языка в становлении философии»	306
<i>Петров М. К.</i> Роль языка в становлении и развитии философии	310
<i>Бегиашвили А.</i> Алетологический реализм Шалвы Нуцубидзе	335
<i>Нуцубидзе Ш. И.</i> Бытие и истина	339
<i>Длугач Т. Б.</i> Пастернак в Марбурге	352
Из наследия «раннего» Пастернака	355
Библиография	360
Авторы выпуска	371

Научное издание

Историко-философский ежегодник

1991

Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР

Редактор издательства *В. С. Егорова*
Художественный редактор *М. Л. Храмцов*
Технический редактор *Н. Н. Плязова*
Корректоры *Ю. Л. Косорыгин, Л. А. Лебедева*

ИБ № 47419

Сдано в набор 18.03.91
Подписано к печати 22.07.91
Формат 60×90¹/₁₆
Бумага писчая № 1
Гарнитура обыкновенная новая
Фотонабор
Усл. печ. л. 23,5. Усл. кр.-отт. 23,5. Уч.-изд. л. 28,5
Тираж 5000 экз. Тип. зак. 1207
Цена 9 р. 50 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва В-485
Профсоюзная ул., 90
Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034, Санкт-Петербург, В-34, 9 линия, 12