Историко-философский ежегодник

'89

Институт философии

Историко-философский ежегодник

'89

Ответственный редактор
доктор философских наук
Н. В. МОТРОШИЛОВА



Москва «Наука» 1989

Данный выпуск ежегодника охватывает широкий круг проблем и авторов — от античности, западного и восточного средневековья до философии Нового времени, современной западной философии, марксистско-ленинской философии и методологии историко-философской науки. В издание включены новые публикации переводов (выдержки из неопубликованных сочинений Цзун-ми, Плотина, Иоанна Филопона, Гегеля, Л. Витгенштейна, М. Хайдегера), а также статья Ю. Хабермаса.
Для философов, историков философии, всех интересующихся историей философии.

Редакционная коллегия:

Б. В. Богданов, А. И. Володин, Б. Т. Григорьян, Д. В. Джохадзе, А. Л. Доброхотов (зам. отв. редактора), *В. Л. Мальков, В. В. Мшвениерадзе, А. Г. Мысливченко, Т. И. Ойзерман, В. А. Подорога, В. В. Соколов, Э. Ю. Соловьев, М. Т. Степанянц, Н. Ф. Уткина, Н. С. Юлина*

Ученый секретарь *М. М. Ловчева*

Рецензенты:

кандидаты философских наук *В. А. Бочаров, Г. М. Тавризян,*
доктор философских наук *А. Ф. Зотов*

И $\frac{0301030000\text{-}311}{042(02)\text{-}89}$ 8-89 кн. 1

ISBN 5-02-007995-2

© Издательство «Наука», 1989

ИСТОРИЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

МЫСЛИ К. МАРКСА

А. Б. Баллаев, М. С. Козлова

В современной культуре и практике нашего общества философия оказывается в сложном положении. От нее ждут решения актуальных мировоззренческих проблем, однако реально достигнутые результаты вызывают разочарование. Одной из причин такого положения представляется недостаточная осознанность философами характера своих задач, неудовлетворительный уровень теоретического самоопределения философской мысли. С этой точки зрения весьма интересен взгляд на «ремесло философов», к которому пришел К. Маркс, вырабатывая свой подход к философии, органически вплетенный в систему открытого им материалистического понимания общества [1].

Прямые размышления о предмете, функциях философии в работах советских специалистов, а также значительная часть их продукции свидетельствуют о том, что суть Марксова подхода к философии все еще плохо осмыслена и должна стать предметом особого внимания. От ее уяснения многое зависит как в самой направленности, так и в результативности философского труда. Социальные ожидания, которые вызывал и вызывает, несмотря на многие разочарования, философский разум, могут и должны быть оправданы. С этим чувством и надеждой на отклик коллег авторы приступают к серии статей о предназначении философии, и прежде всего о понимании этого вопроса Марксом.

1. РАЗМЫШЛЕНИЯ О ФИЛОСОФИИ. ИСХОДНОЕ ПОНИМАНИЕ.

Философское творчество К. Маркса и Ф. Энгельса, в том числе их теоретическая полемика с предшествующей философией вообще и немецкой классической философией в особенности, первоначально определялось их исходным пониманием роли и предназначения философа. Такое «предпонимание» сложилось главным образом под влиянием идеалов классической философии. Маркса

вдохновлял сократовский образ философии как жизнепонимания, гегелевское представление о философии как самосознании эпохи, он высоко ценил великую традицию теоретического бесстрашия философской мысли. Сам термин «классика», неоднократно применявшийся Марксом и Энгельсом при оценке своих предшественников, заключал в себе признание их теоретических заслуг.

Немецкая философская мысль, из которой непосредственно исходил Маркс, в целом придерживалась прочно закрепившейся традиции понимания философии как абсолютного, априорного познания первоначал, первопринципов, универсальных категориальных схем миропонимания. Другой стороной этой традиции был сохранившийся в Германии до 40-х годов XIX в. просветительский идеал философии как законодательства разума и философа как судьи, выносящего с позиций «высшей мудрости» приговор всему, что существует. По характеристике Энгельса, «все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него» [2].

Идея всеохватывающей критики действительности с позиций разума стала программной в творчестве Канта: «право на искреннее уважение» разум оказывает «только тому, кто может устоять перед его свободным и открытым испытанием» [3]. Весьма сходную позицию в этом вопросе занимали также Фихте, Шеллинг, Гегель. Такое понимание миссии философа нашло отклик у молодых Маркса и Энгельса, воспринявших идейно-методологическое богатство и вместе с тем идеалистические иллюзии предшествующей философии.

Исходное Марксово понимание философии отмечено печатью гегельянства. «Левое крыло» гегелевской школы (Б. Бауэр, А. Руге, М. Штирнер и во многом Л. Фейербах), в рамках которого начиналось философское творчество Маркса, исходило из основоположений гегелевского идеализма, но в понимании задач философии уже несколько отошло от идей учителя. Придерживаясь общей установки философского критицизма в духе традиций Просвещения, младогегельянцы все более расширяли сферы его приложения. От критики христианской религии они переходили к критике права, государства, всего «наличного бытия» Германии. С философским разумом здесь связывались не только теоретические права, но и активное обращение к жизненным проблемам, надежды на революционное изменение социальной реальности под воздействием философских идей. Такие надежды разделял и юный Маркс в первоначальную пору своей деятельности, примерно до 1844 г.[4]

В своих ранних работах Маркс, в соответствии с традицией полагал, что философия призвана разоблачать противостоящие ей типы сознания: религиозное ханжество, догматизм, филистерство, невежественный, мещанский здравый смысл и др. Отношение философа к нефилософскому, непросвещенному сознанию ассоциировалось у него с иронией Сократа [5]. Марксу было близко понимание философии как «мирской мудрости», неоспоримым пред-

ставлялось право философа обсуждать практические проблемы, участвовать в делах реальной жизни. Он уверен: просветив, очистив, изменив сознание людей, философ не только может, но и должен реально изменить действительность. В качестве примера влияния философии на действительность приводилась, в частности, разработанная великими философами прошлого теория государства. Весьма близка к взглядам Маркса также точка зрения молодого Энгельса, наиболее ярко выраженная в его полемических статьях против Шеллинга [6].

В обобщенной форме ранние представления Маркса о философии сформулированы в публикациях «Немецко-французских ежегодников» 1844 г., наиболее полно — в известном письме к А. Руге и статье «К критике гегелевской философии права. Введение». Философская программа молодого Маркса излагалась здесь в связи с размышлениями о роли философии в духовной жизни Германии того времени. По его убеждению, философия была призвана стать в таких условиях теоретически последовательной, наступательной, революционной критикой действительности [7].

Как впоследствии признавал сам автор, его рассуждения о философии по своему смыслу, а особенно по форме носили еще в эту пору традиционный характер. В целом его понимание предмета и метода, основных задач и значения философии базировалось на самой зрелой в немецкой классике и прогрессивной по тому времени системе взглядов Гегеля. Вместе с тем Маркс уже осуществил критическое исследование гегелевской философии права, уже обладал опытом практической деятельности на посту редактора «Рейнской газеты», а также высочайшей профессиональной культурой и разносторонними историческими, экономическими, юридическими и другими знаниями. Кроме того, он был активно занят поиском философских позиций, максимально отвечающих духу времени и собственному революционно-демократическому умонастроению.

Маркс воспринял гегелевские мотивы идеалистически толкуемого примата исторического процесса по отношению к его философскому осмыслению и самостоятельно продолжил поиск в этом направлении. Его представления о задачах философии уже в этот период отличались от взглядов Гегеля. В немецкой школе последователей Гегеля в 40-х годах XIX в. широко обсуждалась тема, условно именуемая «концом философии». В этой броской формуле младогегельянцы выражали стремление освободиться от влияния гегелевской философской системы, преодолеть оторванность философии от действительности, что по-разному понималось представителями данного философского течения. Маркс в начале творческого пути также неоднократно затрагивал данную тему. Она звучала в его докторской диссертации, статьях последующего периода, наконец, в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.». Причем взгляды Маркса были во многом реалистичнее и прогрессивнее позиций левых гегельянцев, они заключали в себе элементы нового понимания, которое стало теоретически разрабатываться и терминологически оформляться позднее.

Прежде всего Маркс старался сблизить философию с жизнью. Стремясь преодолеть обособленность абстрактной философской мысли, он пришел к выводу, что философ может и должен спускаться с высот «чистого разума» на «грешную землю», что он вправе брать за отправную точку анализа всевозможные явления реальности и любые формы их духовного осмысления. При этом к области философского исследования были причислены все наиболее злободневные, актуальные проблемы социальной действительности. Понимание философии как «мирской мудрости» Маркс усилил и конкретизировал, преобразив его в образ «философии на службе истории». В его сознании зрело убеждение: многообразные философские проблемы уходят корнями в реальную жизнь, поэтому их решение должно быть в конечном счете делом практики. Философ, по Марксу, должен непосредственно включиться в дела и трудности окружающей его действительности [8], выявить путем теоретического анализа возможности и пути практического действия.

Продолжая размышлять в этом направлении, Маркс открыл для себя новую социальную силу — пролетариат и пришел к выводу о его всемирно-исторической миссии в деле революционно-практического преобразования буржуазного общества в коммунистическое [9]. Но, несмотря на переход к социальным установкам коммунизма, Маркс, в это время еще находился во власти идеалистических представлений о философии как высшей активной силе, задающей ход исторического процесса [10]. В 1844 г. в работе «К критике гегелевской философии права. Введение» он объявил философию активным двигателем, «импульсом» революционных изменений. Это выразилось и в истолковании роли философии в революционном движении пролетариата, в котором Маркс первоначально склонен был видеть лишь исполнителя-воплотителя воздействия, исходящего из философии (по аналогии с отношением «тело — мозг»).

В работах 1844—1845 гг., по-прежнему высоко ценя идеал беспристрастной критики действительности с позиций философского разума, Маркс вместе с тем пришел к отрицанию гегелевского абстрактно-спекулятивного образа философии как некоей высшей «науки разума», как метафизики. Здесь юный Маркс имел предшественника в лице Фейербаха, развенчавшего в работах «Предварительные тезисы о реформе философии» и «Основные положения философии будущего» (1842—1843) философские конструкции объективного идеализма.

Суть открытия Фейербаха, давшего импульс к отходу Маркса от традиционно-классических взглядов на философию, состояла в следующем. Как неоднократно указывал сам Маркс, Фейербаху удалось раскрыть вторичный, производный характер религиозного мировоззрения, его обусловленность реальными условиями человеческой жизни. Тем самым создавалась возможность для научного объективного исследования религии как исторического явления. Этим также открывался путь к пониманию реальных основ фило-

софского мировоззрения, сколь бы «чистым», самодовлеющим оно ни представлялось. Более того, Фейербах сумел понять, что спекулятивная философия гегелевского типа есть не что иное, как «рационализированная теология». Родство, близость такой философии к религии позволила и к ней применять наработанные процедуры «сведения к земной основе», т. е. материалистического переистолкования ее основных идей.

Отсюда вытекали весьма серьезные выводы. Теряло почву представление об особых правах разума — одна из многих иллюзий, свойственных религии и философии как формам отчужденного, превращенного сознания. Вызревало понимание того, что «чистый», «беспредпосылочный» разум реально имеет под собой множество неявно принятых спекулятивным философом, просто не осознаваемых им предпосылок — как не осознаются религиозным человеком предпосылки его собственных представлений и верований.

Мысли Фейербаха произвели на Маркса большое впечатление. Об этом свидетельствует целый ряд его размышлений в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.», «Святом семействе» и ряде менее крупные работ 1844—1845 гг., включая письма Фейербаху. Освоив метод материалистической критики умозрительных спекуляций, Фейербах, однако, на этом основании не усомнился в правомерности, ценности традиционного образа философии вообще. Напротив, именно в эти годы он усиленно трудился над разработкой собственной позитивной доктрины — философии человека, долженствующей, по его замыслу, заменить гегелевскую систему и христианство совокупно. Но на поверку концепция Фейербаха оказалась столь же родственной религии, как и гегелевские представления [11]. Молодой Маркс, положительно относившийся в 1844—1845 гг. к фейербаховскому гуманизму, «читал» Фейербаха сквозь призму собственных социально-политических идей. В «философии человека» он увидел «философскую основу социализма». Однако и в фейербахианстве он более всего ценил критическую сторону — развенчание гегелевской философии и идеалистической традиции в целом [12].

В закрепившемся веками типовом образе философии при всей его ценности Маркса не удовлетворяла теперь степень абстрактности мысли, значительная удаленность ее от конкретной исторической действительности, от реальной жизни и борьбы, от проблем и мук современности. Важнейшей задачей философии, какой он хотел бы ее видеть, Марксу представлялся в это время материалистический философский критицизм, призванный приносить действенную пользу страждущему человечеству. Так, пока в самом первом приближении пояснялась идея «философии на службе истории».

В ходе дальнейших размышлений Маркс (совместно с Энгельсом) [13] пришел к выводу, что фейербаховская критика традиционной философии, как и его позитивная доктрина, все же менее содержательны и глубоки, чем философская теория Гегеля.

Возможности других гегельянцев того времени (Б. Бауэр, М. Штирнер) в деле соперничества с учением великого мыслителя оцениваются еще ниже. Маркс осознает: иллюзии идеалистически понятых «прав разума», во многом развенчанные Фейербахом, действительно беспочвенны, бесплодны и вредны, вместе с тем они не помешали великим мыслителям достичь высоких теоретических результатов. Усвоив уроки Фейербаха, а также материалистически переосмысливая глубокие гегелевские идеи, Маркс приближался к более сложной и емкой картине реальной жизни философии. Этот процесс сопровождался острой критикой, переосмыслением веками складывавшихся прежних представлений о миссии философов.

2. ИЗМЕНЕНИЕ ПОЗИЦИЙ. КРИТИКА ТРАДИЦИОННОГО ОБРАЗА ФИЛОСОФИИ

Новый подход к философии складывался у Маркса в середине 40-х годов XIX в. в контексте рождающихся материалистических взглядов на общество. Разрабатывая идеи материалистического понимания истории, Маркс уделил большое внимание анализу природы философии в работе «Святое семейство» (1845). Кратким наброском нового понимания явились «Тезисы о Фейербахе» (1845), где центральное место занимала мысль о главенствующей роли исторической практики в жизни общества, а сознание характеризовалось как производное от нее. В развернутой форме новое видение философии предстало в написанной Марксом в соавторстве с Энгельсом «Немецкой идеологии» (1846—1847). Пересмотр ранних позиций осуществлялся в 1845—1846 гг. и сопровождался решительным, пожалуй даже слишком решительным отказом авторов от еще недавно казавшихся им несомненными, вселявшими надежды представлений.

В работах Маркса и Энгельса начиная с весны 1845 г., т. е. с «Тезисов о Фейербахе», резко меняется тон высказываний о философии. Вместо высоких оценок ее как суверенной и первичной духовной силы, способной — по мере воплощения идей в жизнь — изменять мир, появляются иронические, а порой и вызывающие слова о «философских иллюзиях», о философах как «жертвах общества», «овцах в овечьей шкуре» и др. Ожидание революционных перемен вытесняют сетования на отсталость, архаичность культуры и социальных порядков Германии. Гордость немецкой философской мудростью сменяется разочарованием: насыщенная философией атмосфера духовной жизни Германии расценивается теперь как свидетельство социально-экономической и политической незрелости общества. Попытки левогегельянцев активно воздействовать на общественные порядки — посредством критики христианской религии, синтеза философских идей с французскими общественно-политическими учениями и другими способами — теперь характеризуются как бессильные, ненужные и даже прямо враждебные прогрессу немецкого общества [14].

В «Немецкой идеологии» выражена острая неудовлетворенность ее авторов уровнем, характером, темпами общественного развития своей страны, выливающаяся в несколько обескураживающую критику всего немецкого. Содержание и тональности текста обнаруживают нотки исторического нетерпения, досады на медленное изживание феодализма, вялый процесс социально-экономического и политического обновления общества. Как тщетные, иллюзорные оцениваются теперь и упования на философскую мысль как мощный фактор общественных перемен [15].

В нашей литературе нередко стараются не замечать изменения взглядов Маркса на философию, что особенно наглядно проявляется в ссылках лишь на его ранние, завышенные ее оценки. Все же критические суждения (о преувеличении влияния философской мысли на общественную жизнь и др.) советские авторы, как правило, относят только к младогегельянству, предпочитая не замечать множества высказываний не только частного, но и обобщающего характера. Психологически понятна также склонность связывать критику философии лишь с конкретным хронологическим периодом формирования новых взглядов Маркса и Энгельса, оценивать ее как «болезнь роста». Иначе говоря, специалисты вольно или невольно обходят эту «неудобную» тему в работах основоположников марксизма как некий казус, на который лучше закрыть глаза. Мы не хотели бы идти по этому пути. Для пользы дела следует высветить в основополагающей доктрине Маркса все неясное, поставить точки над «и». Время для этого пришло.

Резкое изменение взглядов на философию во многом представляется нам чертой духовной биографии Маркса. Пожалуй, Маркс преобразовывал прежде всего не чью-то, а собственную позицию в философии, анализировал не чужую, а свою «прежнюю философскую совесть», как он признался впоследствии при объяснении мотивов написания «Немецкой идеологии» [16]. В суровых оценках философской мысли своего времени в этой работе слышится самокритичное развенчание собственных философских иллюзий. Не исключено, что именно это обстоятельство придало критике, проходившей под знаком идеи «конца философии», столь наступательный, деструктивный характер. Позднее тон размышлений о предшествующей философии в работах Маркса и Энгельса станет спокойнее, корректнее. И все же общая суть позиций не изменится.

Разочарование состоянием философской мысли относилось прежде всего к выродившимся вариантам послегегелевской философии. Вместе с тем подвергается критике с новых историко-материалистических позиций также ряд черт традиционного образа философии в целом, черт, свойственных и самым высоким образцам философской мысли в немецкой и мировой классике.

Тема критики, ниспровержения традиционной философии была знамением времени (конец XVIII—первая половина XIX в.). Достаточно вспомнить глубокую критику догматической метафизики в трудах Канта и то существенное изменение взгляда на философию, к которому он пришел. Нельзя не учесть также куда

менее глубокое, но уж совсем категоричное отрицание познавательной значимости и социальных функций метафизики, прозвучавшее и долго не умолкавшее в позитивизме. Подобные настроения безусловно отразили объективное изменение требований к философской мысли в новых исторических условиях, нараставшее осознание важности опоры на массивы научных знаний и осмысление сложной, динамичной общественной практики. Без такой опоры (к этому убеждению пришли и основоположники марксистской мысли) философия вырождается в оперирование «пустыми понятиями», приходит к банкротству [17].

Имея в виду изжившую себя, уходящую с исторической сцены отвлеченную метафизику, особенно ее худшие образцы, авторы «Немецкой идеологии» призывали: «Нужно „оставить философию в стороне"... нужно выпрыгнуть из нее и в качестве обыкновенного человека взяться за изучение действительности. Для этого и в литературе имеется огромный материал, не известный, конечно, философам» [18]. Но если философия опирается на науку, на реальное изучение бытия, это в корне меняет ее облик. В первой главе «Немецкой идеологии», содержащей обобщающие теоретические выводы, формулируется следующее хорошо известное положение: «Изображение действительности лишает самостоятельную философию ее жизненной среды. В лучшем случае ее может заменить сведение воедино наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей» [19]. Сопоставление мыслей, высказанных в «Немецкой идеологии», с многочисленными более поздними формулировками Энгельса в работах «Анти-Дюринг» и особенно «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», убеждает в неизменности резко критического отношения Маркса и Энгельса к традиционному самосознанию философов, к их пониманию своей миссии. Идея «конца философии» подразумевала коренное преобразование в марксизме «образа философии», прежде всего — радикальное освобождение от философских самоиллюзий, расшатывание установки на особые квази-религиозные функции философии в общественной жизни, духовной культуре.

Заявления о «конце философии» в сочинениях основоположников марксизма давали и впредь могут дать повод для искаженного их толкования. В частности, они могут быть использованы для подкрепления вульгарных сциентистско-техницистских нападок на философию. Между тем суть их совсем иная.

Историко-материалистическое учение об обществе позволило понять, что философы идеалистически преувеличивали значение своей деятельности и возможности ее влияния на действительность. В сложном движении общества они выделяли лишь изменения сознания и склонны были усматривать в этом результат творчески-преобразующего воздействия на взгляды, отношения, нравы людей профессионально-философской теоретической деятельности, якобы ничем не обусловленной извне [20]. Теперь такого рода самооценка характеризуется как профессиональная иллюзия

духовного труда, которую разделяют с философами юристы, политические лидеры, работники искусств, религиозные деятели и др.

Открытый и теоретически осмысленный Марксом материалистический подход к социальной действительности и роли в ней духовных факторов ставил под сомнение претензии на внеисторический характер любого социального теоретизирования, на создание предельно общих, догматических (построенных вне учета исторических многообразий и перемен) учений-доктрин. Историзм выступал как важнейший аргумент против догматизма.

Раскрыв механизмы социально-исторической детерминации философского сознания, Маркс подверг критике иллюзию о сверх исторической позиции, о всемогущем и универсальном характере философского разума. Подчеркивалась несостоятельность претензий философов на окончательное суждение о действительности. Расшатывалась ориентация на создание вневременных, всеобъемлющих систем, непригодных для исследования подлинной социально-исторической действительности. Так, в «Немецкой идеологии» разъяснялось, что с помощью гегелевских схем нельзя понять реальные общественные проблемы.

Переосмысление философской традиции заключало в себе и еще один момент — стремление выйти из языковых конструкций немецкой спекулятивной философии («абстрактной и темной гегельянщины»), закреплявших большую дистанцию между философией и действительной жизнью. Осознавалось, что обращение философов к жизненно важным проблемам требует от них более конкретных и реалистичных, более понятных размышлений, побуждая к преодолению отчужденно-обособленного характера «философского языка». Этому придавалось большое значение.

В рассуждениях о «конце философии» в 1846 г. звучал также мотив отказа от профессиональной философской деятельности. Это требует пояснения. Дело в том, что в позитивном плане новый подход подразумевал принципиальное изменение сути философского труда: изучение действительности не традиционными умозрительно-спекулятивными, а научными методами, а также прямое участие философов в практической жизни, в изменении реального бытия. Нежелание Маркса и Энгельса именовать себя профессиональными философами, по-видимому, выражало также установку на преодоление «цехового» разделения труда в современном им познании и духовной деятельности вообще и, разумеется, протест против традиционной обособленности философии. Стирание дисциплинарных границ, комплексный подход, использование философии как методологического «инструментария» научного исследования и основы для формирования программ политического и другого действия — все это становится особенно актуальным, если на первый план вынесены, как это сделал Маркс, *практические* задачи.

Роль, прежде отводившаяся философии, больше не удовлетворяет Маркса. Симптоматичен, с этой точки зрения, его одиннадцатый тезис о Фейербахе: «Философы лишь различным образом

объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» [21]. Кстати, наибольшую досаду в мышлении левогегельянцев вызывало теперь у Маркса то, что оно не ориентировано на реальные силы и тенденции социального обновления, на формирование программ революционного переустройства общества. Содержание одиннадцатого тезиса о Фейербахе созвучно высказываниям Маркса и Энгельса о необходимости «выпрыгнуть из идеологии», т. е. из области сугубо абстрактного мироуяснения, не осознающего своей собственной социальной заданности, перестать «перелицовывать изношенные философские сюртуки», стать людьми практики.

Действительно, для Маркса и Энгельса, активно вошедших в европейское революционное движение, стремившихся в 1845—1847 гг. к практическому оформлению и развитию «исторического движения коммунистов», классическая позиция философа-мудреца, члена «совета стражей», «учителя жизни» и т. п. — с претензиями на высшую мудрость и поучения непросвещенных — казалась уже не просто неистинной, но и во многом архаичной, даже комической. Маркс и Энгельс пришли к выводу, что импульсы теоретическому мышлению дает жизнь, практика, реальное участие мыслителей в бытии. Теоретическое сознание призвано осмысливать *опыт исторического движения* и на этой основе указывать пути развития, цели, идеалы, а не наоборот, как это традиционно представлялось философам. Это был новый подход. В классическом понимании философии — и в «метафизическом» и в «радикально-критическом» его вариантах — такая задача не ставилась и поставлена быть не могла.

Нельзя закрыть глаза и на то, что критические размышления Маркса о предназначении философии оказались тесно связанными с проблемой выбора им собственного жизненного пути, области профессиональной деятельности. Биографическим фактом является его уход из философии, посвящение себя историческим, а затем экономическим проблемам. Во многом в плане личного поиска более конкретной и результативной сферы приложения своих собственных сил, по-видимому, следует осмысливать совет Маркса «отойти от философии». Вместе с тем биографические мотивы в поисках новых позиций тесно сплетаются с важными теоретическими соображениями.

С *теоретической* точки зрения глубокие раздумья Маркса о «ремесле философов» никак не предполагали выводов в духе позитивизма — о смерти, гибели философии, исчерпанности ее функций. Критическое отношение к слабым сторонам традиционной философии, ярко выраженное в соответствующих текстах Маркса и Энгельса, никоим образом не сводилось к однозначному деструктивному отрицанию философии, как это интерпретировали известные западные теоретики первой половины XX в.[22] Речь шла о другом. Провозглашая «конец философии» в старом смысле слова (это позже прямо пояснил Энгельс) [23], Маркс обосновывал усиление роли философии в новом ее понимании. Он выдвинул

программу коренного переосмысления познавательно-теоретических и жизненно-практических задач, которые призваны решать философы.

Переход от идеалистического к материалистическому пониманию общественной жизни и роли в ней духовных факторов обернулся для Маркса и более зрелым толкованием природы философии, преодолением искаженных, завышенных представлений о ее исторической роли. При этом деструкции подверглась не классическая философская культура, а идеалистические иллюзии об общественной миссии философии. Идеалистический романтизм в понимании философии уступил место новому реалистическому подходу. С позиций историко-материалистического понимания общества Маркс стремился конкретно и трезво уяснить подлинную картину жизни философии, не умаляя, но и не преувеличивая ее реальных полномочий, возможностей. Верное понимание мыслей Маркса актуально в наши дни, требующие серьезного философского осмысления всего происходящего в современном мире, формирования нового реалистического (а не иллюзорного, утопического) мышления.

3. НОВЫЙ ПОДХОД. ОБЩЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР ФИЛОСОФИИ

Материалистическое понимание истории существенно преобразило сложившееся понимание философии как познания вечных законов и принципов природного и социального бытия. Новый подход отличался от сложившейся традиции, хотя в принципе сохранял все лучшее из наследия прошлого.

Что же пришлось пересмотреть в складывавшемся веками образе философии? В противовес традиционному представлению, философия была понята как знание, обращенное к общественной жизни людей, к истории. Многими нашими специалистами не вполне понята эта сторона дела. Об этом свидетельствуют, в частности, бытующие определения философии как учения о всеобщем, поиск универсальных законов, атрибутивных моделей бытия и пр. Распространен абстрактный внеисторичный подход к философии, ориентированный на инвариантные, устойчивые черты бытия, но внутренне не предусматривающий постоянной связи с жизнью, актуальными проблемами времени, эпохи, дня. При этом вообще весьма проблематичной, если вдуматься, оказывается причастность философии к общественным дисциплинам. Между тем главная мысль нового Марксова понимания философии состояла в том, что философия есть форма *социально-исторического* знания. Уяснение этого исключительно важно.

Анализ сочинений Маркса и Энгельса убедительно показывает, что философия включается в комплекс социально-исторических дисциплин. Поясняя выражение «исторический идеолог», Энгельс в письме Ф. Мерингу 14 июля 1893 г. отмечал: «Исторический

означает здесь просто собирательный термин для понятий: политический, юридический, философский, теологический, — словом, для всех областей, относящихся к *обществу*, а не просто к природе» [24]. Кроме того, перечисленные формы идеологии рассматриваются как исторические, поскольку изучают различные срезы общественной жизни, понимаемой как исторический процесс. Для осмысления новой трактовки философии важно постоянно иметь в виду основные моменты Марксова понимания исторического познания и в первую очередь самого предмета его изучения — человеческой истории.

Известно, что социальные мыслители до Маркса считали главной духовную, идеологическую сторону общественных процессов. Им представлялось, что политическое, правовое, религиозное, философское, нравственное и другие типы общественного сознания живут и изменяются по своим сугубо внутренним законам. Обусловленность сознания внешними по отношению к нему факторами не принималась в расчет, напротив, ему приписывалась роль главного двигателя истории. Эта идеалистически искаженная, перевернутая «с ног на голову» картина общественной жизни не позволяла понять ни реального содержания, ни подлинных механизмов рождения, развития, смены идей, взглядов, теорий.

Кроме того, предмет социального познания — общественная жизнь в различных ее аспектах — традиционно представлялся столь же неизменным по своей сути, как и метафизически толкуемый предмет естествознания — природа. Внеисторическому «образу» общества соответствовало метафизическое представление о социальном познании как постижении универсальных истин о человеке, о вечных законах существования человеческого рода.

Марксу удалось выстроить сначала в самых общих чертах, а позже более конкретно и основательно принципиально иную картину общественной жизни. Человеческая история предстала в его понимании как сложный «сплав» реальной жизни людей (формы производства, социально-экономические, политические структуры и пр.) и всевозможных духовных составляющих этой жизни во взаимодействии, процессуальной сопряженности, переплетении того и другого. Важнейшим основоположением материалистической концепции общества явилось уяснение принципиальной обусловленности идей, теорий, правовых установлений, моральных максим и других проявлений сознания реальным жизненным процессом, общественным бытием. Как сформулировано в «Немецкой идеологии», «сознание никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни» [25]. Наконец, Маркс подчинил анализ всех социальных явлений принципу материалистически понятого историзма. Он постоянно исходил из того, что человеческая история есть сложный процесс накапливающихся, передаваемых от предшествующих поколений последующим, нарастающих, необратимых изменений всей связной совокупности общественных явлений.

Преодоление искаженно-идеалистического, антиисторического подхода к обществу, формирование принципиально новой концепции общественной жизни позволило увидеть в новом свете и суть исторического познания. Маркс утвердил новые принципы социального мышления, обращенного к конкретно-историческому развитию общественной жизни в научно-материалистическом ее понимании. На этой основе были разработаны также общие принципы историко-материалистического подхода к духовной стороне общественной жизни, включая философию, которой было уделено большое внимание.

Толкование философии как формы социально-исторического знания сказалось и на понимании сути философских проблем. Классическим мировоззренческим проблемам (познания, личности, свободы и др.) Маркс дал новое освещение, развенчав иллюзию их сугубо абстрактного, вневременно́го характера. Помимо смыслового единства и преемственности, он открывал в них также исторически конкретное своеобразие. Так, отношение «человек — природа», сохраняя свою устойчивость, вместе с тем, осмысливалось как исторически изменчивое, опосредованное развитием материально-предметной (промышленность и пр.) и другой деятельности людей, незавершенное, открытое для новых, грядущих изменений [26]. Этим исключалась возможность сугубо умозрительного решения проблемы «раз и навсегда». Подобные притязания Маркс расценивал теперь как простую иллюзию философов. Для уяснения реального содержания данной проблемы в ее историческом масштабе требуется большой эмпирический материал, основательное изучение конкретной истории. Причем сегодня мы знаем лучше, чем когда-либо, что данная проблема действительно открыта, способна в разные периоды принимать иной характер, в том числе становиться очень острой глобальной проблемой человеческого существования, какой она выступает в наши дни. И дело не в особенностях этой конкретной проблемы. В концепции Маркса исторически интерпретируется суть философских проблем вообще.

Не менее четко и убедительно новый исторический подход проявился, например, в истолковании проблемы свободы, занимавшей, как известно, важное место в немецком классическом идеализме. Так, Кант считал ее одной из основных проблем метафизики вообще, большое значение придавали ей Фихте, Шеллинг, Гегель. Привлекла эта проблема и внимание Маркса. В «Немецкой идеологии» она рассматривалась в контексте критического анализа взглядов Штирнера. Проблеме свободы Маркс также дал историко-материалистическое истолкование: обретение свободы предстало как длительный процесс, коренящийся в закономерностях исторического развития человеческого общества и имеющий в каждую эпоху свое конкретное содержание, неповторимые черты. Становится понятным, что философское осмысление проблемы свободы, в понимании Маркса, так же требует глубокого научного, позитивного знания истории, конкретного изучения тенденций и

форм развития человечества, или «действительных коллизий» исторического процесса [27]. Причем философский анализ проблемы предполагает также умение различать, что конкретно являлось, а что представлялось «свободой» («несвободой») людям различных исторических эпох и формаций.

Таким образом, в свете историко-материалистического подхода классические философские проблемы утратили облик неизменных, умозрительно решаемых абстрактных проблем. Марксу удалось найти их искомую «земную основу»: они предстали как фундаментальные противоречия живой человеческой истории. Исследование таких проблем требует не просто спекулятивных конструкций, но тщательного изучения закономерностей и тенденций общественно-исторического развития. Причем никакое теоретическое решение не должно мыслиться как окончательное, снимающее проблему. Содержание философских проблем оказывается динамичным, процессуальным, как сама история, что накладывает отпечаток и на характер их решения, призванного резюмировать прошлое, определять конкретный облик проблемы в современных условиях и прогностически осмысливать будущее.

Существенно новым было также понимание философских проблем не как «чистых» проблем сознания, а как проблем *общественного бытия*, которые объективно возникают и разрешаются в жизнедеятельности людей, в практике. Понимание практического смысла философских проблем было кратко сформулировано еще в «Тезисах о Фейербахе», где статус не только теоретической, но и практической получила, например, проблема отношения мышления к бытию, в частности в таком аспекте, как проблема истины (второй тезис). Не только в теоретической, но и в практической плоскости мыслилась проблема свободы, понимаемая как «всемирно-историческая борьба» [28]. Похожим образом в «Немецкой идеологии» характеризовалась проблема отношения общества к природе. И опять-таки речь шла не об особом взгляде на две-три проблемы, а о принципиально новой общей концепции философии и ее предназначении исследовать и решать реальные проблемы развития человечества, имеющие долгую, в известном смысле «вечную» жизнь в истории, но вместе с тем принимающие в каждый конкретный период особую, не допускающую стандартного решения форму. Из всего этого следовали далеко идущие выводы о миссии и характере труда философов.

В «Немецкой идеологии» вдохновляющий молодого Маркса образ философа-мудреца сократовского типа сменился идеалом философа, сочетающего в себе «человека науки» и «революционера». Единство научно-теоретической и революционно-практической деятельности стало программой всей дальнейшей жизни и творчества основоположников марксизма. Реализация этой программы оказала и продолжает оказывать огромное влияние на мировую историю.

Философия в новой ее интерпретации предстала как обобщенная концепция общественной жизни в целом — практики, позна-

ния, политики, права, морали, искусства, науки (в том числе естествознания) и др. в их соподчинении, взаимодействии. По способам своего получения и по сути философия была понята как «итог, сумма, вывод» [29] истории. Вместе с тем речь шла не просто о растворении философии в историческом познании. По мысли Маркса, философия призвана осмысливать историческое знание, воссоздавать на этой основе обобщенные теоретические образы интересующих ее феноменов и целостную картину их взаимодействия, корректировать, обогащать свои теоретические построения в соответствии с новыми тенденциями, перспективами.

Все это требует особой методологической ориентации — философского критицизма. Ведь закономерное, существенное не предстает в непосредственно феноменальном виде. Его открытие подразумевает отрицание внешней, непосредственной данности общих тенденций, их закрепленности в исторически преходящих реальных явлениях и разных типах сознания. В том числе важнейшей обязанностью философа, как и любого другого исследователя-теоретика исторических реалий, Маркс считал объяснение механизмов появления и существования «феноменов», искажающих действительную природу предмета, снятие всех и всяческих деформаций объективного содержания проблем.

Только теоретик, критически учитывающий искажающие факторы, может «вырваться» из оков плоского эмпиризма, ошибочно принимающего данность в качестве закономерности. Вместе с тем критицизм предостерегает, по мысли Маркса, и от другой крайности — спекуляции как процедуры поверхностной рационализации эмпирии, «перевода» неосмысленного феноменального содержания в категориальную форму. Марксу представлялось, что критически мыслящий философ-материалист застрахован от крайностей эмпиризма своей принципиальной установкой на поиск и исследование законов и тенденций развития данной области, исходным критическим отношением к самой эмпирии. Противоядием же от спекулятивных крайностей мыслилось постоянное обращение к эмпирическому материалу познания, требование коррекции теоретического мышления опытом, его ориентации на существенное, закономерное в различных процессах.

Наконец, методологическая ориентация философа подразумевает двойную направленность исследования — на опытно-феноменальную данность предмета познания, с одной стороны, и на различные, в том числе теоретические, типы отражения этого содержания в сознании — с другой. Нам представляется, что философский анализ, в понимании Маркса, направлен на особые «блоки» социально-исторической жизни, в которых объективные, независящие от людей реалии и человеческие способы действия (практические, познавательные, ценностные) с ними тесно сплавлены, переплетены. Их понимание предполагает сложные процедуры объективации, разграничения «субъектного» и «объектного», независящих от человека реалий и форм, приемов их освоения в предметных и иных действиях людей. Отсюда

рефлексивный — «биполярный», субъектно-объектный — характер всех типично-философских размышлений. Впрочем, это уже авторское прочтение, интерпретация мыслей Маркса.

Таким образом, Маркс не только сохранил, но и расширил поле критико-рефлексивного анализа, игравшего важную роль в классической философской традиции и во многом определившего ее плодотворность. Однако условия применения такого анализа — при социально-историческом подходе к философии — предстали в куда более сложном виде. Воссозданная Марксом реалистичная картина исторической жизни философии явно и неявно заключала в себе ряд характерных трудностей философствования, остававшихся завуалированными в идеализированных, «абсолютистских» концепциях. Некоторые из них выявились сразу, побудив Маркса к напряженным раздумьям.

4. АНТИНОМИИ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ. НЕКОТОРЫЕ ВЫВОДЫ

«Теоретическое бесстрашие» (Энгельс), мудрая критичность философской мысли традиционно связывались с преодолением различных искажений, помех («идолов») и достижением некоей абсолютной системы отсчета типа декартовского «Cogito», кантовского «трансцендентального субъекта», гегелевского «абсолютного сознания» и др. Маркс же обнаружил иллюзорность таких представлений, раскрыв социально-исторический характер не только предмета философского уяснения, но и самой *исследовательской позиции* философа, зависимость его мышления от множества социальных предпосылок. Было осознано, что философ выступает всякий раз не просто как «чистый теоретик», но как человек своего времени, выразитель его проблем. Он включен в ту или иную историческую действительность, детерминирован ею как познающий субъект, выступает носителем тех или иных культурных традиций, определенной классовой психологии и пр. Это позволяло понять, что в истории не существует «чистых смотровых площадок», интеллектуальных «точек», с позиций которых было бы заведомо возможно абсолютное философское познание.

Более того, Марксов подход четко выявил также социальную ориентированность, или «партийность» философии. Проистекающие отсюда трудности получения объективных результатов в социальном познании были наиболее четко эксплицированы применительно к политэкономии в послесловии ко второму изданию «Капитала». Маркс подчеркнул, что политическая экономия в условиях классового антагонистического общества носит классовый характер и потому позиция «абстрактного теоретика» в качестве исходной в ней просто невозможна. Условия же, при которых здесь может достигаться научная объективность, исторически редки, ибо господствующие классы приспосабливают социальное знание для своих целей. Это имеет силу и для философии, где, по мысли Маркса, ситуация аналогична.

Таким образом, уяснение исследовательской (критико-рефлексивной) позиции философа (социального теоретика вообще) сталкивается с *антиномией обоснования*. Альтернатива такова: либо вера в безусловную мощь и объективность философской мысли за счет сохранения иллюзии о теоретической беспристрастности философа, либо признание его социальной «ангажированности» и как следствие сомнительность научной объективности философской мысли. Притом не удается ни безусловно принять, ни безусловно отбросить ни ту, ни другую позицию.

В связи с пониманием философии как формы исторического знания, постоянно изменяющегося и следующего в своем изменении за развитием человеческого общества, а также в связи с осознанием социальной обусловленности философской мысли остро встал вопрос об *исходной теоретико-методологической ориентации* философа. Что можно предложить взамен «чистого разума» как гарантии объективности и санкции на теоретическое вмешательство в земные дела, которой пользовалась вся классическая философия? Ведь в противном случае мы попадаем в плен субъективистских подходов и релятивизма. В поисках решения вставшей перед ним антиномии-проблемы (в несколько ином ключе об этом всерьез размышлял и Гегель), Маркс пришел к выводу: для исследователя, стремящегося к научной объективности и теоретической честности, единственным выходом из столь сложной ситуации может быть сознательная идентификация своей научно-мировоззренческой позиции с ориентацией самых прогрессивных общественных сил истории, заинтересованных в объективном, истинном познании.

В первой главе «Немецкой идеологии» было сформулировано положение о «всемирно-историческом характере» коммунистического движения [30] и, соответственно, о всемирно-исторической роли пролетариата — созидателей материальных и духовных общественных благ, «живущих только своим трудом» и не имеющих какого-либо другого обеспеченного источника существования [31]. Во избежание узкого толкования заметим, что понятие «пролетариат» отнесено у Маркса не только к конкретной реалии — классу капиталистического общества, который может быть в определенных условиях и не вполне зрелым, не осознавать исторических перспектив и пр. Это вместе с тем и более сильное, расширительное понятие. Оно подразумевает общественные силы, выражающие наиболее прогрессивные тенденции, будущее всемирно-исторического движения. Сознательно взятая на себя функция выражения таких тенденций, по мысли Маркса, позволяет избежать социально-групповой, национально-культурной, конкретно-исторической ограниченности, от которой, как правило, не уберегала древняя философская традиция уяснения мира с позиций «абстрактного теоретика». Нельзя упускать из виду, что основоположники марксизма постоянно стремились к исследованию социальной реальности не в узко классовом, а в общечеловеческом и общенаучном масштабе, притом в единстве исторического и теорети-

ческого подходов. Критерий «всемирно-исторический» оставался для них важнейшим постоянно действующим критерием, основой соединения научно-теоретической и практической сторон деятельности.

Маркс был убежден, что помочь мировой истории, облегчить ей «муки родов» способна лишь научная, притом действенная теория общественного развития. Лишь ориентируясь на передовые общественные силы, теоретик становится восприимчивым к диалектическому характеру действительности, к решению ее противоречий, оказывается способен сочетать «критику предмета» и «критику теории предмета», рассматривать действительность, а также теоретические и духовно-практические формы ее отражения, постоянно соотнося их друг с другом. Чтобы избежать «перекосов», стать подлинным выразителем движения, теоретик должен, по мысли Маркса, постигнуть его общеисторические перспективы и, вместе с тем, историчность, преходящий характер всех его наличных форм.

Итак, философские проблемы в новом их понимании требуют глубокого научного изучения и жизненно-практического решения. В свете такого подхода философу предъявляется серьезный и ответственный социальный заказ: выявлять «всемирно-историческое русло» развития общества и исследовать закономерности этого развития, а также стремиться к научному самоопределению своего места в практическом движении, ориентируясь на реальные силы, представляющие общественно-исторический прогресс не в его локальном (национальном, региональном и пр.), а во всемирно-историческом масштабе.

По сути это была программа философской деятельности, созданная Марксом во второй половине 1840-х годов и реализованная автором лишь частично. Политическая борьба, публицистика, многолетние экономические исследования почти вытеснили из жизни Маркса философское творчество как таковое. Во всяком случае философских сочинений Маркс не писал и протестовал против того, чтобы его социально-экономическая теория рассматривалась как философская. Иное дело, что все его теоретическое творчество включало в себя философские идеи, было пронизано ими. Но выделение философской составляющей творческого наследия Маркса — особый вопрос, требующий специального анализа. Во второй половине XIX в. большую работу в области философии проделал Энгельс, популяризируя мысли Маркса и их общие с Марксом идеи. Но тексты показывают, что Энгельс, внося свой собственный вклад в развитие философии, многое видел и трактовал иначе. Представляется, что и в его трудах Марксова программа развития философии не получила достаточно полного и последовательного осуществления. Умаляет ли это ценность самой программы? Думается, что нет.

Наиболее существенной в Марксовой программе представляется нам мысль о том, что философия должна базироваться на осмыслении человеческой истории. При этом, как уже говори-

лось, имелось в виду не фактическое описание исторического процесса, а выявление закономерностей, тенденций истории. Значит ли это, что философ представлялся Марксу теоретически мыслящим *историком*? Нет. Скорее он увидел в нем *теоретика*, особым образом обобщающего исторический материал и формирующего на этой основе философско-теоретическое миропонимание.

Классическая традиция связывала философию с постижением вечных принципов понимания мира и человеческой жизни. Маркс вступил в спор с таким пониманием, подчеркнув, что философская мысль обращена к общественно-исторической жизни людей, подверженной изменению, развитию. Но здесь раздумья о предназначении философии сталкиваются с антиномией *вечного* и *временного*, а также с антиномиями *инвариантного* и *варьируемого* в философских уяснениях, *социально пристрастного* и *теоретически объективного*, *общечеловеческого* и *группового*.

Размышляя о предназначении философии, приходишь к выводу о том, что философия всегда пронизана такими антиномиями, ей суждено жить и осуществлять себя в этом «поле напряжения». Анализ обнаруживает антиномии философствования и в раздумьях Маркса, предпринявшего ряд шагов к их преодолению. Так, выражение прогрессивных тенденций исторического развития не находится, в понимании Маркса, в неразрешимом противоречии с теоретической независимостью, научной обоснованностью философского ви́дения мира. Вместе с тем теоретическая глубина и дальновидность философского миропонимания всякий раз требует напряженной работы, преодоления всевозможных «помех», осложняющих реализацию этой задачи. Маркс полагал, что обращение к опыту истории позволяет отличить *подлинные* ценности от *мнимых*, *вечные* от *сиюминутных*, *групповые* (региональные, национальные, государственные, классовые и др.) от *общечеловеческих*, *всемирно-исторических*. Это, безусловно, глубокая мысль, требующая внимания. Вместе с тем сегодня остро осознается важность непреходящих человеческих ценностей, что подтверждает правоту и таких философов, как Кант и др., защищавших самые высокие человеческие ценности, понятые как нравственные абсолюты.

В Марксовой философской программе были высвечены многие реальные тенденции изменений в философии, проанализированы ее теоретические возможности и идеологические ограничения, ее место в культуре, так или иначе реализовавшиеся в ситуациях XX в. В определенной степени были выявлены глубинные антиномии философствования, намечен перспективный путь развития философии в ее открытости к реальным историческим судьбам и проблемам человечества. Уже на данной стадии анализа созданного Марксом «образа» философии возникает ряд тем для размышлений [32]. Скажем, насколько всесторонним и адекватным следует считать анализ Марксом классической философской традиции? Удается ли ему в целом выйти за ее пределы в програм-

мном понимании философии как формы социально-исторического знания? Или же это была лишь трансформация, перенос в новую систему уяснения идей и установок той же самой классической философской традиции, против которой Маркс и выступал? Если это так, в чем тогда состоит совершенная им трансформация философской традиции? Возникает также немало других проблем, ждущих своего уяснения.

Философия, развивавшаяся в марксистской традиции, сегодня остро нуждается в критическом прояснении своих собственных теоретических предпосылок, принципов. Эта работа давно назрела. Но положение дел таково, что и «марксопочитание», и начавшееся в нашей периодике «обличение» Маркса, к сожалению, в равной степени апеллируют к набору «марксоподобных» представлений, не опираясь на тщательный анализ фундаментальных работ. По нашему убеждению, к изучению творческого наследия Маркса вообще и к его программе развития философии в частности нужно сегодня отнестись серьезно, сохраняя необходимую историческую дистанцию, должное уважение, вместе с тем избегая слепого почитания, фетишизации. Наше время позволяет выполнить такую работу и настоятельно требует этого.

[1] Процесс формирования мировоззрения Маркса в целом представлен в фундаментальных работах: *Корню О.* Маркс К. и Энгельс Ф. Жизнь и деятельность М., 1959. Т. 1; М., 1961. Т. 2; М., 1968. Т. 3; *Лапин Н. И.* Молодой Маркс. М., 1986; *Ойзерман Т. И.* Формирование философии марксизма. М., 1974.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 16.

[3] *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 75.

[4] Об отношении Маркса к «левому гегельянству» см.: *Малинин В. А., Шинкарук В. И.* К. Маркс, Ф. Энгельс и левое гегельянство. Киев, 1986.

[5] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956. С. 198—199.

[6] См.: Там же. С. 392.

[7] Маркс взывал к *«беспощадной критике всего существующего»*, беспощадной в двух смыслах: эта критика не страшится собственных выводов и не отступает перед столкновением с властями предержащими» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 379).

[8] Маркс защищал право людей, посвятивших себя философии, на публицистику, участие в издании газет, в практической борьбе политических партий. Это, конечно, несколько меняло складывающийся в веках образ философа.

[9] Известно, что Маркс публично признал себя коммунистом в конце 1844—начале 1845 г. в «Святом семействе».

[10] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 422—429. Идею активности философского сознания по отношению к действительности в классической немецкой философии особенно настойчиво проводил Фихте.

[11] Данное обстоятельство было отмечено младогегельянцами (М. Штирнер), но теоретически его несколько позже расшифровал и объяснил Маркс.

[12] Об отношении Маркса к творчеству Фейербаха 40-х годов см.: *Schuffenhauer W.* Feuerbach und der junge Marx. B., 1972.

[13] Это нашло отражение в работе «Немецкая идеология» (1846—1847).

[14] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 11, 13—18, 39—41, 172—173, 223—225, 457—459.

[15] Сегодня нам острее, чем когда-либо, психологически понятна досада Маркса на инертность, застойность общественной жизни Германии 40-х годов XIX в., осознание невозможности просто силой мысли сдвинуть с «мертвой точки» сложную систему общественной жизни, добиться быстрых перемен. Опыт преодоления застойных явлений в советском обществе, его революционное обновление,

перестройка воочию убеждают в справедливости положений исторического материализма об объективном характере общественных структур, о невозможности, притом скорейшим образом, воплотить в реальные экономические, социальные, юридические, политические процессы даже самые глубокие, прогрессивные, смелые идеи. Оздоровление советского общества, нарастание прогрессивных тенденций тоже идет сложнее и медленнее, чем хотелось бы тем, кто активно принял идеи перестройки.

[16] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 13. С. 8.

[17] См.: Там же. Т. 3. С. 225—226.

[18] Там же. С. 225.

[19] Там же. С. 26.

[20] См.: Там же. С. 171—172.

[21] Там же. С. 4.

[22] См.: *Korsch K.* Marxismus und Philosophie, Leipzig. 1930. S. 67—68; *Marcuse H.* Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory. Boston, 1964. S. 250—260.

[23] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., Т. 20. С. 142.

[24] Там же. Т. 39. С. 83.

[25] Там же. Т. 3. С. 25.

[26] См.: Там же. С. 43.

[27] См.: Там же. С. 432—434.

[28] См.: Там же. С. 434.

[29] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 84.

[30] «Коммунизм... вообще возможен лишь как „всемирно-историческое" существование» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 35).

[31] См.: Там же.

[32] «Образ философии», сложившийся у Маркса во второй половине 1840-х годов, в некоторых аспектах был им изменен и развит в 50—70-е годы. Это преимущественно касается методологических проблем, хотя не ограничивается лишь ими. Концепция философии, сформулированная Марксом в 1845—1846 гг., сложна и многомерна. Поскольку некоторые ее идеи затрагивались в последующих работах Маркса и сочинениях Энгельса, то для ее целостного воссоздания требуется учитывать весь комплекс работ, касающихся данной темы. И все же принципиальное значение имеет генезис новых позиций, тем более что сложившаяся в это время в общих чертах концепция в своей сути не изменится, а внесенные позже нюансы еще нуждаются в тщательном изучении.

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МАРКСИЗМА РАБОТА Д. ЛУКАЧА «К ОНТОЛОГИИ ОБЩЕСТВЕННОГО БЫТИЯ»

М. А. Хевеши

«Всякая значительная философия стремится дать общую картину мира, в которой пытается синтезировать все взаимосвязи от космогонии до этики с тем, чтобы выявить актуальные решения, определяющие судьбы человечества как необходимый этап развития» [1]. Эти слова принадлежат известному венгерскому философу-марксисту Дьердю Лукачу, который на склоне лет предпринял

титаническую попытку систематизировать Марксову концепцию общественного бытия. Его последняя, оставшаяся незаконченной работа «К онтологии общественного бытия» (для краткости будем называть ее «Онтологией») состоит из трех томов, общий объем которых составляет на венгерском языке 100 п. л.[2]

Интерес к онтологической проблематике появился у Лукача еще раньше, в годы написания «Своеобразия эстетического» (1963). Уже в этом труде, анализируя творения искусства, он говорит о двух формах бытия. Первую он связывает с наличием природных, физических предметов, вторую — с наличием творений искусства. Если первые существуют независимо от нашего сознания, то относительно вторых этого сказать нельзя. Бытие творений искусства, говорит Лукач, зависит от воспринимающего их сознания, от субъективного. Содержание искусства связано с тем, как оно изображается и как оно воспринимается. Поэтому, подчеркивает Лукач, в эстетике без субъекта нет объекта, в этой сфере связь объекта и субъекта проявляется специфическим, своеобразным образом.

Окончив свой труд по эстетике, Лукач намеревался приступить к написанию марксистской этики. Однако он вскоре отказался от этого замысла, ибо пришел к выводу, что прежде чем излагать понимание Марксом этики, необходимо реконструировать его взгляды на онтологию, и в первую очередь на онтологию общественного бытия. И лишь затем, исходя из диалектико-материалистической онтологии, приступить к разработке этики. Лукач считал, что этика, и прежде всего проблема долженствования, не может быть понята без познания закономерностей общественного развития, ибо предпосылкой любого долженствования, как в исходных моментах, так и в предполагаемых последствиях, являются определенные формы бытия, и оно (долженствование) никогда не может обрести статус полной независимости от существующего. Поэтому, считал Лукач, для того, чтобы говорить о сфере этического, необходимо познание сущего, бытия. Онтология общественного бытия выступает как условие познания этики.

Обращение к онтологии было характерно для целого ряда философских направлений XX в. Об этом свидетельствует не только неотомизм с его теологической трактовкой бытия, но и феноменология Гуссерля с ее отказом от гносеологизма, и философия Шелера, ставившего перед собой задачу «прорыва к реальности». Как известно, наиболее полно эта проблематика отразилась в «новой онтологии» Н. Гартмана, где познание выступает как вторичное начало.

Своеобразную трактовку онтология получает в экзистенциализме. Так, у Хайдеггера в центре всей его философии проблема «смысла бытия», раскрывающегося посредством анализа человеческого существования. Поздний Хайдеггер разрабатывал онтологическую герменевтику, в которой сущее дается через понимание бытия. Сартр стремился создать «феноменологическую онтологию», в границах которой человек свободен выбирать среди

существующих возможностей. Все это выражало определенное стремление противостоять распространению влияния неопозитивизма с его отказом от рассмотрения основ миропонимания, бытия, с его сведением философии к проблемам методологии.

В 60-е годы, когда писалась «Онтология» Лукача, проблемы общественного бытия привлекают особое внимание представителей ряда направлений западноевропейской философии. Франкфуртская школа, «новые левые», сторонники леворадикальной идеологии в связи с распространением в те годы в широких общественных слоях бунтарских настроений оказываются вынужденными дать свою трактовку общественного бытия. Именно тогда Адорно и старшее поколение Франкфуртской школы начали серьезный диалог с неопозитивистами, в ходе которого надо было дать ответ на вопрос: к чему стремится леворадикальное мышление — к объективному анализу общественного бытия, необходимого для его изменения, или лишь к изменению инструментария его изучения.

В этих условиях и марксисты должны были дать свое понимание общественного бытия. Возникает потребность в реконструировании онтологических воззрений Маркса.

Лукач стремится противопоставить марксистское понимание общественного бытия и бытия вообще неопозитивизму, гносеологизму, основным онтологическим направлениям XX в., уделяя особое внимание экзистенциализму. Интересно, что в своей книге он объединяет в одной главе экзистенциализм и неопозитивизм как две крайности, в равной степени предлагающие ложную трактовку мира, бытия. У экзистенциалистов, говорит Лукач, это онтология отчаяния, у неопозитивизма — отказ от рассмотрения реального бытия, сведение исследования к гносеологической проблематике.

Размышления Лукача об онтологии представляют собой попытку дать новую формулировку марксистскому истолкованию бытия и показать основополагающее различие между классическими учениями о бытии и историческим материализмом как учением об общественном бытии. Лукач не ставил перед собой задачу создания некой онтологической системы, он излагал результаты своих размышлений по поводу Марксова понимания общественного бытия. Онтология — это изучение объективной реальности, и в то же время «попытка восстановить связь с великими традициями марксизма» [3]. Лукач писал, что разработка Марксом собственной онтологии стала возможна благодаря его выводу о первичности материального бытия, первичности материального производства жизни. Онтология нужна марксизму, чтобы показать реальную основу общественного бытия в самой природе, выявить его тождество и отличие от природы.

Автор «Онтологии» говорит о том, что онтологические взгляды не нашли у Маркса какого-то систематического, собранного в одном труде изложения, что они разбросаны по многим его работам, но тем не менее дают цельную картину воззрений Маркса на бытие. Как только Маркс пришел к идее первичности материального

производства, он фактически приступил к изложению своих онтологических взглядов. Это был разрыв с гегелевской онтологией, выразившейся и в отрицании «окончательной» системы.

Марксистское понимание онтологии отличается от философии XIX в., в которой, по мнению Лукача, преобладала теория познания, гносеология, логика. Если в центре мышления докапиталистических формаций, писал он, находились проблемы бытия, то капитализм оттеснил эти проблемы на задний план, поставив в центр проблему познания вещи в себе. Усиленный интерес к познанию был вызван и потребностями реальной жизни развивающегося капиталистического общества, и идеологической ситуацией. Речь идет о том, что после процесса над Галилеем церковь уже соглашалась признать за наукой право на решение многих вопросов, за исключением вопроса о бытии самого человека.

Поэтому все философы Нового времени, считал Лукач, начиная с Декарта, стали заниматься прежде всего теоретико-познавательными проблемами. Исключение составляли лишь Спиноза и Лейбниц. У Канта логика, гносеология выступают как средство познания, у позитивистов — как методология. Но такой подход, по Лукачу, мешает подлинному познанию бытия.

В отличие от всех этих философских направлений марксизм исследует реально существующее, беря его во всей его целостности. Философские проблемы, поставленные самой жизнью, не могут, подчеркивал Лукач, быть решены гносеологически, поэтому марксизм направлен прежде всего на решение онтологических проблем. Такова исходная позиция Лукача.

В XX в. в значительной части философских учений основной акцент делался на гносеологическую проблематику, в большинстве из них начали преобладать гносеологические установки, наиболее отчетливо проявившиеся в неопозитивизме. Увлечение теоретико-познавательными проблемами наблюдается, по мнению Лукача, и во многих работах современных марксистов.

Марксова диалектика не была лишь принципом познания, а выражала закономерность развития любой конкретной действительности. Онтологически трактуемая диалектика бессмысленна, если она не универсальна. Соответственно с этим Лукач говорит о трех больших сферах бытия: 1. Неорганическая природа; 2. Органическая природа; 3. Социальная природа. И все эти сферы должны рассматриваться во взаимодействии, только в таком случае можно постичь бытие как единственную основополагающую категорию, а все остальные предстанут в соотнесении с бытием.

Постановка проблем онтологии у Лукача неразрывно связана с его попытками философски осмыслить суть новых процессов, происходящих в мире, постичь сущность тех структурных изменений, которые стали характерны для современного ему капитализма. (В его «Онтологии» речь идет не об экономическом анализе капитализма, а о попытке именно философского его осмысления.) Лукач отмечал, что в капиталистическом обществе второй поло-

вины XX в. многое изменилось: уже нет абсолютного обнищания пролетариата, более того, в 60-е годы рабочий класс в развитых капиталистических странах достиг небывало высокого жизненного уровня. И тем не менее, считал Лукач, суть капитализма осталась прежней, а процессы отчуждения не только не ослабевают, а, напротив, усиливаются. Основное различие между капитализмом XIX и XX вв. Лукач видел в следующем: в предыдущем столетии крупная промышленность охватывала прежде всего сферу производства средств производства, а производством средств потребления занималась мелкая и кустарная промышленность; современная крупная промышленность охватывает все сферы производства, а также и сферу культуры, что и привело к небывалому увеличению возможностей манипулирования общественным сознанием, которое усиливает процесс отчуждения человека в обществе, хотя сам этот процесс принимает новые, более завуалированные, чем раньше, формы.

Многообразные формы проявления недовольства капитализмом, которые имели место в 60-е годы, Лукач определил как начальную стадию борьбы против отчуждения. Он сравнивал молодежное движение с движением луддистов на заре развития капитализма. Движение за сексуальную свободу, также широко развернувшееся в те годы, трактуется Лукачем как протест против идеологии «обладания», являющейся, по словам Маркса, основой всякого отчуждения. В этих новых условиях, когда нет стихийных выступлений против капитализма, рабочее движение должно найти новые формы воздействия на трудящихся, в том числе на материально обеспеченные слои. И именно в этом плане важнейшее значение приобретает борьба против самых различных форм отчуждения, которая может стать платформой для сплочения самых разных социальных сил. Но для этого требуется понимание тех механизмов, которые сохраняют капитализм, поддерживают его функционирование, усиливают отчуждение, следовательно, необходимо постичь онтологию общественного бытия, исследовать его сущность.

Наряду со стремлением осознать процессы, происходящие в современном ему капиталистическом обществе, Лукач обращал самое пристальное внимание и на процессы, происходившие в странах социализма в 60-е годы. Это были годы осознания многих явлений, связанного с разоблачением культа личности. По Лукачу, социализм — это такая форма современного общества, которая впервые в истории стремится ликвидировать отчуждение, превратить отношения, господствующие в обществе, в подлинно человеческие.

Разоблачая недемократическую сущность капитализма, Лукач говорит о необходимости широкой демократизации социалистического общества. Под демократией он имеет в виду прежде всего демократизацию повседневной жизни, борьбу против бюрократизма, расширение сферы применения демократических методов управления обществом, утверждение самоуправления народа.

Дальнейшее развитие социализма, по мнению Лукача, связано с проведением радикальных реформ. Он приветствовал экономические реформы, которые начали осуществляться в Венгрии в 60-е годы, но считал, что преобразования, ограниченные лишь сферой экономики, не дадут ожидаемых результатов. Более того, подчеркивал он, при социализме сфера политики выступает на передний план и проблемы демократизации и самоуправления народа являются составной частью радикальных преобразований общества.

Именно такое понимание современного мира, и капиталистического и социалистического, лежит в основе «Онтологии» Лукача. К этому, видимо, надо добавить, что в 60-е годы в мире вновь возродился особый интерес к работе Лукача 20-х годов «История и классовое сознание», которая была многократно переиздана в то время во многих странах. Автор «Онтологии» не мог не считаться с этим фактом. Он говорит о противоположности многих своих взглядов прежним трактовкам ряда основополагающих философских проблем марксизма. Так, подчеркивая неразрывную связь общественного бытия с неорганической и органической сферами бытия, Лукач противопоставляет это понимание своей же концепции, изложенной в «Истории и классовом сознании», в которой природа трактовалась как общественная категория.

Поскольку в «Онтологии» Лукач так или иначе касается очень многих основополагающих вопросов марксистской философии, да и сама эта работа очень велика по объему, то хотелось бы выделить некоторые основные идеи, которые проводятся в ней Лукачем. К таким идеям прежде всего относится понимание взаимосвязи бытия и сознания в обществе. Весь труд Лукача пронизан стремлением выявить сущность общественного сознания и его связь с общественным бытием. Сознание, согласно Лукачу, не является просто чем-то вторичным по отношению к общественному бытию — оно встроено в это бытие, является его неизбежной, органичной частью. Более того, он говорил, что сознание обладает функцией творения бытия в обществе.

Такая трактовка бытия противостоит традиционной онтологии, в которой бытие связывается с использованием, применением вещей, предметов, тогда как духовная сфера предстает как обособленная, отделенная от бытия сфера. Лукач выступает против стремления представить сознание, субъективность как нечто второстепенное, как нечто лишь сопутствующее общественному бытию. Еще в «Своеобразии эстетического» он писал: «Существует широко распространенное заблуждение, будто и материалистическая картина мира в свою очередь носит иерархический характер, отдавая приоритет бытию над сознанием, общественному бытию над общественным сознанием. Однако для материализма приоритет бытия прежде всего фиксирует тот факт, что существует бытие без сознания, но не существует сознания без бытия. Из этого еще не вытекает иерархическая подчиненность сознания бытию. Напротив, только приоритет бытия и его конкретное —

как теоретическое, так и практическое — принятие нашим сознанием позволяет нам реально овладеть бытием с помощью сознания... В ходе исторического развития перед сознанием открываются все более широкие возможности проникновения в истинные свойства бытия, овладение бытием» [4].

Моделью общественного бытия у Лукача, как и у Маркса, выступает труд, простейший акт труда, в котором проявляется единство сознательного выбора человека и естественно-причинных взаимосвязей. Известно, что труд начинается с постановки той или иной цели, т. е. с мыслительно-сознательного акта. Для осуществления поставленных целей необходимо, чтобы пришли в движение познанные законы природы: функционирование общества оказывается неразрывно связанным с сознательной деятельностью человека, с постановкой им тех или иных целей. Именно поэтому Лукач придает целеполаганию очень важное значение. «Специфика общественного бытия заключается в том, что все материальные взаимодействия в нем вызываются целеполаганием, что они могут прийти в действие лишь при попытках осуществить некую мысленно предполагаемую цель» [5].

Лукач подчеркивает, что сознание в целеполагании, в нахождении средств достижения поставленных целей не может ограничиться лишь приспособлением к окружающей среде — оно порождает в ней такие изменения, на которые природа оказывается неспособной. «Поскольку сознание становится преобразующим, вновь образующим принципом природы осуществляемого, поскольку оно дает зону преобразований, импульс направления, то онтологически оно не может оставаться лишь эпифеноменом» [6]. Другими словами, мысль Лукача сводится к тому, что по отношению к общественному бытию сознание не является чем-то побочным, сопутствующим.

И хотя сознание человека в ходе познания природы часто приводит к созданию нечто отличного от того, что предполагалось ранее, это не означает, что общество попадает в зависимость от сознания индивида. Общество продолжает функционировать в соответствии со своими объективными закономерностями. Лукач не ставит под сомнение приоритет бытия, но обращает при этом наше внимание на выявление его специфики.

В его трактовке сознание, идеология предстают не только и не просто как сфера духовного. В силу того что сознание активно воздействует на поведение людей, групп и классов и может поэтому порождать общественные столкновения, оно, по Лукачу, представляет собой вторичную объективацию, являющуюся составной частью общественной практики. Различные формы общественного сознания — религия, искусство, философия, право — также обладают своим бытием. Мысли людей, все, что они думают — это определенный факт общественной жизни. Ту или иную эпоху мы не можем постичь, не принимая во внимание идеологию, мировоззрение, которые ей свойственны, — все эти вторичные объективации также являются составной частью общественной практики.

Именно такое понимание Лукачем роли и места сознания в общественной практике обусловливает и трактовку им другой центральной проблемы его «Онтологии» — связи истории и индивида. Он критикует Гегеля, считая, что у него в истории господствует необходимость. И именно этим объясняется наличие «логического покрывала», окутывающего гегелевскую онтологию. Логическое лжеодеяние философии Гегеля все время приходит в конфликт с его гениальными онтологическими замечаниями, отмечал Лукач. «Истинное возвращение к самому бытию может только тогда иметь успех, — читаем мы в «Онтологии», — когда его существенные свойства будут пониматься всегда как моменты исторического процесса развития в соответствии с его сущностью и будут положены в силу специфического характера историчности, в основу критического рассмотрения именно нынешнего рода бытия»[7].

Лукач говорил о критической онтологии Маркса. Под этим он подразумевает то, что приоритет историчности, последовательно доведенный до конца, означает критику всякой абсолютизации повседневности. Любое обыденное мышление имеет тенденцию к увековечиванию непосредственно данных фактов. Критическая онтология Маркса исходит из приоритета практики над созерцанием. Но тем не менее, считает Лукач, в марксизме далеко не всегда придерживались этого марксистского принципа. Общество и общественные явления часто исследуются статично и изолированно, берутся отдельные стороны бытия и выявленные при этом категориальные отношения абсолютизируются, чтобы затем «применять» их к другим видам бытия. Но тем самым искажается концепция Маркса. Отсюда и нередко встречающаяся в марксистской литературе трактовка роли человека в истории как второстепенной при признании основополагающего значения исторической необходимости.

Но, согласно Марксу, люди сами творят свою историю. И сквозь всю работу Лукача проходит мысль о том, что индивид является не марионеткой истории, а ее творцом. Это логически вытекает из понимания Лукачем роли сознания в обществе. Известно, что условия, в которых человек творит свою историю, заданы ему. Но заданная историческая ситуация таит в себе множество тенденций, и какая из них возобладает и реализуется в обществе, во многом зависит от людей, от принимаемых ими решений. На осознание исторических фактов и события, на выбор того или иного пути развития оказывают воздействие множество факторов, и от того, какие из них окажутся решающими, зависит дальнейший ход истории. Особенно велика роль принимаемых решений в период становления, генезиса того или иного исторического процесса.

По Лукачу, историческая тенденция складывается под влиянием тех решений, которые принимаются людьми, и которые в то же время заданы определенными рамками, или сужающими, или расширяющими возможности такого выбора. Только диалек-

тическая взаимосвязь этих моментов может определить основное направление исторического развития. Роль человека «в ходе истории состоит в том, чтобы на вопросы, поставленные обществом, давать такие ответы, которые могли бы способствовать, препятствовать фактически действующим тенденциям, модифицировать их и т. д. При этом, конечно, никогда не следует это понимать так, что вопрос и ответ механически связаны друг с другом. Там, где речь идет только о такой связи, там и вопрос и ответ не являются элементами бытия общества» [8]. Вопрос, на который надо дать ответ, содержится не в самих предметах, процессах в их непосредственном бытии. Этот вопрос предстает как продукт мыслящего субъекта, стремящегося объяснить имеющуюся ситуацию. Только после этого может быть дан ответ, который явится основой практической целевой установки.

Таким образом, по Лукачу, сама объективная действительность с многовариантностью ее развития ставит человека перед выбором, постоянно задает ему вопросы, требующие ответа. Именно в этом смысле Лукач и дает определение человека как отвечающего, делающего выбор среди существующих альтернатив существа.

Как же трактует Лукач альтернативы? Они тоже заданы человеку, ибо включены в сам исторический процесс. Уже простое взаимодействие человека с окружающей средой, скажем простейший акт труда, предполагает наличие альтернатив. Человек, принимая решения, делая тот или иной выбор, не только выступает в качестве существа отвечающего, но порождает своими действиями новые альтернативы, которые должны решать он сам или же другие люди. Происходит наслоение одних решений на другие, переплетение самых разных альтернатив и их решений. Общественное бытие, в трактовке Лукача, оказывается альтернативным по своей сути, по своей организации. В практике человека по существу нет ни одного акта, который не основывался бы на альтернативных решениях. При этом творческая практика никогда не ограничивается теми альтернативами, которые ей заданы, она ищет решения, наиболее соответствующие данному этапу развития и находит их даже тогда, когда они еще неявны, неочевидны. Люди не просто как бы проживают свой век, они и творят, формируют условия своего существования.

Следовательно, Лукач исходит из того, что альтернативы объективны по своему происхождению. Решение, поиск конкретного пути действия определяется не личностью, делающей выбор, а прежде всего общественным бытием, в пределах которого действует личность. Лукач не дает однозначного определения альтернативности, но совершенно четко связывает это понятие с тем, что задано условиями бытия. К тому же альтернативность есть не некий одноразовый акт, а динамичный процесс, связанный со сферами как материальной, так и духовной жизни.

Проблема альтернативности и ее решение неразрывно связаны с проблемой свободы и необходимости. Альтернативный характер

деятельности лежит в основе свободы человека, создает возможность для ее реализации. Путь к свободе оказывается связанным с тем, какую альтернативу выбирает человек, и в состоянии ли он претворить свой выбор в жизнь [9]. Лукач говорил, что было бы неправильно, упрощенно толковать соотношение свободы и необходимости, представлять его таким образом, что вначале происходит осознание необходимости, которое, претворяясь в действие, сразу дает свободу. Это значительно более сложный и опосредованный процесс. Свобода предстает не просто как познанная необходимость, а как бытийно заданное поле деятельности, в пределах которого человек волен принимать решения. От «онтологического давления» эпохи зависит, в каком направлении человек ведет поиск свободы.

Лукач обращает внимание на существующий в современном мире конфликт между свободой и необходимостью. Человек во все большей степени оказывается в состоянии контролировать естественную и общественную среду, в которой он находится. И в этом смысле степень его свободы возрастает. Но в то же время, будучи не в силах властвовать над отчужденным от него в целом миром, он остается рабом необходимости. Философия воспроизводит этот конфликт в антиномиях. Признается, что человек как часть природы подчинен ее законам и в этом плане его свобода мнимая, свобода его выбора ограниченна. С другой стороны, мы исходим из воли и свободы человека, из его возможности делать выбор. И это ставит проблему нравственной ответственности личности. По Лукачу, ответ на подобную антиномию может быть только эмпирическим, а эмпирической средой, в которой надо искать эти ответы, является история. Любое философское осмысление, согласно такому пониманию, не просто связано с общественным бытием, но может быть понято исходя из конкретного общественного бытия, взятого в его развитии.

По Лукачу, специфика человека — не необходимость, которой он несомненно подчинен, а то, что люди не смиряются с необходимостью, стремятся к выявлению и созданию наиболее приемлемых для них возможностей. Специфика человека заключена в сфере его возможностей. И задача онтологии выявить и возможности свободы человека, и ее ограниченность. При такой онтологической постановке проблемы свободы и необходимости история предстает как процесс высвобождения человека от естественносложившихся и от социальных сил, господствующих над ним. Лукач приводит высказывание Маркса о том, что истинное царство свободы начинается лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, где свобода находится по ту сторону собственно материального производства.

Проблема высвобождения человека от отчужденных, властвующих над ним сил находилась в центре внимания Лукача на протяжении всего творческого пути. В 10-х годах молодой Лукач рассматривал отчуждение, прежде всего отчуждение культуры в капиталистическом обществе, как такую всеохватывающую силу, от

которой нет избавления (только полный, тотальный разрыв с капитализмом может высвободить личность от этих пут). В те годы трактовка отчуждения у Лукача была чисто этическая. В 20-е годы, став активным участником коммунистического, революционного движения, Лукач с левоутопических позиций резко критиковал буржуазное общество как общество, в котором господствуют овеществленные, отчужденные отношения. Но само отчуждение он тогда связывал лишь с определенным типом сознания, при котором разум предстает как все подсчитывающий, калькулирующий расчет. Поэтому и критика отчуждения свелась у Лукача к критике таких форм сознания, которые не рассматривают человека в его целостности. В 30-е годы в книге «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества» Лукач уже с позиций последовательного марксизма выявил суть капиталистического отчуждения, показал, что истоки размежевания Маркса и Гегеля кроются в анализе реальных фактов капиталистической экономики. В «Молодом Гегеле» проводится четкое разграничение между отчуждением, овеществлением и опредмечиванием.

В «Онтологии» Лукач развил эти положения. И опредмечивание, и овеществление, и отчуждение он связал с социальной сущностью человека. Опредмечивание есть объективный процесс, в ходе которого под воздействием целенаправленной деятельности человека происходит преобразование естественной предметности — предмет начинает существовать как нечто общественное, социальное. Опредмечивание Лукач отличает от самой предметности, которая как естественная, природная категория представляет, по его словам, «синоним бытия» [10]. Возникает как бы двойная система отношений: это и активный обмен веществ с природой, и очеловечивание самой природы.

Овеществление Лукач рассматривал с целью выявления той действительности, которая скрыта за «фантастической формой» отношения вещей. При анализе овеществленного сознания он придерживался онтологического подхода: стремился выявить в самом бытии то, что порождает овеществленное сознание. Уже сам акт труда, предполагает не только процесс опредмечивания, но и овеществления (die Entaüsserung). В реальном, действительно происходящем акте труда они нераздельны: не только создается некий принципиально новый по отношению к природе предмет, но и совершаются определенные процессы в самом субъекте. Если опредмечивание однозначно и жестко связано с разделением труда, то воздействие овеществления, считал Лукач, может быть весьма различным. Один и тот же акт труда может в социальном отношении весьма различно воздействовать на субъект труда. Любое проявление субъективности, подчеркивал Лукач, своими корнями глубоко связано с социальностью и само бытие человека, простейший анализ труда, практики неопровержимо доказывают это [11].

Лукач подчеркивал ту мысль, что овеществление в равной мере предполагает наличие и объекта и субъекта. Ведь любые действия

не совершаются сами по себе, но в ходе общественной практики субъекта, и все совершаемое воздействует и на самого субъекта, на его знания, на его подход. Овеществление как процесс неразрывно связан и с отражением этого процесса в сознании. Оно становится внутренней органической частью сознания. Овеществленное сознание порождает видимость того, что идеологические моменты носят объективный характер, они проникают в обыденное сознание и выступают уже, говорил Лукач, как составная часть обыденной, повседневной жизни, т. е. влияют на человека как нечто реальное, более того, как сама реальность, вопреки тому, что это чисто идеологические явления [12].

Онтологический подход Лукача состоит в том, что он не просто выявляет сущность овеществленного сознания, но показывает, как овеществленное функционирование овеществленной системы порождает овеществленное сознание. Не случайно, отмечал он, все имевшиеся до сих пор в истории попытки преодолеть овеществленные формы сознания всегда шли рука об руку с попытками преодолеть и само овеществление, овеществленные действия.

Отчуждение Лукач в «Онтологии» с самого начала рассматривал как общественно-экономическое и как идеологическое явление. Отчуждение не может быть объяснено само по себе, оно может быть понято лишь в контексте всей совокупности общественных явлений. С точки зрения онтологии, «отчуждение никогда не является обособленным, само себя порождающим явлением, а является лишь моментом постоянного общественно-экономического развития, субъективно-идеологической реакцией на это состояние общества, на направление его развития» [13]. Отчуждение при всей своей экономической предопределенности может проявляться, развиваться путем опосредования идеологическими формами, но это отнюдь не означает того, что в каком бы то ни было отношении отчуждение может считаться чисто идеологическим явлением, это лишь видимость чисто идеологического явления.

Лукач говорил о всеобщности отчуждения в развитом капиталистическом обществе, но при этом «надо признать, что отчуждение никогда не может пониматься в общественной жизни людей как нечто самостоятельно существующее, как некое центральное, непосредственно основополагающее явление» [14]. Борьба с отчуждением, по Лукачу, должна вестись не только в социальном плане, но и на уровне отдельной личности. Ведь отчуждение проявляется и в субъективно переживаемом крахе автономии, самостоятельности личности. Успешной борьба отдельной личности с отчуждением может быть лишь при условии изменения социальных форм, искоренения социальных, объективных корней отчуждения. Но с точки зрения индивидуального существования отчуждение выступает как центральная проблема, определяющая самопроявление или крушение личности. Социальное преодоление отчуждения отдельного человека связано в повседневной, обыденной жизни с его деятельностью, и каждому индивиду предстоит пройти путь от стихийности к сознательности.

Акции индивида против отчуждения преследуют определенные конкретные цели и проявляются в самых различных формах. Но любое неприятие отчуждения может идеологически и организационно оформиться лишь на фоне широкой социальной критики тех или иных сторон общественной жизни, прежде всего процессов манипуляции массовым сознанием.

В своих рассуждениях об отчуждении Лукач исходит из того, что и в современном мире человек отчужден от человечества, от своей принадлежности к человеческому роду, поэтому Марксова концепция отчуждения сохраняет всю свою теоретическую значимость и в наши дни. Он приводит слова Маркса о том, что «реформа сознания состоит *только* в том, чтобы дать миру уяснить себе свое собственное сознание, чтобы разбудить мир от грез о самом себе, чтобы *разъяснить* ему смысл его собственных действий» [15].

Именно анализ сознания, его соотношения с общественным бытием составляет основное содержание «Онтологии» Д. Лукача. Не принимая трактовок бытия, которые давались представителями основных направлений западноевропейской философии XX в., Лукач считал, что подлинное понимание бытия можно ныне найти только на пути возрождения онтологии марксизма. Он был глубоко убежден в необходимости ренессанса марксизма, восстановления подлинного метода Маркса. Этот подход он противопоставлял широко распространенной вульгаризации марксизма, при которой проблема бытия часто сводилась к абстрактному изучению категории «материя», рассматриваемой в отрыве от проблем бытия человека. Лукач исходил из того, что марксизм дает целостную картину мира и места человека в этом мире. Он не приемлет механистическое разграничение в общественном бытии материальных и идеальных процессов. Материальность экономики не может трактоваться по аналогии с материальностью физики или химии, ибо неразделима от идеального. Резко выступал он и против разделения марксизма на отдельные философские дисциплины, что, по его мнению, не позволяет постигать мир в его тотальности.

Лукач восстанавливает Марксово понимание связи индивида и истории. Выступая против фаталистического восприятия исторического процесса, он делает особое ударение на его многовариантность, на то, что общественное бытие таит в себе многие, порой противоположные возможности развития. Подобное понимание выявляет роль субъекта исторического развития, делающего выбор, превращающего те или иные возможности в действительность. Альтернативные действия, вторичные объективации составляют органическую часть общественного бытия.

Не находя еще в самой социальной действительности реальных механизмов для преодоления отчуждения, для превращения сущего в долженствование, Лукач связывал свои надежды и с нравственными поступками отдельной личности, с преодолением отчуждения на уровне индивида. Последняя работа Лукача — это синтез его философских и этических воззрений, она была напи-

сана не просто с целью реконструкции онтологических взглядов Маркса. «Онтология» Д. Лукача представляет собой попытку дать онтологическое обоснование субъективности в рамках марксизма.

[1] *Lukács G.* A társadalmi lét ontologiárol. Bp., 1976. Köt. II. Old. 542.

[2] Венгерское издание увидело свет в 1976 г., немецкое (западногерманское издательство «Люхтерханд») — в 1985—1986 гг. I том венгерского издания историко-философский. Первая глава посвящена неопозитивизму и экзистенциализму как двум полярно противоположным философским направлениям. Глава вторая — критическому анализу онтологических взглядов Н. Гартмана. Третья глава анализирует гегелевскую онтологию, ложную и истинную (по определению Лукача) и, наконец, четвертая глава содержит трактовку основных положений Марксовой онтологии. II том представляет собой систематическое изложение онтологии общественного бытия. Первая глава посвящена анализу труда, вторая — воспроизводству, третья — идейным моментам и идеологии и четвертая — отчуждению. III том — Пролегомены, в которых Лукач стремится соединить исторический и теоретический подход и дать сжатое изложение содержания двух первых томов.

В немецком издании «Пролегомены» даются в начале 1 тома, а затем следуют историческая и теоретическая части (Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Neywied; B., 1985).

[3] *Lukács G.* A társadalmi lét ontologiárol. Bp., 1976. Köt. I. Old. 232.

[4] *Лукач Д.* Своеобразие эстетического. М., 1985. Т. 1. С. 13—14.

[5] *Lukács G.* A társadalmi lét ontologiárol. Köt. II. Old. 388.

[6] Ibid. Old. 34.

[7] Ibid. Köt. III. Old. 38.

[8] Ibid. Old. 60.

[9] *Ancsél E.* Történelem és alternativák. Bp., 1978. Old. 27.

[10] *Lukács G.* A társadalmi lét ontologiáról. Köt. III. Old. 242.

[11] Ibid. Köt. II. Old. 574.

[12] Ibid. Old. 740.

[13] Ibid. Old. 755.

[14] Ibid. Old. 747.

[15] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 381.

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ФИЛОСОФИЯ (К НАЧАЛАМ ЛОГИКИ КУЛЬТУРЫ)

В. С. Библер

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

Конечно, это будет лишь очень сжатый очерк проблемы.

I

Начну категорическим и наиболее (формально) обобщенным утверждением.

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

Попытаюсь вкратце обосновать этот тезис.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

диалектику... Вот лишь несколько моментов такого обращения:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

IV

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

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

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

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

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

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

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

Начну с *античности.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

К ВОПРОСУ О ДИАЛЕКТИКЕ УМА И ДУШИ В ПЛОТИНОВСКОЙ ОНТОЛОГИИ

Т. А. Семане

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

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

испытываемое материей, так как последняя и есть то, что разделяется. Если же [умопостигаемое], будучи множественным, неделимо, то многое, находясь в едином, существует в материи, будучи формами этого единого; такое единое надо мыслить разновидным и многообразным» (II 4, 4) [4].

Ум, следовательно, является составным единством, сложным по сравнению с простотой абсолютно единого Первоначала. Но Ум, согласно Плотину, и должен быть таковым, чтобы не слиться с Единым (VI 7, 10), в непосредственной близости к которому он находится (VI 9, 5). К тому же Ум должен следовать за Единым как за породившим его началом. Порожденное обладает меньшим совершенством — в данном случае Ум обладает меньшей степенью единства и простоты, чем Единое (IV 7, 8). Кроме того, если бы умопостигаемому миру было присуще только тождество, то тогда невозможно было бы объяснить существующее в чувственном мире многообразие [5] (III 7, 2). Понимание вечного бытия умопостигаемого мира лишь как тождественного, неизменного и единого не позволяет объяснить и переход от умопостигаемого мира к миру чувственному. Поэтому Плотин и подчеркивает, что совершенство Ума именно в том, что он является всецелым, всеобъемлющим и многообразным (VI 7, 8). В связи с этим Плотин, определяя место Ума по отношению к Единому, рассматривает Ум как образ (ἐνοειδής — VI 9, 5; V 1, 7) и раскрытие Первоначала (V 4, 2; VI 8, 18).

Мировая Душа — третья ступень в переходе от единого ко многому. Плотин определяет ее как «единое и многое» (ἕν καί πολλα) [6], выражая таким образом особенность свойственного Душе единства. При этом Плотин подчеркивает, что он не утверждает единства Души в смысле полного отрицания в ней множественности (поскольку так можно было бы сказать лишь о Первоначале (IV 9, 2)). Эта особенность единства, свойственного Душе, и, следовательно, ее отличие от Ума, образом которого она является — νοῦ ἴχνος (V 1, 7), во многом объясняется ее ролью и местом в системе Плотина. Душа по своей природе относится к умопостигаемому миру (IV 8, 8), находясь, правда, на его границах (IV 8, 7; 4, 2), поэтому ей присуще единство. Но уже самим определением Души («единое и многое») Плотин выделяет принципиальное отличие ее от Ума. Для Души по сравнению с Умом (множественность которого означает разновидность, разноаспектность, многообразие одного и того же) [7] характерна также и множественность изменчивости: Ум всегда тот же; Душа — постоянно другая [8].

Таким образом, единство, присущее Уму, существенно отличается от единства, свойственного Душе. Отличие Ума и Души по характеру присущего им единства (и множественности) объясняется свойственной им спецификой познания [9] (Ум и Душа являются двумя видами интеллектуального познания). Остановимся на особенностях структуры Ума и Души и на их интеллектуальных функциях.

Понятие «бытие» у Плотина совпадает с понятием истинно сущего (τὸ ὄν). Истинно сущее содержится в Уме (V 9, 6); Ум и есть все истинно сущее (V 3, 9; 16) [10]. Плотин не только признает истинно сущее адекватным объектом мысли [11], но и объявляет его бытием в Уме [12]: «Для нематериальных предметов бытие есть пребывание в мысли» [13], предлагая следующее объяснение данному утверждению: «...если кто-нибудь скажет, что узрение ... тождественно с [узренной] вещью в сфере в н е м а т е р и а л ь н о й, [т. е. в умных предметах], то тут надо мыслить сказанное не в том смысле, что узрение есть сама вещь, и не то, что понятие, созерцающее вещь, есть сама вещь, но, наоборот: вещь, будучи сама вне-материальной, есть и предмет мысли и мышление... в е щ ь, с у щ а я в у м н о м м и р е, я в л я е т с я н е ч е м и н ы м, к а к у м о м и у з р е н и е м» (VI 6, 6) [14].

Тождество Ума и сущего, или мыслящего и мыслимого в Уме [15] устанавливается Плотином на том основании, что мыслимое (νοητόν) так же, как и мышление (νόησις), является не только потенцией мысли, но и ее энергией, т. е. самой мыслью (III 9, 1; V 3, 5; 7, 40; VI 6, 6), сущее есть «актуально сущее, а не сущее в возможности» (VI 2, 2).

Плотин постоянно обращает внимание на взаимозависимость и взаимообусловленность сторон этого тождества (V 1, 4; 1, 7; 6, 2; VI 7, 41), поскольку их неразрывное единство и составляет сущность мышления, делает его возможным (VI 7, 37). Соотнесенность бытия с Умом (и их тождество) является, на мой взгляд, основополагающим в плотиновской онтологии:

1. Плотином всемерно подчеркивается активный характер Ума [16]. Деятельность Ума и является условием бытия нематериальных сущностей, т. е. истинного бытия: любая мыслимая Умом сущность (οὐσίαν) становится реальною (VI 7, 40; также см. VI 2, 8; VI 7, 13; VI 7, 35). Поэтому Плотин определяет Ум как энергию [17], энергию творческую, поскольку она есть актуализация той творческой потенции, какую представляет собой Единое (V 3, 15; VI 7, 40).

2. Плотин утверждает существование метафизической истинной реальности (οὐσίαν ἣν νοητήν — III 6, 6), которая есть место идей (видов [18]), полагаемых каждым актом вечной деятельности Ума (VI 7, 13; V 9, 6). Тем самым определяется содержание Ума, поскольку Ум тождествен мыслимым им истинным реальностям (своим объектам — V 4, 2; и см. V 1, 4; VI 7, 11). Кроме того, постулирование деятельного характера Ума и его тождественности бытию послужило Плотину основой для определения основных (высших) родов сущего [19]. «В самом процессе мысли... заключается энергия и *движение* (курсив мой. — *Т. С.*), в мышлении же самого себя — *сущность* и *сущее*, так как (Ум) мыслит тем, что он существует и мыслит себя самого как сущего» (VI 2, 8 [20]; также см. VI 7, 38). Далее, условием и выражением тождества между мыслящим и мыслимым в мыслительной деятельности является покой (V 1, 4) и т. д.

3. Тождество мышления и бытия, деятельная сущность Ума и объясняет его едино-множественную природу. Вечная активность Ума означает, что он находится в непрерывном движении и что его деятельность является многообразной, бесконечно проявляющейся в различных формах (видах) (в зависимости от того, что является объектом его мысли). Это разнообразие деятельности Ума и является условием его бытия в качестве Ума. Нагляднее всего Плотин проиллюстрировал это в трактате VI 7 (13): «...невозможно, чтобы сущее было вне энергийного действия ума, [действия], постоянно переходящего от одного к другому и блуждающего по всем путям, блуждающего в самом себе, как истинный Ум блуждает в себе по своей природе; по своей природе же блуждает он в сущностях в сопровождении сущностей, [образующихся] вместе с путями, по которым он блуждает. Везде он — сам и, значит, имеет путь, [где он блуждает] пребывающим. Путь же этот для него лежит в поле истины, из пределов которого он не выходит. Он все содержит в своих объятиях, и как бы сам создает себе для движения место, причем место это тождественно с тем, чего [оно есть] место. Это поле многообразно (ποικίλον), чтобы [ум] мог его проходить. А если в покое, оно не мыслит. Поэтому оно и не находится в сфере мысли, если остановилось. А если так, то оно [уже не] существует» (VI 7, 13) [21].

Таким образом, сущее — многообразно, поскольку многообразна деятельность Ума, с которым оно (сущее) тождественно (см. VI 9, 2). Сущность, мыслимая Умом, должна и отличаться от него (как объект действия Ума), и быть ему тождественной: для осуществления мыслительного акта необходимо и различие, и тождество с объектом мысли (см. VI 7, 33; V 3, 10). Каждым своим действием Ум полагает новую сущность (делая ее объектом моей мысли (созерцания) [22], т. е., потенциально являясь совокупностью всех идей (видов), Ум проявляется лишь как какая-то определенная идея (вид) [23]. Вот почему Ум имеет бытие и во всей совокупности идей, и в каждой из них в отдельности (VI 7, 2; 7, 13) [24]. Следовательно, едино-множественность Ума у Плотина означает «разновидность» одного и того же (Ума) [25].

Тем самым утверждение Плотина о тождестве Ума и сущего, возможном ввиду активного характера Ума, *во-первых*, определяет Ум как бесконечное, многоразличное (многообразное, многовидовое) [26], всеобъемлющее *множество* (сущностей, отличных от Ума и друг от друга). И вместе с тем — как *единство* (поскольку эти сущности тождественны Уму как проявления, формы, виды его деятельности, его жизни) [27]. Все в сфере Ума есть проявление одной и той же вечной жизни (VI 7, 13) — именно Плотин характеризует активность (энергию) Ума (VI 9, 9; 6, 8; 7, 13; 7, 16; VI 9, 2; III 7, 3). Таким образом, сущность Ума определяется Плотином и как мышление, и как бытие, и как жизнь. Все это — различные аспекты Ума [28]. «Если... истиннейшая жизнь есть жизнь благодаря мышлению, а жизнь тождественна с истин-

нейшим мышлением, то истиннейшее мышление живет, а созерцание и такой предмет созерцания есть живое и жизнь, и оба — одно» (III 8, 8) [29].

Во-вторых. Одним из приципов, положенных Плотином в основу иерархии существующего, являтеся тождество (совпадение) или отличие (несовпадение) бытия и сущности (см. VI 8, 14) [30]. Тождество мышления и бытия означает совпадение (тождество) сущности и существования в Уме. Вернее, они там и не различаются (см. VI 8, 14). Умопостигаемое бытие, пишет Плотин, «отказывается» (ἐξίσταται) от какого бы то ни было становления (γένεσις — VI 5, 3; также см. VI 5, 2), и все в умопостигаемом мире существует сущностно — τῶν ὄντων (II 5, 3). Ум, потенциально являющийся своей совокупностью идей (умных сущностей), и есть *сущность* (ее очаг — οὐσίας ἑστίαν — VI 2, 8; также см. VI 5, 2). *Существуют* же идеи тогда, когда становятся объектом Ума как мыслящего, т. е. когда Ум в своем движении (действовании) обращается к какой-то идее [31].

Совпадение сущности и существования в Уме, энергия которого всецело и вечно направлена на себя [32] (Ум содержит в себе умопостигаемые сущности [33]), связано с особенностью этой деятельности самосозерцания (=самопознания, самосознания) Ума [34]. В Уме созерцание составляет неразрывное единство с созерцаемым «по сущности и тождеству бытия с мышлением» (III 8, 8) [35]. Ум всегда обращен на самого себя, мыслит самого себя, тождествен с самим собой, прямо и мгновенно постигает объект мысли и овладевает им полностью (III, 8, 6; IV 4, 2; V 3, 3, 6). И этим самопознание Ума отличается от самопознания Души. Познать себя Душа может, лишь обратившись к Уму (в котором находится мыслимое ею умопостигаемое) как к своему объекту созерцания, т. е. через его посредство (V 3, 6). В этом обращении к Уму Душа как бы «покидает [свое прежнее состояние] и возникает в ином», чтобы достичь определенного единства с объектом, максимально уподобиться ему. (Без этого невозможно созерцание Душой умопостигаемого, т. е. того, что находится выше ее, и с помощью чего Душа лишь и может знать себя [36].) Затем уже Душа соотносит это свое инобытие с собой. «Поэтому, если она покидает [свое прежнее состояние] и возникает в ином, а затем возвращается снова, то она созерцает при помощи той части себя самой, которая была оставлена» (III 8, 6) [37]. Отсюда и множественность постоянной изменчивости Души, Душа всегда другая. И в этом состоит сущность дискурсивного мышления, в котором выражается деятельность Души (V 1, 3, V 3, 3), не способной в противоположность Уму мгновенно познать объект во всей его целостности, многообразии и полноте [38]. Поэтому Душа как бы дробит его, познавая в какой-то момент времени [39] лишь его отдельную часть. Таким образом, Душа в каждый момент своей созерцательной деятельности «схватывает» не всю идею, а лишь какой-то ее смысл. В итоге в области Души находятся разумные логосы (λόγοι — II 3, 16; 3, 17) — образы (ἴνδαλμα — «подобие», «об-

раз» — II 3, 17, 18) идей, раздробившие единство образца (идеи) на множество смыслов. Низшая часть Души (Природа) и представляет собой совокупность этих подобий эйдоса, образовавшихся в результате познавательной деятельности Души (ее высшей части, созерцающей Ум) [40].

Плотин в связи с этим подчеркивает, что в Душе мы обладаем не всеми вместе эйдосами (как в Уме), а как бы «разделенными», «раздробленными», «развернутыми» эйдосами (I 1, 8). Следовательно, существование идей на уровне Души означает существование их образов — логосов, т. е. это *существование* идей в виде своих образов (логосов) отлично от их *сущности*. Поэтому Плотин различает сами эйдосы (παρά δειγμα [41] — III 2, 1; I 1, 2) и логосы, которые, подчеркивает он, не являются идеями (II 3, 17) и относятся к сфере Души (см. VI 4—5) [42].

Тем самым в результате созерцательной деятельности Души существование идей на ее уровне становится отличным от их сущности (хотя бытие самой Души в ноуменальном мире тождественно с ее сущностью) [43]. Поэтому Душа и может выступать посредницей между двумя мирами: миром умопостигаемым — миром бытия (сущности) и миром чувственным, который, по Плотину, обладает лишь существованием («бываниeм»).

Таким образом, самопознание Души менее совершенно. По природе Душа — интеллектуальна (V 1, 3). Но в своей мыслительной деятельности она оперирует рассудочными понятиями (V 1, 3; III 6, 1), поскольку постигает объект мысли не сразу, а в процессе дискурсивного мышления [44], которым лишь и способна познавать (V 3, 2, 3; VI 9, 5). (Уму же присущи только «чистые» акты мышления, предшествующие любому рассуждению (VI 7, 9; также V 8, 6 [45]); здесь осуществляется тождество бытия, мышления и созерцания.) Душа в отличие от Ума обращена вовне и мыслит другое (V 3, 3; V 2, 1—2; III 8, 6) [46]. И в этом тоже особенность дискурсивного мышления, которое, получая свою силу от Ума, зависит от него, следует Уму, являясь его образом, истолковывает высшее, от которого происходит. Несовершенство дискурсивного разума (τὸ λογιζόμενον) и в необходимости временны́х промежутков (VI 9, 5): деятельность Души, не способной мгновенно познать объект мысли и обладающей (в отличие от Ума) в определенный момент лишь какой-то его частью, нуждается во временны́х промежутках, во времени, чтобы полностью познать этот объект и овладеть им целиком. Вот почему понятие времени Плотин связывает с понятием Мировой Души, время и есть жизнь Мировой Души (III 7, 11) [47], тогда как вечность соотносится у него с Умом (VI 7, 3). Таким образом, отношение Ума и Души Плотин рассматривает через отношение вечности и времени, против смешения которых он предостерегает (и против смешения Ума и Души): «Мы не должны смешивать бытие с небытием, время с вечностью, длящееся с вечным» (I 5, 7).

Вечность у Плотина является живым бытием, существующим в полной, непрерывной и неизменной совокупности. Все в этом

жизненном процессе проявляется одновременно, не меняет формы (III 7, 3). В умопостигаемом мире «не может быть ничего в возможности» (II 5, 3), в будущем. Вечному бытию умопостигаемого мира присущи также тождество и единство (III 7, 3). Время же является формой жизнедеятельности Мировой Души в чувственном мире. Оно относится к вечности как чувственный мир к умопостигаемому миру (III 7, 11). Чувственный мир, порожденный душой по образу и подобию умопостигаемого мира, характеризуется непостоянством, становлением, многообразием. Наличие таких характеристик чувственного мира — результат того, что Мировая Душа постепенно проявляет себя, создавая чувственный мир; порождает после одной формы жизни другую. Этим движением Мировой Души от одного жизненного проявления к другому и создается время. Прошлые состояния Души — прошедшее время; будущие — будущее время (III 7, 11).

Чтобы подчеркнуть связь Мировой Души и времени, Плотин анализирует предположение, что деятельность Души прекратилась (III 7, 12, 13). Последствия этого были бы следующими. Ничего не существовало бы, кроме вечности. Все оставалось бы в единстве и не было бы различий. Не было бы «раньше» и «позже»: «. . .если бы эта жизнь (Мировой Души. — *Т. С.*) свернулась в такое [неподвижное] единство (допустим, что это возможно), то вместе прекратило бы свое существование и время, находящееся в этой жизни, равно как и Небо, которое бы [уже] не содержало [в себе] этой жизни» [48] (III 7, 13). Так Плотин подводит к выводу о том, что сущностью времени является энергия Мировой Души (III 7, 12; IV 4, 15); будучи жизнью Мировой Души, время есть подвижный образ вечности — жизни сущего, проявлением этой жизни в чувственном мире [49].

Рассматривая отношение времени и вечности как отношение образа и образца, Плотин тем самым указывает и на объединяющие их моменты. Кроме того, как справедливо отмечает Г. Г. Майоров, временной характер эманации побуждал платоников переносить на время «некоторые свойства вечности. . . Время. . . безначально и бесконечно. Для большего сходства с вечностью они наделяли время и временно́е определенной мерой тождества, выражающегося в его повторяемости, цикличности» [50]. Наличие общих моментов у вечности и времени является своеобразным проявлением связи Ума и Души.

Здесь, однако, проявляются и трудности Плотина в определении диалектики отношений Ума и Души. Эти трудности связаны во многом с амбивалентностью Души: будучи связанной с Умом, Душа подобна ему; взятая вне этой связи она отлична от Ума, хотя в своей деятельности и творениях сохраняет подобие Уму (IV 4, 2; V 3, 7). Поэтому рассмотрение Души по сущности сближает ее с Умом; рассмотрение же Души в контексте ее связи с чувственным миром, напротив, отдаляет ее от Ума. Ипостаси связаны вечным непрерывным динамическим процессом эманации, отдельными ступенями которого они являются, и поэтому любая

попытка представить различия между Умом и Душой статичными сталкивается у Плотина с их динамикой и изменчивостью. Этим во многом объясняется и некоторая непоследовательность утверждений Плотина. Например, в «Эннеадах» можно встретить соотнесение Души не только со временем (III 7--45 трактат по хронологии), но и с вечностью (VI 4 15—28 трактат), что делает Ум и Душу трудно различимыми. Отсюда понятны колебания Плотина и в определении интеллектуальных функций Ума и Души: наряду с разделением Ума и Души как двух видов интеллектуального познания (см. III 7; V 3 и др.) у Плотина встречаются признания, что Душа, когда она всецело поглощена мыслительной деятельностью, богоподобна и подобна Уму (V 3, 8 — (θεοειδῆ καί νοοειδῆ) [51], т. е. в данном случае Плотин наделяет Душу не только рассуждением, но и мышлением. В других же трактатах видно стремление Плотина рассматривать Душу как потенцию Ума. Плотин старается не допустить приписывания Уму способности рассуждения, делая ее прерогативой Души.

Необходимо отметить, что для системы Плотина определение различий между Умом и Душой (и в первую очередь их интеллектуальных способностей) имело большое значение. Именно определение интеллектуальных функций Ума и Души, на мой взгляд, позволило Плотину определить четкую иерархию первых начал по шкале «едино-много» (отношение «едино-многое» становится у Плотина основным при характеристике отношений между ипостасями): природа этих начал (Ум — «едино-многое», Душа — «единое и многое») объяснялась из их познавательной деятельности. Определение интеллектуальных функций Ума и Души окончательно закрепило отделение Единого от Ума; тем самым был подведен своеобразный итог постепенному оформлению Единого в плотиновской системе как трансцендентного начала.

Приход Плотина к триаде Единого, Ума и Души был и результатом определенной эволюции его взглядов [52]. Хотя эта эволюция не была кардинальной, известная трансформация некоторых основных понятий все же имела место, о чем можно судить, сравнивая «ранние» и «поздние» трактаты Плотина (по периодизации сочинений этого мыслителя, данной Порфирием) [53]. В частности, такое изменение претерпело основное понятие Плотина — Единое.

В трактате 16 (первом по хронологии Порфирия) Плотин выделяет три основных начала, определяя их следующим образом: «. . .в качестве первого начала надо полагать красоту, тождественную с благом. От нее исходит Ум. Душа же есть прекрасное через ум. Все же прочее уже прекрасно от оформляющей Души» (I 6, 6) [54]. Как видим, Плотин вслед за Платоном [55] приравнивает природу первого начала к благу и к (истинной) красоте [56]. Вместе с тем первое начало [57] представлено здесь как причина жизни, ума и бытия (ζωῆς γὰρ αἴτιος καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι I 6, 6) [58].

Во втором трактате (IV 7) высший принцип также фигурирует как Благо (наподобие платоновского) [59]. В трактате нет

строгого разделения первоначал. Божественное здесь чаще всего рассматривается как единое целое (даются его характеристики), противопоставляемое телесному. Это в общем-то и понятно: в трактате VI 7 для Плотина главное доказать принадлежность человеческой души к более высокому уровню бытия, чем тело. Поэтому Ум и Душа различаются лишь по их отношению к чувственному миру (см. VI 7, 13; также см. IV 2 [4-й трактат по хронологии]). В трактате IV 2, 1 Плотин выделяет характерную особенность Души (Душа — «единая и многая»). Плотин исходит при этом из платоновского положения о природе Мировой Души, состоящей из делимого и неделимого начал [60]. (Позднее отличие ипостасей в плане единого-многого станет у Плотина основным.) В шестом трактате в этом плане Плотином определяется и Ум [61], как состоящий из множества идей (форм, видов), что означало дальнейшую дифференциацию начал. Четче определяются функции (и соответствующие им части) Души: Душе предписывается иметь еще одну (низшую) фазу (часть), чтобы быть отличной от Ума.

Однако процесс дифференциации начал в ранних трактатах Плотина еще не завершен. Об этом свидетельствует, например, то, что в трактате V (4 [2] — 7-й трактат по хронологии) Плотин определяет первое начало как мыслимое (νοητόν). Но, несмотря на недостаточную определенность Первоначала в ранних плотиновских трактатах, для них характерен поиск («нащупывание») Единого [62], т. е. такого начала, каким оно стало в более поздних трактатах. Например, уже в третьем трактате (III 1, 1) Плотин распространяет платоновское положение о том, что все, приходящее в бытие, должно иметь причину (Тимей 28 а) и на истинное бытие, чтобы подчеркнуть наличие начала, не имеющего никакой причины [63].

В трактате VI [1] — 10-й трактат — Первоначало впервые определяется Плотином как единое [64]. Но все же вплоть до зрелых трактатов (до 20—30 трактатов) чувствуются колебания Плотина в определении отношений между Единым и Умом; лишь в 39-м трактате (VI 8, 14) Плотин дает очень важную в этом отношении дефиницию Единого как первичного и сверхсущего субъекта (πρώτως αὐτός καί ὑπερόντως αὐτός), закрепляя тем самым трансцендентность Единого мышлению и бытию. Окончательно [65] Единое оформляется Плотином как Единое в 49-м трактате (V 3), где четко (в соответствии с их интеллектуальными функциями) различаются Ум и Душа [66]. Здесь Единое строго отделяется от Ума (как абсолютно простому ему несвойственно самопознание; оно стоит выше мышления и познания, которые присущи уже второму началу — Уму, произведенному Единым). При определении Единого Плотин проводит строгую апофатику. Он оговаривает даже употребление по отношению к Первоединому «блага», широко используемого им для характеристики Первоначала в ранних трактатах. Единое не Ум (οὐν νοῦς) [67], подчеркивает Плотин, оно выше Ума, и превосходит последний

(ἐπέκεινα νοῦ) [68]. Если бы Первоначало было Умом (и, следовательно, мыслило), тогда оно перестало бы быть единым.

Таким образом, как мы видим, разграничение интеллектуальных функций Ума и Души сыграло важную роль в становлении плотиновской системы. Кроме того, различие в познавательной деятельности этих ипостасей обусловливает и онтологические отличия Ума и Души [69], проявляющиеся в степени присущего им единства, и выступает у Плотина определяющим при установлении иерархии существующего в аспекте отношения единого и многого, каковое отношение является основным в плотиновской онтологии.

[1] Отличия ипостасей в указанном аспекте, на мой взгляд, являются принципиальными. Плотин и определяет ипостаси триады как абсолютное единство (Единое), едино-многое (Ум) и единое и многое (Душа) — V 1, 8. Единое Плотин называет Первоначалом, поскольку оно является абсолютно простым (ἁπλούστατος II 9, 1) и «чистым» единством (II 9, 1; VC 5, 11; VI 8, 20; 7.37,39). Плотиновские «Эннеады» приводятся по изд.: Plotini Opera / Ed. P. Henry, H.-R.S. Chwyzer. P. etc.,1951—1973. Vol. 1—3. Некоторые (в основном большие) цитаты даны в переводе А. Ф. Лосева, иногда с моими уточнениями.

[2] Именно таким, согласно Плотину, должно быть Первоначало. В противном случае для того, чтобы объяснить данное множество, необходимо предположить существование еще более высокого, простого начала, чем само Единое (VI 7,17).

[3] Едино-многое (см.: V 1, 8; VI 5, 6; 7, 39; IV 3, 8; 8, 3; III 2, 11; V 4, 1 и др.). Множественность Ума (как и вообще множественность) проистекает, по Плотину, от небытия, куда происходит эманация Единого. (Ее первой ступенью является Ум.) Небытие (материя) служит как бы фоном, на котором реализуется этот образ Единого (Ум), конечно, менее совершенный, чем сам образец, а значит, и не абсолютно единый, как ни один свет, состоящий из множества лучей, исходящих от солнца. До своего многообразного («многовидного») бытия Ум безвиден. Форма (многообразная) Ума образуется от воздействия («освещения», эманации) Единого на окружающее его небытие (см.: V 1, 5). Материя, «присоединяясь к умопостигаемому, дает множество умов» (*Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 290).

[4] II 4, 4. Пер. А. Ф. Лосева. Цит. по: Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969. Т. 1, ч. 1. С. 541 (или см.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 323).

[5] Вопрос о происхождении множественного из единого является основным в плотиновской онтологии.

[6] V 1, 8.

[7] Плотин подчеркивает, что Ум и надо мыслить таковым (ποικίλον καί πολύμορφον — II 4, 4).

[8] Плотин неоднократно говорит о том, что Уму присуще неизменное тождество: Ум остается неизменным во множестве идей (объектов своей созерцательной деятельности), с которыми он тождествен (IV 4, 2; также см. III 9,1); в то время как Душа подлежит изменению (Там же). Для иллюстрации этого Плотин использует довольно часто следующее сравнение трех основных ипостасей: Единое он называет центром; неподвижным кругом вокруг этого центра является Ум; Душа — следующий за первым, но уже движущийся круг (см., напр., IV 4, 16; VI 9, 9; V 1, 7; II 2, 1; II 3, 18).

[9] У Плотина особенно много трудностей в определении интеллектуальных различий между Умом и Душой. Этому специально посвящена статья М. А. Гарнцева (см.: *Гарнцев М. А.* Плотин о соотношении дискурсивного и недискурсивного мышления: (Крит. анализ исход. методол. установок) // Некоторые вопросы историко-философской науки. М., 1984. С. 75—83; также

см.: *Rist J. M.* Integration and the undescended soul in Plotinus // Amer. J. Philol. 1967. Vol. 88, N 1. P. 410—422; *Trouillard J.* The logic of attribution in Plotinus // Intern. Philos. Quart. 1961. Vol. 1, N 1. P. 130—137. В данной статье будут рассмотрены свойственные Уму и Душе типы единства сквозь призму отличий познавательной деятельности этих ипостасей. Анализ вопросов о соотношении единства и реальности, единого и многого, уровнях бытия в плотиновской системе и др. (связанных с рассматриваемым вопросом) не входит в задачи данной работы.

[10] В этом утверждении тождества истинно сущего и Ума Плотин считает себя продолжателем Парменида, который первым провозгласил данное тождество мышления и бытия — τό γὰρ αὐτὸ νοειν 'εστί τν καί εἶναι (V 1, 8; также см. III 8, 8; VI 7, 41; 8, 4; 9, 2 и др.). И хотя Плотин заявляет, что намерен лишь показать общность своего учения с учением древних (а главное, с учениями Парменида и Платона — наибольшего авторитета для Плотина), в действительности же он изменяет традиции.

[11] Отождествляя ὄν и νοητόν, см. V 3, 5.

[12] νοῦς καὶ ὂν ταυτόν — V 4, 2. А. Х. Армстронг в связи с этим называет учение Плотина об умопостигаемом мире наиболее отличительной и важной частью плотиновской философии (см.: *Armstrong A. H.* The background of the doctrine «that the intelligibles are not outside the intellect» // Les sources de Plotin: Dix exposés et discussions par E. R. Dodds. Entretiens sur l'antiquité classique. Genéve, 1957—1960. T. 5. P. 391—413). Дж. П. Энтон считает, что для Плотина характерна совершенно особая онтология чувственного объекта (*Anton J. P.* Plotinus' approach to categorial theory // The significance of Neoplatonism / Ed. R. B. Harris. Norfolk, 1976. P. 83—99).

[13] VI 2, 8. Пер. А. Ф. Лосева. Цит. по: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. С. 297.

[14] Пер. А. Ф. Лосева. Цит. по: Диалектика числа у Плотина: (Перевод и комментарий трактата Плотина «О числах»). М., 1928. С. 160—161. К тождеству Ума и сущего Плотин подошел, движимый стремлением найти основу достижения полной истины (см.: V 5, 2), которая и возможна лишь при условии этого тождества. В утверждении данного тождества П. П. Блонский и А. Кубицкий справедливо видят новаторство Плотина. Так, например, П. П. Блонский пишет: «*Ум неизменяем и есть сущее — в этом, по нашему мнению, открытие Плотина, тогда как его предшественники утверждали, что сущее есть Ум*» (*Блонский П. П.* Философия Плотина. М., 1918. С. 215; также см.: *Кубицкий А.* Учение Плотина о мысли и бытии // Вопр. философии и психологии. 1909. Т. 98. С. 486).

[15] См. V 3, 5; V 3, 16 и др. Большое значение для формирования онтологии Плотина имело аристотелевское учение о наличии в Уме мыслящего и мыслимого и их тождестве (см., напр.: Метафизика. 1072а 26—в1; О душе. III 4 430*а* 2—9/; 422в 25—430а 5).

[16] В этом Плотин развивает учение Аристотеля об активном Уме (см., напр.: Метафизика. XII 6, 1071в 15—20; 7, 1072а 25—30; 1072в 15—30; О душе. III 7, 431в 15—20. У Плотина см. II 5; V 9, 2; VI 2, 8; III 4; также см.: *Блонский П. П.* Философия Плотина. С. 220; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Поздний эллинизм. М., 1980. С. 302, 378—381).

[17] Первую — πρώτη ἐνέργεια (VI 7, 40; также см. V 3, 7; VI 7, 37).

[18] Место эйдосов — τόν τῶν εἰδῶν φησεί τόπου — I 6, 9; VI 7, 17. А. Кубицкий определяет эту реальность как некоторую реально существующую «связность отдельных идей в общем единстве, причем многообразие отдельных идей обозначается (Плотином. — *Т. С.*) как бытие, а их связанность в одном целом — как разум» (*Кубицкий А.* Учение Плотина о мысли и бытии. С. 491; также см.: *Блонский П. П.* Философия Плотина. С. 220).

[19] Плотин называет их сущностью (или сущим — οὐσίαν), движением (κίνησιν),

[20] покоем (στάσιν), различием (θάτερον) и тождеством (ταὐτόν) — III 7, 3.

[21] Пер. А. Ф. Лосева. Цит. по: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. С. 297—298.

[22] Пер. А. Ф. Лосева (Цит. по: Там же) с моими уточнениями.

[23] Сливаясь тем самым в этом акте с нею как мыслящее с мыслимым. См. VI 7, 9; IV 8, 3.

[24] При этом все идеи существуют одновременно и вместе, а не отдельно друг от друга (III 7, 3; VI 7, 1, 2; VI 5, 5; 6 7). Такова природа Ума (VI 6, 7), специфика его самопознания (см., напр., IV 4, 2; V 3, 13).

[25] См. VI 4, 4; VI 7, 13.

[26] ποικίλον: πολὺς' ετερότητι — VI 4, 4.

[27] См. VI 7, 17; 6, 18; 7, 13.

[28] То есть тем самым Плотин, как заметил П. П. Блонский, соединил платоновское понятие «сущности» с аристотелевским понятием «активности» («энергии») и «в сущном энергетизме Плотина сущее, неподвижность и движение, тождественность и различность (роды вечно сущего. — *Т. С.*) действительно объединились в единой концепции активной жизни Ума» (*Блонский П. П.* Философия Плотина. С. 252).

[29] Пер. А. Ф. Лосева. Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. С. 548.

[30] VI 8, 14 (1—2) — εἶναι ἢ ταὐτόν ἐστι τῷ αὐτοῦ, ἢ ἕτερον. Так, приводит в доказательство пример Плотин, бытие определенного человека отлично от его сущности, в которой он лишь участвует (μετέχει) — VI 8, 14.

[31] VI 2, 21; 4, 4; 7, 9, 13, 33.

[32] См. V 3, 7; VI 7, 13; 8, 16.

[33] О предыстории этого положения Плотина (и учения об Уме) см.: *Armstrong A. H.* The background of the doctrine... P. 391—413.

[34] Согласно Плотину, «все истинно сущее (возникает) из созерцания и есть созерцание» (ἐκ θεωρίας καὶ νεωρία). Цит. по: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. С. 431. Самопознание Ума тождественно его существованию: он не может не познавать себя. (О самопознании Ума и Души мы говорим на основе плотиновского трактата V 3).

[35] Пер. А. Ф. Лосева. Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. С. 547—548.

[36] Обращаясь к Уму, Душа видит свою (умопостигаемую) сущность, которая там (в Уме) содержится, и смотрит на себя сквозь призму этой умопостигаемой сущности.

[37] Пер. А. Ф. Лосева (цит. по: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. С. 428) с моими уточнениями.

[38] Каждая идея Ума есть одновременно и вся совокупность идей, которой Ум тождествен (см. VI 7, 13; III 6, 6).

[39] Ее деятельность, нуждаясь во временной последовательности ввиду своей дискурсивной природы, и составляет время — см. V 1, 4).

[40] Логосы входят в связь с материей (подобно тому как свет (от идей) падает на окружающий его фон — VI 5, 8) и творят тем самым чувственный мир, оформляя ее. Так осуществляются результаты созерцания Душой высшей ипостаси (Ума) на фоне инобытия. Отметим один интересный (в плане рассматриваемого вопроса) аспект плотиновского учения о материи. Характеризуя различные виды материи, Плотин пишет: «Однако, темное в умопостигаемом и темное в чувственном различны, и различны также материя, поскольку различна и наложенная на то и другое идея. И форма [здесь] образ, так что и субстрат образ. Там же — истинная форма, так что и субстрат истинная форма» (II 4, 5). «Материя становящихся вещей постоянно имеет все новые и новые идеи; материя ее вечных вещей постоянно остается тождественной самой себе. Материя в этом мире, пожалуй, противоположность той, так как все идеи выступают здесь попеременно (это следствие «раздробления» эйдоса в результате познавательной деятельности Души. — *Т. С.*) и каждый раз только одна... Идея здесь никогда не одна и та же, а там все идеи существуют одновременно... Там материя, стало быть, никогда не лишена формы... (II 4, 3) (II 4, 3 и II 5, 5 цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. С. 540—542. Пер. А. Ф. Лосева). Во-первых, как видим, виды материи и их особенности выделяются Плотином в соответствии с интеллектуальными свойствами Ума и Души. Во-вторых, это свидетельствует о том, что Ум как потенциальная совокупность идей (т. е. до того, как Ум в своем движении по полю истины обращается к какой-либо идее, делая ее своим объектом) и выступает у Плотина в качестве умопостигаемой материи. Плотин определяет ее как то, что приемлет (приобретает) форму, то, что разделяется (умопостигаемый мир — множествен, делим), т. е. она есть умо-

постигаемое «до своего бытия в качестве разновидного» (II 4, 5), не определенного через индивидуальные формы.

[41] Или ἀρχέτυπον — III 2, 1.

[42] Также см.: *Блонский П. П.* Философия Плотина. С. 359.

[43] См. VI 8, 14; 2, 6; IV 7, 8.

[44] Переход от одного предмета к другому — διέξοδος — IV 4, 1.

[45] В этом различении мышления и рассуждения (νόησις и διάνοια) Плотин исходит из платоновской классификации видов знания, по которой рассудок — дискурсивный вид интеллектуального знания занимает более низкую ступень в иерархии уровней интеллектуального познания, чем мышление. (См.: Государство. V 478c —; VI 511a, 533c. О различии интеллектуальной деятельности Ума и Души также см.: *Armstrong A. H.* Preface // Plotinus: In 6 vol. / With Engl. transl. A. H. Armstrong. Cambridge (Mass.); L., 1978. Vol. 1. P. XIII, XVIII.)

[46] Плотин также называет Душу умом, «видящим иное» νοῦς, ἀλλ' ορῶν ἄλλο — III 8, 6. В этой направленности на внешнее и обработке поступающего оттуда материала — образы идей Ума и, если говорить о человеческой душе, впечатления, которые рассудок получает от чувственного восприятия, — особенность деятельности Души, выражающаяся в рассуждении (см. V 3,3).

[47] О плотиновской концепции времени см., напр.: *Callahan J. F.* Four views of time in ancient philosophy. Cambridge, 1948; *Clark G. H.* The theory of time in Plotinus // Philos. Rev. 1944. Vol. 53. P. 337—358.

[48] III 7, 13. Пер. А. Ф. Лосева. Цит. по: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. С. 356.

[49] Для обоснования своего вывода Плотин обращается к Платону. См.: Там же.

[50] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. С. 299.

[51] Также см. VI 4—5; IV 3—4.

[52] В данной работе мы не рассматриваем теоретических истоков философского учения Плотина.

[53] А. Ф. Лосев считает, что хронологические сообщения Порфирия о сочинениях Плотина не обладают большой научной ценностью (см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. С. 197—198). А. Х. Армстронг также считает, что нет достаточных оснований говорить о существенном изменении взглядов Плотина в период его творчества (см.: *Armstrong A. H.* Preface... P. VII). Вопрос об эволюции во взглядах Плотина требует специального исследования. Мы остановимся лишь на некоторых моментах этой эволюции.

[54] Цит. по: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. С. 441.

[55] См.: *Платон.* Государство. 508e—509в; *Он же.* Пир. 211в.

[56] I 6,6.

[57] В I 6, 9 Плотин называет благо источником (πηγήν) и началом (ἀρχήν) прекрасного — умопостигаемого прекрасного, места эйдосов (εἰδῶν φήσει τόπον).

[58] Оно здесь не названо «Единым», фигурирует в основном как «первое» (τὸ πρῶτον).

[59] Об этом свидетельствует то, что Благо связывается Плотином с истиной, которую оно (Благо) излучает на все, что находится внутри области божественного (IV 7, 10). Ср.: *Платон.* Государство. 508e—509.

[60] См.: *Платон.* Тимей. 37a.

[61] Как едино-многое — IV 8, 3.

[62] Так, в этом же трактате (V 4/2) Плотин говорит о том, что Первоначально превосходит истинное бытие.

[63] См. замечания А. Х. Армстронга к изд.: Plotinus: In 6 vol. P. 8—9.

[64] Определение Единого как высочайшего первого начала: μέχρι τοῦ ἀκροτάτου καὶ ἑνὸς καὶ πρώτου — V 1, 1.

[65] Определения, даваемые Плотином почти в каждом трактате, свидетельствуют о процессе постоянного развития, уточнения вновь плотиновского представления о Едином (в русле трансцендентизации), что было неразрывно связано с разработкой им положения о других началах (Уме, Душе).

[66] Это видно уже и по названию трактата — περί τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καί τοῦ ἐπέκεινα — «О познающих ипостасях и запредельном начале».

[67] V 3, 11.

[68] Там же.

[69] Многие вопросы своего учения (например, об отношении умопостигаемого мира с миром чувственным, видах материи, природе времени) Плотин рассматривает через призму познавательной деятельности ипостасей. Тесное переплетение онтологических и гносеологических аспектов в философии Плотина, *на мой взгляд, во многом определяется*:
а) его двойственной трактовкой ипостасей: плотиновская триада как бы одновременно существует на двух уровнях — это и онтологические субстанции, и состояния сознания (см. V 1, 10; I 6, 7, 8; V 7, 1; VI 7, 6). О двойственности учения Плотина о трех основных ипостасях подробнее см.: *Kristeller P. O.* Der Begriff dar Seele in der Ethic des Plotin. Tübingen, 1929. S. 5—6; *Schwyzer H.-R.* Die Swieface Sicht in der Philosophie Plotinus // Museum Helveticum. 1944. Vol. 1. S. 87—99; *Wallis R. T.* Neoplatonism. L., 1972. P. 5—6; *Wallis R. T.* NOYE as experience // The significance of Neoplatonism. P. 121—153.
б) при решении большинства вопросов Плотин исходит прежде всего из внутреннего опыта из того, «что чувствуем в нас» (см. V 1, 10; VI 1, 12; 7, 40). О роли внутреннего опыта во взглядах Плотина см.: *Kristeller P. O.* Der Begriff der Seele in der Ethic des Plotin.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КОММЕНТАТОРСКОЙ ТРАДИЦИИ

Ю. А. Шичалин

Двадцать два века европейской истории — с VI до н. э. по XVI н. э. — не только можно, но и должно рассматривать как единую культурную традицию не в последнюю очередь потому, что, несмотря на все изменения в экономической и социальной жизни европейских народов, несмотря на смену одних религиозных, политических и философских воззрений другими, одним словом, несмотря на все разнообразие этих двадцати двух веков, их можно охарактеризовать как единую эпоху господства авторитарного типа знания. Сознательная установка на авторитет, на священные тексты, в которых содержится и из которых может быть почерпнута истина, возникнув в VI в. до н. э. в орфико-пифагорейских кругах, оставалась значимой для европейской культуры вплоть до того времени, когда обращение к авторитету столь же сознательно и принципиально заменяется обезличенным, но наглядным и допускающим экспериментальную проверку рациональным доказательством. Конечно, и в эпоху авторитарного знания рациональное доказательство (в особенности в геометрии) отнюдь не было чем-то недоступным и неведомым; и в последующей европейской культуре в особенности гуманитарное знание продолжало опираться на авторитеты. Однако в данном случае гораздо важнее не механическая фиксация наличия-отсутствия того или иного типа знания, а доминирующая тенденция, фактическое господство которой вплоть до XVI в. было возможно благодаря наличию

института, обеспечивающего живую преемственность знания, опирающегося на авторитет: школы [1]; тогда как в последующей культуре институтом, отразившим новые установки знания, стал университет, окончательно сформировавшийся к XVI в. Принципиальное различие между школьным и университетским типом знания состоит в том, что университет позволял непротиворечиво вместить в границах единого мировоззрения авторитет классических языческих авторов, тексты Ветхого и Нового Заветов и новую рациональную науку. Но в то же время именно в университете приобретают автономность три духовные сферы, которые в школе были нераздельно слиты в едином мировоззрении: сфера гуманитарного знания, сфера естественнонаучного знания и сфера религии [2].

Среди жанров школьной литературы, которые были весьма разнообразны и развиты уже к концу V в. до н. э., был и жанр, непосредственно связанный с самим типом авторитарного знания: комментарий. Авторитарное знание и комментарий неразлучны в любой культуре и в любую эпоху. Но в новоевропейской философии этот жанр никогда не был популярен: его подчеркнутая скромность, его декларативно служебный характер обусловили то, что комментарий сохранил свое значение только в отдельных областях гуманитарной науки, преимущественно связанной с нуждами историко-филологического исследования и школы. Но в античности с жанром комментария следует связывать само возникновение философии (философской прозы, осознающей себя как таковую); и в последние четыре века античной философии именно комментарий (преимущественно к сочинениям Платона и Аристотеля) оказался практически единственным продуктивным жанром философской литературы. На протяжении средних веков и в эпоху Возрождения комментарий также является одним из основных жанров, избираемых религиозно-философской мыслью, которая постепенно расширяет круг авторитетных текстов: в средние века наряду с авторитетом Священного писания признается авторитет Аристотеля, а в эпоху Возрождения у гуманистов наряду с Аристотелем (а иногда и в противовес ему) толкуются тексты Платона.

Если наличие и исключительная значимость комментаторской литературы в период с I в. до н. э.—I в. н. э. (когда начали издавать и комментировать обретенные «эсотерические» тексты Аристотеля, а также корпус сочинений Платона, и когда Филон толковал Пятикнижие Моисеево) и вплоть до эпохи Возрождения не вызывает сомнения, то возникновение и развитие комментария в VI—I вв. до н. э. нуждается в специальном рассмотрении [3].

Возникновение и развитие комментаторской традиции означает, что данная культура осознает себя как таковую и создает инструмент, с помощью которого сохраняет и воспроизводит свой общекультурный фонд. В Греции этот общекультурный фонд создавался довольно долго — вплоть до конца IV в. до н. э., когда созданное эллинством стало тиражироваться и воспроиз-

водиться в период эллинизма за пределами Эллады. Но эллинское самосознание пробудилось гораздо раньше, а чувство крушения прежнего уклада, угроза наступления нового и стремление сохранить уже созданное как раз и привело к появлению того, что я называю комментаторской традицией, комментаторским типом культуры.

Развитие письменности и возникновение прозы в середине VI в. до н. э. было переворотом, с которым можно сравнить только распространение книгопечатания в Европе в конце XV в. и внедрение компьютеров в нашу жизнь. Простота и экономичность нового способа хранения и передачи знания в корне подрывала функционирование стихотворной речи как основного мнемонического средства, поскольку именно эта практическая функция стиха делала его столь жизненно необходимым в обществе, ориентированном преимущественно и принципиально на изустную передачу из поколения в поколение общезначимых сведений — от мифологических парадигм и исторических преданий до полезных советов на все случаи жизни. То, к чему привела запись законов, совершенно понятно ужасало аристократа Феогнида (53 сл.):

Кирн, наш город — все тот же, а люди вот стали другими:
прежде не знали судов, да и законов они, —
где там, ходили они, обернувшись шкурою козьей,
и от таких горожан одаль олени паслись.
Ныне в почете они, Полюпаид, а знатные прежде —
ныне ничто. Увидав, кто б это вынести смог?

Такой же ломкой всех традиционных ценностей грозило развитие прозы [4]. Какое требовалось искусство, чтобы, вместив в стих, на века сохранить имена героев и названия памятных мест! Вспомним (с помощью Гнедича) стихи «Илиады» (II 494 сл.):

Рать беотийских мужей предводили на бой воеводы:
Аркезилай и Леит, Пенелей, Профоенор и Клоний.
Рать от племен, обитавших в Гирии, в камнистой Авлиде,
Схен населявших, Скол, Эгеон лесисто-холмистый,
Феспии, Греи мужей и широких полей Микалесса;
окрест Илезия живших и Гаумы и окрест Эрифры;
всех обитателей Гил, Элеон, Петеон населявших,
также Окалею и пр.

Даже если этот текст с самого начала был записан самим Гомером, единичные рукописи служили только подспорьем памяти, подспорьем, к которому обращались избранные хранители, тогда как остальные слушали аэдов, знавших поэмы наизусть. И текст был предназначен для заучивания наизусть и рассчитан на устное воспроизведение.

Развивающаяся проза подрывала значение эпоса, замещала и отменяла его. То, что раньше содержалось в исполнявшихся по праздникам стихах, и многое такое, о чем до сих пор и не слыхивали, теперь записывается прозой. Акусилай Аргосский прозой переписывает стихи Гесиода. Появляются бесчисленные «Генеало-

гии», «Героологии», «Землеописания», пересказы мифологических циклов и пр. Особенно значительной оказывается традиция ионийской «научной прозы» (ἱστορίη).

Представителей ранней «научной» прозы мы знаем плохо. Тем не менее известно около тридцати имен и значительное число фрагментов. Среди ионийцев — Анаксимандр и Анаксимен, от которых (за исключением единственного предложения из сочинения Анаксимандра) ничего не дошло. И тот и другой написали по одному сочинению и излагали вопросы космогонии, космографии и метеорологии. По фрагменту Анаксимандра можно судить о том, что он пользовался возвышенным поэтическим языком, в частности глубокомысленными метафорами. За его плечами не было никакой традиции: по сообщению Фемистия, он первым решился издать прозаическое сочинение «О природе» [5]. Ионийский диалект Анаксимена Диоген Лаэртий хвалит за простоту и отсутствие поэтических украшений. По тому, что мы знаем об учениях Анаксимандра и Анаксимена, можно сказать, что их занимает то же, что и прочих ионийцев. Они всецело находятся в пределах единого процесса «научной» прозы, и выделить их из нее в качестве самостоятельной традиции в конце VI в. не представляется возможным. Заметим, что вплоть до Аристотеля никому не приходило в голову считать Анаксимандра и Анаксимена философами [6]. Они, в частности, ничем не примечательны для Гераклита: среди представителей ионийской многоучености он выделяет Гекатея, потому, очевидно, что Гекатей — представительная фигура, а Анаксимандр и Анаксимен — нет. Для позднейших писателей Анаксимандр и Гекатей очевидно стоят в одном ряду: «Анаксимандр Милетский, ученик Фалеса, первый решился дать изображение вселенной; после него многое уточнил Гекатей Милетский, совершивший многочисленные путешествия. . .» [7].

Чувство независимости от прежней традиции вызывало критическую настроенность по отношению к ней и развивало свободомыслие. Это не могло не вызвать реакции. Реакция была двоякой: во-первых, уточнялись и консервировались наиболее значительные эпические тексты, прежде всего поэмы Гомера; во-вторых, создавалось множество эпических сочинений, приписывавшихся Орфею, Мусею, Лину — древнейшим «теологам». И в том и в другом процессе велика была роль пифагорейцев.

Пифагор и пифагорейцы вплоть до Филолая не издавали сочинений, в которых бы излагалось учение школы. Известная нам италийская философская традиция представлена прежде всего поэмами Парменида и Эмпедокла, судя по которым еще в первой половине V в. изложение своего взгляда на мир здесь, на Западе, мыслится неразрывным с поэтической формой. Первые философские тексты италийской традиции в прозе, принадлежащие Зенону, кажутся возникшими внезапно и на пустом месте. Однако при ближайшем рассмотрении история возникновения италийской прозы начинается раньше, и начало ее также связано с осмыслением эпической традиции.

Единственное сочинение, которое, вероятно, можно считать принадлежащим самому Пифагору, — это гексаметрическая «Священная речь» [8]. Само название этого сочинения отсылает нас к орфической литературе, уже существовавшей к середине VI в. и продолжавшей пополняться новыми текстами. Пифагорейцы, заимствовавшие у орфиков ряд принципиальных положений своего учения, и в жанровом отношении также ориентировались на них. Более того, Ион Хиосский, автор V в., утверждал, что ряд своих сочинений Пифагор приписал Орфею. Известно, что приписывали свои сочинения Орфею и другие пифагорейцы [9]. Потребность в такого рода «священных текстах» была понятна: Гомер и Гесиод становятся в это время предметом критики как со стороны представителей нового «научного» мировоззрения, так и со стороны ревнителей новых религиозно-философских учений. Однако в отличие от Востока Запад оставался более консервативным: здесь эпическая традиция поддерживалась и сохранялась, и создание новых эпических произведений способствовало ее развитию.

Создание «Священной речи» Пифагором помимо этого имело и другой смысл. Пифагор, основатель и глава религиозно-философского союза, очевидно, нуждался в тексте, ориентируясь на который он мог бы единообразно поддерживать дух школы и который в то же время был бы ее буквой. Вероятно, «Священная речь» имела троякую направленность: Пифагор выступал в ней как воспитатель, как учитель гражданской премудрости и как философ, выдвинувший свое учение «О природе». Однако понятно также и то, что в «Священной речи» данные темы разрабатывались в виде определенного числа принципиальных положений, которые на занятиях с учениками толковались. Прозаические тексты, которые могли выходить из школы Пифагора, были толкованиями зафиксированного в традиционной эпической форме учения основателя и главы школы. Общеизвестно, что Пифагор излагал свое учение в символах, которые должны были на определенной ступени получать правильное толкование. Но толкование получали не только гексаметры «Священной речи» и символы. Помимо этого в школе Пифагора в качестве подлежащих усвоению и толкованию использовались и традиционные эпические тексты, в частности тексты гомеровских поэм. Консервативное отношение к эпической традиции в среде пифагорейцев, стремление построить свое представление о мире на древних — традиционно авторитетных — текстах привели пифагорейцев к открытию аллегорического толкования Гомера. Первым таким толкователем был Феаген из Регия, его толкование представляло собой попытку дать натурфилософское осмысление гомеровских поэм [10]. В отличие от Востока Запад стремится сохранить эпическую традицию и сделать ее приемлемой для развивающегося сознания греков путем определенного рода переосмысления [11]. Не случайно в так называемую комиссию Писистрата входят знатоки и хранители эпической традиции

из Италии: Орфей Кротонский и Зопир из Гераклеи, о которых известно, что они были адептами орфико-пифагорейских учений [12]. Вероятно, пифагорейцы были первыми, кто использовал Гомера для нужд школы: им принадлежали выдержки из Гомера, содержащие определенного рода моральные наставления и т. п.

Итак, в пифагорейской школе мы впервые сталкиваемся с традицией толкования ряда текстов, признаваемых священными, именно у пифагорейцев проявляется консервативный дух греческой мысли, стремящейся быть не открывателем новых истин о мире и человеке, но хранителем и истолкователем истины, содержащейся в священном тексте. Именно в это время возникает и соответствующее слово, явственно отразившее новую установку мысли и противопоставившее новую позицию мыслителя прежней: прежним мудрецам противопоставили себя почитатели мудрости, философы [13]. «Сосикрат в „Преемствах" говорит, что на вопрос Леонта, флиунтского тиранна, кто он такой, Пифагор ответил: „Философ", что значит „любомудр"» (Диог. Лаэрт. VIII 8 Гаспаров). «Философию философией [любомудрием], а себя философом [любомудром] впервые стал называть Пифагор, когда спорил в Сикионе с Леонтом, тиранном Сикиона или Флиунта (как пишет Гераклид Понтийский. . .)» (Диог. Лаэрт. I 12).

После того как у пифагорейцев родилась философия, совместившая традиционность и подчеркнутый пиетет к богооткровенной мудрости, не отвергшая науку, но поставившая ее на место, философия, сознательно и специально вместившая священные тексты в поле своего зрения, — после этого появляются фигуры Ксенофана и Гераклита. И тот и другой знают пифгорейцев. Оба противопоставляют себя им. Ксенофан рассуждает — вполне в духе нового эпоса — о божестве, в духе ионийцев описывает строение универсума и бранит традиционный эпос. Позиция Гераклита гораздо сложнее. Во-первых, Гераклит не желает примыкать ни к одной из существующих традиций: Гомер, Гесиод, ионийская наука, пифагорейцы (философы), Ксенофан — все не милы ему. Позиция Гераклита анахронистична: в своем гордом противостоянии всей предшествующей и современной мысли он чувствует себя последним из мудрецов [14] и милее всех ему мудрец Биант, сказавший «большинство людей — мерзавцы» [15]. «Много должны знать те, кто называют себя „философами"» [16], между тем как «многознание уму не научает: иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея» [17]. Очень важно, что Гераклит называет представителей неприемлемых для него традиций по именам: Гесиод — традиционная мудрость, выраженная в традиционной эпической форме; Пифагор — почитатель традиционной мудрости, не отвергающий современную ионийскую науку, а ставящий ее на службу традиции; Ксенофан — мыслитель, использующий для изложения своих представлений традиционную поэтическую форму [18], но критикующий традиционный эпос с точки зрения ионийской науки; Гекатей — один

из важнейших представителей современной Гераклиту ионийской науки. Специфичность позиции пифагорейцев не только осознается, но — что не менее важно — называется Гераклитом.

Итак, комментарий как специфический жанр философской прозы, сама проза как таковая и сама философия как таковая — возникают практически одновременно. Но эта одновременность носит не случайный, а совершенно закономерный характер. Точно так же закономерно и то, что жанр комментария в течение последующих пяти веков не был ведущим жанром философской прозы. Однако само существование философии как философии школьной и на протяжении этих пяти веков было чревато всплесками комментаторства, а в период поздней античности привело к тому, что комментарий стал ведущим жанром философской литературы.

Найденный Феагеном из Регия аллегорический метод толкования поэтических текстов был развит в V—IV вв. Среди его последователей источники называют Стесимброта с Фасоса, Метродора Лампсакского, Главка из Регия, Фрасимаха Халкедонского, Демокрита [19], Антисфена [20]. Этические аллегории находил у Гомера Анаксагор [21]. Но толковали не только Гомера. Тексты «древних теологов», которые еще в IV в. имелись в великом множестве и были чрезвычайно популярны, также получали аллегорическое толкование [22]. Благодаря счастливой находке 1962 г. в Дервени (близ Фессалоники) мы получили папирус первой половины IV в. с комментарием к орфической теогонии [23]. Пожалуй, главным обстоятельством, вызывающим интерес к этому папирусу, является то, что он приоткрывает нам до сих пор практически неизвестную сторону быта религиозно-философских школ того времени, поскольку не является уникальным созданием какого-то одного выдающегося мыслителя, а представляет собой расхожий тип школьной литературы того времени [24]. Поэтические тексты (Гомера и лириков) использовали как повод для философских рассуждений софисты, и о том, насколько популярны были такого рода толкования, мы можем судить по платоновским «Гипию меньшему» и «Протагору» [25]. Предметом специального толкования служил «темный» Гераклит, помимо «гераклитовцев» занимавший Антисфена, Гераклита Понтийского, а позднее Клеанфа и Сфера [26]. В русле развитого софистами жанра «вопросов» (жанра, ставшего в античности одним из наиболее распространенных видов комментария, рассчитанного на истолкование отдельных трудных или сомнительных мест текста) находятся «Гомеровские вопросы» Аристотеля [27], в которых наряду с элементами натурфилософского толкования намечен критический подход к тексту.

Чрезвычайно интересно и показательно возникновение комментаторской традиции в Древней Академии. При Ксенократе, произведшем догматизацию платоновского учения (первый шаг к сакрализации), Крантором и его окружением создаются комментарии к «Тимею». В Ликее Теофраст и Эвдем толкуют Аристотеля.

Не касаясь дальнейшей традиции, задумаемся еще раз, что дает историку философии специальное внимание к жанру комментария и комментаторскому типу культуры. Во-первых, мы получаем возможность с самого начала правильно установить тот момент, когда возникает философия: специфическое отношение мысли к природе и культуре, названное философией, возникает у Пифагора и в раннем пифагореизме. Во-вторых, становится ясно, что философия возникает не из натурфилософских спекуляций, а в качестве противовеса безоглядности возникающей науки (но не самой науке); о том, насколько внушительным оказался этот противовес, можно судить по тому, что гуманитарный, ориентированный на предшествующую культуру и духовность тип знания в античности был доминирующим, а естественнонаучные изыскания в чистом и самодовлеющем виде практически отсутствовали. В-третьих, взлеты и падения комментаторской культуры наилучшим образом свидетельствуют о состоянии культуры в целом: появление комментариев всегда свидетельствует о консервативной реакции, о стремлении сберечь существующее и сохранить его в качестве непреходящей ценности наряду с тем, что признается наиболее ценным и важным в каждый данный момент. При этом интересно, что первые вспышки комментаторства сопровождаются попытками творчества в том жанре, который грозит исчезнуть. Так, первые александрийские филологи, собиравшие, издававшие и комментировавшие древних эпиков и трагиков, сами сочиняли эпические и драматические произведения. Однако сакрализованные и сакральные тексты исключают подражание и допускают только парафразы и комментарии. Наконец, внимание к эпитеметеевскому типу философствования лишает исследователя эволюционистских иллюзий при подходе к истории философии и позволяет видеть плодотворность не только преодолевающей и борющейся, но и возвращающейся к своим истокам мысли.

[1] «Вся последовательность и преемственность наук, — писал в предисловии к „Великому восстановлению наук“ Ф. Бэкон, — являют образ учителя и слушателя, а не изобретателя и того, кто прибавляет к изобретению нечто выдающееся... Ибо, после того как люди стали послушными учениками и объединились вокруг мнения кого-либо одного... они не заботятся более о развитии самих наук, а занимаются, как прислужники, тем, что превозносят и сопровождают того или иного автора... Едва ли возможно одновременно и преклоняться перед авторами и превзойти их. Здесь перед нами подобие вод, которые не поднимаются выше того уровня, с какого они спустились». Цит. по: *Бэкон Ф.* Соч. / Пер. Я. М. Боровского. М., 1971. Т. 1. С. 64—66.

[2] Декарт, разделив все человеческие знания на историю, философию и теологию (поэзию он не считал дисциплиной), всю силу своего метода обратил исключительно на философию (включавшую в себя математику, физику и метафизику). Чем чревато подобное высвобождение одной только сферы знания, прекрасно понимал тот же Бэкон, возносивший в уже цитированном предисловии памятные, увы, тщетные, мольбы: «...мы коленопреклоненно молим о том, чтобы человеческое не оказалось во вред божественному и чтобы открытие путей чувств и яркое возжение естественного света не породило в наших душах ночь и неверие в божественные таинства, но чтобы, напротив, чистый разум,

освобожденный от ложных образов и суетности и все же послушный и вполне преданный божественному откровению, воздал вере то, что вере принадлежит. Наконец, чтобы, отбросив тот влитый в науку змием яд, от коего возносится и преисполняется надменностью дух человеческий, мы не мудрствовали лукаво и не шли далее трезвой меры, но в кротости чтили истину» (Там же. С. 70).

[3] *История античного философского комментария (не говоря уже о комментаторской традиции в средние века и в эпоху Возрождения)* до сих пор не написана, хотя необходимость ее написания осознана давно: «Eine wirkliche Geschichte des antiken Kommentars scheint auch mir (как и К. Прехтеру. — *Ю. Ш.*) unbedingt notwendig» (*Geffken J.* Zur Entstehung und Wessen des griechischen wissenschaftlichen Kommentars // Hermes. 1932. Bd. 67. S. 397—412.

[4] Собственно говоря, в связи с этим было бы правильно говорить об изменении эллинского менталитета. См. об этом: Havelock. Preface to Plato. Oxford, 1963.

[5] A 7 DK.

[6] *Guthrie W. C. K.* A history of Greek philosophy. Cambridge, 1967. Vol. 1. P. 72.

[7] A 6 ДК.

[8] Точка зрения, изложенная в работе: *Delatte A.* Etude sur litterature pythagoricienne. P., 1915 и принципиально принимаемая мною.

[9] См. сводку в кн.: *West M. L.* The Orphic poems. Oxford, 1983. P. 7—15.

[10] *Capelle W.* Die Vorsokratiker. B., 1956. S. 53 (*об аллегорическом методе* как реакции на критику эпоса, в частности Ксенофана).

[11] Согласно ряду свидетельств (Test. 190—193 Kern), Ономакрит не только поправлял Гомера на основе орфических представлений о душе, но и Орфею приписывал новейшие представления о строении мира.

[12] *Delatte A.* Op. cit. P. 134.

[13] *Guthrie W. C. K.* Op. cit. P. 204.

[14] Сама «книга» Гераклита, собственно говоря, *не принадлежит новой прозаической традиции*, но противостоит ей. Ср.: *Kirk G. S.* Heraclitus: the cosmic fragments. Cambridge, 1954. P. 7: «I hazard the conjecture that Heraclitus wrote no book, in our sense of the word. The fragments, or many of them, have the appearance of being isolated statements, or γνῶμαι... In or perhaps shortly often Heraclitus's lifetime a collection of these saying was made, conceivably by a pupil. This was the „book": originally Heraclitus's ulterances had been oral, and so were put in on easily memorable form».

[15] B 39 DK; cf.: B 104.

[16] B 35.

[17] B 40.

[18] Именно традиционностью и авторитетностью поэтической формы объясняется то, что Парменид и Эмпедокл, чувствовавшие себя открывателями новых истин и стремившиеся увлечь ими своих слушателей, писали свои сочинения (своего рода «священные речи») в гексаметрах, а не в прозе. К тому же выводу приходит А. И. Зайцев в статье «Философская поэма греческого Запада» (благодаря любезности автора я имел возможность познакомиться с рукописью).

[19] Companion to Homer. N. Y., 1963. P. 220.

[20] Diog. L. VI 17.

[21] Diog. L. II 11.

[22] Еще раз схематически восстановим ход мысли, проводимый в статье. В середине—второй половине VI в. в качестве реакции на развитие письменной литературы и возникновение «научной» прозы, вытеснявшей традиционный эпос, происходит всплеск эпической традиции, появляется великое множество *сочинений, приписывавшихся Орфею, Лину и пр.* Еще в IV в. число этих книг необыкновенно велико: комедиограф IV в. Алексид (Test. 220 Kern) в комедии «Лин» приводит список книг, выставленных у книгопродавца: на первом месте — Орфей, а уже за ним — Гесиод, трагедии, Херил, Гомер, Эпихарм; известно также замечание Платона в «Государстве» (II 364e, пер. Егунова): «...у жрецов под руками куча книг Мусея и Орфея...» Среди создателей нового эпоса — непосредственно связанные с орфизмом пифагорейцы, *в среде которых возникает аллегорическое толкование эпоса.* Нам известно имя первого толкователя Гомера Феагена из Регия времени

персидского царя Камбиса (529—522 до н. э.) и целый ряд его последователей, но мы предполагаем, что должны были существовать и прозаические толкования орфических поэм, и это предположение решительно подтверждается так называемым Дервени-папирусом (см. ниже). Традиция называет Пифагора первым, назвавшим себя философом: не мудрецом, но только почитателем божественной мудрости, доступной богам и выраженной в поэмах божественного Орфея, Мусея, Гомера и др. Именно философия выступает в качестве противовеса вознесшейся и преисполненной надменности науке, но не отвергает ее, а заимствует научные открытия и методы для толкования «священных текстов». Оппонент пифагорейцев Парменид для раскрытия своих взглядов создает собственный «священный текст» — гексаметрическую поэму; почитатель Пифагора Эмпедокл для изложения своей более чем человеческой мудрости (что подчеркивается), возможно, по примеру Пифагора, во всяком случае — в русле орфической традиции также использует традиционную эпическую форму. Прозаические толкования того и другого принадлежали Зенону (о толковании сочинения Эмпедокла — у Суды). В V в. в Афинах прежде всего становятся популярны светская ионийская «наука» и развивающаяся софистика. Всецело под влиянием софистов и в рамках поставленных ими проблем развивается мысль Сократа. Но постепенно становится известна италийская традиция — не в последнюю очередь через тех же софистов, которые, доказывая свое исключительное умение говорить на любую тему, пародируют Парменида (περὶ τοῦ μὴ ὄντος Горгия). И только к IV в. более закрытая пифагорейская традиция становится предметом почтительного интереса в Академии: как некогда пифагорейцы к эпосу, так теперь к самим пифагорейцам обращаются как к образцам древней мудрости, подлежащей осмыслению и толкованию.

[23] Литература о Дервени-папирусе: *West M. L.* Op. cit. P. 75—115; *Rusten J. S.* Notes on the Papurus from Derveni // Harvard. Stud. Classical Philol. 1985. Vol. 89. P. 121—140. Последняя попытка найти автора папируса — в статье В. Буркерта: *Burkert W.* Der Autor von Derveni: Stesimbrotos ΠΕΡΙ ΤΕΛΕΤΩΝ // Ztschr. Papyrol. und Epigrafik. 1986. Bd. 62. S. 1—6.

[24] Этот вывод справедливо делает Л. Я. Жмудь в статье «Орфический папирус из Дервени» (Вестн. древ. истории. 1983. № 2. С. 118—139).

[25] В «Гиппии Меньшем» — толкование Гомера, в «Протагоре» — Симонида; к этой же традиции толкования восходят, несомненно, этимологии «Кратила».

[26] Diog. L. IX 15, VII 174, 178.

[27] Arist. Frg. 137—175 Rose.

ОККАМ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФИЛОСОФ

Н. В. Ефремова

В историко-философской литературе крупнейший философ позднего средневековья Уильям Оккам (род. между 1285—1290 гг., ум. между 1347—1350 гг.) известен прежде всего как основоположник радикального варианта номинализма, явившегося, по известной характеристике К. Маркса, «*первым выражением* материализма»[1] в условиях того времени; родоначальник «новейшего пути» в философии, подрывавшего устои схоластической традиции; логик, который предвосхитил ряд идей современной логики и семиотики. Вместе с тем Оккам был видным политическим деятелем и теоретиком, защитником светской власти Священной Римской империи германской нации в ее борьбе с теократи-

ческими притязаниями церкви и папства, признанным интеллектуальным лидером левых францисканцев, которые с 1328 г. становятся активными союзниками императора Людвига Баварского и, по выражению К. Маркса, «ведут с папой войну не на жизнь, а на смерть» [2]. Среди современников Оккам слыл самым опасным и влиятельным из политических противников папства, «не только еретиком, но ересиархом, князем еретиков» [3]. С переходом Оккама в имперский лагерь начинается новый, собственно политический этап в его творчестве, который представлен следующими произведениями: «Труд девяноста дней» (Opus Nonaginta Dierum, 1332—1333); «Против Иоанна» (Contra Ioannem, 1335—1336); «Диалог» (Dialogus inter Magister et Discipulum, 1334—1336); «Против Бенедикта» (Contra Benedictum, 1338); «Восемь вопросов» (Octo quaestiones de Potestate Papae, 1340—1342); «Бревилоквий» (Breviloquium de Prineipatu Tyrannico, 1341—1342); «Об императорской и папской власти» (De Imperatorum et Pontificum potestate, 1347) и др.

Освещению этого, малоизученного в нашей литературе, периода оккамовского творчества, посвящена настоящая статья. В ней предпринята попытка выявить светскую тенденцию в решении Оккамом ключевых вопросов современной ему политики, раскрыть те установки номиналистической онтологии и эпистемологии, которые служили своего рода «предельными основаниями» его политической концепции, показать возможность альтернативного подхода по сравнению с господствующими в зарубежном оккамоведении представлениями о теологическом характере политического учения мыслителя, равно как и о «полном разрыве» между оккамовской философией и политикой [4].

Иерархически-корпоративному духу политических учений средневековья, теоретической основой которых традиционно служил схоластический реализм, Оккам противопоставил номиналистическо-индивидуалистическую концепцию социально-политического бытия. Он категорически отрицал приоритет социального или политического целого над составляющими его индивидами, объявил индивидуальное мерилом того, что политически разумно и легитимно, акцентировал внимание на личности как подлинном субъекте политики. В оккамизме истинными носителями политической мысли и политического действия стали конкретные индивиды, а не абстрактные корпоративные «целые». Вместо характерного для схоластической политической теологии конструирования политики в терминах отношений сословно-корпоративной иерархии Оккам рассматривал ее в терминах «всеобщего интереса» индивидов, составляющих политическое сообщество.

Целое, будь то «corpus civitas» государства, или «corpus mysticum» церкви, не есть, по Оккаму, некая надындивидуальная реальность, существующая помимо конкретных личностей; не есть «мистическая» или «абстрактная персона», а «совокупность реальных персон»; оно не обладает какими-либо трансценден-

тными атрибутами, ибо, в частности «все его права в действительности суть права персон, которые его составляют» [5]. С этих номиналистических позиций Оккам выступает против господствующего в средневековой политической мысли представления о принципиальном различии между «должностью» (officio) и «личностью» (persona), которая ее занимает. В духе схоластического реализма «должность» рассматривалась как нечто универсальное, абсолютное, сакральное, благодаря чему занимающее эту должность лицо приобретало надындивидуальные, трансцендентные атрибуты, наделялось особой святостью, приобщалось к вечности и абсолюту. На этом основании был выдвинут, в частности, знаменитый догмат о непогрешимости папы. Оккам решительно отвергал подобное превращение должности в сверхиндивидуальную абстракцию. Применительно к папству он подчеркивал, что папа ни как индивид, ни в соответствии со своей должностью, не может требовать большей святости, чем любой другой верующий, и многие могут обладать ею в еще большей степени, чем он. Более того, должность не оберегает папу от ошибок и грехов, и даже от ереси; он грешен, подобно другим падшим людям, а единственное его отличие от других смертных состоит в том, что ввиду своей должности «он грешит более тяжко, опасно и губительно, чем какой-либо другой христианин» [6]. Точно так же светские правители, по Оккаму, не защищены от возможности быть преступниками. Государь, как и любой гражданин, может попасть под карающий меч закона. Даже процветающие правители не обязательно должны сильно возвышаться над своими подданными ни в доблести, ни в мудрости. Правитель поставлен на должность народом, поэтому он должен вести себя, как один из граждан [7].

Универсальность политической власти предполагает, согласно номиналистическому принципу, и всеобщность политического участия: «То, что касается всех, должно быть определяемо и принимаемо всеми» [8]. Требование об участии всех граждан в социально-политической жизни Оккам особенно подчеркивал в контексте борьбы с папским абсолютизмом. Здесь он разработал целостную концепцию о сопротивлении злоупотреблениям властью [9]. Обязанность оказывать сопротивление универсальна (хотя и существует ее градация, по мысли Оккама, в зависимости от уровня образования) и лишь отчасти связана с институциональным статусом индивида, с его местом в политической структуре общества [10]. Философ настаивал на особом социально-политическом долге ученых как граждан наиболее компетентных в деле распознавания всевозможных проявлений политического зла. При этом мыслитель подчеркивал неправомерность какого-либо идеологического приспособленчества и политического конформизма, отвергал апелляцию к «мнению большинства» как к ориентиру политического поведения. И в своем выступлении против папской иерократии философ был примером бесстрашного борца, который, по меткому замечанию А. Мак Грей-

да, был «готов один противостоять всему миру»[11]. В политическом номинализме Оккама можно обнаружить зачатки гражданской, политической активности (vita activa civilis et politica), характерной для ренессансной мысли.

Центральное место в оккамовской политической философии занимает обоснование независимости светской власти от духовной, государства от церкви. В эпоху Оккама иерократические устремления провозглашали права церкви даже на всемирное владычество вплоть до прямого отождествления папы с богом. Папский абсолютизм основывался на представлении о церкви, власть которой «не имеет веса, числа и меры»; о папе, которого бог поставил для управления и господства над всем миром, «над всеми царями, царствами, делами, личностями и народами» (Иоанн Солсберийский); о папской власти как непосредственном источнике и легитимизаторе светской власти, поскольку «всякая власть получает свое бытие от церкви и может существовать лишь под церковью и через церковь» (Эгидий Римский) и т. п.[12] Обосновывая автономность светской власти, Оккам ориентировался на выдвинутый им вариант теории «двойственной истины», на строгое разграничение сфер разума (философии) и веры (теологии). Такая параллель в толковании двух сфер — гносеолого-эпистемологической и социально-политической — не есть нечто специфичное для оккамовской политической философии. Она отражает одну из фундаментальных закономерностей средневековой политико-философской рефлексии, в которой отношение между государством и церковью представлялось, как правило, гомоморфным отношению между философией и теологией. Что же характерно для Оккама, так это последовательное стремление к отделению политики от теологии, светской власти от духовной.

На первом плане здесь вырисовывается последовательная линия на детеологизацию светской власти и соответственно — деполитизацию и десекуляризацию духовной. Она начинается в разграничении двух сфер in definitio: в противовес иерократам, которые понятие «мирского» (temporalia) так или иначе включали в понятие «духовное» (spiritualia), Оккам определил «temporalia» как «относящееся к сфере государства... человеческому роду постольку, поскольку оно основано исключительно на условии естественного состояния, без какого-либо божественного откровения», а «spiritualia» соответственно — как «относящееся к царству верующих постольку, поскольку они направляются божественным откровением»[13]. Светская (мирская) и духовная сферы, таким образом, оказываются в корне различны. Разделены поэтому государство и церковь: светское государство следует позитивному закону, а церковь — евангельскому[14], первый институт управляет людьми-гражданами, второй руководит верующими христианами. С указанных позиций Оккам подверг уничтожающей критике фундаментальные аксиомы политической теологии, с помощью которых в течение многих веков папство

и церковь обосновывали свое право на политическое господство, легитимизировали иерократические претензии — догматы о светских прерогативах папской власти («царствование Христа», «царствование св. Петра»), о зависимости светской власти императора от римской церкви («власть — от Христа», «власть — от папы», теория «двух мечей», «Константинов дар») и т. п.[15] В светскую сферу, подчеркивал Оккам, никому из немирян, за исключением одного бога, не дозволено вмешиваться[16].

Тенденция к десекуляризации духовной власти, наметившаяся уже в самих оккамовских определениях «spiritualia» и «temporalia», идет значительно дальше категорического запрещения церковного вмешательства в политическую жизнь общества. Оккам стремился лишить церковь материальной базы, служащей опорой иерократическим притязаниям. По существу, он призывал к конфискации церковных имуществ, отдавая их в распоряжение светского правителя. «Ведь прелаты и клирики, — писал мыслитель, — мирскими вещами, особенно излишними, обладают не в силу общественного права; их собственность основывается на человеческом праве и гарантируется королем»[17]. «Дематериализация» охватывает и собственно церковную область — сферу «спасения души», в которой, как подчеркивал философ, неприемлемы специфические для политической власти «материальные» инструменты воздействия (т. е. насилие). Церковь, как считал Оккам, находится там, где верующие, и поэтому не нуждается в специальной юрисдикции, а должна следовать евангельскому закону, которым предписывается «убеждение с помощью проповедей, а не костров»[18]. Таким образом, в оккамовском политическом учении духовная власть окончательно «спиритуализуется», сохраняясь лишь в качестве морального авторитета, распространяющегося к тому же только на область веры и не имеющего отношения к светской политической жизни государства.

Установке на деполитизацию духовной власти соответствовала у Оккама ориентация на детеологизацию власти светской, направленная как против папских иерократов, стремящихся путем сакрализации государства подчинить его папе и церкви, так и против имперских теократов с их ориентацией на «освящение» имперской власти, объявлением ее непосредственным божественным даром и наделением императора верховенством в обеих сферах — гражданско-политической и церковно-духовной.

«Детеологизируя» светскую власть, Оккам пытался сбросить «священный покров» с таких церковных таинств, как коронация, помазание и посвящение, являющихся важнейшими символами средневековой политической теологии и одновременно эффективным средством манипулирования массовым политическим сознанием, нередко применявшимися папскими иерократами в политических целях. Мыслитель настаивал на том, что эти церемонии суть человеческие установления, несомненно респектабельные, но тем не менее не обладающие правом легализации светской

власти, выведения ее из «святой церкви». «Истинным император может быть только на основании выборов, — подчеркивал Оккам, — даже до коронации, приведения к присяге и посвящения папой» [19]. Папа, таким образом, не имеет права лишить императора короны путем отлучения его от церкви, равно как и приведением императора к присяге сделать из него своего вассала.

Наряду с критикой традиционных сакральных символов, «освящающих» политическую власть с целью подчинения ее церкви, Оккам разоблачал широко применяемые иерократами «исторические» аргументы, действенность которых обусловливалась спецификой средневекового общественного сознания, признающего за исторической традицией особую юридическую силу, — «трансляцию империи» и легенду о «Константиновом даре». При этом, задолго до Лоренцо Валлы он поставил вопрос об аутентичности документа, удостоверяющего дар императора Константина папе Сильвестру. В свойственном ему духе религиозного скептицизма философ считал этот дар лишь одной из многочисленных легенд, распеваемых повсюду в церквах, где «каждый поет то, что хочет» [20].

Десакрализацию политической жизни общества Оккам довел до полной ее дехристианизации. Истинная, легитимная политическая власть, подчеркивал он, существовала не только до христианства (например, в Римской империи), но и вне его, так что в самом societas Christiana императору не обязательно быть христианином, чтобы обладать истинной, законной политической властью: «Некогда император и все короли и светские князья были язычниками, да и до сего времени могут быть ими» [21]. Примером такого легитимного императора-язычника был, по мнению Оккама, Юлиан Отступник.

Перечеркивая доминирующую в средневековой политической теологии установку на подчинение политики христианской морали, Оккам проводил курс на последовательную деэтизацию политической власти. По его мнению, государственная, политическая сфера жизни общества морально нейтральна, поскольку позитивный человеческий закон, который ее регулирует, индифферентен по отношению к божественному закону: то, что справедливо, законно по позитивным человеческим нормам, не обязательно должно быть моральным, добродетельным, согласно божественным установлениям [22]. (Это положение, по мнению Оккама, нашло свое яркое подтверждение в ситуации Христа перед Пилатом, когда Христос подчинился юрисдикции последнего, а затем признал ее правомерность, хотя с христианской, моральной точки зрения, действия Пилата квалифицируются отрицательно [23].)

В борьбе за десакрализацию политической власти Оккам выступил также против имперских теократов, которые в противовес папству стали придавать империи аналогичный «священный» титул (sacrum imperium), полагая на этом основании, что власть императора распространяется на духовную область и (подобно

Марсилию Падуанскому) интегрировали церковь в государство, духовную власть — в светскую. Оккам не только заявлял, что «император или король, или иной светский князь или правитель ex officio не имеет над верующими духовной власти» [24], но и порвал с существовавшей вплоть до XIV в. традицией именовать имперскую власть «священной» (sacrum imperium), предпочитая называть ее лишь «истинной» (verum imperium).

Однако высшим и наиболее смелым, радикальным пунктом оккамовской детеологизации политической власти является отрицание божественного происхождения власти: не только опосредованно — через церковь, на чем настаивали иерократы, но и непосредственно — прямо от бога, как утверждали теократы и как провозглашал это сам Людвиг Баварский.

Доминирующему в средневековой политической теологии представлению о боге как о предельном основании политической власти, отвечающему евангельской максиме «Нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены» (это так называемая нисходящая концепция власти) [25], Оккам (особенно в поздних работах) противопоставил «восходящую» теорию правления, согласно которой именно народ является первоначальным источником власти и, следовательно, должен стать конечным ее обладателем. «Именно люди творили власть; именно народ ее возжелал, именно он ее даровал», — говорил Оккам [26]. В обоснование происхождения и источника светской власти Оккам провел аналогию между политической властью и институтом частной собственности. Господство над вещами и людьми, по Оккаму, не носит извечный характер, а возникло согласно контингентным обстоятельствам. В христианской истории оно связано с грехопадением, после чего бог дал людям «все, что необходимо и полезно для того, чтобы жить хорошо и политически», а именно право на приобретение собственности (potestas appropriandi res temporales) и учреждение правителей (potestas instituendi rectores) [27]. Потенциальная способность к организации политической власти, которую Оккам формально вводит как «божественный дар», оказывается у него на деле природной способностью, которой обладает все человечество (в том числе и неверующие), регулируемой к тому же позитивным человеческим законом, а само грехопадение служит лишь историческим фоном, приблизительной точкой отсчета политического времени, ибо сам политический процесс, актуализация политической потенции начнется гораздо позже — после «разделения имуществ» (divisio rerum), а именно при Каине и Авеле.

Актуализация политической потенции, возникновение государства связываются Оккамом с общественной необходимостью и пользой (necessitas и utilitas communis), с требованием «жить хорошо и политически» (bene et politice vivere). Однако она не является категорическим императивом. Люди, по Оккаму, имели полную свободу распоряжаться дарованной им потенцией учреждать или не учреждать политические институты, что подчер-

кивается в приводимом философом различии между правом управлять подданными и принуждать их (jus regendi et cohercendi subditos), представляющим собой авторитет, имманентный человеческому общежитию, и правом учреждать правителей (jus instituendi rectores), т. е. собственно политическую власть, которая лишена субстанциональности первой [28].

В качестве «производящей» (causa efficiens) и одновременно «целевой» (causa finalis) причины политической власти в оккамовской «восходящей» концепции политической власти выступает «всеобщий интерес». Развивая телеологически-инструментальную трактовку политической власти как средства обеспечения общего блага подданных, Оккам вместе с тем всюду стремился к минимизации ее функций, сводя их в основном к отрицательной, полицейской по своему назначению, функции наказания преступников, предотвращения беспорядков и т. п. «Ведь закон, — полагал Оккам, — учреждается не для праведников, а для творящих беззакония и непокорных» [29]. Позитивные же функции политической власти («назначение чиновников», «руководство ремеслами», «поддержание добродетели»), по его мнению, имеют для государства второстепенное значение. Подобная минимизация функций политической власти в какой-то мере отражает стремление мыслителя освободить людей от властно-политических институтов, его ориентацию на неполитический идеал. С другой стороны, принижение значения позитивных функций светского государства, на которые могла претендовать церковь, а также акцент на негативный, насильственный характер светской политической власти, соответствует его основному курсу на десакрализацию политики и разграничение двух властей — светской и духовной.

В соответствии политической власти своему назначению Оккам видел главное условие ее легитимности. Легитимизация светского государства развивалась Оккамом в двух плоскостях: 1) «горизонтальной», определяющейся отношением государства и церкви, светского и духовного; правомерность светской власти, или ее истинность, которую мыслитель отстаивал в борьбе с иерократами, утверждавшими, что вне христианской церкви нет подлинно законного правления (Extra ecclesiam nonestimperium), подразумевала обычно независимость легитимизации государственной власти от папской церкви; 2) «вертикальной», когда политическая власть рассматривается в связи с ее основанием (народным волеизъявлением) и целью (общим благом). Дополняя друг друга, оба подхода вместе с тем имеют существенные различия, так что способы аргументации, которые философ применял в том и в другом случае, нельзя (как это иногда делают исследователи оккамовской политической мысли [30]) ни рядополагать, ни противопоставлять. Между тем именно «вертикальный» срез представляет собой легитимизацию в собственном смысле слова. В ее рамках Оккам в духе теорий общественного договора и народного суверенитета выдвинул «всеобщее благо» и «всеобщее согласие» в качестве основных критериев легитим-

ности власти. Эти два принципа Оккам четко сформулировал в «Диалоге», рассматривая их на примере Римской империи. Отвечая на возражение Ученика: «Не вижу, что римский народ установил истинную власть (verum imperium), а не лишь захваченную (usurpatum), ибо римляне всех покорили силой», Магистр поясняет: «Есть два объяснения этому. Во-первых, римляне были уверены, что для общей пользы всего мира необходимо, чтобы один император правил всеми смертными. А те, кто протестовал против единства империи и противился общему благу, ослабляли установление власти империи над римлянами и теми народами, кто с ними был согласен. Поэтому римляне могли на законном основании покорить своей властью мятежников и противников. Во-вторых, некоторые говорят иначе, что римляне первоначально и долгое время спустя несправедливо заставляли другие народы подчиняться себе, однако после того, как все начали соглашаться с их господством, римляне установили истинную власть. И после того, как весь мир добровольно признал господство и власть римлян, империя стала истинной, справедливой и благой» [31].

Особенностью оккамовского учения о легитимизации является осознание большой дистанции между теоретически сконструированной идеальной формой правления, вполне соответствующей выдвигаемым критериям легитимности и фактически граничащей с неполитическим состоянием общества, с одной стороны, и существующими властями, легитимность которых Оккам должен был доказывать,— с другой. Ведь претендующая на «легитимность» власть предназначена не только для поддержания «общего блага», но и для защиты индивидуальных свобод. Она не должна посягать на свободы, которые являются источником ее полномочий. Политическая власть функционирует в рамках провозглашенного Оккамом правила: «Нельзя, чтобы что-либо было сделано без согласия всех» [32]. Вместе с тем философ отдает себе отчет в том, что это — нереализуемый идеал. Формы властвования, при которой все подданные пользуются полной свободой, никогда не было в чистом виде. Власть всегда была компромиссом между «политической» и «деспотической» формами правления [33].

И Оккам был достаточно трезвым мыслителем, чтобы не противопоставлять должное сущему, или реально возможному. Выдвигая «общее согласие» в качестве нормального источника легитимной власти, философ вместе с тем не исключал случаев, когда в силу реальных обстоятельств (например, не всегда возможно собраться в одном месте для избрания правителя, не всегда выборам сопутствует единодушие, не говоря уже о необъективности, пристрастности и т. д.[34]) неразумно требовать строгого соблюдения этого принципа.

В работах 40-х годов («Бревилоквии» и «Восьми вопросах») появляется несогласующаяся, как считают некоторые исследователи [35], с принципом народного суверенитета концепция, по которой, как только власть учреждается по общему согласию, она становится суверенной, не зависящей ни от кого, кроме бога [36].

На самом деле отрицание перманентности народного согласия в качестве абсолютного критерия легитимности власти и ее отдельных проявлений связано не только с реальным механизмом функционирования политической власти, ее относительной самостоятельностью, но и с конкретными обстоятельствами политической жизни Германии того времени. Выдвигая указанную формулу, Оккам прежде всего имел в виду, что легитимно избранный король или император не может быть смещен без причины или вины [37]. Принимая во внимание политическую конъюнктуру эпохи (в частности, учитывая политические махинации, в результате которых князьям-выборщикам, выступавшим от имени народа, удалось сместить императора Людвига Баварского), можно считать оккамовскую формулу прямым ответом на электоральные претензии курфюрстов, сыгравших реакционную роль в политической судьбе Германии и пошедших на сговор с папской курией. При толковании данной формулы нельзя не учитывать также неполитическую ориентацию Оккама, выражающуюся, в частности, в ограничении политической власти преимущественно карательными функциями, что менее всего требует постоянного участия народа в легитимизации действий государства.

Оккамовский «дуализм» ознаменовал собой определенный выход из границ политической мысли средневековья. Господствовавший в ту эпоху политический монизм, установка на единство и нерасчлененность верховной власти вдохновляли как папалистов, так и секуляристов. Однако монизм развел их по разные стороны политико-философского дискурса: «иерократы» ставили папу выше императора, подчиняли государство церкви, светские дела — «вечному спасению», «теократы» же (например, Марсилий Падуанский) включали церковь в состав государства, ставили теологию на службу политической философии. И хотя были мыслители, которые пытались интегрировать светское и духовное в более или менее дуалистический институциональный синтез, сила тяготения монизма была настолько велика, что никому не позволяла остаться на «нейтральной полосе», а притягивала обычно ближе к одному из полюсов — папской иерократии (Фома Аквинский) или имперской теократии (Данте Алигьери). Оккамовский же дуализм был последовательным как на институциональном (разграничение государства и церкви), так и на эпистемологическом (отделение политики от теологии) уровне. Но этот дуализм, при котором светская власть детеологизируется, а духовная — деполитизируется, на деле есть не что иное, как восстановление идеала монизма, правда, на иной основе: в политической сфере светский правитель является верховным политическим субъектом, которому подчиняются все клирики, включая и папу; в религиозной же области папа служит верховным пастырем всех верующих, в том числе и императора.

Морфология государственности осмысливалась Оккамом, как и его современниками, в терминах аристотелевской политической

философии, в русле теории Стагирита о «правильных» и «неправильных» формах правления. Философы XIII—XIV вв. «прочли» Аристотеля, исходя из современной им политической реальности, когда монархия была господствующей формой государственного устройства. Отталкиваясь от идеализированных и гипостазированных преимуществ этой наличной формы политического бытия, они рассматривали монархию в качестве наилучшего вида государства, подкрепляя свою позицию авторитетом античного философа.

Симпатии Оккама также склонялись к монархии, хотя свой выбор он в отличие от папалистов и секуляристов связывал не с метафизическими (онтологическая ценность единого в противовес многому), теологическим (позитивные установления бога или Христа, аналогия с богом как владыкой мира, иерархия ангелов), органическими (в «политическом теле», равно как и в «мистическом», существует только один глава), эстетическими ценностями, а с требованием «общего блага». Именно для обеспечения этого вполне конкретного, и можно даже сказать, утилитарного требования необходимо, чтобы во главе государства стоял один монарх, превосходящий других по своим человеческим качествам и способностям. Ведь, согласно оккамовской «бритве», «напрасно с помощью многих делать то, что может быть так же хорошо сделано одним» [38]. Оккам в принципе выступал против коллегиального правления, так как был убежден, что важнейшие государственные решения требуют неразделенной ответственности, а дележ власти ослабляет саму власть; коллегия, по его мнению, более подвержена коррупции, чем некоторые честные, порядочные люди, а один монарх — более доступный и оперативный судья, чем коллегия, его легче нейтрализовать, и, наконец, он может легче и быстрее принимать необходимые решения [39]. Исходя из таких практических соображений, Оккам приходит к выводу, что «в принципе» монархия предпочтительнее других форм правления.

В этой оговорке проявляется характерный для оккамизма принцип контингентности, релятивности всех феноменов природного и социально-политического бытия, который разрушал господствовавшее в средневековой политической теологии представление о незыблемости и неизменности природы феодальных порядков, социально-политических и экклезиальных институтов. В оккамовской политической философии государство перестает воплощать в себе вечные метафизические или религиозные ценности, так что различным условиям могут соответствовать различные политические режимы. В отличие от большинства современников Оккам избегал абсолютных, категориальных решений, везде подчеркивал относительность достоинств различных форм организации политической власти, указывал на то, что виды правления и масштабы государственности в разное время у разных народов могут быть различны. «Режимы и формы господства смертных, — подчеркивал он, — необходимо варьи-

ровать в зависимости от разнообразия, качества и потребностей времени. Иногда необходимо, чтобы был один светский или церковный правитель над всеми смертными, иногда много светских или церковных правителей, руководящих сообща; иногда полезно, чтобы много правителей властвовали над различными частями мира, не выделяя между собой одного, главного» [40]. Критерием смены государственных форм для Оккама стала их политическая эффективность. При этом философ приводил в доказательство исторические аргументы, ссылаясь на опыт римлян, которые «разумно меняли иногда аристократию на монархию, иногда монархию на аристократию» [41].

Не менее важным ориентиром при определении лучшей формы государственного устройства является для Оккама обеспечение свободы граждан. В отличие от платоновско-августиновской традиции, ставящей качество политического сообщества в зависимость от качества правителей и считающей лучшим политическим режимом тот, в котором доминирует лучший элемент, оккамовское номиналистическо-индивидуалистическое видение социально-политического бытия приводит к противоположной установке. Качество формы правления зависит от «качества» подданных: чем лучше подданные, тем лучше будет политический режим. А поскольку свободные лучше несвободных, лучшим режимом, по мнению Оккама, будет тот, при котором все свободны [42].

Делая акцент на личной свободе и условной ценности отдельного политического режима, Оккам постоянно беспокоился об опасности светской тирании, которую он вслед за Аристотелем считал деформацией монархического строя и худшей из «неправильных» форм правления. Власть тирана «абсолютна», осуществляется в его личных интересах и не опирается на добровольное согласие подданных. «Тирания, — говорил Оккам, — всегда недолжная, несправедливая и неблагая» [43]. И если для церкви философ полагал оптимальным наиболее приближенный к «естественной» форме патерналистский тип правления, то для светского государства наилучшим видом он признал так называемую политическую монархию, при которой монарх правит свободными субъектами не ради собственной пользы, а во имя общего блага. «Политическая монархия» Оккама, однако, есть не что иное, как рационально постигнутая им политическая действительность, которую одновременно он пытается привести в соответствие с неким идеалом, сконструировать определенную политическую программу. На этой основе Оккам выдвинул свой мондиалистский идеал.

Говоря о необходимости дифференцированного подхода к оценке про- и антимондиалистских учений в эпоху Оккама, следует отметить, во-первых, что мондиалистский идеал выполнял преимущественно компенсаторную функцию в условиях характерного для средневековой политической мысли дуализма — теоретического универсализма и практического партикуляризма, а также

играл мобилизаторско-организационную роль, служил своеобразной политической программой централизации, объединения в национальном масштабе (например, для Италии) [44]; во-вторых, универсалистская идея обычно связывалась со Священной Римской империей германской нации, которая в глазах мондиалистов нередко выступала как единственная сила, способная противостоять другому универсалистскому институту — папству [45]; в-третьих, идеал «всемирной монархии» имел различные, порой диаметрально противоположные, идеологические ориентации, он вдохновлял как имперских теократов (Данте, Марсилий Падуанский, Энгельберт Адмонтский), к которым также примыкали представители различных еретических движений — гиббелины, вальденсы, фратичелли, так и куриалов, выводивших универсальность монархии непосредственно из католической церкви (Августин Триумф, Конрад Мегенбергский, Альварес Пелагий и сам папа Бонифаций VIII); однако и противники этой идеи представляли собой не менее «разношерстную» группу, объединявшую, наряду с папскими иерократами (Роберт Неаполитанский, Олдрадо де Понте) секуляристов, защищавших интересы национальной монархии (Иоанн Парижский, Пьер Дюбуа).

Оккамовский идеал «всемирного государства», основанный на номиналистическом видении социально-политического бытия, тем не менее не атомизирует общество, не приводит к противопоставлению личности обществу, а, напротив, утверждает единство человеческой расы, универсальное братство всех людей. Эту эгалитарно-гуманистическую ориентацию своего мондиализма Оккам выражает в следующих словах: «Все смертные в мире являются братьями», поэтому «все должны составлять одно общество» и «мир должен быть одним королевством» [46]. Но в отличие от современников, которые необходимость политического сообщества людей во всемирном масштабе выводили из метафизики единства или эстетики целого, Оккам конструировал свой мондиалистский идеал преимущественно на утилитарно-инструментальной основе. Оккамовский политический идеал исходит из реальных потребностей в коммуникации между индивидами, призван эффективно осуществлять справедливые и мирные условия человеческой общественной жизни и т. п.[47] Конструируя политическую программу «всемирного государства», Оккам больше проявил интерес к конкретному сообществу индивидов, живущих при различных видах правления, нежели к абстрактному корпоративному «целому», к политическому телу как к самоценности. Он показал, например, что разногласия и войны между королями, князьями и графами, которые отказываются подчиниться одному правителю, гораздо более опасны и жестоки, чем разногласия между подданными одного владыки. Это вопрос не только неупорядоченности абстрактных политических институтов. Оккам таким образом беспокоился о человеческих существах, которые прежде всего страдают от войн, ведь, как полагал философ, во время войны количество «злых» людей возрастает, а «добрые» уничтожаются различными путями [48].

В оккамовской политической философии теория всемирной монархии освобождается от теологических пут, характерных даже для таких мыслителей, как Марсилий Падуанский и Данте. Оккам с самого начала утверждал, что универсальная монархия устанавливается не по божественному закону, не по абсолютному естественному закону, а является человеческим институтом [49]. Религиозный индифферентизм оккамовского политического идеала проявился и в том, что во главе всемирного государства, объединяющего христиан и варваров, может, по мнению философа, стоять неверующий: «Верующие законным образом могут образовывать мирное сообщество с неверующими... И даже в отдельном случае (in casu) неверующий император может господствовать над всеми смертными» [50].

Мондиалистский идеал, однако, не стал для Оккама абсолютным, категорическим императивом. В характерном для оккамовской политической философии духе релятивизма мыслитель отмечал, что в некоторых случаях всемирная монархия нежелательна (например, во время войны, когда часть мира отказывается повиноваться одному правителю; в случае если всемирный монарх оказывается тираном и др.) [51].

Условный характер оккамовского политического идеала обосновывается не только общей релятивной установкой, берущей начало в онтологии контингентности, но и нежеланием делать из всемирной монархии рациональный императив, могущий сыграть «в пользу» глобального суверенитета высшей духовной власти. Вместе с тем философу необходимо было дать мондиалистской идее более твердое, нежели позитивное человеческое право, обоснование. В этих целях он выдвинул оригинальную теорию естественного права, различающую три его вида: «абсолютное», не подверженное никаким условиям и модификациям, «идеальное», находящееся в ведении людей и скорее соответствующее естественному, дополитическому состоянию общества, и «условное», нормы которого опираются на право различных народов [52]. «Всемирная монархия», с точки зрения Оккама, легитимизируется с помощью второго вида естественного права — «идеального». Таким образом, Оккам сообщил своему мондиалистскому идеалу определенную степень необходимости, не опасаясь возможных спекуляций по этому поводу со стороны иерократов.

Изложенные идеи политического номинализма позволяют сделать вывод об Оккаме как о крупном и оригинальном политическом философе, учение которого явилось важным этапом в развитии светской тенденции политической мысли средневековья. Оккамизм внес значительный вклад в подготовку характерного для Нового времени политического мышления, когда первые философы, как отмечал К. Маркс, «стали рассматривать государство человеческими глазами и выводить его естественные законы из разума и опыта, а не из теологии» [53].

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 142.
[2] Архив Маркса и Энгельса. Т. 6. С. 19.
[3] Conradus von Megenberg. Tractatus contra Wilhelmum Occam // Scholz R. Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327—1354). Roma, 1914. T. 2. S. 347, 365.
[4] *Boehner P.* Collected articles on Ockham / E. M. Buytaert. N. Y.; Louvain, 1958; *Morrall J. B.* Political thought in medieval times. L., 1958.
[5] Opus Nonaginta Dierum. Cap. 6.
[6] Dialogus. I. 5. Cap. 3, 5; Octo Quaestiones. II.
[7] Octo Quaestiones. III.
[8] Dialogus. I. 6. Cap. 85.
[9] Оккамовская теория сопротивления подробно освещается в диссертационной работе Кийса: *Kys F. W.* Die Lehre über das Widerstandsrecht in politischen Werken von Ockham. Köln, 1967.
[10] Dialogus. I. 6. Cap. 94.
[11] *McGrade A. S.* The political thought of William of Ockham. Cambridge, 1974. P. 174.
[12] См.: *Родников Н.* Учение Блаженного Августина о взаимном отношении государства и церкви. Казань, 1897. С. 260—261; *Чичерин Б. Н.* История политических учений. М., 1869. Ч. 1. С. 206.
[13] Dialogus. III. II. 2. Cap. 4.
[14] Opus Nonagina Dierum. Cap. 65; Dialogus. III. II. Cap. 6.
[15] Подробнее об этом см.: *Ефремова Н. В.* Критика Вильямом Оккамом основных аксиом средневековой политической теологии // Политическое сознание и политический процесс: Историко-философский аспект. М., 1986. С. 137—153.
[16] Octo Questiones. I. Cap. 4.
[17] An princeps. Cap. 6.
[18] Dialogus. III. II. 2. Cap. 4; Opus Nonagina Dierum. Cap. 106; Dialogus. III. I. 2. Cap. 19.
[19] Allegationes de Potestate Imperiali //Scholz R. Op. cit. S. 430.
[20] Breviloquium. IV. 12.
[21] Dialogus. III. II. 1. Cap. 14.
[22] Opus Nonaginta Dierum. Cap. 65, 88; Dialogus. III. II. 1. Cap. 27.
[23] Opus Nonaginta Dierum. Cap. 93; Octo Quaestiones. III. 12; Dialogus. III. II. 3. Cap. 23.
[24] Dialogus. II. II. 3. Cap. 4.
[25] «Нисходящую» концепцию власти разделяли оба политических лагеря — папские иерократы и имперские теократы. Споры между ними шли лишь по вопросу об идентификации наместника бога — с папой или с императором. В 1328 г. легисты-гиббелины выступили с так называемым «Мемуарием Бранхазолюса», в сущности возрождающим теократические идеи «Великого Фридриха» (Барбароссы) о том, что империя вручена императору одним только богом, без всяких посредников; а в 1338 г. в энциклике «Fidem catholicam» Людвиг Баварский сам провозгласил непосредственно божественное (a solo Deo) происхождение своей власти (*Stengel E.* Nova Alamaniae. B., 1921. T. 1. N 90). Настаивая на противоположной, «восходящей», концепции власти, Оккам таким образом противопоставил себя Людвигу и, следовательно, оказался в очень трудном положении.
[26] Octo Quaestiones. II. 3. 6.
[27] Breviloquium. II. 16.
[28] Ibid. 17.
[29] Octo Quaestiones. III. 8.
[30] *McGrade A. S.* The political thought of William of Ockham. P. 104 et sq.; *Lagarde G.* La naissance de l'esprit laique au declin du moyen age. Louvain, 1962. T. 4. P. 225 et sq.
[31] Dialogus. III. II. 2. Cap. 25.
[32] Ibid. III. III. 2. Cap. 27.
[33] Breviloquium. III. 2.
[34] Dialogus. III. II. 2. Cap. 5, 8.

[35] *Lagarde G.* Op. cit. T. 4. P. 232.
[36] Breviloquium. III. 2; Octo Quaestiones. II. 3. 6.
[37] Ibid. III. 6.
[38] Dialogus. III. I. Cap. 19.
[39] Ibid. Cap. 10, 18, 19, 26.
[40] Ibid. Cap. 5.
[41] Ibid. III. 1. 2. Cap. 19.
[42] Octo Quaestiones. III. 6.
[43] Dialogus. III. II. 1. Cap. 6.
[44] На такой трактовке мондиалистских идеалов в XIII—XIV вв., особенно применительно к Италии, настаивает советский дантолог Л. М. Баткин. См.: *Баткин Л. М.* Данте и его время. М., 1965. С. 27.
[45] См.: *Малашенко И. Е.* Мировоззрение Данте и проблема философской эволюции Сигера Брабантского // Дантовские чтения. М., 1982. С. 70 и далее; *Он же.* Социально-философская концепция Данте и его полемика с Августином // История зарубежной философии и современность. М., 1980. С. 10—12.
[46] Dialogus. III. II. Cap. 1.
[47] Ibid. III. II. 1. Cap. 1—12.
[48] Ibid. Cap. 1.
[49] Ibid. Cap. 8.
[50] Ibid. Cap. 9; Octo Quaestiones. III. 12.
[51] Dialogus. III. II. 1. Cap. 6.
[52] Ibid. III. II. 3. Cap. 1, 2, 6.
[53] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 111.

ГЕГЕЛЬ И ОРУЖИЕ СВОБОДЫ

Ж. Д'Онт

К двухсотлетию Французской революции не припомнить ли философам эту декларацию Гегеля: «революция получила первый импульс от философии» [1].

Этот тезис, сам по себе спорный, как известно, не помешал Гегелю выявить более позитивные причины революции [2]. Но тезис этот заслуживает внимания, поскольку предполагает своеобразную диалектическую концепцию выведения исторических событий. Действительно, если французская философия XVIII в., по Гегелю, побуждала революцию, то вполне понятно, что она вовсе не желала ее в той форме, какую та обрела на деле. Следствие не соответствовало причине. Философы Просвещения желали и подготавливали постепенную и мирную эволюцию общества. Конечно, говоря о революции еще в 1764 г., Вольтер предвидел, что будет, его словами, «недурная потасовка» [3]. Но он, вне всякого сомнения, не предполагал, что она примет размеры оглушительной артиллерийской канонады!

Пацифистские мечтания преследовали Мирабо еще накануне взятия Бастилии. 27 июня он восторгался перед Национальным (отныне) Собранием: «Какой славой для Франции, — восклицал он, — какой славой для нас будет то, что эта великая революция не стоит человечеству ни злодеяний, ни слез... Мы видим, как

революция свершается участием только просвещения и патриотизма... История слишком часто рассказывала о действиях диких зверей: нам она позволила надеяться, что с нас начинается история людей» [4].

Так во все времена благородные умы убеждают себя в том, что завершается какая-то варварская предыстория человеческого рода, что отныне открывается подлинно человеческая история.

Менее чем через месяц после этой речи сам Мирабо должен будет оценить «силу штыков»...

КРИТИКА ОРУЖИЕМ

Вскоре вся Франция запела вместе с марсельцами воинственную песнь Рейнской армии: «К оружию, граждане! Собирайтесь в батальоны! Вперед, вперед! Пусть нечистая кровь прольется на наши поля!»

История революции вместо того, чтобы положить конец варварской истории, стала безмерной и непрерывной войной. Революция двигалась вперед лишь под пушечную пальбу, грохот которой с легкостью перекрыл ностальгические голоса о мире: Кондорсе, Даверу, Робеспьер...

Гегель внял грому этого урока. Принадлежа до мозга костей своему веку, он единосущностно связал с ним и войну — как его неизбежную судьбу. Возможно, его ошибкой была вера в пригодность такого учения о войне на все времена, для всех обществ, что характеризует неизменную человеческую природу. Как заметил один из его интерпретаторов: «Гегель придает войне метафизическую необходимость» [5].

Но если мы на время отвлечемся от этой метафизической абсолютизации (что делал иногда и сам Гегель), если мы готовы вернуть гегелевскую апологию войны в политические ассамблеи его времени, то нам легко найти ей историческое оправдание: по меньшей мере видимость, а зачастую и глубочайшая действительность вели к этой апологии. Ибо война, о которой говорит Гегель, — это хорошо ему знакомая, жестоко пережитая революционная война, включая революционизировавшие Европу наполеоновские войны, включая и народное, национально-прусское восстание [6].

Гегель одобрял далеко не все войны [7]. Он придавал смысл войне, в которой сталкиваются различные социальные и политические системы, представленные различными нациями, ведомые различным духом. Нацией, имевшей оправдание — и лишь потому побеждавшей, ибо она воплощала дух Нового времени, — вплоть до 1815 г. была Франция.

Гегелевская доктрина войны вызвала бы законное осуждение, если бы ее начали анахронически применять в наше время. В эпоху атомной бомбы она нетерпима, ибо отжила свой срок. Чтобы понять доктрину, требуется ограничить ее применимость революционной эпохой.

Песня права: «К оружию граждане, собирайтесь в батальоны!» Но это не граждане XX в., не то оружие, не те же самые батальоны.

ВПЕРЕД, ВПЕРЕД!

Как случилось, что к концу XVIII в. во Франции оружие критики, так ловко употреблявшееся Вольтером, Гельвецием, Руссо, Дидро, неожиданно диалектически обернулось критикой оружием, которой столь же пылко пользовались и восставшие 89 года и солдаты II года? Приводимые Гегелем по этому поводу объяснения недостаточны, однако они часто совпадали с теми, что предлагались самими французскими революционерами, которые иногда были большими, чем он, идеалистами.

Например, Гегель выдвигает довольно-таки сомнительный тезис, согласно которому политическая и социальная ситуация в Германии была улучшена лютеровской Реформацией и действиями немецких князей, тогда как во Франции она оставалась слишком несправедливой и нестерпимой [8]. Но предпочтение постепенным реформам отдавал и тот, кого считали образцовым немецким «якобинцем», — Георг Форстер, работы которого внимательно читал Гегель [9].

В данной связи Гегель ссылается также на французский национальный характер — более пылкий, порывистый. «Французы вспыльчивы, как порох», — напоминает он, причем по-французски [10]. Но это уже отмечалось немецкими сторонниками революции, такими, как Эльснер, чьи публикации были знакомы Гегелю [11]. Если национальный характер и привлек особое внимание Гегеля, то потому, что его в первую очередь восхищали в революции порыв к деятельности, энергия французских граждан; сожаление у него вызывало то, что он называл немецкой инертностью, die deutsche Trägheit.

Немцы односторонне предались теории, они свершают революции лишь в мире идей. Французы — те действуют, они преобразуют объективную человеческую реальность, институты, государство. За это они вступают в бой. Они являются людьми нового типа, сражающимися гражданами.

СОЛДАТ СВОБОДЫ

В бумагах Гегеля после его смерти был найден написанный от руки текст, в котором можно обнаружить противопоставление поведения свободного солдата-республиканца подданному монархии или ее наемнику. Этот текст написан по-французски, но наличие в нем удручающих германизмов склоняет к мысли, что его автором, вероятно, был сам Гегель. Во всяком случае, Гегель, уничтоживший на склоне лет так много личных документов, сохранил этот. Вот он:

«Лозунгом была свобода, врагом — тирания, главнокомандующим — конституция, субординацией — подчинение ее представителям. Но есть немалое различие между пассивностью военной субординации и порывом восстания; между повиновением приказу генерала и пламенем энтузиазма, которое свобода зажигает в крови живого существа. Это священное пламя, оно держало в напряжении нервы, ради него, ради наслаждения им они были напряжены. Эти усилия — радость свободы, а вы хотите, чтобы она от них отказалась; эти дела, эта активность для общественного блага, этот интерес являются движущей силой, а вы хотите, чтобы народ вновь предался бездействию, скуке?» [12].

Вот прокламация, которая, если исключить фантастическую пунктуацию, вполне могла принадлежать революционному оратору или генералу — скорее всего жирондисту. Она не удивляла бы, будь ее автором Дюмурье, Кюстин или Вестерман. В ней подчеркивается контраст между солдатом-«автоматом» из армий коалиции монархий, которого так часто жалеют — или над которым насмехаются — Энар, Бриссо, Дюмурье [13], и свободным воином-революционером, призванным нуждою в действии, охваченным спонтанным порывом, с песней встречающим смертельную опасность.

Прокламация уподобляет Революцию свободной деятельности индивидов. Но в ней уже ощутимо слегка наметившееся незаконное скольжение: переход от войны как средства защиты политических завоеваний революции к войне ради войны; идеальное скольжение, едва ли способное прикрыть реальную трансформацию оборонительной войны в завоевательную. Перед нами иллюстрация того обращения целей в средства и средств в цели, к которому так часто применяется гегелевский анализ.

«Французский» текст Гегеля подразумевает ту своеобразную концепцию счастья, которую разделяли многие французские революционеры. Счастье для Гегеля заключается исключительно в деятельности, а не в мирных радостях. Эта идея с легкостью входит в его систему, но она многим обязана и немецким «якобинцам».

Гегеля часто упрекают за эту оценку достоинств войны, оценку, квалифицируемую как милитаристская, жестокая и реакционная. В «Философии права» Гегель пишет: «В состоянии войны суета преходящих вещей и материальных благ, которая обычно дает повод для назидательных речей, принимается всерьез... Посредством войны ... сохраняется моральное здоровье народов, ее безразличием к установлениям и к процессам, коими установления утверждаются как обычаи и становятся неподвижными, подобно тому, как движение ветра сохраняет воды озер от опасности загнивания, когда они погружаются в длительный покой, каковым для народов был бы продолжительный мир и a fortiori вечный мир» [14].

Оставляя пока что это рассуждение без оценки, необходимо

признать, что здесь воспроизводится мнение, которое исповедовал в ту эпоху Георг Форстер. Он прибегал для иллюстрации к сходным образам. Отвергая критику Французской революции, он говорил: «Но разве не достаточно того в этих обстоятельствах... что никто более не дремлет, не загнивает, не существует бесполезно?» [15]

Подобные суждения заставляют вспомнить о презрении Маркса к тем, кто «довольствуется существованием и наслаждением» [16]. Все они наделены фобией к стагнации, склерозу, неподвижности.

Но и Жорес, трибун мира, пытаясь объяснить поведение контрреволюционеров-вандейцев, вспоминает, конечно, об их религиозности, верности церкви, сеньорам, королю, но одновременно, говоря с гегелевским акцентом, ставит им в вину их лень, их инертность [17], — именно это слово он употребляет, — их привязанность к своим жалким пожиткам, отсутствие мужества, их «эгоизм» [18]. Используя близкие гегелевскому образы, он обвиняет вандейцев в «прозябании в сонливых обычаях... подобно болотной траве» [19], в страхе за жизнь, удерживающем от противостояния смерти. Отказавшись взять в руки оружие вместе с революцией, они все же были вынуждены сражаться. Отказавшись от смертельного риска, они должны были умирать самым жестоким образом.

В эпоху Гегеля свобода не может экономить на оружии: ни жирондисты, ни тем более монтаньяры, ни Форстер, а впоследствии Гегель, Маркс и даже Жорес — не были глухи к зову оружия.

ПУШЕЧНЫЙ ПОРОХ

Но какого оружия? Каким было оружие новой свободы? Гегель интересовался и этим вопросом. Принимая близкую революционерам его времени точку зрения, он придает демократическую и эгалитарную роль изобретению и использованию пушечного пороха [20]. Порох дал народу равенство сил в сражениях с его угнетателями, равенство, которое он начинал обретать, вооружаясь чем попало.

Гегель — вполне в духе французских либералов эпохи Реставрации — так описывал борьбу швейцарских крестьян против имперских бальи и Габсбургов в XIII—XIV вв.: «Крестьяне с дубинами и булавами вышли победителями из борьбы с носившим броню, вооруженным копьями и мечами дворянством, которое получило подготовку на рыцарских турнирах, и с его притязаниями. Затем против этого превосходства в вооружении дворян было найдено еще другое техническое средство — порох... Он оказался главным орудием для освобождения от физической силы и для уравнения сословий. С различием в вооружении исчезло и различие между господами и холопами. Порох уничтожил и прочность укрепленных пунктов, и укрепленные пункты и замки утратили с тех пор свое значение» [21].

Вспоминая во времена Реставрации эту народную победу пушек и ружей над латами и замками, мог ли Гегель не думать о недавнем взятии Бастилии, которое он ежегодно отмечал в компании нескольких своих учеников? Знаменитая диалектика Господина и Раба порой обретала вполне конкретные, исторически датируемые черты: *стирание различий в оружии* стерло социальное различие между господином и крепостным! Открытие нового оружия преобразовало общество и дух этого общества!

Иногда, наоборот, человеческие нужды вели к техническим изобретениям: «Человечество нуждалось в порохе, и он незамедлительно появился»[22-23]. Как известно, намного позже Энгельс не опровергал такого объяснения, которое поначалу может показаться идеалистическим: «Теперь, однако, когда появилась потребность в легко заряжаемом ружье, она сейчас же получила удовлетворение!» [24].

Гегель видел в книгопечатании, компасе и огнестрельном оружии помощников третьему сословию!

Тем временем, пока у него не было ружей и пушек, оно довольствовалось, подобно средневековым швейцарским крестьянам, чем попало, легким холодным оружием. В нужде это было *единственное средство против лучшего вооружения коалиции* феодалов. В чрезвычайном донесении от 1 августа 1792 г. Карно полон энтузиазма по поводу изготовления пик: «Ваша комиссия предложила пики, ибо пики представляют своего рода оружие свободы».

Оружие свободы? Карно посчитал себя обязанным сослаться и на более реальные мотивы выбора пики: «Она недорого стоит и быстро изготовляется». А затем следует и признание. Карно — ученый, инженер, артиллерист — приводит истинный мотив этого удивительного возведения пики в сан оружия свободы: «Кроме того, — добавляет он, — сейчас нет и еще долгое время не будет достаточно огнестрельного оружия, чтобы снабдить им всех граждан. . .» [25].

За неимением пушек приходится драться пиками, и гравюры того времени часто изображают огромные революционные толпы, *ощетинившиеся пиками*. Но в *своем знаменитом донесении* Карно был непривычно пессимистичен.

Историку остается поражаться той легкости, с какой революционеры обеспечили себя огнестрельным оружием. Целью многих великих революционных деяний часто служил захват оружия. Таковым было даже взятие Бастилии, важного хранилища оружия. Этот революционный акт был предварен разграблением оружейных мастерских 12 июля и изготовлением 50 000 пик по приказу восставшего муниципалитета, а затем, 14 июля, захватом в Доме Инвалидов 28 000 ружей и 5 пушек. Таким вооружением располагала австрийская армия в битве при Жемаппе — это уже немало!

Сила революции заключалась в массовом характере и энтузиазме революционных батальонов. 17 июля, рассказывают нам

хроники, король прошел между двумя шпалерами из 100 000 человек, стоявших в три или четыре ряда, и вооруженных ружьями, пиками, палками.

Сила революции состояла также в качестве оружия. Революционные отряды — даже женщины, шедшие на Версаль,— всегда везли с собой несколько пушек.

Отныне и на протяжении всей этой неприятно шумной революции люди жили, законодательствовали, танцевали, гильотинировали, сражались под гром пушек и в пороховом дыму. Огнестрельное оружие — вот оружие свободы, как это верно заметил Гегель. Но тому, что революционеры смогли избрать именно это оружие, способствовало его наличие. Жорес справедливо отметил, что общий упадок старого режима не сопровождался упадком артиллерии[26]. В последние годы монархии были улучшены ружья, была изобретена легкая мобильная пушка[27], оружие производилось в бóльших количествах, а затем старательно сохранялось на складах, чтобы революционеры могли найти его в хорошем состоянии и достаточном количестве в подходящий момент. Революционеры обратили против феодалов и монархии то самое оружие, которое было выковано ими для защиты.

В истории бывают глубокие и решительные полемологические разрывы, но радикальными и абсолютными они являются не больше чем эпистемологические.

Революционеры унаследовали не только пушки, но получили в наследство и артиллеристов, замечательно обученных, как Карно, Бонапарт и множество других воспитанников военных школ монархии. Они унаследовали и науку XVIII в. «Армия адвокатов», — говорилось о победителях при Вальми. Но эти адвокаты насчитывали в своих рядах немало артиллеристов, инженеров, ремесленников; они прониклись научным духом, они штудировали «Энциклопедию» со всеми ее иллюстрациями, что позволило Жоресу — несколько преувеличивая, но с блеском — сказать, что революционные армии были и «вооружившейся Энциклопедией»[28].

Полученным в наследство оружию и науке революционеры заботливо дали наследников. Жорес описал и, возможно, открыл тот экономический подъем, который сопровождал революцию[29]. Многие банкиры, промышленники, ремесленники нашли в производстве оружия средство обогащения — способствующее к тому же победе их политических идеалов. Со своей стороны многие ученые, получившие образование при монархии, но целиком принявшие новые идеи, посвятили все свои силы изобретению нового оружия и новых способов его производства. Например, великий математик Монж, автор «Описания искусства изготовления пушек», создатель, вместе с Хассенфратцем, парижской военной мануфактуры, организатор всенародного сбора селитры, необходимой для производства пороха. И сам Карно, ученик и друг Монжа; и Бертело, химик, чьи труды использовал Гегель;

и Вандермонд, и многие другие. Без сомнения, никогда еще не бывало столь полного, чем в ту эпоху, слияния науки, революции и войны!

БАТАЛЬОНЫ

Если революционеры избрали или создали таким образом оружие, то оно, в свою очередь, избрало или создало людей. Именно в то время родились современная война, осмысление которой начал Карно [30], и новый тип воина, в котором она нуждалась.

Использование огнестрельного оружия ставит сражающихся в совсем иное положение, чем войны античности и бóльшая часть войн средних веков. Эти войны в конечном счете часто сводились к бою один на один, а иногда и к схватке между вождями, которые были знакомы, ненавидели друг друга и обменивались оскорблениями перед тем, как начать дуэль. Личная храбрость решала исход дела.

Огнестрельное оружие не только увеличивает физическую дистанцию между сражающимися, оно углубляет также дистанцию моральную. Конечно, отдельные выстрелы могут греметь там и тут. Но батальоны французской республики — это огромные массы вооруженных людей, сталкивающихся с другими, идущих на штурм волна за волной, плотные каре, единодушно стоящие насмерть.

В таких столкновениях 300 000 солдат, пусть плохо обученных и неумело целящихся, стоят больше, чем несколько необычайно сильных и умелых всадников. Поэтому, замечает Гегель, проверке подвергается совсем иное воинское мужество, чем раньше. Да, признает он, «можно сожалеть об упадке и понижении ценности личной храбрости» [31] — и тем самым вступает в актуальные для того времени дебаты. В этом споре древности, превозносившей ценность личного мужества в сражении холодным оружием один на один, и современности, которая прославляла новые качества, потребные в битве с огнестрельным оружием, Гегель, как всегда, стоит на стороне современности. В самом деле, он заявляет: «благодаря пороху главное значение получили разумная, сознательная храбрость, духовное мужество. Лишь благодаря применению этого средства могла развиться более высокая храбрость, храбрость, чуждая личной страсти; ведь при употреблении огнестрельного оружия стреляют в нечто общее, в абстрактного врага, а не в отдельных лиц» [32]. Гегель выдвигает пластичную фигуру современного воина, уже не физически принуждаемого сражаться, но воодушевленного идеологически: «Воин спокойно подвергается смертельной опасности, жертвуя собою для всеобщего» [33]. От него не ускользнуло, что тем самым свершился переход от конкретных отношений личной ненависти феодалов к более абстрактным отношениям и абстрактной ненависти. «Кучный» обмен залпами из ружей становится, можно сказать, столь же абстрактным, как обмен меновыми стоимостями.

И здесь Гегель производит фантастически-метафизическую трансфигурацию. Из ничтожного следствия употребления пороха, эпифеномена взрыва — из дыма — он делает сущностный момент идеального оправдания формы современного боя.

Как и все его современники — как и мы сами, глядя на гравюры революционной эпохи,— он поражался громадным клубам дыма, покрывавшим поле битвы уже после первого залпа. Полное отсутствие видимости принуждало солдат стрелять «случайно», по крайней мере, пока речь идет об индивидах вражеского войска [34]. Только командиры, если они были достаточно осведомлены, имели представление, где находится противник, в каком направлении следует стрелять, куда наступать или отступать. В таком случае кроме безличного мужества простых воинов все зависело от их знаний и ума. Из этой случайной ситуации Гегель делает сущностное условие. Говоря о тотальной самоотверженности современного солдата, он претендует на то, что «это отчуждение должно иметь такую абстрактную форму, должно быть лишенным индивидуальности, убивают и встречают смерть хладнокровно, не в открытом сражении, где отдельный индивид сталкивается с противником лицом к лицу и убивает его непосредственной ненавистью, а умирают и убивают в пустоте (leer), безлично, в пороховом дыму» [35]. И делает отсюда вывод, что «мужество просвещенных наций заключается именно в том, что оно полагается не только на физическую силу, но главным образом на благоразумие, командование, характер предводителей и, как у древних, на солидарность и сознательность целого» [36].

Пороховой дым приходит на помощь философскому идеализму и гегелевской идеализации войны. Но являются ли выводы Гегеля в данном случае противозаконным теоретизированием по поводу ретроградных мнений, в чем его часто упрекали?

Перед тем, как поспешно выносить приговор, стоит вспомнить, что Жорес — он тоже! — приписывал те же самые характеристики оружию демократии, так, как он понимал его на заре XX в. Исключая, конечно, роль дыма. «Моральная однородность (то, что Гегель называл связностью и сознанием тотальности), — писал он, — и развитая наука, вот две великих силы военных институтов при демократии» [37]. Это Жорес, подобно Гегелю, усвоил, во-первых, из опыта, во-вторых, из изучения Французской революции.

ОРГАНИЗАЦИЯ ПОБЕД

Некоторые события из жизни Гегеля оставались бы едва понятными, если игнорировать или недооценивать не только его постоянное восхищение Французской революцией, но также той военной наукой, которую она ему преподала.

Так, в 1822 г., проезжая через Магдебург, он нанес Карно визит, который в противном случае показался бы загадочным

и неуместным. Старый член Конвента доживал свои дни в немецком изгнании, где пользовался определенным почетом (Гарденберг еще был канцлером Пруссии), находясь под пристальным наблюдением (его деятельность продолжала вызывать подозрения) [38].

Гегель, конечно, помнил, что многим был обязан научным трудам Карно, когда десять лет назад писал свою «Логику». Но в первую очередь его интересовали совсем другие труды Карно. Философ не мог забыть, что имел дело с убежденным революционером, несколько умерившим цели революции, но нисколько не умерившимся в выборе средств для этих целей. Карно во времена Реставрации — это фигура непримиримого революционера, цареубийцы, члена Комитета общественного спасения вместе с Робеспьером и Сент-Жюстом, террориста из террористов — по крайней мере, пока речь идет о подавлении восстания в Вандее и непокорного Лиона.

Доныне мы вздрагиваем при чтении некоторых жестоких приказов, которые Карно считал своим долгом дать генералам, исполнявшим их с такой свирепостью, и которые в качестве тех «бесполезных буржуазных жестокостей», были заклеймены впоследствии Энгельсом [39]. Именно из-за этих приказов, как признался в интервью один из наших современных историков, он не может пройти мимо лицея Карно без плевка — в знак презрения и негодования.

Со своей стороны Гегель абсолютно осуждал террор с моральной точки зрения как преступление, и некоторым образом оправдывал его с точки зрения исторической. Без сомнения, он подводил его под изобретенную им категорию «преступлений для всеобщего» [40]. «Во Французской революции, — холодно устанавливал он, — ужасную силу получило в свои руки государство, целое вообще. Эта сила — не деспотизм, *но тирания*, чистое страшное господство; но оно необходимо и справедливо, коль скоро оно конституирует и сохраняет государство как этот действительный индивид» [41].

В мире, в котором он жил, Гегель, помня о том, что должно быть, стремился прежде всего «понять то, что есть». Конечно, с точки зрения конца XX в. его достижения в этом были весьма скромными. Но он, по крайней мере, установил консубстанциальную связь теории и практики, науки и деятельности, ума и победы в революции и революционной войне: связь между политическими идеями, деяниями и оружием. Франция с этой точки зрения оставалась для него «Францией, матерью искусств, оружия и законов».

Поэтому он не упустил возможности повидаться в Магдебурге с Карно — символом вооруженной революции, патриотом первого призыва, знавшим, что значит идти на штурм с ружьем в руках, названного, быть может не без преувеличений, «организатором победы». Тем же вечером Гегель писал своей жене: «С наибольшим удовольствием я повидал здесь генерала Карно, любезного (liebenswürdig) старика и француза. Это знаменитый человек. Он дру-

жески согласился меня принять»[42]. Дружелюбное согласие Карно само по себе столь же удивительно, как и поступок Гегеля. Приходилось ли ему слышать о философе? И в таком случае, если он, будучи математиком, решился опубликовать «Размышления о метафизике исчисления бесконечно малых» (V год), то могло ли его смутить, что Гегель развивал реалистичные размышления относительно революционной войны вплоть до *метафизики*?

Быть может, столь любезно принимая Гегеля, теоретик и практик оружия свободы знал, что отдает дань уважения философу свободы оружия.

[1] *Hegel.* Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Stuttgart, 1928. S. 556 // Idem. / Trad. franç. par. J. Gibelin. P.: Vrin, 1963. P. 339. Далее: Trad. franç.

[2] *Hegel.* Vorlesungen über die Philosophie. . . S. 556—557; Trad. franç. P. 339—340.

[3] *Voltaire.* Correspondance. 1973. Vol. 27. P. 315.

[4] *Jaurès.* Histoire socialiste de la Révolution française. P., 1968. T. 1. P. 399.

[5] *Grégoire F.* Etudes hégéliennes. 1958. P. 281.

[6] Cf.: *D'Hondt J.* L'appréciation de la guerre révolutionnaire par Hegel, in: De Hegel à Marx. P., 1972. P. 74—85.

[7] *Hegel.* Aesthetik / Ed. F. Bassenge. B., 1955. S. 955.

[8] *Hegel.* Vorlesungen über die Philosophie. . . S. 554—555.

[9] *Forster G.* Werke in vier Bänden. Leipzig. (s. d.). S. 517—518.

[10] *Hegel.* Vorlesungen über die Philosophie. . . S. 554.

[11] Об отношении Гегель—Эльснер см.: *D'Hondt J.* Hegel secret. 2e éd. P., P. 19—23. Эльснер (Oelsner) дал, например, следующую оценку: «Ни у одного народа мысли и действия не являются столь заразительными. В других местах между решением и реализацией лежит пропасть. Здесь (во Франции) они рождаются подобно близнецам» (Minerva. 1972. T. 3. P. 330—331).

[12] *Rosenkranz K.* Hegels Leben. B., 1844. S. 532. Voir à ce sujet: *D'Hondt J.* Hegel philosophie de l'histoire vivante. P., 1966. P. 29.

[13] Дюмурье, цитируемый Жоресом, речь от 17.12.1792: «Никогда я не видел, чтобы солдаты роптали; песни и радость словно превратили это ужасное поле в одно из тех полей развлечения и роскоши, где в прошлом короли расставляли по регистрам автоматы для забавы своих любовниц и их детей» (*Jaurès.* Op. cit. P., 1970. T. 3).

[14] *Hegel.* Grundlinien der philosophisches Rechts // Philosophie du Droit. Remarque du paragraphe 324.

[15] *Forster G.* Sämtliche Schriften. Leipzig, 1843. Bd. 8. S. 93. Cf.: Chuquet // Etud. hist. première Sér. P. 157.

[16] Lettre de Marx à Ruge, mai 1843 // Marx-Engels Gesamtausgabe. Francfort, 1927. Vol. 1. P. 565: «К расколу внутри теперешнего общества, — к расколу, от которого старая система не в состоянии исцелить, потому что она вообще не исцеляет и не творит, а только существует и наслаждается».

[17] *Jaurès.* Op. cit. T. 2.

[18] «Дюмурье хорошо знал, что . . . в вандейской контрреволюции было от жесточайшего эгоизма» (*Jaurès.* Op. cit. T. 2. P. 261—262).

[19] *Jaurès.* Op. cit. T. 2. P. 262.

[20] *De Bonneville N.* Appel aux étrangers // Chron. mois. 1972. Mai. P. 37. Статья опубликована по немецки в «La Berlinische Monatschrift» (juin 1793. Juni. S. 565). «Заинтересованность в угнетении, будучи всегда в интересах немногих не может объединиться в реальную силу; по крайней мере, пока интерес подавляющего большинства не уравновешен неравенством в оружии, чего, к счастью, не существует в Европе. Европе вы обязаны (речь идет о немцах. — *Ж. Д'Онт*) пушечным порохом, употребление которого, придав силу власти большинству, установит однажды вечный союз между властью и справедливостью».

[21] *Hegel.* Vorlesungen über die Philosophie. . . S. 508. Идея полностью принимаемая

Энгельсом: «Распространение огнестрельного оружия повлияло революционизирующим образом не только на само ведение войны, но и на политические отношения господства и угнетения» (*Engels F.* Anti-Dühring / Trad. E. Botigelli. P., 1950. P. 200).

[22-23] Ibid. S. 508.

[24] *Engels F.* Anti-Dühring. P. 441.

[25] *Jaurès.* Op. cit. T. 2. P. 692.

[26] Ibid. T. 3. P. 288: «Превосходной была прежде всего артиллерия, патриотическая и ученая в одно и то же время. Под конец старого режима, при упадке военных институтов, только она выросла с помощью науки, учебы, свободного духа современности. Она была в согласии с науками, которые увеличивались повсеместно и со свободомыслием, которые умножали открытия в военной области, как и в индустрии. Она была полностью готова к защите Революции».

[27] *Engels F.* Anti-Dühring. P. 202.

[28] *Jaurès.* Op. cit. T. 3. P. 288.

[29] Ibid. P. 894—901.

[30] «Карно, составивший эпоху в военной истории» (Marx-Engels-Werke. B., 1900. Bd. 29. S. 126).

[31] *Hegel.* Vorlesungen über die Philosophie... S. 508.

[32] Ibid.

[33] Trad. franç. P. 309.

[34] Поэма Виктора Гюго «Кладбище в Эйлау (легенда веков)» представляет собой как бы драматическую иллюстрацию гегелевских взглядов:

...Мне мил стальной клинок
и ненавистен звук трусливого ядра,
что сеет смерть вокруг...

...Чудовищной харкотиною дымной.
...А что такое бой?
Скажу вам в двух словах
Пороховая гарь и дымная завеса
...Беспомощней слепцов с повязкой на глазах
Такими были мы
...Не ведая про то, что с нами он творил
от гари почернев
мы наугад стреляли.

(Пер. Ю. Н. Стефанова)

[35] Jenenser Realphilosophie (1805—1806) // Samtliche Werke. Leipzig; Meiner, 1931. S. 261—262.

[36] *Hegel.* Vorlesungen über die Philosophie... S. 509.

[37] *Jaurès.* Op. cit. T. 3. P. 288.

[38] *Voir E.-J.* Giessmann, Lazare Carnot und die preussischen Militärieformer // Milit. Ges. 1986. Bd. 4. S. 310—319.

[39] *Engels F.* Lettre à Marx, citée par Markov, 1789, die grosse Révolution der Franzosen. B., 1973. P. 375.

[40] *Lukacs G.* Der Junge Hegel. B., 1954. S. 479.

[41] Jenenser Realphilosophie. S. 246.

[42] Lettre du septembre 1822: (Briefe von und an Hegel). Hamburg; Meiner, 1969, II. P. 340.

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

К 100-ЛЕТИЮ ЖУРНАЛА «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ» (ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР)

Д. Х. Барам

В ноябре 1989 г. исполнилось 100 лет со дня выхода в свет первого номера русского философского журнала «Вопросы философии и психологии».

Датой рождения журнала можно считать 3 декабря 1888 г., когда на очередном заседании Московского психологического общества (основано в 1885 г.) по предложению А. А. Абрикосова было принято решение об учреждении при обществе своего теоретического органа.

Потребность в специальном философском журнале остро ощущалась в русском обществе. Выступления славянофильского и западнического кружков, дискуссии, развернувшиеся в 60—70-х годах XIX в. между представителями разных философских направлений, деятельность целой плеяды замечательных русских философов 70—80-х годов — все это значительно повлияло на развитие интереса к различным философским и мировоззренческим проблемам. Однако философская и научная подготовка читающей публики была недостаточна для обсуждения столь сложных теоретических вопросов. Решение такой двуединой задачи — удовлетворить интерес к актуальным проблемам философии, мировоззренческим вопросам и одновременно поднять общекультурный уровень читающей аудитории — было под силу только специально философскому общероссийскому журналу, отвечающему требованиям тогдашней философской науки.

Еще до появления «Вопросов философии и психологии» в России выходили журналы, публиковавшие статьи философского содержания. Основная их масса помещалась в богословских изданиях, таких, как «Православное обозрение», «Прибавление к творениям отцов церкви» и т. п. Следует отметить в этой связи деятельность журнала «Вера и разум», издававшегося в Харькове с 1884 г., философский отдел которого составлял почти половину его объема. Немало статей философского содержания помещалось в литературных журналах и альманахах, таких, как «Московитянин», «Русская беседа», «Отечественные записки», «Вестник Европы», а также в «Журнале министерства народного просве-

щения» и т. п. Правда, и после появления специально философского журнала многие литературные и общественно-политические издания продолжали публикации по различным философским проблемам.

Делались попытки издания и специального журнала. Так, в 1886 г. в Киеве А. А. Козлов, русский философ-персоналист, предпринял издание своего философского журнала — «Философский трехмесячник». Однако журнал успеха не имел, поскольку автор его проповедовал исключительно близкие ему идеи.

Название журнала «Вопросы философии и психологии» было выбрано не случайно. Ставя перед собой целью «создание учения о жизни силами именно русских ученых и философов», некоторые члены редакции полагали, что решение ее невозможно иначе как только путем свободного диалога, *открытого обсуждения* — поначалу именно обсуждения — злободневных философских проблем. Как писал Н. Я. Грот, «дело идет не о полном и окончательном разрешении этих „вопросов", а о правильной их постановке, дозволяющей человеку удовлетвориться некоторыми наиболее вероятными их решениями»[1]. Но в отличие от Грота, который считал, что журнал призван только ставить вопросы, а не решать их[2], другие участники нового издания иначе представляли задачу философского органа. Так, например, князь С. Н. Трубецкой писал: «Задача настоящего философского журнала ... состоит не в том, чтобы плодить возможно большее количество вопросов философии и психологии, но скорее в том, чтобы по возможности способствовать к уменьшению их»[3], что ведет к решению основной задачи — выработке «синтетического мировоззрения».

Достижение этой цели, по мнению редакции, было возможно только совокупными усилиями всех «наук о духе», и в первую очередь философии. Однако не менее важное место в этой работе принадлежало психологии, увлечение которой в тот период переживал весь ученый мир. Трактуя психологию как науку о «явлениях жизни с их внутренней, в самосознании открывающейся стороны», Н. Я. Грот считал необходимым ее участие в построении целостного философского мировоззрения[4].

Издатели поставили перед собой поистине грандиозную задачу: «на почве всесторонней философской критики данных науки и при участии особой творческой работы мысли, имеющей в основании своем законы логики, разработать... такое учение о жизни, которое бы дало человеку вновь более прочные и ясные начала его нравственной деятельности, чем оно обладает в настоящую минуту»[5]. Это подразумевало, по мнению редакции, разрешение более частных, но не менее существенных проблем. И в первую очередь — развитие русской философской традиции путем углубления национального самосознания, выработки русского философского языка и изучение истории русской философии. Надо отметить, что задача разработки русского философского языка так и не нашла отклика среди отечественных философов.

Решение этих задач мыслилось редакторами журнала не как попытка «рождения из ничего», а через участие в мировом философском процессе при сохранении своего национального своеобразия. Предпосылкой выполнения этого, по мнению редакции, являлись во-первых, оживленный интерес русского общества к философским проблемам, и, во-вторых, появление в 70—80-е годы XIX в. целой плеяды оригинальных русских философов: Б. Н. Чичерина, Вл. Соловьева, Н. Н. Страхова, А. А. Козлова и др.[6] При этом, подчеркивал Н. Я. Грот, отвечая на критику тех, кто хотел бы превратить журнал в орган узкого национализма, редакция отрицательно относится к идее «человеко-ненавистнического» шовинизма, который «проповедуется у нас под знаменем православия и национальной идеи»[7]. Поставленная задача не может быть решена без изучения философии других народов, и в первую очередь европейской. Таким было кредо нового журнала.

С самого начала, учитывая негативный опыт подобных изданий, журнал объявил о своей независимости от какого-либо одного философского направления или школы. Стоящие перед журналом задачи, по глубокому убеждению редакции, могли быть выполнены только «призванием мыслящих людей нашей Родины... к разработке основных теоретических проблем философии, к общему и дружному обсуждению коренных вопросов знания, бытия и человеческого существования»[8]. Сходную мысль Н. Я. Грот высказывал и в письме к отцу от 7 апреля 1889 г.: «Я задумал журнал, чтобы отрезвить общество, направить его к высшим духовным идеалам, отвлечь его от пустой политической борьбы и повседневных дрязг, помочь примирению интеллигенции с национальными началами жизни, возвратить его к родной религии и здравым государственным идеалам, насколько такое примирение и возвращение неизбежно вытекают из утверждения философской веры в личного Бога, бессмертие души, свободу воли, в абсолютную красоту, добро и истину»[9]. Поэтому в журнал приглашались представители всех философских направлений без различия их политических и мировоззренческих симпатий, объединенные лишь одним — «исканием истины». Это создавало возможность свободного обсуждения, которое должно было привести к решению главного, ибо «стремление примирить все направления мысли в одном высшем синтетическом миросозерцании не есть отречение от одной общей руководящей задачи»[10]. Тем не менее уже первые номера журнала показали явное преобладание философов-метафизиков, что вызвало определенные критические замечания в адрес редакции. Давая разъяснения по этому поводу, Н. Я. Грот подчеркивал, что принцип отбора статей был таковым, что позволял «всему талантливому и ученому, логически продуманному и литературно обработанному... найти себе... место на страницах журнала»[11]. Тот, кто знаком с историей русской философии, знает, что начиная с 70—80-х годов XIX в. увлечение позитивизмом в России постепенно проходит. На смену ему пришли философы, представляющие различные школы европейской философии и

религиозно-философское направление. Они заняли лидирующее положение на кафедрах университетов и, естественно, преобладали в журнале. Усиление позиций идеалистической философии отчасти было вызвано и кризисом метафизического и вульгарного материализма, перед которым идеалистическое направление имело определенные преимущества. Однако это не означало, что представители других направлений не печатались в новом издании. Оживленные споры между ними продолжались на протяжении всей истории существования журнала. Свои статьи в журнале помещали Л. Н. Толстой, В. О. Ключевский, В. В. Лесевич, К. А. Тимирязев, другие ученые-естественники, критиковавшие своих оппонентов. Активное участие в работе органа Психологического общества принимали врачи-психиатры, в частности из группы медицинского факультета Московского университета под руководством А. А. Токарского.

Первым редактором журнала стал тогдашний председатель Московского психологического общества Н. Я. Грот (1852—1899), сменивший на этом посту известного русского философа и психолога М. М. Троицкого, инициатора и основателя общества.

Н. Я. Грот, профессор Московского университета, совершил сложную философскую эволюцию от позитивизма к метафизике и нередко выступал на страницах журнала как автор статей по метафизике, психологии, истории философии. К наиболее значительным публикациям можно отнести серию его статей, вышедших затем в виде монографии — «Основные моменты в развитии новой философии» (1891. Кн. 7, 8, 9; Кн. 17, 20 за 1893), «О времени» (1894. Кн. 23—25), «О значении идей параллелизма в психологии» (Кн. 21), «Устои нравственной жизни и деятельности» (1895. Кн. 27) и т. д. В этих и других статьях, монографиях он развивал идеи своей философской концепции — «монодуализма». Пост редактора журнала Н. Я. Грот занимал до своей смерти.

С 1893 г. активное участие в редактировании журнала принимал Л. М. Лопатин, а с 1895 г. — В. П. Преображенский.

В. П. Преображенский (1864—1900) после окончания историко-филологического факультета Московского университета работал в «Юридическом вестнике», а с 1888 г. — в Московском психологическом обществе, где редактировал «Труды Московского психологического общества». Основное внимание уделял переводу и изучению трудов А. Шопенгауэра, Лейбница и Спинозы. В журнале «Вопросы философии и психологии», напечатал статью о Фр. Ницше (1892, Кн. 15). В 1896 г. перевел книгу Куно Фишера «Артур Шопенгауэр», являлся автором ряда рецензий, помещенных в журнале.

После смерти Н. Я. Грота и В. П. Преображенского редактирование журнала до 1905 г. осуществлялось князем С. Н. Трубецким и Л. М. Лопатиным.

С. Н. Трубецкой (1862—1905), профессор Московского университета, очень непродолжительное время занимал пост ректора университета. Автор известных работ по истории древней филосо-

фии. Родоначальник концепции «конкретного идеализма». Неоднократно выступал в журнале со статьями, в которых развивал свое мировоззрение: «О природе человеческого сознания» (1889. Кн. 1; 1890. Кн. 3; 1891. Кн. 6, 7), «Основание идеализма» (1896. Кн. 31—35), «В защиту идеализма» (1897. Кн. 37) и др.

После его смерти в 1905 г. пост редактора вплоть до закрытия журнала занимал Л. М. Лопатин.

Л. М. Лопатин (1855—1920), профессор Московского университета, известный русский философ, сторонник «универсального спиритуализма». В журнале опубликовал множество статей, в которых обосновывал и развивал свое философское учение. К наиболее значительным с этой точки зрения публикациям можно отнести следующие: «Спиритуализм как монистическая гипотеза» (1897. Кн. 38), «Настоящее и будущее философии» (1910. Кн. 103), «Монизм и плюрализм» (1913. Кн. 116) и др.

Первоначально все расходы по изданию журнала взял на себя А. А. Абрикосов. В ноябре 1889 г. появился первый номер «Вопросов философии и психологии», который сразу же разошелся. Спрос на него был настолько велик, что потребовалось его переиздание. Уже через четыре года журнал стал приносить доход, и Абрикосов передал его со всем имуществом в распоряжение Психологического общества. Первоначально предполагалось издавать журнал четыре раза в год объемом в 20 печатных листов. Но, идя навстречу пожеланиям подписчиков, редакция приняла решение издавать его пять раз в год объемом в 15—16 печатных листов. Выходил журнал один раз в два месяца, за исключением летних каникул (хотя были и отступления). Журнал просуществовал 29 лет и был закрыт в 1918 г.

Через контору журнала, которая находилась в Москве, велась подписка, расчеты, а также распространялись «Труды Московского психологического общества». Они представляли собой либо тематические сборники, как, например, «О свободе воли» или сборник статей, посвященный А. Шопенгауэру, либо переводы философской классики. Так, были изданы «Пролегомены ко всякой метафизике» и «Основоположения к метафизике нравов» Канта, «Этика» и «Трактат об очищении интеллекта и о пути, наилучшим образом ведущем к истинному познанию вещей» Спинозы, «Избранные труды» Лейбница. В качестве трудов общества издавались как переводные труды западных философов и психологов (например, книга Кэрда о Гегеле), так и труды отечественных философов.

Наиболее активное участие в работе журнала принимали профессора Московского университета, а также и других университетских центров. Большое содействие работе журнала с января 1899 г. оказывало Санкт-Петербургское философское общество (основано в 1898 г.). В различные годы в журнале сотрудничали: Ю. И. Айхенвальд, П. Д. Боборыкин, Е. А. Бобров, А. И. Введенский, П. Г. Виноградов, В. И. Герье, Н. Я. Грот, Ф. А. Зеленогородский, А. А. Козлов, Я. Н. Колубовский, Н. А. Иванцов, М. И. Ка-

ринский, В. О. Ключевский, М. С. Корелин, С. С. Корсаков, Н. Н. Ланге, Л. М. Лопатин, П. Н. Милюков, Н. О. Лосский, Н. Н. Страхов, В. П. Преображенский, В. В. Розанов, Э. Л. Радлов, князья С. Н. и Е. Н. Трубецкие, князь Д. Н. Цертелев, П. А. Каленов, Е. И. Челпанов, А. Н. Гиляров, Вл. С. Соловьев, Л. Н. Толстой, Б. Н. Чичерин, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, В. Эрн, И. Ильин, В. В. Лесевич и многие другие.

Тираж журнала рос довольно быстро. Уже в 1895 г. он достигал 1560 экз., что по тем условиям было внушительной цифрой для специального журнала. Правда, в последующие годы тираж несколько упал, но все же держался на достаточно высоком уровне.

Структура журнала время от времени претерпевала определенные изменения (в зависимости от поступающего материала), но в целом сохраняла выбранный порядок.

Основное место занимали оригинальные статьи (или серии статей, появлявшиеся затем отдельными монографиями) по различным отраслям философской и психологической науки: логике, теории познания, онтологии, этике, эстетике, философии истории и философии права, истории философии и философии науки, культурологической проблематике, опытной и физиологической психологии, патопсихологии и др.

К памятным датам выходили специальные выпуски журнала, посвященные тому или иному философу или ученому. Так, например, в 1899 г. кн. 51 была посвящена Н. Я. Гроту, в 1900 г. — В. П. Преображенскому (кн. 54), в 1901 г. — Вл. Соловьеву (кн. 56), в 1906 г. — С. Н. Трубецкому (кн. 81), в 1914 г. — Г. Фихте (кн. 122) и некоторым другим.

Каждый номер имел раздел «Критика и библиография», состоящий из двух подразделов. В первом помещались обзоры и аннотации трудов западноевропейских и русских ученых и философов. Во втором печатался перечень книг, которые распространялись конторой журнала. Кроме того, в самых первых номерах журнала публиковался обзор богословских журналов по вопросам философии и психологии.

Интересным по содержанию являлся раздел «Полемика». В него входили материалы критических обсуждений монографий, статей, отдельных философских проблем, причем, как правило, тут же печатались ответы оппонентов. Например, в кн. 38 за 1897 г. была опубликована статья Г. Ф. Шершеневича, выступившего с критическим разбором этического учения Вл. Соловьева, изложенного им в известной работе «Оправдание добра», и возражения самого Вл. Соловьева; полемические выступления Б. Н. Чичерина по поводу «Основания идеализма» и ответ С. Н. Трубецкого.

Начиная с 1894 г. Я. Н. Колубовский в качестве приложения выпускал, правда, недолго, «Философский ежегодник» (кн. 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29). Он представлял собой алфавитный указатель авторов, напечатавших в истекшем году статьи философского содержания, рецензии на монографии по психологии в русских изданиях, включая и статьи из богословских журналов.

Ставя перед собой как одну из основных задачу изучения истории русской философии, журнал всячески способствовал развитию этой, тогда еще молодой, области историко-философской науки. Кроме интересных и содержательных статей, в журнале под редакцией Я. Н. Колубовского некоторое время публиковались «Материалы для истории философии в России». Они включали краткие биографии и перечень основных работ того или иного русского философа, статьи и рецензии, посвященные его творчеству. Вышли «Материалы», посвященные Ф. А. Голубинскому, В. Н. Карпову, С. С. Гогоцкому, В. Д. Кудрявцеву (1890, кн. 4), П. Д. Юркевичу (1890, кн. 5), славянофилам (1891, кн. 6), Н. Н. Страхову (1891, кн. 7), епископу Никанору (1891, кн. 8), В. В. Лесевичу (1891, кн. 8), П. Л. Лаврову (1898, кн. 44).

Значительный раздел журнала был посвящен сообщениям о деятельности Московского психологического общества, отчетам о его заседаниях, сообщениям о читаемых там рефератах, различной журнальной статистике, объявлениям.

Журнал сыграл выдающуюся роль в деле философского просвещения, в развитии отечественной философской и научной культуры, в воспитании большого числа замечательных исследователей, чьи труды по философии и психологии получили всемирную известность и признание. Трудно переоценить значение этого издания для исследователей истории русской философии. Сегодня наша философская мысль работает над «вечными вопросами» человеческого духа в рамках иного мировоззрения. Но честный, истинно научный подход к рассматриваемым проблемам подразумевает наличие духовного единства с теми, кто посвятил свою жизнь служению высшим идеалам Истины, Добра и Красоты. И сегодня многие статьи, помещенные в журнале, могут служить образцом научной честности и добросовестности, способствовать развитию столь необходимой нам настоящей философской культуры. Именно поэтому мы с гордостью отмечаем юбилей первого русского философского журнала.

[1] Вопр. философии и психологии. 1889. Кн. 1. С. XV.
[2] Там же. С. XIX.
[3] *Трубецкой С. Н.* Собр. соч. М., 1908. Т. 2. С. 1.
[4] Вопр. философии и психологии. 1899. Кн. 1. С. VIII—IX.
[5] Там же.
[6] Там же. С. XIV.
[7] Вопр. философии и психологии. 1891. Кн. 6. С. V.
[8] Там же. С. IV.
[9] Н. Я. Грот в очерках, воспоминаниях и письмах. СПб., 1911. С. 332.
[10] Вопр. философии и психологии. 1890. Кн. 3. С. VII.
[11] Там же. 1891. Кн. 6. С. II.

ПРОБЛЕМЫ КОММУНИКАЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ПЕДРО ЛАИНА ЭНТРАЛЬГО

А. Б. Зыкова

Сложные процессы, происходящие в испанской философии XX в., у нас еще сравнительно мало изучены. Между тем такое изучение необходимо; и не только потому, что картина общеевропейского историко-философского процесса не будет полной без философской мысли этой страны с высокой духовной культурой, но и потому, что одной из особенностей испанской философии является способность, не снижая теоретического содержания проблемы, выявить ее значимость для повседневной жизни человека в современном мире [1].

Марксистские исследования обращались преимущественно к учениям испанских философов, в той или иной мере вступавших в конфронтацию с фашизмом (М. Унамуно, Х. Ортега-и-Гассет, Х. Гаос), многие из которых покинули страну, образовав испанскую философскую эмиграцию XX в. Педро Лаин Энтральго (родился в 1908 г., получил широкую известность как философ к 60-м годам) оставался в Испании, более того, в течение длительного времени был членом фаланги, хотя довольно быстро занял в ней неортодоксальную позицию. Его биографии приходится уделить несколько больше внимания, чем это делается обычно при анализе творчества философа, поскольку она во многом определила философские искания этого мыслителя. Посвятив себя преподавательской, научной и культурной деятельности, Лаин занимал ряд ответственных постов, однако к 50-м годам вместе с Дионисио Ридруэхо и Хоакином Руисом Хименесом [2] оказался в оппозиции к режиму Франко. Став в 1951 г. ректором Мадридского университета, он пытался оградить это учебное заведение от полицейских репрессий и стремился приобщить студентов к ценностям свободомыслящей (прежде всего испанской) культуры. Либерализаторская деятельность, связанная с именами Ридруэхо, Руиса Хименеса и Лаина, поддерживалась университетской средой, а в университетских конфликтах участвовали оппозиционные силы самых различных политических устремлений. «Запрещение оппозиционных организаций обусловило особое внимание к гражданской позиции отдельных лиц, и в частности выдающихся представителей культуры. . . Изменения в поведении и статуте Дионисио Ридруэхо, П. Лаина Энтральго, Х. Руиса Хименеса, долгое время принадлежавших к франкистской элите, совершалось на глазах у всей страны» [3].

В 1955 г. Лаин получил отставку, после чего посвятил себя творческой, в том числе философской, деятельности. В 1976 г. в книге, символически названной им «Облегчение сознания»[4], он писал, что всегда чувствовал потребность в исследовании культуры Испании как конденсировавшей в себе смысл ее истории, в понимании проблемы Испании, частью которой он себя ощущал[5]. Трагедию гражданской войны Лаин воспринимал преимущественно через раскол национальной культуры и всегда выступал сторонником «проекта Испании: разумной, справедливой, интегрированной»[6]. Судьба испанской культуры, ее раскол и борьба внутри нее, возможные пути ее интеграции были предметом его размышлений. После окончания гражданской войны он выдвинул (утопическую) идею о том, что теперь победители (а долг победителя в гражданской войне он видел в том, чтобы «принять и сделать своими аргументы и правоту побежденного» и тем самым «навсегда разрушить предпосылки, сделавшие возможной войну, в которой он победил»[7]) совместно с побежденными должны создать целостную и интегрированную Испанию, что привело его к «провозглашению политического плюрализма единственным учением, совместимым с подлинным достоинством человека»[8].

Однако что́ может стать основой взаимодействия различных политических, социальных и культурных сил в стране, недавно пережившей жестокую гражданскую войну? В поисках ответа на этот вопрос Лаин обратился к проблеме человеческой коммуникации, и эти искания в конечном счете привели его к феноменологии.

Другая линия в формировании Лаина, также обратившая его к феноменологии, связана с тем, что́ он называет поиском своей собственной личности. Он определял себя как человека, в котором ужасная драма его народа пробудила сильное чувство исторического сознания, живую внутреннюю потребность глубоко понять обусловленную временем ситуацию собственной личности. «У меня было прошлое, которое я должен был понять, и будущее, проект которого я должен был создавать, — писал он, — пользуясь системой понятий экзистенциальной философии. История, следовательно, не была и не могла быть для меня случайным знанием, но была глубокой жизненной потребностью. Как испанец и как человек, откуда я пришел и куда я иду?»[9]. И он стал «искать самого себя», «свое я»[10]. Это придавало феноменологическим поискам Лаина персоналистский характер[11].

И наконец, необходимо отметить, что Лаин мыслитель религиозный; на него большое влияние оказал Х. Субири, один из наиболее серьезных и авторитетных философов Испании после Ортеги, в учении которого осуществился синтез философских и религиозных проблем.

Таким образом, обращение и к проблеме коммуникации, и к феноменологическому способу ее постановки вырастали у Лаина не только из теоретических размышлений, но и из его собственных

реальных жизненных ситуаций, связанных с историческим движением испанского общества. Естественно, что этот путь определяет и особенности его феноменологических исканий.

В нашей литературе уже отмечалось, что современная феноменология представляет собой широкое идейное движение: в ней, кроме теорий, связанных с идеями Гуссерля, существуют и иные, в которых учение о сознании соединяется с учением о бытии. В феноменологию проникает новая проблематика, обращенная к задачам построения индивидуального человеческого существования в современном мире. Это относится прежде всего к французской феноменологии [12], которая, принимая многие положения философии экзистенциализма, пытается осознать конкретный опыт человека как «вовлеченного» в окружающую жизнь. Лаин, видя основу феноменологии в учении Гуссерля и постепенно обращаясь к нему, тем не менее во многом ориентировался на идеи французских феноменологов — Мерло-Понти, Недонселя, Рикёра.

Одновременно он нашел опору и в традициях испанской философии, прежде всего в учении Ортеги, считавшего, что феноменологическая постановка проблемы человека должна быть обращена к анализу не феномена сознания, а феномена «жизни», составной частью которой оно является. Ведь Ортега черпал свои идеи не только у строгого феноменолога Гуссерля, но и у оказавшего большое влияние на философскую мысль в испаноязычном мире М. Шелера, который, как известно, выводил феноменологию в область философской антропологии. В Испании феноменологические идеи, соединяясь с учением Ортеги о «жизни» и «жизненном разуме», были лишены классической (гуссерлевской) строгости.

Анализируя философские искания П. Лаина Энтральго, следует, по-видимому, отметить следующее. Представители испанской философской культуры, как правило, не были первооткрывателями новых философских идей. Чаще можно говорить об их ориентации на учения ведущих европейских мыслителей. Однако эта философия предлагает свое особое понимание обсуждаемых проблем, причем часто осмысляя их в контексте соответствующей культурно-исторической ситуации. С этой точки зрения и интересны феноменологические идеи Лаина. Он обратился к феноменологической проблематике, размышляя над судьбами испанской культуры, в которой остро стоял вопрос о коммуникации различных социальных сил. В дальнейшем этот вопрос рассматривался испанским мыслителем как имеющий значение и для современного мира в целом.

С этих позиций Лаин обращается прежде всего к такой важной части феноменологии, как проблема интерсубъективных отношений. В изданной в 1968 г. двухтомной работе «Теория и реальность другого» он ставит задачу предложить читателю «достаточно широкое, понятное и современное учение о межчеловеческих отношениях», которое могло бы «побудить его к размышлениям о способах совместной жизни людей» [13]. Центральной для него становится проблема «другого».

Лаин фиксирует, что понимание «другого» в современной философии принципиально отличается от его понимания в философской классике. Для Декарта, Гегеля, Дильтея и даже Гуссерля, несмотря на все их различия, концепция «другого» представала прежде всего как проблема «другого я». При этом в учении Гуссерля вопрос об интерсубъективности вставал как вопрос о конституировании «другого я» в индивидуальном сознании субъекта. В итоге речь шла о существовании множества индивидуальных «я», каждое из которых в конечном счете пребывает в одиночестве. Утверждение одиночества в качестве исходного состояния человека рассматривается Лаином как неоправданное и преодолеваемое современной философией [14]. «В последние четыре-пять десятилетий, — писал он, — западная мысль сделала два открытия. Первое: в отнологическом плане бытие моей индивидуальной реальности в основе своей соотнесено с бытием других; . . . второе: в психологическом плане понятие „мы" предшествует понятию „я"» [15].

Выведение Лаином на первый план понятия «мы» выступает одним из определяющих моментов его учения. Оно направлено в том числе и против эгологии Гуссерля, в которой исследователю рекомендуется «перевести взгляд от мира реальных форм существования сознания к Ego, Я как первооснове», в результате чего «центром исследования, его почвой становится Я, т. е. индивидуальный субъект» [16]. Критикуя понятие «эгология» как утверждающее и возвышающее это исходное «я», Лаин создает понятие «яизм» (yoismo от испанского yo=я+ismo, родственное русскому «ячество»), содержащее критику ориентации на я-субъекта как первооснову философского исследования; причем одним из аргументов его критики становится утверждение, что такая философская позиция не соответствует требованиям эпохи. Со всеми искажениями и ограничениями, писал он, философская мысль и повседневная жизнь нашего мучительного века перестают быть «яческими» (yoistas) и становятся коммунитарными. При всем различии в его понимании термин «мы» становится одним из ключевых слов нашей эпохи [17]. Появление этого «мы» и будет определять все дальнейшее исследование П. Лаином Энтрального проблемы отношения с «другим».

Для Лаина в опыте встречи с «другим» особое значение приобретает возникновение такого опыта «мы», который, с его точки зрения, оказывается феноменологически несводимым к опыту «ты» и опыту «я», к понятиям «мое» и «не-мое»: опыт «нашего». «Наряду с двумя персональными феноменологическими структурами, описанными Гуссерлем, — das Mir-Eigende и das Mir-Fremde — возникает с не меньшей реальностью пара, которую составляет „то, что является нашим" и „то, что является нам чужим" (das Uns-Eigende и das Uns-Fremde)» [18]. Опыт определенного «мы» и оказывается, по Лаину, опытом, позволяющим действительно воспринять «другого». «Мы» — это то ядро, скажет он, из которого затем выйдут «я» и «другой». Он ставит задачу «с опреде-

ленной феноменологической и онтологической строгостью» определить свойство этого возникающего «мы» [19].

Лаин стремится найти такой способ исследования встречи с «другим», при котором открывалась бы возможность выявить изначальное проявление этого «мы». Он обращается к моменту встречи сознаний как исходному во встрече с «другим»; и, естественно, к идеям Гуссерля. Что же привлекает в них Лаина, несмотря на расхождения, о которых шла речь? Прежде всего сама идея редукции. Обращаясь к читателю с приглашением поразмышлять о способах совместной жизни людей, он предлагает ему осознать, что люди существуют, будучи включенными в систему определенных культурных смыслов, сквозь которые надо пробиться путем их редуцирования. Его учение призывает читателя выйти за пределы привычных представлений-стереотипов о «другом» (в том числе и, может быть, прежде всего порожденных испанской реальностью), редуцировать их и вновь, с самого начала, осмыслить понятие «другой», обратившись к исходному моменту встречи с «другим» как встрече сознаний.

Лаин опирается также на гуссерлевские идеи об интенциональности сознания, принимая в качестве исходного его понятие «сознание о. . .». Но за феноменом сознания у Лаина стоит феномен «жизнь человека». Сознание поэтому встречается прежде всего с реальностью «другого». Одной из ее характеристик является выразительность (Лаин называет ее «интенциональной выразительностью»): «наружная» (выражающая) зона человеческой реальности отсылает сознание к зоне, находящейся «за» этой «наружностью» и в символическом отношении с ней. Эти две зоны рассматриваются как связанные символической причинностью: выражающее означает (significa) выражаемую реальность, ее смыслы. С идеей интенциональности для Лаина прежде всего связывается утверждение о возможности понять смысл того, что́ выражает реальность «другого».

В то же время из идеи интенциональности вытекает для него представление о свободе как неотъемлемом свойстве человека. Интенциональность сознания выступает основой его изменчивости, незаданности, необъективируемости (объективирующая интенция натурализует сознание). Интенциональное выражение является актом свободы и в качестве такового не может быть ни предвидимо, ни тем более задаваемо.

С этих позиций Лаин и подходит к размышлению о встрече с «другим» как встрече сознаний. Но свою задачу он видит не в исследовании сознания как такового, а в поисках ответа на вопрос, как, каким образом во встрече двух сознаний, в основе каждого из которых находится «я», возникает «мы», являющееся для него основой интерсубъективных отношений в современном мире.

Фиксируя различные моменты встречи сознаний, Лаин сосредоточивается на анализе того, что он называет личностной встречей. Ее отсчет он начинает со свободного ответа «другому», т. е. с мо-

мента, когда субъект решает, чем будет для него этот «другой». Но личностной встрече предшествует встреча физическая, когда происходит акт восприятия реального существования «другого», того, что он *есть*. Этот первый момент встречи определяется философом как вынужденный, в котором сознание действует еще как бы нечаянно. Но уже здесь Лаин усматривает существование «мы»; речь идет о «первоначальном „мы", предшествующем моему ответу „другому"» [20]. Личностная встреча начинается со свободного ответа «другому» и достигает завершенности после такого же свободного ответа этого «другого». «Другой» предстает как реальность, ожидающая свободного личностного ответа и сама способная к такому ответу.

Важно отметить, что через идею свободного ответа Лаин ищет понимание свободы, которое способствовало бы единению с «другим», а не выступало препятствием к этому. Естественно, что он выражает несогласие с пониманием природы межличностных связей Сартром. Французский философ не признает существования заложенного уже в «физическом» моменте встречи, пусть мимолетного и скоропреходящего, «мы», которым онтологически и психологически начинается для Лаина действительное отношение с «другим». С отсутствием в учении Сартра этого изначального «мы» Лаин во многом связывает его толкование отношения с «другим». Он вменяет в вину Сартру то, что для него первичное отношение сознания к «другому» связано с попыткой превратить последнего в объект рассмотрения, отчуждая тем самым его мир и его возможности, что приводит к своеобразному отрицанию «другого» как не являющегося «мною»: озабоченный утверждением своего индивидуального мира, своей свободы, человек Сартра ищет путь к ней не вместе с другими, а вопреки им.

Анализ Сартром «объективирующего» взгляда на «другого» Лаин оценивает как тонкий и удачный, но при условии, что он относится исключительно к ситуациям, выбранным Сартром, т. е. когда я общаюсь с «другим» как с объектом. Однако в этом случае, «если другой, уже объективированный мною, с кем я обращаюсь как с препятствием, ответит на мое упраздняющее действие подобным же действием, результатом будет *война всех против всех* Гоббса или битва за взаимную объективацию, которую так совершенно описал Сартр. И если эта битва не кончается явным уничтожением другого, она кончается навязыванием пакта, договорными отношениями» [21], связанными главным образом со стремлением свести к минимуму характер «ада» в человеческих отношениях, о котором пишет Сартр.

Лаин же ищет иных — коммуникативных — отношений с «другим», поэтому он выступает против концепции Сартра [22].

Сам Лаин считает, что поскольку «другой» свободен в самовыражении — интенциональное выражение есть акт свободы — мой опыт «другого» (Лаин отмечает, что на это указывал Гуссерль) действительно должен быть неуверенным и ненадежным. Будучи свободным бытием, «другой» может быть для меня всем,

начиная с друга и кончая убийцей, т. е. носителем как добра, так и зла. Поэтому первоначально во встрече присутствует одновременно и боязнь будущего, и доверие к нему, зерно страха и зерно надежды, короче, «состояние бдительности». Однако Лаин против изначального восприятия «другого» как носителя зла; он, напротив, ориентируется на дальнейшее развитие «мы», заложенного уже в «физическом» моменте встречи. «Возможно, — возражает он Сартру, — другой украдет у меня мир, возможно заставит смотреть на него своими глазами, но его встреча со мной не есть кража» [23].

Гораздо ближе Лаину концепция Ортеги, где «другой» первоначально предстает как взаимодействующий. «Поскольку, с точки зрения феноменологической, — пишет он, — я прежде всего являюсь обладателем моих собственных возможностей... для меня встреча с другим и восприятие его как взаимодействующего будет... эмпирическим открытием того, что мои возможности существования являются в своей основе со-возможностями» [24].

С этими понятиями в первоначалную феноменологическую установку Лаина вторгаются экзистенциалистские идеи, связанные с размышлениями о существовании человека в мире, где происходит встреча. И хотя выбор возможностей существования совершается, по Лаину, в состоянии одиночества и свободы, их реализацию он рассматривает как невозможную без мира вещей или мира других людей, следовательно, как обусловленную ситуацией существования человека в мире.

В качестве основы, связующей людей, силы, способной помочь человеку создать межличностные отношения, Лаин выдвигает понятие любви, в толковании которого он заявляет себя как мыслитель религиозный. Понятие любви он пытается раскрыть на многих страницах своей книги, описывая различные ее проявления и аспекты. Начинает он с любви мужчины и женщины, рассматриваемой как вариант встречи с «другим» и одновременно как модель, на которой хорошо просматриваются особенности этой встречи.

Задача описать восприятие, чувство, мышление и желание как «человеческие» в общеродовом смысле представляется Лаину предельно абстрактной, поскольку человек — существо сексуальное; сексуальность же его связана не только с определенной биологической функцией, но и является принципом психологической организации. Соответственно мужчина и женщина воспринимают мир, чувствуют и желают именно как таковые. Поэтому в двух смыслах — биологическом и психологическом — они являются нуждающимися друг в друге. Но Лаин встречу мужчины и женщины, как и любую встречу с «другим», рассматривает прежде всего как встречу двух свобод и ставит вопрос: что же в этом случае будет со свободой «другого»? Выступая против идей Ясперса о «любовной битве» и против идей Сартра, считавшего идеал любви в принципе нереализуемым, он примыкает в этом вопросе к учению Субири, определяя вместе с ним любовь как дар,

ведущий нас к Богу и другим людям. И во встрече мужчины и женщины он видит принесение своей свободы в дар «другому». Поскольку же речь идет не только о воле к обладанию, но и воле к дару, действующие лица этой встречи перестают быть друг для друга просто «объектами» [25]. Одновременно признание такого дара отвергает — и в этом проявляются персоналистские установки Лаина — идею о том, что один любящий теряется в другом, происходит их идентификация. При добровольном даре своей свободы «другому» в возникающем едином «мы» оба сохраняются как личности.

Стремление Лаина выявить истоки и основы подлинно человеческого (т. е. личностного) общения, которое все больше исчезает из жизни современного человека, заменяясь общением формальным, заставляет его искать средства подлинного общения. С этой точки зрения он подходит к такому важному для проблемы коммуникации вопросу, как возникновение взаимопонимания через восприятие смыслов. При исследовании межличностного отношения большое значение он придает анализу особенностей межличностной коммуникации. Понимание людьми друг друга делится им на два слоя. Понимание поведения «другого» в соответствии с нормами определенного культурно-исторического контекста. Это первое, объективное, неличностное и «грубое» понимание состоит, с его точки зрения, в знании того, что слова и жесты «другого» значат в мире, где мы с ним существуем. Субъектом познавательной деятельности является здесь «se», испанский эквивалент man. Такую форму понимания Лаин называет «элементарной» и отделяет ее от понимания межличностного. Именно в процессе межличностной коммуникации, межличностного понимания осуществляется наиболее значимая смыслотворческая деятельность человека. Деятельность индивидуального сознания создает личностные смыслы. Но Лаина преимущественно интересует момент, когда в процессе коммуникации личностей происходит взаимодействие этих смыслов; другими словами, когда субъектом коммуникации наряду с «я» и «ты» становится также и «мы» [26]. Он хочет выявить, что обеспечивает возможность взаимной передачи и взаимного восприятия смыслов, происходящих в процессе коммуникации. Он рисует следующую картину: выражающий себя превращать внутреннее во внешнее; «личностно воспринимающий, понимая то, что выражено, углубляется от внешнего выражения к его внутреннему смыслу и через свою практику открывает не только то, что „объективно" означает выражение „другого", его „объективный смысл", но также то, что это выражение „означает" в жизни человека, которому принадлежит, его „личный смысл"» [27]. Межличностное понимание связывается им со стремлением человека перейти от восприятия выражения «другого» к выраженной в нем интенции с тем, чтобы совместно пережить ее.

Межличностная коммуникация превращается таким образом во взаимный обмен, обмен бытием через смыслы. Средством его

осуществления становится «личностный диалог». Последний, с этой точки зрения, представляет собой нечто большее, чем «функциональный разговор».

Различие между «личностным диалогом» и «функциональным разговором» происходит не из того, что в последнем речь идет об «объектах», а в первом нет; на объекты направлены оба. Различие же их проистекает из различия интенционального отношения говорящего с объектами, к которым относятся его слова.

В функциональном разговоре речь идет об отношении слов к обозначаемым ими объектам. В «личностном диалоге» такое отношение устанавливается между тем, чтó означают слова, и «мы», составленным моей личностью и личностью «другого». Подлинным субъектом межличностного диалога Лаин и считает это «мы», а его содержанием взаимный обмен бытием.

Но одновременно этот «личностный диалог» и связанные с ним формы общения призваны стать в учении Лаина основой жизни людей в обществе, социальной жизни. Дело в том, что вытекающее из понятия «мы» понятие «наше» рассматривается прежде всего как утверждение частичного совместного владения миром, а это определяет понимание и самого мира, в котором происходит личностная встреча с «другим»: мир превращается в «очаг встречи». С момента встречи человек становится (совместно с «другим»), по выражению Лаина, онтологическим архитектором очага, до этого лишенного конкретного образа.

Речь идет, следовательно, о сосуществовании «я» и «другого» в создаваемом ими мире. И это важно, поскольку при такой постановке вопроса мир теряет характеристики противостоящего человеку социума, которые усматривала в нем экзистенциалистская философия. И человек предстает строителем — причем совместно с «другим» — мира, несущим ответственность за то, каким он будет построен. В этом ими самими построенном мире оба носителя межличностного отношения рассматриваются как находящиеся за пределами объективаций, навязываемых обществом и историей, в тайном убежище, где жить не означает делать что-либо, диктуемое миром, но «быть с другим».

В этих рассуждениях Лаин как бы отстраняется от проблем реального современного мира, от драматизма сосуществования различных социальных сил, представленных в нем. Дальше будет показано, что он не может не вернуться к этому миру. Вместе с тем здесь налицо попытка философски осмыслить христианские идеи о том, что мир таков, каким делают его люди, каким создает его человек во взаимодействии с другими людьми, что мир определяется тем, кáк человек строит свои отношения с другими людьми. Соответственно межличностная коммуникация, встреча с «другим», рассматривается уже не только как имеющая значение сама по себе, но и как исходная в построении мира. И именно в этом плане для Лаина особенно важна форма встречи с «другим», которую он называет «высшей».

Когда Лаин выдвигает идею о любви как возможности дара «другому» части своего бытия, она призвана не только служить подтверждением того, что встреча с «другим» в основе своей не является враждебной. Желание и способность к дару «другому» выступит затем как необходимая и важная предпосылка высшей формы встречи с «другим» — встречи с ним как с «ближним» [28]. Но последняя возможна для Лаина лишь при условии прохождения через религиозный опыт. Это утверждение выводит его к такой постановке ряда философских проблем, при которой религиозные идеи соединяются с установками современной западной философии, в первую очередь феноменологии и персонализма. Учение Лаина об интерсубъективной коммуникации предстает таким образом одним из вариантов синтеза философского и религиозного мировоззрения, при котором, с одной стороны, в философию вторгается религиозная проблематика, с другой — делается попытка ее философского осмысления.

Прежде всего, представление о религиозном опыте связано у Лаина не только и не столько с понятием Бога, сколько с понятием «божественности». Лаин заимствует введенное в испанскую философию Х. Субири понятие «религация», т. е. связанность (religacion) человека с «божественностью». Это является выражением религиозного мировоззрения автора, но одновременно и постановкой вопроса о единстве мира, основанного на абсолюте «божественности». В философском плане такая позиция содержит в себе противостояние одновременно и позитивистской картине мира и представлениям экзистенциалистской философии о безосновном существовании человека в мире. Ведь если я и «другой» оказываются объединенными их связанностью с «божественностью» (являются co-religados), «каковы бы ни были наши расхождения „объективного" характера» [29], то, по Лаину, отпадает утверждение этой философии об онтологическом одиночестве человека в мире. Его встреча с «другим» характеризуется совместной интенциональной устремленностью навстречу друг другу, а их совместная жизнь становится онтологически «соисполняемой».

В этих размышлениях Лаин выходит также к проблеме соотношения веры и разума. Однако, если ее постановка для таких представителей экзистенциалистской философии, как Киркегор, Ясперс, Шестов была полна драматизма, у Лаина этот драматизм значительно смягчается, так как в работе «Теория и реальность другого» он сводит задачу главным образом к определению места веры и производного от нее понятия «доверие» в процессе встречи с «другим». Вера, о которой говорит Лаин, через религацию обращена к «божественности», а через доверие — к «другому». В межличностной коммуникации человек исповедуется «другому», и ему необходимо, чтобы тот отнесся к его исповеди с доверием. В этом случае «разумные (основанные на разуме. — *А. З.*) выражения» превращаются в истины, но истины, качественно отличные от предлагаемых естественными науками и математикой, хотя и не абсолютно чужды им. «Между верящим и тем, кому верят, —

пишет Лаин, — устанавливается, таким образом, личностная связь, более глубокая и действенная, чем все соглашения и договоры, в которые может вылиться рациональный распорядок человеческой жизни»[30]. Обычно это называют доверием, св. Августин — милосердием.

Идея о милосердии, или сострадании, занимает большое место в понимании Лаином межличностной коммуникации. В этом вопросе он неоднократно обращался к идеям Унамуно, считавшего, что «сострадательная любовь», или «любящее сострадание», должна лежать в основе человеческих отношений, определявшего сострадание как нелегкий труд «проникновения духовными очами в субстанциональную экзистенцию наших ближних»[31]. Человек Унамуно в своей внутренней работе по созданию самого себя ощущает мир как клетку, в которой бьется его душа, стремящаяся пробиться к миру как всеобщности. Отсюда боль от реальной ограниченности нашей личности в пространстве и времени. Унамуно назвал эту боль стремлением к бессмертию, «голодом по Богу»[32]. Сострадание толкуется им как умение понять и разделить это существующее и в наших ближних ощущение своей ничтожности перед лицом вечности, и только тот, кто способен на это, может быть «истинным ближним для своих ближних»[33].

Приведенные рассуждения Лаина и используемые в них понятия являются достаточно традиционными для христианского мировоззрения. Эти понятия, почти ушедшие из позитивистски ориентированного европейского мира, обретают, однако, новую привлекательность в условиях жестких социальных конфликтов второй половины XX в. Они имеют и философский смысл, в силу чего Лаин пытается подвергнуть их философской рефлексии.

Особо следует отметить, что в системе взглядов Лаина «ближний» как существующий в связанном с абсолютом едином и целостном мире выступает составной частью совокупного человечества, что позволяет испанскому мыслителю вводить в проблему интерсубъективности не только личностную, но и общечеловеческую коммуникацию. Он не приемлет установки Киркегора, для которого человек в его религиозном опыте выступает в качестве единственного и обособленного индивида. Сам Лаин толкует религиозный опыт и как личностный, и как «коммунитарный». Ему важно подчеркнуть, что в религиозном опыте человек связан с другими людьми. Хочу я этого или нет, пишет он, «я встречаю Бога, будучи бытием сосуществующим (Mitdasein). Все человечество, и особенно мои ближние, в потенции идут со мной, когда я осуществляю мою связь с божественностью»[34]. По Лаину, в идее совместной жизни как жизни совместно исполняемой «открывается внутренний смысл заботы о мире». На этом пути он и предполагает возможным возникновение такого состояния человеческого существования, в котором отношение с «другим» являлось бы одновременно «составной частью совершенного сосуществования с человечеством в целом»[35].

Рассмотрение встречи с «другим» как встречи интенциональных сознаний, утверждение ее в качестве исходного и определяющего источника всех последующих человеческих отношений, понимание «другого» как «ближнего» позволило Лаину придать идеям интерсубъективности достаточно радикальную интерпретацию: в 60-е годы, прежде всего в работе «Теория и реальность другого», он не только распространял понятие «другого» на все человечество, но охватывал им различные социальные силы. В понятие «другого» включается представитель и иного социального класса, и иной культуры, в том числе неевропейского мира. Отношение с «другим» он принимает как справедливое лишь при условии признания определенного равенства и братства. Лаин считает, что в XIX в. эти термины были скорее риторикой, чем реальной жизнью, поскольку относились лишь к меньшинству человечества. «О постоянно прокламируемых равенстве и братстве какой опыт имели пролетарские классы и колониальные народы?» Только в настоящее время эти понятия начинают рассматриваться как всеобщее достояние. Это оказалось возможным в силу того, что «два огромных исторических события совершились на наших глазах: восстание пролетарских классов и вооруженное выступление цветного человека». В стремлении принять представителя «третьего мира» в качестве «ближнего» Лаин доходит до оправдания революционного насилия, хотя и расценивает его при этом как неизбежные издержки, сопровождающие эти исторические процессы. С точки зрения белого буржуа, пишет он, очень легко разоблачать злопамятство, которое иногда присутствует в душах восставших, и осуждать насилие и жертвы, во многих случаях оскверняющие «всеобщее движение распрямления». «Но тот, кто не посеял любви, может ли надеяться пожать ее? За злопамятностью, насилием и жертвами любой проницательный и свободный взгляд без усилия откроет огромную жажду братства и равенства, более реальных, чем словесных, неистовое планетарное стремление к подлинно человеческому существованию. Миллионы и миллионы людей не хотят больше терпеть существование в качестве простых „инструментов“ и стремятся быть личностями в двойном плане: фактическом и правовом. Тот, кто сегодня не видит этого, не понимает времени, в котором живет» [36].

В итоге идея совместного владения миром, а значит и ответственности за него также относится ко всему человечеству. В учении Лаина соединились идеи человечества, почерпнутые из христианского мировоззрения, и идея человечества, вытекающая для него из обращения к проблеме межличностной коммуникации, к проблеме «другого», получившей большое значение в европейской философии 70-х годов.

Феноменологический подход к проблеме «другого» в сочетании с религиозными установками, обращенными к вечным абсолютам бытия мира и человека, предрешает неопределенность, изначально заложенную Лаином в понятие «мы». Здесь причина того, что, хотя, ставя проблему коммуникации, он обращает ее к человечеству

в целом, различные и множественные связи, охватывающие это последнее, оказываются развязанными, и оно распадается на безгранично огромную сумму людей, которые через встречу с «другим» вступают в процесс интерсубъективной коммуникации. Современное человечество с его сложнейшими и острейшими проблемами предстает в конечном итоге в аспекте одной этой проблемы. Из конструируемого самой встречей с «другим» мира исчезает вся сложность человеческих (социальных, экономических, правовых и др.) отношений.

Размышления Лаина, в 40—50-е годы обращенные к Испании, в 70-е годы выходят к сегодняшнему сложному миру с его различными социальными силами, многообразием культурных традиций и идеологических установок. Образ этого мира обозначается, проступает в рассуждениях Лаина, но его сложнейшие коллизии остались за пределами методологии испанского философа.

Критический анализ идей Педро Лаина Энтральго, связанных с проблемой коммуникации, дает возможность еще раз подтвердить тот факт, что в экзистенциально-феноменологическом направлении западной философии второй половины XX в., крайне многоликом, представленном мыслителями с различными и учениями и судьбами, произошло определенное движение: если в начале и первой половине столетия представители этого течения сосредоточивали внимание на исследовании индивидуального бытия и сознания (часто противопоставляя при этом бытие индивидуальное и социальное), то к 70-м годам они все чаще с различных позиций (в том числе христианско-персоналистской) обращаются к вопросу о принципах существования человеческих сообществ и даже человечества в целом, об осмысленном построении мира как мира совокупного человечества. И это, бесспорно, связано с историко-социальными процессами, протекающими сегодня в мире. Эти вопросы становятся все более актуальными, все более привлекают к себе внимание и обсуждаются различными мыслителями с различных философских позиций.

[1] Эта особенность испанской философии во многом определена историческим развитием страны, которое с конца прошлого века постоянно выводило ее мыслителей к вопросам о судьбах испанской истории и культуры, заставляя, по выражению Унамуно, «болеть Испанией».

[2] Дионисио Ридруэхо — один из основателей фаланги, к 1947 г. находился в оппозиции к режиму; Хоакин Руис Хименес — представитель левых тенденций католической оппозиции режиму. Об их деятельности см.: Испания, 1918—1972. М., 1975.

[3] Там же. С. 366.

[4] *Lain Entralgo P.* Descargo de conciencia. Madrid, 1976.

[5] «Могу ли вспомнить с достаточной верностью как и почему родина, непреложная принадлежность моей личности к стране, называемой Испанией, становилась для меня проблемой?» (Ibid. P. 32—33).

[6] Ibid. P. 233.

[7] Ibid. P. 376.

[8] Ibid. P. 317.

[9] Ibid. P. 248—249.

[10] Ibid. P. 100.

[11] Путь Лаина к феноменологии связан еще с одним моментом: он получил меди-

цинское образование, специализируясь в психиатрии. Занимаясь вопросом мозговых расстройств, он ставил задачу выявить «ясную и точную» экзистенционально-психологическую основу заболевания, что также обращало его к поискам исходного феномена, определяющего структуру человеческой субъективности. В дальнейшем его интересы переместились в область медицинской антропологии, а от нее обратились к философским проблемам. Соединение в учении Лаина различных философских тенденций дает возможность рассматривать его в разных аспектах: так, например, А. М. Руткевич в работе «Социальная философия Мадридской школы» представляет Лаина как философского антрополога.

[12] О французской феноменологии см. работы И.С. Вдовиной.

[13] *Lain Entralgo P.* Teoría y realidad del otro. T. 1—2. Madrid, 1968. T. 2. P. 17.

[14] «Тот факт, что мыслящая личность неизбежно является индивидуальной и автономной реальностью, требует разве, чтобы «Я», психологическое выражение личности в мире феноменов, существовало в глубоком и замкнутом одиночестве?» (Ibid. P. 15).

[15] Ibid. P. 16.

[16] *Мотрошилова Н. В.* Специфика феноменологического метода // Критика феноменологического направления современной буржуазной философии. Рига, 1981. С. 32.

[17] *Lain Entralgo P.* Teoría y realidad del otro. T. 2. P. 16.

[18] Ibid. P. 106.

[19] Ibid. P. 88.

[20] Ibid. P. 107. Первоначальное «мы» уже является общностью, однако еще не является коммуникацией. «До моего ответа „мы" живет в докоммуникативной общности. Наше со-бытие все еще не является полным бытием... „Другой" и „я" являются со-существующими, но еще не стали со-сущностными» (Ibid. P. 111).

[21] *Lain Entralgo P.* Teoría y realidad del otro. T. 2. P. 55.

[22] Ее неприятию во многом способствует атеизм сартровского учения.

[23] *Lain Entralgo P.* Teoría y realidad del otro. T. 2. P. 98.

[24] Ibid. P. 98. Вот как описывает Лаин онтологическое восприятие другого человека: «Кто-то извне меня делает для меня присутствующей свою реальность и эмпирически открывает мне, что мои возможности бытия, строго говоря, являются со-возможностями: все, что я в этом случае могу сделать, оказывается затронутым тем, что может сделать со мной кто-то, так же свободный, как и я» (Ibid. P. 111).

[25] «Что же происходит в душе и в бытии тех, кто встречаются — как влюбленные? Какова, с точки зрения феноменологической и онтологической, в этом случае особенность составляемых ими „мы" — нерва и источника межличностной связи? В какой форме сосуществуют в „мы" влюбленный и любимая?». В любой межчеловеческой встрече происходит восприятие свободы «другого». В любовной встрече — «эта родовая реальность проявляется особым образом: влюбленный воспринимает в выражении лица любимой женскую свободу, которую она решается предложить ему как ответ на принимаемый ею дар его свободы... Возлюбленная, в свою очередь, воспринимает в выражении лица влюбленного свободу мужскую, которую он решается предложить ей как ответ на дар своей личной женской свободы... В силу этого ни возлюбленная не является для влюбленного „объектом", ни он для нее» (Ibid, P. 215—216).

[26] Лаин предлагает довольно сложную иерархию взаимодействия, в которой наряду с «я» и «ты» присутствует не только «мы», но и такие структуры, как «ты-и-я», или «я-в-нас».

[27] *Lain Entralgo P.* Teoría y realidad del otro. T. 2. P. 298.

[28] В понятии любви, являющемся исходным для отношения с «ближним», Лаин объединяет элементы христианства и персонализма. В утверждении любви, ориентированный на личность «другого», видит он общий смысл всякой христианской антропологии. Любовь приводит к участию, которое Лаин, обращаясь к языку Недонселя, толкует как причастие, причащение к жизни «другого». Соотнесенность с «божественностью» рассматривается им как основа возникновения особого рода любви, стремящейся к сохранению в «другом» его личности: и только при этом условии он может стать «ближним».

[29] *Lain Entralgo P.* Teoria y realidad del otro. T. 2. P. 323.
[30] Ibid. 315.
[31] Ibid. T. 1. P. 179.
[32] Ibid.
[33] Ibid.
[34] Ibid. T. 2. P. 228—229.
[35] Ibid. P. 339.
[36] Ibid. P. 401.

К ХАЙДЕГГЕРОВСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

Е. В. Ознобкина

В западной философской культуре XX столетия сложились достаточно разные способы обращения к наследию классической философии. Наряду с образцами традиционного, академического историко-философского анализа можно встретить и образцы весьма дерзких рейдов в историю культуры, когда делаются подчас неожиданные и радикальные обобщения. Историко-философские исследования Мартина Хайдеггера могут служить примером такого нетрадиционного истолкования мысли прошлого.

Философское ученичество М. Хайдеггера, освоение им идей Ф. Брентано и Э. Гуссерля уже изначально ставило перед собой определенную сверхзадачу — прояснение проблемы бытия [1].

Встав на путь «вопрошания о бытии», Хайдеггер в любом опыте философствования — аристотелевском, декартовском, кантовском или же феноменологическом будет видеть прежде всего некоторый «опыт бытия». Именно онтологическая тема, с его точки зрения, всегда оставалась «невысказанной в высказываниях» философов, именно она подлежит экспликации и продумыванию.

В философском наследии Хайдеггера-мыслителя и Хайдеггера-академического ученого, преподавателя философской дисциплины, немалое место занимают работы, которые, согласно традиции, можно зачислить по департаменту истории философии. Но уже при первом знакомстве с Хайдеггером — историком философии становится заметным одно непривычное обстоятельство. Следуя за его скрупулезно точным и даже конспективным изложением хода мысли того или иного философа, мы неизменно оказываемся в ловушке: ожидая найти Аристотеля, Декарта, Канта, мы в конечном итоге находим все того же Хайдеггера. Впрочем, сам он не оставляет в неведении читателей и слушателей относительно характера своей работы с историко-философским материалом: не раз обговаривает основы своей интерпретаторской работы, а в прочитанных им лекциях можно встретить прямые указания на отличие предлагаемого истолкования от выявления сознательных интенций того или иного философа [2].

Новый тип отношения к философской традиции, новый способ работы с ней представлен уже в работах В. Дильтея. Несколько позже в неокантианстве был предпринят опыт проблемной интерпретации истории философии. В начале века эта тема обсуждалась и основоположником феноменологической традиции Э. Гуссерлем. С его точки зрения, историко-философская работа должна быть подчинена проблемной интерпретации, иначе говоря, Гуссерль вслед за неокантианцами «вводил историко-философский анализ новой формы: оценку традиционного философского материала он сознательно ставил в зависимость от предпосылок, принятых „современной", т. е. для него феноменологической философией» [3]. Этой ориентации следует и М. Хайдеггер, призывая «продуманно прислушаться к традиции, не замыкаясь в прошлом, а думая о современности» [4].

Но только указанным обстоятельством не исчерпывается еще своеобразие хайдеггеровского отношения к традиции. Отправной момент его работы был уже задан целью преодолеть сложившийся столетиями, господствующий в западной культуре метафизический способ мышления. Попытки найти доступ к самому бытию, избегнув ловушки выдать за него сущее, выйти за горизонт традиции, обрести новый язык для выражения сути вещей — все это привело мыслителя к особому способу общения с философской традицией.

Хайдеггер никогда не становился на позицию понимающего наблюдателя, воспроизводящего или оспаривающего опыт мышления того или иного философа, — для этого он должен был бы и сам говорить на языке традиции. Мартин Хайдеггер не ищет себе собеседника, партнера в споре, он всегда и заведомо трудно уязвим в своей претензии понимать Аристотеля, Декарта, Канта даже лучше, чем это удавалось им самим.

Хайдеггер интерпретирует не сознательную позицию, скажем, Канта, а *разворачивает* то событие мысли, которое в кантовском опыте случилось. Как это ни парадоксально, он идет за кантовской мыслью, но не за самим Кантом. Хайдеггер осуществляет своего рода «историческое вопрошание», которое позволяет «освободить происходящее, покоящееся в вопросе и скованное им, привести его в движение» [5].

Погружение в традицию для Хайдеггера всегда было не условием ретрансляции некоторых ее установок и ценностей, а оказывалось связанным с поиском незнакомых для традиции, может быть даже альтернативных ей путей мысли. М. Хайдеггер скорее движим вопросом — *что́ скрывает* традиция. Такой «комплекс полноценности» по отношению к наследию мысли, удивительный для академично настроенного историка философии, вряд ли можно поставить в вину немецкому мыслителю. Хайдеггеровская вольность, свобода обращения с историко-философским материалом сообщают этому материалу жизнь, вновь ставят вопросы там, где, казалось бы, существуют одни лишь ответы.

Уже на основе сказанного можно прийти к выводу, что в хайдеггеровских работах мы не имеем дело с традиционно понимаемым историко-философским анализом. Более того, можно, видимо, поставить вопрос и достаточно радикально: есть ли основание рассматривать хайдеггеровскую работу с философской мыслью прошлого как историко-философскую? Ведь традиционно основой основ историко-философского исследования было явное или неявное полагание «горизонта аутентичности» того или иного рассматриваемого явления. Даже так называемая проблемная интерпретация не ставит под сомнение такое условие.

Чтобы аргументированно разобраться в этой ситуации, познакомимся с интерпретацией темы бытия, осуществляемой Хайдеггером на материале философии Канта.

Обращение к кантовскому философскому опыту, достаточно детальное его истолкование в целом ряде работ [6] Хайдеггер осуществляет не случайно. Именно кантовская (и даже не гегелевская) мысль представляется ему наиболее радикально выразившей традицию западноевропейской онтологии. Хайдеггера в конечном итоге интересует не столько то, что́ отличает кантовское понимание бытия от его истолкования в предшествующей и последующей мысли, сколько то, что́ составляет сущностный момент единства этих истолкований.

Подобный угол зрения уникален. В самом деле, историко-философская мысль не часто рискует подниматься до такого уровня обобщения. Ведь не раз Канту вменяли в вину, что в вопросе о бытии он радикально порывает с антично-средневековой традицией мысли (к которой вновь возвращается Гегель) [7].

Педантизм историко-философских дистанций у Хайдеггера всегда оказывается вторичным явлением по сравнению с его приверженностью к осмыслению единой логики западноевропейского Бытия.

Итак, Хайдеггер пытается показать, что в своей постановке вопросов Кант всецело определен изначальным событием западноевропейского мышления — а именно тем, что со времен Платона и Аристотеля Бытие выступило для европейского человечества в образе сущего, присутствующего. Присутствие бытия, его наличность, стало основой естественной установки мышления, само не будучи подвергнуто вопрошанию. Западноевропейское мышление интерпретировало бытие исходя из сущего, и именно здесь начало того фундаментального разногласия бытия и мышления, которое, как постоянно подчеркивает М. Хайдеггер, все явственнее проявляется сегодня.

Следуя логике метафизической традиции, мышление стало «несущим и определяющим основанием бытия» [8]. Это положение дел, с точки зрения Хайдеггера, в наиболее явной форме представлено философией Канта. В ней смыкаются начало и конец великой греческой традиции понимания бытия. Экспликация онтологической темы и является, собственно, задачей хайдеггеровской интерпретации.

Утверждая, что во всех работах, имеющих дело с истолкованием кантовской философии, Хайдеггер неизменно подводит к вопросу о бытии, следует оговориться. Дело в том, что постановка проблемы в монографии «Kant und das Problem der Metaphysik» (1927), в лекциях «Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft» (1928) и «Vom Wesen der menschlicher Freiheit» (1930) несколько отличается от хода анализа в таких работах, как «Die Frage nach dem Ding» (1935) и «Kants These über das Sein» (1962). Различие интерпретаций Канта в «ранних» и «поздних» работах Хайдеггера стало предметом специального обсуждения [9]. В «Kant und das Problem der Metaphysik» Хайдеггер пытается извлечь из кантовской мысли максимальные возможности для прояснения темы трансценденции, темы доступа к Бытию. Более поздние интерпретации кажутся более «аутентичными», ибо их интересует уже кантовский опыт осмысления бытия в качестве предметности (что, безусловно, ближе к задаче самого Канта). Здесь Хайдеггер работает уже не в крайней точке нетрадиционности мысли Канта — сфере трансцендентального воображения (которая и сама по себе провоцирует на смелые интерпретации), а в областях, где кантовская мысль «более устойчива», более согласована с самой собой. Однако это говорит прежде всего о том, что Хайдеггера заботит вопрос о метафизической традиции, ее возможностях и границах, именно поэтому он детально выясняет, в пределах какого способа экспликации бытия работает Кант. В отношении анализа кантовской философии в этих случаях ставятся просто разные исследовательские задачи. И речь здесь, видимо, должна идти не столько о том, что Хайдеггер «внял» упрекам в «узурпаторском характере» его интерпретации Канта, которые последовали после выхода «Kant und das Problem der Metaphysik» [10], сколько об определенном изменении основания интерпретации в связи с так называемым поворотом от аналитики Dasein к поискам иного способа экспликации темы бытия. Очевидно, что аккуратный анализ различия и преемственности этих интерпретаций возможен только в связи с прояснением вопроса о так называемом «раннем» и «позднем» Хайдеггере.

Но все же одно представляется несомненным — изменение характера интерпретации не могло быть связано с движением к «более аутентичному Канту». Скорее здесь можно говорить о поисках Хайдеггером наиболее адекватной выразимости темы бытия вообще.

Подчеркнем еще раз: работая с кантовским пониманием бытия, Хайдеггер выявляет то, что фактически говорит Кант, суть дела (Sache), а вовсе не то, как эта «фактичность» понимается самим Кантом. Кантовская философия, следовательно, не выступает для него в свете определенной личности, сознательной позиции мыслителя, а разворачивается в своей имманентной логике. Это обстоятельство сказывается в хайдеггеровском предпочтении «Критики чистого разума» (на анализе которой строится в основном его работа с философией Канта) по сравнению с другими произведе-

ниями философа. Даже в лекциях, посвященных анализу проблемы свободы, т. е. для Канта прежде всего проблемы практического разума, основные силы и время Хайдеггер тратит на детальнейший разбор ходов мысли философа в «Критике чистого разума». Видимо, именно здесь, как ему представляется, сказалась непосредственная, наиболее изначальная и самостийная работа кантовской мысли. В то время как уже в «Критике практического разума» Кант двигался все же в пласте привычной культуры, с четко очерченным «низом и верхом» — в иерархичной и заранее установленной системе ценностей.

Отправным пунктом хайдеггеровской интерпретации является утверждение, что в «Критике чистого разума» речь, по сути дела, идет об онтологической проблематике. Интересно, что онтологическая интерпретация философии Канта появляется в неокантианстве, создавшем, как принято считать, устойчивый образ Канта-гносеологиста [11]. В своих лекциях по феноменологической интерпретации «Критики чистого разума» Хайдеггер упоминает имена Н. Гартмана и Г. Хаймзета, вышедших из Марбургской школы неокантианства, которые показали, что наряду с теоретико-познавательной постановкой проблемы в кантовской философии действует и метафизический, онтологический мотив [12]. Хайдеггер ставит вопрос более четко: надо отказаться от формулы «один мотив наряду с другим». Исследователь должен исходить из целостного взгляда, должен установить единственную действительную интенцию кантовского философствования. При видимой солидарности с новой историко-философской позицией по отношению к Канту Хайдеггер все же исходил изначально из гораздо более сильного утверждения — любой философский опыт может быть *фактически* только *опытом прояснения ситуации бытия,* именно онтологическая проблематика только и может составлять суть и душу философского исследования. Тем самым даже независимо от текстуальной достоверности кантовских произведений (в которой, например, Хаймзет тщательно ищет и действительно находит «следы» метафизической традиции) «Критика чистого разума» должна анализироваться в свете онтологического вопрошания. Сама «работа мысли» автора «Критики чистого разума» репрезентирует определенную онтологическую ситуацию. С точки зрения Хайдеггера, «Сущее ни в коем случае не является доступным без предварительного понимания бытия, т. е. сущее, встречающееся нам, должно быть прежде всего уже понято в своей бытийной устроенности (Seinsverfassung)» [13]. Итак, интерпретация Хайдеггера начинается с того, что кантовское трансцендентальное исследование рассматривается в качестве «предварительного понимания бытия» (vorgängiges Seinsverständnis).

Кант говорит о проблеме соответствия познания с предметом, Хайдеггер формулирует суть кантовской философии как вопрос о «предварительном понимании бытия». Если Кант рассуждает в классических координатах субъект-объектных отношений, то изначально значимой и определяющей хайдеггеровское ви́дение

посылкой является снятие этого противопоставления: предварительное понимание бытия не есть уже нечто, имеющееся «на стороне субъекта», а скорее, — координаты самой онтологической ситуации. В контексте классического историко-философского анализа можно найти аргументированные подтверждения тому, что Кант мыслит онтологию как задачу, итог определенного пути — пути трансцендентального исследования. Но для хайдеггеровского анализа это обстоятельство остается за его проблемным горизонтом, сознательно не вводится в сферу рассмотрения. Уже здесь становится достаточно ясно, что классические координаты оценки к хайдеггеровской интерпретации Канта вряд ли применимы.

Описанная нами фундаментальная интуиция хайдеггеровской интерпретации философии Канта остается значимой для всей дальнейшей его работы с кантовской мыслью.

В 1962 г. вышло в свет небольшое хайдеггеровское произведение, озаглавленное «Kants These über das Sein» [14]. Анализировать его можно по-разному. Первая возможность — академичный историко-философский анализ, стремящийся в каждом предоставляющемся случае изобличить неправомерность хайдеггеровского истолкования рассуждений Канта. Но все дело в том, что интерпретаторский опыт Хайдеггера вполне правомерен на собственных внутренних основаниях. Поэтому можно попытаться проследить ход работы М. Хайдеггера, ставя целью экспликацию основания предлагаемой интерпретации. В этом случае не отрицается вполне самостоятельная ценность хайдеггеровских историко-философских экспериментов.

Внимательно читая Канта, Хайдеггер фиксирует его сопротивление «теоретическому» определению бытия, понятийному его раскрытию. Он цитирует «докритического» Канта: «. . .ясно также, что бывают понятия почти неразложимые, т. е. такие, признаки которых лишь очень не намного яснее и проще, чем сама вещь. Это имеет место при объяснении нами существования. . .» [15]; приводит отрывок из «Критики чистого разума»: «еще никому не удавалось объяснить возможность, существование и необходимость иначе как через явную тавтологию, когда их определение хотели почерпнуть исключительно из чистого рассудка» [16]. Однако все это для Хайдеггера скорее свидетельства «непроясненности» для самого Канта сути собственной работы, свидетельства трудности пути, по которому движется кантовская мысль.

Анализируя понятие бытия в контексте «Критики чистого разума», Хайдеггер выявляет «фактически имеющую место» содержательную определенность этого понятия.

Онтологическую тему кантовского философствования Хайдеггер раскрывает, разъясняя знаменитый тезис о бытии в «Критике чистого разума»: «Бытие явно не есть реальный предикат, т. е. представление о чем-то, что могло бы войти составной частью в понятие той или иной вещи. Оно есть просто полагание вещи или известных определений самих по себе» [17].

Следуя смыслу, заключенному в тезисе Канта, Хайдеггер останавливается на двух моментах. Первое: «бытие . . . не есть реальный предикат». Здесь Хайдеггер фиксирует внимание на определении «реальный» и разъясняет звучание этого понятия в философской традиции. Реальный «выражает нечто, относящееся к той или иной вещи (res), предмету, предметному содержанию вещи» [18]. Этот предварительный шаг интерпретации кантовского словосочетания «реальный предикат» Хайдеггер дополняет следующим. Связка «есть» в контексте дальнейшего кантовского анализа приобретает характер предиката, хотя и не «реального». «Бытие. . . — это хотя и не реальный (онтический), но зато трансцендентальный (онтологический) предикат» [19]. Не случайно во втором шаге анализа появился новый, не используемый в данном кантовском тексте термин «трансцендентальный (онтологический) предикат».

Утверждение о бытии как онтологическом предикате Хайдеггер подтверждает следующим рассуждением. Кант, говорит он, «не отрицает, что существование, высказанное о непосредственно наличном камне, это предикат» [20]. «Этот камень есть. . .» — о чем высказывается это «есть»? О наличном камне. Все, что принадлежит камню, — есть. Понятием бытия мы саму вещь прибавляем к ее понятию. Но тем самым здесь полагается определенное отношение, а именно — отношение между Я-субъектом и объектом. Таким образом «есть» приобретает характер предиката.

Утверждением о бытии мы полагаем некоторое отношение между Я-субъектом и объектом — этот вывод предварительно, но уже жестко очерчивает границы, в которых Хайдеггер работает с кантовской мыслью.

Второй существенный момент, служащий, собственно, основой для вывода Хайдеггера о бытии как онтологическом предикате, связан с экспликацией смысла второй части кантовского тезиса о бытии: бытие — это «просто полагание той или иной вещи или известных определений самих по себе».

Хайдеггер сразу снимает возможность разночтений. Он оговаривает, что бытие в этом высказывании (как может легко показаться на первый взгляд) не относится к вещи в смысле вещи в себе. Это ясно уже из того, считает он, что тезис высказывается внутри «Критики чистого разума», ориентированной на понимание бытия в горизонте опыта.

Дальнейшая интерпретация строится вокруг *«фактически»* выявленного у Канта остова: бытие есть полагание, установление (Positio, Setzung). Аргументация Хайдеггера направлена на доказательство того, что Кант фактически «понимает бытие, исходя из некоторой определенной точки, а именно из полагания как действия человеческой субъективности» [21].

Кантовское понимание бытия рассматривается Хайдеггером последовательно, в связи с механизмом трансцендентального единства апперцепции, анализом модальностей (возможности, действительности, необходимости), механизмом трансцендентальной рефлексии.

Трансцендентальное единство апперцепции в конечном итоге оказывается той точкой, из которой «можно выводить определение бытия сущего». Именно «единство исходного синтеза апперцепции. . . делает возможным бытие сущего» [22]. Итак, бытие у Канта, как установил Хайдеггер, появляется как результат синтезирующей деятельности Логоса («переведенного и переложенного на Я-субъект») [23].

Следующий момент содержательного раскрытия понятия бытия Хайдеггер обнаруживает у Канта в анализе постулатов эмпирического мышления, посредством которых объясняется возможность, действительность и необходимость. Эти модальности бытия («виды бытия», как определяет Хайдеггер), а равно и само бытие «говорят не о том, *что* есть предмет, объект, но лишь о том, *как* объект относится к субъекту» [24]. Таким образом, бытие и его виды, согласно Хайдеггеру, определяются через их отношение к способности рассудка.

И наконец, «предельный шаг» Канта в рассмотрении бытия Хайдеггер усматривает в постановке вопроса, встречающейся в кантовском приложении «О двусмысленности рефлективных понятий». Здесь Кант «прочерчивает. . . координаты точки, к которой относится бытие как полагание» [25]. Эта точка — трансцендентальная рефлексия. В трансцендентальной рефлексии «рассмотрение уже не устремляется прямо к предмету опыта, оно отклоняется назад к опытно-постигающему субъекту», при этом оно оказывается направленным «на те состояния и отношения представляющей деятельности, благодаря которым делается возможным вообще определить бытие сущего» [26]. Хайдеггеру важно было выявить, что «предельное определение бытия как полагания совершается для Канта в рефлексии о рефлексии, а стало быть, в некотором характерном способе мышления» [27].

Вспомним, Хайдеггер начал с фиксации того, что бытие у Канта выступает в качестве онтологического предиката, выражает не нечто вещное, а отношение Я-субъекта к объекту; затем нам было показано, что бытие фактически мыслится Кантом как полагание, как результат синтезирующей деятельности Логоса. Далее было установлено, что бытие и его виды определяются в кантовской философии через их отношение к способности рассудка. И наконец, Хайдеггер указал на тот «характерный способ мышления», в котором только и осуществляется определение бытия. Ход хайдеггеровской экспликации онтологической темы философии Канта с необходимостью подводит к следующим выводам. То понимание бытия, в котором работает Кант, предполагает, что бытие «включено в структуру человеческой субъективности как отправной точки бытия» [28]. Рефлексия, в которой осуществляется осмысление бытия, оказывается «осмыслением отнесенного к чувственному восприятию мышления» [29].

Таким образом, Хайдеггер включает кантовский опыт мышления о бытии в традицию, ведущая тема которой формулируется им как «бытие и мышление».

Такое истолкование философии Канта позволяет Хайдеггеру выйти в новый горизонт вопрошания о бытии — задаться проблемой «что же значит бытие, если оно определяется исходя из деятельности представления, как полагание и положенность?» или, иными словами, «что же значит бытие, если его можно определить из Subjektum?» [30].

Ответ на этот вопрос в свете хайдеггеровской задачи равнозначен выявлению общих метафизических основ западноевропейского мышления.

«Subjektum» восходит к греческому ὑποκείμενον, что означает пред-данное, постоянно присутствующее. «Бытие в смысле длящегося присутствия» — тот традиционный, определяющий западноевропейское мышление облик бытия, который является единственно доступным и для кантовского мышления. Его спецификация (характерная для мышления Нового времени) — понимание бытия как положенности, предметности, как «предметности опытно-постигаемого предмета» [31] — оказывается определенной разновидностью присутствия.

Подведение такого «глобального итога» означает своеобразное «снятие естественной установки» традиции западноевропейского мышления. Теперь Хайдеггер может наметить контуры нового пути осмысления бытия, когда вопрос о бытии «должен попасть под ведущую рубрику „бытие и время“» [32]. Мы не будем следовать за дальнейшим рассуждением. Ибо уже из продемонстрированной логики анализа понятно, что выявление кантовского понимания бытия в контексте западноевропейской традиции ни в коей мере не предполагает и не требует обращения к собственным мотивам и задачам философской работы Канта. Опыт кантовского мышления выступает для Хайдеггера скорее как «проблемное тело» интерпретации. При этом его интерпретация не стремится (сознательно или бессознательно) «заместить» Канта. Она, как это ни парадоксально на первый взгляд, даже не затрагивает Канта как такового, отдавая ему его право на независимое существование, однако оставляя за собой право двигаться в области кантовского мышления.

Все изложенное, как мне представляется, подводит к достаточно определенному выводу: понимание хайдеггеровской работы с философской традицией возможно только при соотнесении ее с общей задачей Хайдеггера-мыслителя. Во всех ситуациях так называемой историко-философской интерпретации Хайдеггер остается верен прежде всего и исключительно своей собственной мысли, и именно поэтому анализ такого рода исследования правомерен только в качестве содержательной критики самих основ хайдеггеровского философствования.

Аналитический разбор М. Хайдеггером тезиса о бытии, безусловно, есть перевод его на язык мышления другой эпохи. Даже если не проходить вместе с автором последовательно и подробно все шаги его рассуждения в «Kants These über das Sein», принципиально важно ответить на один вопрос (в его раскрытии и выя-

вится разница исходных оснований философствования И. Канта и М. Хайдеггера): связывается ли для самого Канта работа, проделываемая в «Критике чистого разума», с каким-либо дальнейшим содержательным наполнением понятия бытия? Не повторил бы разве умудренный опытом критики Кант положение своего трактата «Единственно возможное основание для доказательства бытия бога»: «Понятие это (понятие наличного бытия и существования. — *Е. О.*) столь просто, что ничего невозможно сказать для его развертывания» [33]. Анализ полагания предметности субъективно и не мог связываться Кантом с ответом на вопрос о бытии. Скорее, для него это разные области анализа. Работа в трансцендентальной сфере, т. е. сфере, где решается вопрос о самой возможности опыта, в содержательном плане не есть еще ответ на вопрос о бытии. И поэтому (если не «вчитывать» в текст «Критики чистого разума» «сквозную» тему бытия) нельзя счесть случайным, что в явной форме к вопросу о бытии Кант обращается не столь уж часто, скорее — фрагментарно. Достоверно и просто это можно объяснить тем, что он рассматривает критическую работу не как онтологическое построение, а как предварительный анализ возможности и действительных границ такового.

Можно согласиться с М. Хайдеггером, что кантовская онтология «осмысляет бытие сущего как предметность предмета опыта»[34]. Ибо, действительно, на все выводы онтологии Кант накладывает существенное ограничение: они должны соотноситься с опытом человека как чувственно созерцающего существа.

Но все же вопрос о бытии для Канта существует еще и как вопрос о существовании вещей самих по себе. Нетрудно заметить, что условием «удачи» хайдеггеровской интерпретации является сознательное отстранение от неоднозначности кантовского мышления, сказавшегося в проблематике «вещи самой по себе».

Именно с темой «Ding an sich» в немалой степени связана та «загадочность» кантовского философствования, которая служила и служит источником бесконечно многообразных интерпретаций. Учитывая «богатый опыт» истолкования, историко-философская наука может уже достоверно утверждать, что суть кантовского мышления, его своеобычность бесследно исчезают там, где интерпретация «забывает» о Ding an sich. Проблематика «вещи самой по себе» — средоточие напряжения кантовской мысли, узел связи всех его тем.

Бесконечное число раз Ding an sich была объявлена досадной непоследовательностью, препятствием движению мысли. Похоже, что кроме самого Канта «вещь сама по себе» очень мало кому оказывалась нужна. Лаконично и точно эту ситуацию отразил Якоби, заметивший: «. . .без этой предпосылки (существования вещей самих по себе) нельзя войти в его систему, а с нею нельзя в ней остаться» [35].

Но все же без «вещи самой по себе» нельзя войти в кантовскую мысль.

Посмотрим, как видит Хайдеггер кантовскую проблематику Ding an sich. Уже в раннем опыте анализа философии И. Канта Хайдеггер связывает вопрос о «вещи самой по себе» с проблемой конечности человеческого познания.

В отличие от явления, выступающего в качестве предмета конечного, эмпирического человеческого созерцания, «Ding an sich» предстает в кантовской философии, как показывает Хайдеггер, в качестве предмета абсолютного, бесконечного познания. Это «само по себе» остается всегда скрытым для конечного созерцания, имеющего дело с некоторой данностью. Ding an sich, поясняет Хайдеггер, должна играть роль коррелята различных возможных способов созерцания, ибо предположение «вещи самой по себе» означает допущение некоторого абсолютного, впервые вещи создающего созерцания.

Вместе с тем Хайдеггер всячески подчеркивает, что «вещь сама по себе» не представляет собой некоторый особого рода объект, отличный от представляемого в явлении. Он ссылается на кантовское разъяснение о «вещи самой по себе» в Opus postumum: «Вещь сама по себе (ens per se) не является некоторым другим объектом, но некоторым другим отношением представления того же самого объекта» [36].

Само различие «вещи самой по себе» и явления, как представляется Хайдеггеру, указывает на некоторое определенное понимание бытия, сложившееся на почве античной онтологии: бытия, выступившего в смысле созданного сподручного (des hergestellten Vorhandenseins). «Сам Кант, — пишет Хайдеггер, — часто колебался в истолковании того, что следует, собственно, понимать под „вещью самой по себе“. . . Это колебание, делающее почти невозможным однозначное истолкование, имеет свое основание в том, что сам Кант еще слишком опутан сетями античной онтологии» [37].

Хайдеггер приходит к выводу, что и явления и Ding an sich у Канта оказываются взятыми в горизонте сущего, без оглядки на условия возможности самой данности этого сущего.

Итак, необходимая для конечного по своей природе человеческого существования двойственность явления и «вещи самой по себе» в поле хайдеггеровских предпосылок анализа оказывается сведенной к единой основе.

Теперь становится понятным и имплицитное основание хайдеггеровского анализа тезиса Канта о бытии: бытие, определяемое как «просто полагание той или иной вещи или известных определений самих по себе», не относится к вещи в смысле вещи в себе, ибо, «поскольку тезис высказывается внутри „Критики чистого разума“, такого смысла он иметь не может» [38]. Бытие, с точки зрения Хайдеггера, осмысливается в кантовской философии в качестве «предметности опытно постигаемого предмета» [39].

При таком истолковании бытия и свобода может быть лишь не более как видимостью иного основания. Детальное развертывание такого вывода представлено в хайдеггеровских лекциях летнего

семестра 1930 г. «О сущности человеческой свободы (Введение в философию)», где анализируется кантовская постановка вопроса о свободе.

В философии Канта и именно в вопросе о свободе наиболее радикально сказываются следствия метафизической ограниченности западноевропейской онтологии. Вопрос о свободе в традиции метафизики оказывается вопросом об определенном виде каузальности. Сущее, являющееся единственно доступным для европейского мышления образом бытия, знает только один вид основания — каузальность.

Указать на все это весьма важно для Хайдеггера, стремящегося подвести нас к выводу, что именно метафизическая традиция, развивающаяся на почве античной онтологии, с необходимостью задерживает радикально онтологическую интерпретацию человека. Предельным истолкованием субъекта в рамках в этой традиции оказывается понимание его как «морального человека» («personalitas moralis») [40]. Но и такое определение несет на себе отпечаток предметности. Человек маркируется лишь как особое сущее среди сущего.

Таким образом, «Ding an sich», с которой Кант связывал свои надежды на утверждение достоинства человека, истолковывается Хайдеггером скорее как препятствие таковому утверждению, как показатель существенной укорененности мышления Канта в метафизической традиции.

Прямое обсуждение проблематики «вещи самой по себе» встречается в хайдеггеровских текстах необыкновенно редко. Да, как мы видели, это и не случайно. Ибо выявление значимости данной темы для кантовского мышления никогда не входило в специальную задачу Хайдеггера, а в рамках его собственных оснований философствования проблематика «Ding an sich» оказалась достаточно частным моментом проявления более существенного основания. И все же, как мне кажется, кантовская интуиция «вещи самой по себе» должна быть прояснена более глубоко. В ней заложена та проблемная основа, которая возрождается в более поздних, в том числе и в современных опытах философствования (независимо от индивидуального способа артикуляции).

Тема «Ding an sich», тема абсолютного бытия решается Кантом не только в негативно-гносеологическом плане. Вопрос о бытии как таковом, самом по себе, теоретически не может быть, с точки зрения Канта, поставлен нами, человеческими существами. Здесь — граница человеческого удела. Но это вместе с тем означает и то, что человек как существо духовное, как Ding an sich, не может быть понят и представлен как нечто предметное. Кант обособляет область духа, являющуюся для него прежде всего синонимом нравственной жизни индивида, от конкретно-исторических онтологических конструкций, считая, что решение загадки человека на путях теоретических построений небезопасно.

Кантовский запрет на теоретическое познание Я, на «онтологию духа» не может не прочитываться как запрет идентифицировать

сферу духовного с любой объективированной данностью. Кантовский дух остается всегда созидающим и саморегулирующимся на основе морального закона, но никогда не «дается в руки», остается недоступным «расчетливости» на основе знания — что же он есть «сам по себе»? Введение «Ding an sich» позволяет Канту осуществить согласование теоретического и практического разума, сферы познания и сферы свободного нравственного действия. Говоря о том, что личность для Канта не должна оказаться «вещью среди вещей», не может быть чем-то предметно определенным, не следует забывать, что все усилия великого мыслителя направлены на утверждение одной, но все же *определенности* человеческого существования — ее нравственной основы. Именно она является для Канта внеисторическим способом выделенности человеческого бытия, его сутью. *Пафос «непредметности» человеческого существования органично связан в мире Канта с утверждением морального закона.* А моральный закон в классической системе ценностей осмысливается не как некоторое «ограничение», а скорее как выведение конечного человеческого существа во вневременной, универсальный порядок существования. Так, гипотеза «вещи самой по себе» у Канта становится условием утверждения достоинства человека.

Проблема непредметности человеческого существования является центральной и в хайдеггеровском философствовании. Но в новом опыте мышления кантовский пафос нравственных ценностей оказывается уже несостоятельным. Не потому ли и интуиция «вещи самой по себе» теряет свою привлекательность, так холодно препарируется Хайдеггером. Кантовское мастерство удерживаться на тонкой грани: не сводить вопрос о бытии к вопросу о возможном опыте и в то же время не затеряться в гипотетических неопределенностях «вещи самой по себе» — уже не вдохновляет Хайдеггера. Мир духовных приоритетов классической философии сам оказывается под сомнением, ему ищется конкретно-историческое объяснение.

С высоты своего времени Хайдеггер достаточно жестко и логически, видимо, неоспоримо, делает вывод, что кантовская «Ding an sich» — все равно Ding, а Personalitas moralis — все равно субъект. Конкретика кантовского решения вопроса о «вещи самой по себе», имеющая силу только в классической системе ценностей, сегодня усиленно оттесняется на задний план, но сама проблемность, означенная темой «Ding an sich», не исчезает. Поиски более изначального, нежели представленный классической философией, способа определения человеческого существования остаются актуальными для современного мышления.

Я уже говорила, что философия XX в. являет нам беспрецедентное отношение к традиции мысли, стараясь эмансипироваться в своем интеллектуальном движении от самих основ классического философствования. «Редуцируя» классический опыт до некоторых изначальных, довлеющих структур, современное мышление производит как бы двоякую процедуру: с одной стороны, устраняет тот метафизический горизонт, в котором могли быть соотносимы

личностно выверенные философские позиции мыслителей (ставя под сомнение саму возможность осмысленного «диалога» философов), с другой стороны, предельно драматизирует и в то же время раскрепощает ситуацию современного теоретика, вынужденного на свой страх и риск исключительно в собственном проблемном поле каждый раз заново оживлять философскую традицию. Ситуация нового отношения к истории философии в рамках современного (не академического) мышления, безусловно, требует своего осмысления, нетрадиционных концептуальных средств анализа. Но самым больным все же остается вопрос: располагает ли сегодняшнее «нетрадиционное» мышление некоей новой системой ценностей, способной скрепить основания современной культуры?

[1] *Heidegger M.* Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969.
[2] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft /// Gesamtausgabe. Frankfurt a. M., 1976. Bd. 25. S. 368.
[3] *Мотрошилова Н. В.* Гуссерль и Кант: проблема «трансцендентальной философии» // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 330.
[4] *Хайдеггер М.* Тезис Канта о бытии // Философия Канта и современность Пер. В. В. Бибихина. М., 1976. С. 22.
[5] *Heidegger M.* Die Frage nach dem Ding. Tübingen, 1962. S. 37.
[6] Контуры анализа кантовского мышления можно найти уже в «Sein und Zeit» (1927); из работ, непосредственно касающихся истолкования философии Канта, можно назвать следующие: «Kant und das Problem der Metaphysik» (1929), лекции «Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft» (1928), «Die Frage nach dem Ding» (1935), «Kant These über da Sein» (1962).
[7] См., напр.: *Франк С.* Предмет знания. Пг., 1912. С. 489; *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 37—39.
[8] *Heidegger M.* Einfuhrung in der Metaphysik. Tübingen, 1958. S. 149.
[9] *Hoppe H.* Wandlungen in der Kant-Anffassung Heideggers // Durchblicke zu 80. M. Heideggers Geburtstag. Frankfurt a. M., 1970; *Kaulbach F.* Die Kantische Lehre von Ding und Sein in Interpretation Heideggers // Kant-Studien. 1964. Bd. 56, H. 2.
[10] *Cassirer E.* Bemerkungen zu M. Heideggers Kant Interpretation // Kant-Studien. 1931. Bd. 36, H. 1. Анализ этой хайдеггеровской интерпретации Канта в советской историко-философской литературе см.: *Гайденко П. П.* Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация // Философия Канта и современность.
[11] См.: Философия Канта и современный идеализм. М., 1987. С.14—42.
[12] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretation... S. 67.
[13] Ibid. S. 55.
[14] *Heidegger M.* Kants These über das Sein // Existenz und Ordnung. Frankfurt a. M., 1962.
[15] *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 1. С. 403.
[16] Там же. Т. 3. С. 304.
[17] Там же. С. 521.
[18] *Хайдеггер М.* Тезис Канта о бытии // Философия Канта и современность. С. 25.
[19] Там же. С. 44.
[20] Там же. С. 29—30.
[21] Там же. С. 49.
[22] Там же. С. 36.
[23] Там же. С. 38.
[24] Там же. С. 43.
[25] Там же. С. 50.
[26] Там же. С. 51.
[27] Там же.
[28] Там же. С. 52.

[29] Там же.
[30] Там же.
[31] Там же. С. 40.
[32] Там же. С. 58.
[33] *Кант И.* Соч.: В. 2 т. М., 1940. Т. 2. С. 42.
[34] *Хайдеггер М.* Тезис Канта о бытии // Философия Канта и современность. С. 38.
[35] *Jacobi F.* David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. 1787. S. 223.
[36] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. S. 99.
[37] Ibid. S. 100.
[38] *Хайдеггер М.* Тезис Канта о бытии. С. 26.
[39] Там же. С. 40.
[40] Подробнее об этом см.: *Михайлов А. А.* Современная философская герменевтика. Минск, 1984. С. 94—96.

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

РАЗДЕЛЫ О ХИНАЯНСКОЙ И МАХАЯНСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ТРАДИЦИОННОМ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ТРАКТАТЕ ЦЗУН-МИ «О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА» (ЮАНЬ ЖЭНЬ ЛУНЬ)

Е. А. Торчинов

Одной из центральных фигур китайского буддизма эпохи его расцвета в VII—IX вв. является Цзун-ми (Гуйфэн Цзун-ми, 780—841 гг.), которому по праву принадлежит достойное место среди наиболее интересных буддийских мыслителей традиционного Китая. Он одновременно был пятым патриархом школы хуаянь [1] (санскр. avataṃsaka) и наставником чаньского [2] буддизма ветви «хэцзэ чань», которая восходила к одному из учеников знаменитого шестого патриарха чань Хуэй-нэна по имени Хэцзэ Шэньхуэй [3]. Цзун-ми — автор многочисленных сочинений как по хуаяньской философии, так и по чаньской психотехнической медитативной практике (специфически чаньским приемам достижения определенных измененных состояний сознания, квалифицируемых как ценностно предпочтительные, «высшие», с позиций религиозной идеологии буддизма). В подобных сочинениях Цзун-ми рассматривает чаньскую психотехнику в качестве средства практической реализации результатов хуаяньского дискурса.

Вместе с тем сочинения Гуйфэн Цзун-ми ценны не только как источники для изучения доктринальных положений и философии [4] школы хуаянь, но и как историко-философские сочинения, поскольку им в границах возникшей еще в тяньтайском буддизме [5] доктрины «у ши ба цзяо» («пять периодов, восемь учений») [6] был разработан оригинальный метод рассмотрения традиционных китайских и различных буддийских религиозно-философских учений, содержащий значительный историко-философский элемент. Поставленные Цзун-ми цели, реализуемые посредством использования данного метода [7], заданы самооценкой самой хуаяньской традиции как «совершенного и целостного» буддийского учения, содержащего в себе все иерархически соотнесенные буддийские

и небуддийские учения. Это доктринальное положение Цзун-ми обосновывает средствами философского дискурса в трактате, используя разработанный им метод. Следует также отметить, что трактат «О началах человека», в котором наиболее полно изложены взгляды Цзун-ми на данный вопрос, весьма интересен также в качестве своеобразной экспозиции самого хуаяньского учения, поскольку в нем сжато и доходчиво изложены все основные положения этой школы на зрелом этапе ее исторического развития. Трактат эксплицирует оценку хуаяньской традицией всех основных школ классического буддизма, а также конфуцианства и даосизма и содержит материал, позволяющий судить о восприятии и особенностях понимания классической буддийской философии в Китае. На русский язык трактат не переводился и отечественных исследований, посвященных ему, нет (за исключением краткого обзора Л. Е. Янгутова) [8]. В зарубежной буддологии трактат «О началах человека» нашел некоторое, но недостаточное освещение. В 1938 г. он был переведен на немецкий язык Г. Дюмуленом [9] и кратко излагался различными исследователями учения хуаянь [10], причем ученых, как правило, интересовали лишь структурные особенности схемы Цзун-ми и их подход оставался в известной мере формальным, тогда как содержательному аспекту не уделялось должного внимания.

Трактат Цзун-ми состоит из предисловия и четырех глав. В предисловии формулируется цель написания текста и характеризуется композиция. В первой главе излагаются и подвергаются критике конфуцианство и даосизм, во второй главе, наибольшей по объему, дается изложение и критика основных не хуаяньских направлений буддизма: 1) доктрина «небожителей» (жэнь тянь цзяо) — популярные формы буддизма, связанные только с верой в карму и перевоплощения, 2) учение хинаяны (сяо чэн) и две махаянские школы, 3) виджнянавада, или дхармалакшана (фа сян), и 4) шуньявада (мадхъямика), названная Цзун-ми учением о разрушении знаковости (по сян цзяо) [11].

Третья глава посвящена изложению хуаяньского учения, а четвертая — демонстрации того, что в этом учении содержатся в качестве его составляющих все ранее рассмотренные концепции. Каждая из них оказывается корректной в определенных границах — в качестве одного из моментов хуаяньской доктрины и философии. Претензии же на полноту истины лишь демонстрируют ущербность не хуаяньских школ и их неспособность решить основную проблему, вынесенную Цзун-ми в название своего трактата: каковы истоки и начала человека и в чем причины его телесного (шэнь) существования.

Что касается соотношения изложения (экспозиции) тех или иных учений и их критики, то оно не одинаково в различных частях текста.

Так, конфуцианство, даосизм, «учение небожителей» и хинаяну Цзун-ми критикует от своего имени. Напротив, переходя к виджнянаваде, он ограничивается изложением ее философии, вкладывая

всю критику в уста оппонента — шуньявадина. Вслед за этим он излагает философию самой мадхъямики и критикует ее уже от своего лица. Но в любом случае изложение дается таким образом, чтобы трудности, возникшие у представителей предшествовавшей школы, разрешались последующей, учение которой, в свою очередь, сталкивается с новыми проблемами, решаемыми новой школой. И так вплоть до хуаяньской доктрины, являющейся для Цзун-ми наивысшим буддийским учением.

Здесь уместно указать на еще одну немаловажную деталь, благодаря которой и представляется возможность говорить о трактате Цзун-ми как о средневековом китайском историко-философском тексте. Интересно, что для хуаяньского мыслителя важна не только временна́я, но и логическая последовательность буддийских учений. Это эксплицируется им в автокомментарии к разделу о шуньяваде (мадхъямики), где Цзун-ми отмечает: «Иногда говорят, что оно (учение шуньявады) появилось раньше учения школы „только сознания" (вэй ши, vijñāptimātratā), [учащей о] признаках (сян, lakṣana) дхарм (фа), а иногда говорят, что после него. Здесь принимают тот взляд, что после него» [12]. Это мнение Цзун-ми объясняется тем, что с его точки зрения учение мадхъямики более совершенно, нежели школа «вей ши» и поэтому должно рассматриваться вслед за ней.

Кроме того, в отличие от тяньтайской версии доктрины «у ши ба цзяо», использовавшейся и в хуаянь, Цзун-ми нигде не рассматривает последовательное появление школ буддийской мысли как этапы проповеди самого будды Шакьямуни, в пропедевтических целях излагавшего буддийское учение постепенно [13].

Таким образом, необходимо выделить два основных принципа, использовавшихся Цзун-ми в построении своей концепции:

1) принцип движения от наименее содержательного (и менее правильного) к наиболее содержательному и правильному (что может в известной степени квалифицироваться как движение от частного к общему) и

2) принцип логико-хронологического параллелизма (этот тяжеловесный термин введен во избежание модернизации и приписывания Цзун-ми принципа единства логического и исторического).

Все это может свидетельствовать о правомерности квалификации трактата Цзун-ми как историко-философского текста.

Особый интерес представляет изложение взглядов Цзун-ми на сущность классической буддийской философии хинаяны и махаяны, поскольку их изучение как проливает новый свет на содержание философских учений индийского буддизма, так и способствует пониманию особенностей восприятия индийских идей китайским буддийским мыслителем.

Учение хинаяны сводится Цзун-ми к нескольким моментам: это учение о *причинной обусловленности* (*инь-юань*, *hetu-pratyaya*); об отсутствии субстанциального «я» (anātmavāda) [14] и космологические представления, вынесенные в основном в автокомментарий.

Хинаяна, согласно Цзун-ми, утверждает, что плоть (цветоформа, сэ, rūpa) и сердце (психика, синь, citta) рождаются и исчезают каждое мгновение (теория мгновенности — kṣanika-vāda) и благодаря безначальной силе причинной обусловленности продолжают свое преемственное континуальное существование (santāna).

Следовательно, утверждает Цзун-ми, учение хинаяны, основанное на фундаментальных постулатах буддизма (причинная зависимость, анатмавада и т. д.) делает учение о карме и сансаре, в дорефлективной форме составляющее сущность «учения небожителей», более обоснованным и валидным [15].

Далее Цзун-ми излагает традиционную буддийскую космологию, делая упор на том, что весь мир, подобно отдельному живому существу, также кружится в сансаре, переходя от одного мирового периода (цзе, kalpa) к другому, от появления и формирования к пребыванию, разрушению, пустоте и новому формированию. Цзун-ми не говорит эксплицитно о коллективной карме всех существ, определяющей циклическое движение космоса от порождения к уничтожению и новому возникновению, хотя можно предположить имплицитное присутствие подобного взгляда.

Причина круговращения миров — вера живых существ в субстанциальное «я», представляющее собой в действительности лишь упорядоченное («гармоническое») сочетание физических и психических характеристик. Но и телесность (цветоформа) не является единой и простой субстанцией, поскольку состоит из четырех великих элементов (сы, да, mahābhūta): земли, воды, огня и ветра. Это же справедливо и относительно психики (сердца), состоящей из четырех остальных скандх (юнь): «ощущения» (шоу, vedanā), «способности к образованию представлений» (сян, saṃjñā), «действования» (син, saṃskāra; интерпретируется Цзун-ми как выполняющая функции субъекта деятельности, пребывающего в постоянной текучести), и «сознания» (ши, vijñāna — осуществляет функции различения).

Следовательно, утверждает Цзун-ми, в опыте отсутствует какое бы то ни было неделимое субстанциальное «я», а, следовательно, телесное существование представляет собой лишь упорядоченное сочетание существенных признаков (сян, lakṣana), явленное в силу причинной обусловленности. Вера же в «я» приводит к омраченности и блужданию в сансаре до момента постижения отсутствия индивидуального субстанциального «я», уничтожения вожделения, прекращения всех видов действий и достижения познания пустоты «я» и «истинной таковости» (чжэнь жу, bhūta-tathatā). Это Цзун-ми называет плодом архатства [16]. После смерти тела и уничтожения сознания (т. е. после окончания данной жизни при отсутствии кармических условий для нового рождения) обретается прекращение всех страданий, т. е. нирвана.

Резюмируя изложение учения хинаяны, Цзун-ми заявляет, что оно считает основой существования человека и мира телесное и психическое (шэнь-синь, nāma-rūpa), а также три основных клеши

(kleśa) — страстную привязанность, гнев и невежество, и переходит к критике.

Критика Цзун-ми как обычно направлена на то, чтобы показать недостаточность и неполноту данного учения и сводится в конкретном случае к следующему. Цзун-ми утверждает, что если хинаянисты правы и корень существования заключается в сансарическом круговращении, то освобождение невозможно и самостное существование должно быть непрерывным. Однако опыт свидетельствует, что оно прерывается и у сансарических существ: например, сознание даже без каких-либо дефектов органов восприятия (лю гэнь — «шесть корней», indrīya) исчезает при обмороке, глубоком сне или углубленной медитации («небо отсутствия мысли»). Кроме того, совершенно необязательно наличие всех перечисленных выше компонентов существования: например, мир отсутствия формы (arūpa loka) [17] лишен четырех великих стихий. Следовательно, заключает Цзун-ми, хинаянисты также не понимают истоков телесного существования.

Можно отметить, что Цзун-ми в целом достаточно корректно излагает позицию хинаяны и основоположения абхидхармы, фундаментальные для всех направлений буддизма. Он обращает внимание как на доктринальные, так и философские аспекты хинаяны. Однако его неудовлетворенность хинаянским учением имеет скорее религиозно-доктринальный, а не логико-дискурсивный характер, поскольку апелляция к опыту (и обычному, и психотехническому) призвана подтвердить только один критический тезис Цзун-ми: учение хинаяны не обосновывает возможность освобождения из сансарического существования и потому ложно, а такая постановка вопроса имеет уже не философский, а религиозный характер.

Далее Цзун-ми переходит к рассмотрению школ махаяны.

Первой из школ махаянской мысли рассматривается виджнянавада, названная Цзун-ми в соответствии с китайской традицией школой о дхармовых признаках (фа сян, dharmalakṣana). Излагает Цзун-ми преимущественно китайскую редакцию виджнянавады, относящуюся к школе Сюань-цзана (602—664). Это видно из преимущественного использования в тексте Цзун-ми термина «трансформация» (бянь, pariṇāma), а не старого виджнянавадинского понятия «подобие» (сы, pratibhasa) [18]. Более того, при использовании последнего оно берется в Сюань-цзановском варианте «бянь сы» (а не просто «сы»). Известно, что Сюань-цзан при переводе классических виджнянавадинских текстов стремился приблизить их концепцию «пратибхасы» (подобия) к своему учению о «паринаме» (трансформации) [19]. Кроме того, Цзун-ми нигде не упоминает девятое [20], «непорочное сознание» (amalavijñāha), поскольку в школе Сюань-цзана единственным субстратным сознанием становится алайявиджняна (алайе ши, ālayavijñāna), приравниваемая к «таковости» (чжэнь-жу, tathatā, bhūtatathatā).

Учение виджнянавады в изложении Цзун-ми имеет ярко выраженный идеалистический характер, причем особенно подчерки-

вается идеальный характер сущего и нереального внешнего мира [21].

Цзун-ми начинает изложение учения о дхармовых признаках с тезиса о том, что все живые существа имеют восемь видов сознания, причем восьмое сознание, алайя, является основой и корнем всех прочих. Это восьмое сознание взращивает и трансформирует семена (чжун цзы, bīja) [22] как основы телесного существования субъекта, так и «сосуда мира» (ци цзе) [23]. Алайя-виджняна трансформируется и в результате этой трансформации порождает (чжуань шэн) остальные семь видов сознания, а они, в свою очередь, в результате собственной трансформации выделяют из себя «обусловленные объекты» (цзы фэнь со юань), т. е. объективируют себя в образах внешнего мира, но ни один из них не может считаться сущностной дхармой. Каков же механизм данных трансформаций?

В основе этих трансформаций лежит сила «истечения» сознания (сюнь еи, vāsanā), т. е. кармической активности «семян», латентно скрытых в алайя-виджняне, вся совокупность которых является своеобразным «вкладом» в алайя-виджняну (т. е. «сознание-сокровищницу») следствий совершенных прежде действий (е, karma), которые в соответствующий момент реализуются и «прорастают», вызывая новый деятельный акт, в свою очередь оставляющий семя-отпечаток в алайя-виджняне и т. д.

Цзун-ми говорит, что «истечения» обусловливают полагаемое алайя-виджняной разделение на «я» и дхармы (здесь, видимо, на субъект и совокупность множественных отличных от него объектов), которое и реализуется в соответствующий «порождающий момент» (шэн ши) посредством трансформационной активности остальных сознаний, по видимости превращающихся (бянь сы, pariṇāma-pratibhasa) в «я» и «дхармы». Извращенность шестого (manovijñāna — т. е. принцип обобщения чувственных данных и способность к формированию на этой основе представлений) и седьмого (kliṣṭamanovijñāna, т. е. центр рассудочной активности ума и принцип активного взаимодействия с объективным миром) сознаний приводит к тому, что субъект, обусловленный этими трансформационными процессами, придерживается веры в реальность «я» и действительную внеположность дхарм.

Это состояние сравнивается Цзун-ми с болезнью, когда помутненное сознание искажает действительность, или с кошмарным сновидением, когда психика (сердце) постоянно являет себя в образах внешнего мира, а спящий (субъект сновидения) воспринимает эти образы в качестве действительно существующих внешних вещей (вай у). Пробуждение же обнаруживает идеальную природу образов сновидения, порожденных трансформациями сознания.

Резюмируя изложенное, Цзун-ми делает вывод, что учение о дхармовых признаках считает телесное существование человека порожденным силой сознания посредством его трансформаций (поскольку вся сфера опыта может рассматриваться в качестве своеобразного «измененного состояния сознания»). Иллюзия ре-

альности «я» (аналогичная «реальности» субъекта сновидения) и внешнего мира (аналогичного образам сновидения) приводит к неведению и кармической активности, вовлекающей в круговорот сансары. Просветление разрушает эту иллюзию и ведет к пониманию сознания как основы телесного существования.

Достаточно любопытно, что, излагая исключительно философское учение, в своем резюме Цзун-ми переводит его на язык религиозной доктрины, проясняя таким образом доктринальные импликации виджнянавадинского дискурса.

Кроме того, Цзун-ми отказывается от самостоятельной критики виджнянавады, осуществляя ее устами последователей мадхъямики [24], к изложению которой он приступает ниже.

Цзун-ми называет мадхъямику учением о сокрушении [сущностных] признаков (по сян цзяо) и определяет ее прагматику как сокрушение привязанности вышерассмотренных учений к признакам дхарм и выявление «принципа истинной природы и пустотного покоя».

Цзун-ми характеризует мадхъямику как махаянское учение по преимуществу и указывает, что его авторитетность вытекает из обширнейшей доктринальной базы — не только праджняпарамитских текстов (т. е. «сутр о запредельной премудрости», близких к мадхъямике), но и всех других сутр махаяны.

Мадхъямика прежде всего направлена на отрицание ограниченной фиксации других буддийских школ на определенном круге тех или иных положений и сама подобной фиксации лишена. Как таковая, мадхъямическая (не-общая) интерпретация праджняпарамитского учения разъясняется только бодхисаттвам, т. е., видимо, лишь махаянистам в отличие от хинаянистов-шраваков и пратьекабудд [25].

Как уже говорилось выше, Цзун-ми рассматривает мадхъямику хронологически (а не только логически) следующим за виджнянавадой учением. Прежде чем излагать собственную позицию мадхъямики, Цзун-ми раскрывает мадхъямическую критику учения виджнянавадинов.

Она сводится к следующему. Вначале излагается виджнянавадинский тезис: сфера объективного мира, порожденная трансформациями сознания, — это ложное, а сознание, обладающее трансформирующей порождающей способностью, — это истинное. Но это положение предполагает реальное, а не формальное различие между мыслью и ее содержанием. Это справедливо и для примера со сновидением. Последовательное проведение вышеизложенной позиции приводит к тому, что сновидения не могут быть приравнены к вещам, а вещи — к образам сновидения (т. е. сновидение как состояние сознания должно быть признано отличным от содержащихся в нем образов вещей). Таким образом, критик—мадхъямик заменяет пару сознание—состояние сознания (последний термин может быть введен через понятие «трансформация» сознания—бянь parinama) парой сознание — его содержание (не сводимое к сознанию), для чего имелись, впрочем, основания в самой

китайской виджнянаваде. Но, если это так, то должна иметь место абсурдная ситуация: при пробуждении сновидение (в смысле формы сознания) должно исчезнуть, а вещи, видимые во сне (и отличные от содержащего их сознания, не сводимые к нему) должны остаться. Следовательно, вещи, видимые в сновидении, не являются его плодом и должны считаться истинными вещами (чжэнь у). Если же образы сновидения не являются действительными вещами, то их нельзя считать и наделенными сущностными признаками (сян, lakṣana), а следовательно, лишено оснований фундаментальное положение школы, давшее ей китайское название (фа сян, dharmalakṣana).

Но если от сделанного выше абсурдного допущения вернуться к положению, согласно которому то, что познается в сновидении, соотносится как субъект, наделенный способностью восприятия (нэн цзянь), и воспринимаемые им объекты (со цзянь), что соответствует представляющей мысли, действующей в сновидении (мэн сян), и порожденным ей видениям — образам (мэн у), то пустым, ложным и лишенным истинного содержания окажется и то и другое — и погруженное в сон сознание, и порожденные им образы, что будет справедливым и относительно всех других видов сознания. Следовательно, пустым и ложным оказывается не только содержание сознания, но и само сознание.

Здесь представляется возможным отметить два момента. Во-первых, критика мадхъямики правильно нацелена на виджнянавадинский отрыв сознания от его содержания. И поскольку сознание, лишенное содержания, является фикцией, неправомерно и декларируемое школой «дхармалакшана» противопоставление, в том числе и с его аксиологическими импликациями (просветление как лишение сознания его содержания, поскольку последнее квалифицируется как ложное, и пребывание сознания в собственной чистой и не имеющей какого-либо содержательного наполнения природе или же как прекращение всякой активности трансформирующего сознания, его «успокоение», приводящее к тому же результату). И поэтому здесь можно говорить об определенной материалистической тенденции данной критики.

Во-вторых, здесь применяется традиционный прием отрицательной диалектики мадхъямики: ложность одного члена оппозиции указывает и на ложность второго, поскольку члены оппозиции взаимообусловлены и лишены самодостаточности, а потому пусты. Ложность содержания сознания сигнализирует о неистинности и самого сознания.

В связи с этим сразу же следует отметить, чтобы не дать повода для преувеличения материалистической тенденции мадхъямической критики, что сам тезис о ложности содержания сознания мадхъямической критикой не оспаривается, а, напротив, берется как исходный тезис для вывода о пустоте и самого сознания. И есть основания считать, что подобный подход детерминирован религиозной доктриной буддизма, одним из кардинальнейших положений которой является отказ от привязанности к объектам желаний.

Виджнянавада указывает на призрачный характер этих объектов как образов заблудшего сознания, а мадхъямика подчеркивает и безосновность самих привязанностей как безобъектных и пустых актов сознания, столь же пустого, как и его содержание (точнее, которое пусто именно по причине пустоты его содержания): «Все это лишь заимствованное из совокупности причинной обусловленности [существование], лишенное собственной природы» (цзы син, svabhāva — самобытие), — такова причина [этого], — резюмирует Цзун-ми содержание данной критики [26].

Далее Цзун-ми переходит к изложению позиции мадхъямики. Он цитирует «Мула мадхъямика карику» (Чжун гуань лунь) Нагарджуны: «Никогда не было ни одной дхармы, порожденной [чем-либо], кроме причинной обусловленности. Поэтому нет ни одной из всех дхарм, которая не была бы пустой» [27]. Ниже он цитирует другой очень авторитетный для хуаяньского буддизма текст, сочетающий виджнянавадинские и шуньявадинские положения в духе синкретической мадхъямики сватантрики йогачары (mādhyamika svatantrika yogācāra), — «Махаяна шраддхотпада шастру» (Да чэн ци синь лунь): «Все дхармы лишь благодаря опоре на заблудшую мысль обретают различия. Если отрешиться от сердца (синь,citta — психика) и мысли, то окажется, что нет никаких сущностных признаков у всего мира объектов» [28].

Вывод Цзун-ми: истинно махаянское учение сводится к тому, что и психика и объективный мир (или: психика и ее содержание) равно пусты. Следовательно, мадхъямика утверждает, что корнем и основой, т. е. исходным принципом существования, является пустота. И после экспликации этого положения Цзун-ми обращается к критике мадхъямики уже с хуаянских позиций. Критика эта представляет весьма значительный интерес, ибо в ней происходит восстановление подвергнутого ранее осуждению субстанциализма.

Цзун-ми вновь, как это было при критике «учения небожителей», обращается к проблеме субъекта-носителя. Мадхъямика декларирует отсутствие и психики, и ее объектного содержания, но кем же тогда является субъект, познающий это отсутствие? Принцип пустотности драхм также имеет смысл лишь в том случае, если есть нечто истинное, относительно которого будет ложно все иное. Все иллюзорное имеет в качестве своей основы нечто действительное. Например, волны как преходящие сущности могут существовать лишь благодаря неизменной воде в качестве своей субстанции, а отражения в зеркале — благодаря наличию зеркальной поверхности. Да и фантасмагории сновидений опираются на вполне реального спящего человека. Мадхъямика справедливо декларирует пустотность и призрачность психики и объективного мира (психики и ее объективного содержания), но оказывается бесплодной в понимании той истинной субстанциональной основы, на которую опирается эта призрачность.

Следовательно, мадхъямика ценна лишь в качестве отрицания низших буддийских учений, позитивное же ее содержание Цзун-ми

отвергает. Поэтому хуаяньский мыслитель и заключает, что мадъхямика лишь открывает врата, ведущие к истине, но отнюдь не самую истину.

Так завершается экспозиция буддийских не-хуаяньских учений, квалифицируемых Цзун-ми как односторонние (пянь) и поверхностные (цянь).

В заключение представляется возможным изложить некоторые выводы, сделанные на основании изучения трактата Цзун-ми:

1. Можно сделать определенные предположения относительно историко-культурного контекста появления трактата Цзун-ми: этим контекстом является взаимодействие китайской и индийской культурных традиций, представляющее собой содержание процесса становления буддизма в Китае. В данном случае, по-видимому, особенно важным является следующий аспект данного взаимодействия: наложение на китайскую историографическую традицию индийской традиции составления философских компендиумов (saṃgraha), содержащих сведения о всех известных автору философских направлениях и построенных по принципу, близкому принципу Цзун-ми (наиболее известные из них — «Сарва сиддханта санграха» Шанкары и «Сарва даршана санграха» Мадхавы). Конкретный механизм подобного взаимодействия требует специального исследования.

2. Обычно считается, что основной принцип оценки иных буддийских школ в хуаянь — решение ими проблемы соотношения единства и множественности, редуцируемой к проблеме субъективное-объективное. Однако, думается, что этот момент является второстепенным. Для правильного ответа на вопрос о критериях Цзун-ми следует учитывать антропологическую постановку проблемы в его трактате: какова природа человека.

Хуаяньская доктрина уже давала готовый ответ на этот вопрос, и Цзун-ми как адепту хуаянь оставалось только выбрать метод для подведения читателя к его принятию. Поскольку объективный идеализм хуаянь приравнивал человеческую природу к всеобщему субстратному и абсолютному сознанию (единое сознание, «природа будды» и т. п.), то и другие школы оцениваются им по принципу приближения к этому объективному идеализму.

Так, конфуцианство и даосизм являются для Цзун-ми своеобразным тезисом, и он исходит из натуралистического субстанциализма китайской философской традиции. Но натурализм этой традиции несовместим с идеализмом хуаянь. Следующий этап поэтому — «снятие» данного тезиса, для чего служат учения «предхуаяньских» буддийских школ.

«Учение небожителей» вводит учение о сансаре (перевоплощениях) и карме, а следовательно, имплицитно — о неуничтожимости (по крайней мере, относительной) индивида и неабсолютности смерти (снятие натурализма на доктринальном уровне).

Хинаяна «снимает» субстанциализм, а виджнянавада в интерпретации Цзун-ми вводит идеализм.

Вершина «критической» функции дохуаяньского буддизма достигается в мадхъямике, производящей «отрицание отрицания» и снимающей уже все предшествующие буддийские учения и самое себя, расчищая таким образом, по мнению Цзун-ми, путь к восстановлению субстанциализма, но уже на идеалистической основе, что и происходит в хуаяньском учении. Характерно, что при изложении хуаяньской доктрины (оставшемся за пределами данного исследования) Цзун-ми вновь обращается к даосским реминисценциям.

Цзун-ми не устраивает ни натуралистический субстанциализм, ни дискретизм, снимающий вопрос о субъекте действия, ни субъективизм с его отказом от объективной тотальности бытия.

Его цель — демонстрация «преимуществ» объективного идеализма, превращающего субъект во всеобщую духовную субстанцию, имеющую в себе потенцию развертывания и как субъект, и как объект.

3. Трактат Цзун-ми содержит также материал, свидетельствующий о наличии материалистических элементов в буддийской философии (неприемлемых для самого Цзун-ми) и развитого диалектического аспекта буддийской философии в ее идеалистическом варианте.

Таким образом, исследование трактата Цзун-ми позволяет не только поставить вопрос о его историко-философском характере, но и дает возможность для уточнения историко-философской квалификации его автора, этого оригинального мыслителя.

[1] Хуаянь — одна из ведущих школ китайского буддизма. Названа по китайскому переводу заглавия индийских «Аватамсака-сутр», на учении которых базировалась доктрина данной школы. Хуаянь была создана в VI в. монахом Ду-шунем (557—640), но ее фактическим основателем и теоретиком был третий хуаяньский патриарх (цзу) Фа-цзан (634—712); подробнее см.: *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М., 1987. С. 237—252; *Рудой В. И.* Проблема истолкования индийских классических философских текстов в свете материалистической диалектики К. Маркса // Письменные памятники и проблемы истории культуры Востока: XVIII годич. сес. Ленингр. отд-ния Ин-та востоковедения АН СССР: Докл. и сообщ., 1983—1985. М., 1985. Ч. 1.

[2] Чань (яп. дзэн) — одна из ведущих школ китайского буддизма. Ее название происходит от китайской транскрипции санкскритского слова «дхьяна» (созерцание, медитация). Основана в VI в. полулегендарным проповедником Бодхидхармой. Основные идеи и религиозную практику школы чань сформулировал ее шестой патриарх Хуэй-нэн (638—713).

[3] Хэцзэ Шэнь-хуэй (Шэнь-хуэй из Хэцзэ, 684—758) — один из учеников чаньского патриарха Хуэй-нэна, основоположник направления в чань-буддизме, названного по его имени.

[4] Здесь и ниже, говоря о соотношении религии и философии в буддизме, автор исходит из теории структурного полиморфизма индийских религиозных учений, разработанной В. И. Рудым. Согласно данной теории, буддизм может рассматриваться как полиморфное идеологическое образование, включающее в себя три уровня: 1) доктрину (религиозный аспект, не требовавший логического обоснования); 2) собственно философский дискурс, предел которому полагался доктринальными рамками, хотя он и обладал значительной автономией, развиваясь в соответствии с общими закономерностями историко-философского

процесса и 3) психотехника (йога) — средство реализации религиозной прагматики учения (доктрины), поставлявшее одновременно сырой материал для философии, занимавшийся прежде всего психологической проблематикой. Подробнее см.: *Островская Е. П., Рудой В. И.* О конкретизации диалектико-материалистической методологии при истолковании буддийских философских текстов // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XX годич. сес. Ленингр. отд-ния Ин-та востоковедения АН СССР: Докл. и сообщ., 1985. М., 1986. Ч. 1. С. 141—144; *Рудой В. И.* Указ соч. С. 23—27.

[5] Тяньтай — также одно из основных направлений в китайском буддизме. Названа по наименованию горы, на которой проповедовал основатель этой школы Чжи-и (538—597).

[6] То есть речь идет о пяти этапах проповеди будды Шакьямуни, который в пропедевтических целях излагал вначале простые и неполные версии своего учения, переводя постепенно к более сложным и полным. Школа тяньтай выделяет также восемь типов проповеди учения в зависимости от характера и религиозной подготовки слушателей. См.: *Игнатович А. Н.* Доктрина «у ши ба цзяо»: принцип построения и функциональное значение // XVII Науч. конф. «Общество и государство в Китае»: Тез. докл. М., 1986. Ч. 1. С. 149—155.

[7] О методе Цзун-ми, используемом при анализе различных учений подробнее см. ниже.

[8] *Янгутов Л. Е.* Философское учение школы хуаянь. Новосибирск, 1982. С. 58—61.

[9] *Dumoulin H.* Quellenbeiträge // Monumenta Nipponica. 1938. Vol. 1, N 1. P. 178—221.

[10] *Jan Yün-hua.* Tsung-mi: His analysis of Ch'an Buddhism // T'oung Bao. 1972. Vol. 58, N 4; *Verdu A.* Dialectical aspects in Buddhist thought: Studies in Sino-Japanese Mahayana idealism. International studies // East Asian Ser. Res. Publ. 1974. N 8. P. 103—106.

[11] Данное название возникло в связи с утверждением мадхъямики о том, что истинная реальность безатрибутна и не может быть как-либо обозначена. Цзун-ми воспринимает это название также в контексте полемики со школой «дхармовых признаков» (дхармалакшана, фа сян), указывая на «разрушение учения о признаках» мадхъямикой.

[12] *Цзун-ми.* О началах человека (Юань жэнь лунь) // Тайсе синсю дайдзокё. 1968. Т. 45, № 1886. С. 709. Перевод выполнен мной по данному изданию.

[13] *Игнатович А. Н.* Доктрина «у ши ба цзяо». С. 150—153.

[14] Анатмавада — фундаментальное буддийское учение о несуществовании субстанционального индивидуального «я» (атмана). В буддизме личность (пудгала) рассматривается как упорядоченное сочетание (система) пяти групп дхарм (единиц психики).

[15] «Учение небожителей» (жэнь тянь цзяо), рассматриваемое Цзун-ми перед хинаяной, прежде всего учит о перевоплощениях в результате совершенных деяний (кармы), но не пытается теоретически обосновать свои доктринальные положения.

[16] См. примеч. 15 к трактату Цзун-ми.

[17] Согласно буддийской космологии мир (как место обитания живых существ) включает в себя три уровня: мир желаний, населенный людьми, животными, низшими божествами, — карма дхату; мир формы (рупа дхату), населенный различными божествами и святыми, пребывающими на определенном уровне медитативного созерцания, и мир отсутствия формы (арупа дхату), населенный высшими божествами и святыми высокого уровня созерцания. Эти три уровня («три мира») рассматриваются в буддийской философии как психокосм, т. е. в качестве объективного содержания психики; большинство направлений буддизма вместе с тем не отрицает и существования мира вне сознания, отказываясь лишь считать его объектом своей философии. См. также примеч. 10 к трактату Цзун-ми.

[18] «Подобие» (пратибхаса) — термин философии виджнянавады, утверждавшей, что различные уровни и типы сознания, равно как сознание и произведенные им объекты, соотносятся по принципу уподобления. «Трансформация» (паринама) — термин поздней виджнянавады, особенно характерный для китайской школы Сюань-цзана, утверждавшей, что сознание и его объекты соотносятся

как сознание и его трансформация, состояние. Таким образом, Сюань-цзан утверждал, что объекты порождаются трансформациями сознания, превращаясь в его своеобразные состояния. Сюань-цзан переводил даже термин «пратибхаса» (подобие) не иероглифом «сы» с аналогичным значением, а сочетанием «бянь сы» — «трансформация-подобие».

[19] *Domoulin H.* Op. cit. P. 40—42.

[20] Согласно виджнянаваде, существует девять (в поздних школах — восемь) типов сознания. «Непорочное сознание» (амалавиджняна) — в ранней виджнянаваде — девятое сознание, лишенное неведения и аффективности, истинная природа будды. Позднее виджнянавада отказалась от выделения этого сознания из алайявиджняны, восьмого сознания.

[21] Ряд исследователей рассматривает раннюю индийскую виджнянаваду как теорию «реалистического плюрализма», а не «идеалистического монизма» или «субъективного идеализма». Идеализм виджнянавады резко усилился в китайском варианте этой школы, формировавшемся под влиянием позднего индийского виджнянавадинского мыслителя Дхармапалы. (См.: *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии. С. 217, а также примеч. 19 к трактату Цзун-ми.)

[22] Семена (биджа) — подробнее см. примеч. 21 к трактату Цзун-ми.

[23] Сосуд мира (китайск. ци цзе) в буддийской космологии — мир как пространственное вместилище вещей и живых существ.

[24] Вкладывать свои возражения оппоненту в уста других его противников, согласных по данному поводу с автором полемического текста, — обычный прием индийских дискуссий, усвоенный и китайскими буддистами.

[25] В махаяне обычно выделяются следующие типы людей по их отношению к религии: 1) «обычные люди», т. е. миряне; 2) шраваки («слушающие голос») — хинаянисты; 3) пратьека-будды, «будды для себя» — отшельники, самостоятельно, вне связи с буддизмом достигшие просветления и отказывающиеся от проповеди другим; 4) бодхисаттвы (в данном контексте — махаянисты вообще, т. е. буддисты с установкой на «великое сострадание» и «просветление для спасения всех существ». В этом смысле махаяна часто называется «бодхисаттваяной»).

[26] *Цзун-ми.* Указ. соч. С. 109.

[27] Там же. С. 709.

[28] Там же.

ЦЗУН-МИ
О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА (ЮАНЬ ЖЭНЬ ЛУНЬ). РАЗДЕЛЫ О ХИНАЯНЕ И МАХАЯНЕ [1]

Учение малой колесницы [2] гласит о том, что цветоформа [3], [представляющая собой] плоть и тело, а также сердце [4], [представляющее собой] мысли и суждения благодаря безначальной действующей силе причинности каждое мгновение рождаются и исчезают [5], бесконечно сохраняя преемственность в своем существовании. Как бегут струйки воды, как горят языки пламени в светильнике, так тело и сердце [6] по-видимости соединяются в нечто как бы единое, как бы постоянное. А глупцы, не понимая этого, держатся за это, принимая его за свое «я», дорожат этим «я», по причине чего и возникает алчная [привязанность] [7], гнев, тупость — эти три яда [8]. Три яда подвигают помыслы и побуждают тело и речь к совершению всех видов действий. Когда действия совершены, то воздаяния [за них] нельзя избежать. Поэтому обретается [новое] телесное существование в горе или

радости на одном из пяти путей [9]. Обретение [нового] телесного существования в трех мирах [10], дурных или благих местах обусловлено тем, что существа вновь хватаются за свое «я». Вновь возникает алчная [привязанность] и прочее, совершаются действия, получается воздаяние. Если есть телесное существование, т. е. рождение, старость, болезнь и смерть, а после смерти — новое рождение. Если есть миры, то есть и [этапы их существования]: формирование, становление, разрушение и пустота, а после пустоты — новое формирование [11]. Так кальпа за кальпой, жизнь за жизнью непрерывно вращаются [существа] в круговороте [сансары], без начала и конца, словно колодезное колесо.

И все это потому, что нет понимания, что корень телесного существования отнюдь не «я». О том, что [в действительности] не является «я», говорят как о признаке, на котором основывается телесное существование и который появляется по причине упорядоченного взаимосоединения цветоформы и сердца.

Теперь, осуществляя анализ, отметим, что цветоформа состоит из земли, воды, огня, ветра — четырех великих [стихий], а сердце состоит из четырех скандх [12]: «восприятия», «помысла», «действия» и «сознания». Если каждое из этих [физических и психических] начал является «я» [13], то значит, что [у каждого существа] есть восемь «я». А тем более, какое множество их должно быть на всем великом земном пространстве! Говорят, что есть триста шестьдесят отдельных костей, причем каждая отличается от любой другой. Кожа, перья, мышцы и мясо, печень и сердце, селезенка и почки — все они далеко не одинаковы. Все [функции] сердца также далеко не тождественны: видеть — не то же самое, что слышать, радоваться — не то же самое, что сердиться, а всего в совокупности имеется восемьдесят четыре тысячи мирских страстей. И есть еще великое множество явлений того же рода. Как же тогда узнать, что надо считать за «я»? Если все это [отдельные] «я», значит во мне сотни тысяч «я». Если в одном теле так много господ, то это означает смуту.

Кроме того, опять-таки [отметим], что нет никаких отдельно [существующих] дхарм. Они непостоянны и изменчивы, толкают к [конструированию] «я», но это не достигается. И тогда наконец понимаешь, что это телесное существование есть не что иное, как гармоническое сочетание признаков, [возникших в силу] причинно обусловленного подобия, и изначально нет никакого [субстанционального] человеческого «я».

Так кто же вожделеет и заблуждается? Кто убивает, разбойничает, выполняет обеты? [Существа] безостановочно блуждают в трех мирах омрачения [в соответствии с совершенными] добрыми и злыми [делами], благодаря же усвоению учения об отсутствии «я» они умудряются, уничтожают вожделение и прочее, прекращают все виды действий и достигают познания пустоты «я», истинной таковости [14] и тогда обретают плод архатства [15]. После смерти тела и уничтожения сознания прекращаются и все страдания.

Согласно этому учению, цветоформа и сердце — эти две дхармы, а также вожделение, тупость и гнев считаются корнем телесного существования и основой сосуда мира. Прошлое и будущее также в основе не имеют другой отдельной дхармы.

Теперь, критикуя это [учение], скажу: «Если жизнь [в сансаре] и пребывание в мирах непрестанных [перерождений] считать корнем телесного бытия, то тогда индивидуальное существование непременно было бы непрерывным. Однако, даже если не возникает [какого-либо] дефекта пяти видов сознания, все же сознание иногда перестает функционировать [16].

Небеса мира отсутствия цветоформы также лишены этих четырех великих [стихий]. Если придерживаться такого понимания этого телесного существования, то и через многие века и поколения не достичь избавления [от него]. Таким образом, сосредоточивающиеся на этом учении также еще не понимают истоков телесного существования».

* * *

Учение о признаках дхарм [17], [относящееся] к великой колеснице [18], утверждает, что все чувствующие существа с безначальных времен, несомненно, имеют восемь видов сознания и среди них восьмое, алайя-сознание [19], является их основой и корнем. Оно пестует и преобразует семена основы телесного существования и сосуда мира. Оно посредством своих трансформаций порождает остальные семь видов сознания, и все они, трансформируясь, являют себя, выделяя объекты причинения [20]. Но все они лишены [каких-либо] самосущих дхарм. Как же происходят эти трансформации? Говорят, что они [происходят] по причине силы истечений [сознания] [21], разделяющих [его] на «субъект» и «объект», «я» и «дхармы». Все виды сознания в момент порождения превращаются в «я» и «дхармы». По причине непросветленной извращенности шестого и седьмого [22] сознаний обусловленное [этими трансформациями] держится за]веру] в действительное существование «я» и действительное существование «дхарм». Так и в ночном кошмаре по причине силы [сознания], порождающей ночной кошмар, сердце как бы постоянно являет себя в образах внешнего мира, [видимого в сновидении]. Во время сна [спящий] схватывает [видимое им] как действительно существующие внешние вещи. Но при пробуждении он понимает, что все это было создано лишь трансформациями [сознания] во сне. Таково же и мое телесное существование. Оно создано только лишь трансформациями сознания. Из-за заблуждения [люди] держатся за убеждение, что «я» и все во внешнем мире существует реально. Отсюда возникает неведение и совершение действия, [ведущее] к бесконечному [чередованию] рождений и смертей. Прозрение [истины] разъясняет этот принцип. Тогда сразу же понимаешь, что наше телесное существование — это то, что создано трансформациями [одного] только сознания. Сознание и является корнем телесного существования.

* * *

Учение о сокрушении признаков [23], [относящееся] к великой колеснице, сокрушает приверженность ранее [рассмотренных] учений великой и малой колесниц к признакам дхарм и таинственно являет затем принцип истинной природы и пустотного покоя.

Вначале [его последователи], критикуя [другие учения], говорят: «Сфера объективного мира, положенная в результате трансформаций [сознания], — это ложное. Сознание, [полагающее его] в силу способности к трансформации, — это истинное. Если говорить, исходя из того, что одно [из этой пары] есть [в действительности], а другого нет, то тогда получится, что [порождающая] образы сновидения мысль и воспринимаемые зрением вещи [во сне] должны различаться. Если они различны, то вещи сновидения — это не вещи, [видимые во сне], а вещи, [видимые во сне], — не образы сновидения. Когда наступает пробуждение, сновидения исчезают, а вещи, [видимые] во сне, должны остаться [24]. Значит, вещи, если они не являются «плодом» сновидения, следует [считать] истинными вещами. Если же [образы] сновидения не являются [реальными] вещами, то как же их можно считать [наделенными сущностными] признаками?

А поэтому познающееся в сновидении — это [полагающая образы] сновидения мысль и вещи, [воспринимаемые как образы] сновидения в соответствии с [проведенным выше различением] на видящий [субъект] и видимый [объект]. Если придерживаться этого принципа, то [в действительности] получится, что равно пусто и ложно и то и другое и что и в том и другом [из этой пары] нет ничего [истинносущего]. Это справедливо и относительно всех других [видов] сознания. Все они лишь заимствуют [существование] из тотальности причинной обусловленности и не имеют собственной природы — такова причина этого. Поэтому «Трактат о срединном воззрении» [25] гласит: «Никогда не было ни одной дхармы, порожденной чем-то, кроме причинной обусловленности. Поэтому нет ни одной из всех дхарм, которая не была бы пустой». И еще гласит: «О дхармах, порожденных причинной обусловленностью, я говорю, что они пусты». «Трактат о возникновении веры» [26] гласит: «Все дхармы лишь благодаря опоре на заблудшую мысль обретают различия. Если отрешиться от сердца и мысли, то окажется, что нет никаких сущностных признаков у всего мира объектов». Сутра гласит: «Все, что наделено признаками, пусто и ложно. Тех, кто отрешился от всех признаков, и называют всеми буддами» [27].

Следует знать, что и сердце и сфера объективного мира [равно] пусты. Это направление [таким образом] является истинным принципом [учения] великой колесницы».

Если применить данную [теорию] к проблеме истоков телесного существования человека, то получится, что исходным [принципом] телесного существования является пустота. Пустота — вот корень».

Ныне, критикуя это учение, скажу: «Если и сердце и сфера объективного мира равно отсутствуют, то кто же является знающим их отсутствие? Опять-де, если нет никаких действительных дхарм, то опираясь на что [происходит] понимание того, что они пусты и ложны? Среди появляющихся в мире пустых и ложных вещей никогда не было таких, которые могли бы появиться, не имея опоры. Если бы не было неизменной и влажной по своей природе воды, как могли бы появиться пустые, ложные, иллюзорно [наделенные существенными] признаками волны? Если бы не было чистого, светлого и неизменного зеркала, откуда взялись бы все виды пустых и обманных отражений? И опять-таки, разве те, кто выше говорил, что полагающая образы сновидения мысль и сфера воспринимаемых во сне, [положенных ею] образов равно пусты и ложны, [не должны] в действительности сказать, что это пустое и ложное сновидение непременно должно иметь в качестве опоры спящего человека? Далее, если ограничиться тем, что сердце и сфера объективного мира равно пусты, то тогда ведь не будет [достигнуто] понимание того, на что опираются ложные проявления. Поэтому, хотя знающие это учение и сокрушают [взгляды] хватающихся за [ложные объекты] чувств, но они еще не уяснили [сущность] истинной одухотворенной природы. Поэтому «Сутра барабана дхармы» [28] гласит: «Во всех сутрах о пустоте еще остается, что сказать». «Сутра большого объема» [29] гласит: «Пустота — это [только] *входные* ворота великой колесницы».

Рассмотренные выше четыре учения попеременно демонстрируют [разные] взгляды, сначала поверхностные, потом глубокие. Но из-за того, что изучающие их не довели до конца [труд] самопознания, называю поверхностными [их все]. Так как они придерживаются взгляда, что [постигли уже все] окончательно, называю их односторонними. Поэтому об усвоивших их людях говорят как о поверхностных и односторонних [30].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Здесь переведен фрагмент трактата Цзун-ми, посвященный изложению учения хинаяны и двух махаянских школ — виджнянавады (йогачара) и шуньявады (мадхъямика). Выше Цзун-ми рассматривал взгляды китайской нативной религиозно-философской традиции (конфуцианство и даосизм) и примитивного буддизма (видимо, популярную редакцию буддийской доктрины) — «учение небожителей» (жэнь тянь цзяо).

[2] Малая колесница (сяо чэн) — хинаяна (hīnayāna).

[3] «Цветоформа» (rūpa, сэ) — буддийский термин, обозначающий материальное в аспекте зрительно воспринимаемого.

[4] «Сердце» (синь) — у Цзун-ми этим термином передаются различные буддийские понятия — «психика» (citta), «сознание» (vijñāna) и «психическое» в оппозиции «психическое-физическое» (nāma-rūpa). В последнем значении термины «цветоформа» и «сердце» употребляются в данном случае.

[5] Здесь Цзун-ми излагает буддийское учение о непостоянстве всего сущего (anitya) и его мгновенности. Согласно доктрине мгновенности, каждая дхарма (и соответственно любое явление) существует только мгновение. Возникшая же в следующее мгновение дхарма связана с предыдущей в силу закона причинной

обусловленности. Таким образом, появляется континуум дхармического потока, создающий иллюзию существования неких постоянных «сущностных» вещей, явлений и т. д.

[6] «Тело и сердце», т. е. физическое и психическое (nāma-rūpa).

[7] Здесь и ниже опускается автокомментарий Цзун-ми и переводится только основной текст трактата.

[8] Здесь Цзун-ми перечисляет три основных клеши (kleśa) — «омраченности», аффективные состояния психики, вовлекающие, согласно буддийскому учению, существо в круговорот «смертей-рождений».

[9] Имеются в виду пять возможных, согласно буддийскому учению, форм существования живых существ (и соответственно пять сфер перевоплощений): божества, люди, животные, голодные духи и обитатели адов. Иногда к ним добавляются еще воинственные демоны-титаны (асуры).

[10] «Три мира» — важное понятие буддийской космологии. Мир (точнее, психокосм) разделяется в ней на «сферу чувственного» («мир желаний» — kāmadhātu), «сферу формы» (rūpa dhātu) и «сферу отсутствия формы» (arūpa dhātu).

[11] Здесь перечисляются четыре основных этапа космического цикла (kalpa) от появления мира из пустоты в силу действия совокупной кармы живых существ предшествующего цикла до его разрушения и возвращение в пустоту. В автокомментарии Цзун-ми дает подробное изложение буддийской космогонии.

[12] Скандха (skandha, китайск. юнь) — досл. «куча». Скандхами называются пять основных групп элементов, конституирующих живое существо. Четыре из них относятся к психическому (vedanā — способность ощущения приятного, неприятного и нейтрального; samjñā — формирующая представления способность; saṃskāra — деятельно-волютивный аспект психики, связанный с кармической активностью, и vijñāna — сознание, наделенное различающими функциями; их китайские названия соответственно: цин, сян, син, ши). Пятая скандха — физическое, материальное (rūpa, сэ).

[13] Под словом «я» здесь и ряде других мест трактата понимается самосущая («в себе и для себя») единичность вообще.

[14] «Истинная таковость» (bhūtatathatā, чжэнь жу) — махаянистский, а не хинаянистский термин. Означает реальность в ее «таковом», объективном внерефлективном бытии.

[15] Архатство — состояние архата, святого, достигшего нирваны. Архатство — высшая цель буддизма хинаяны.

[16] Имеются в виду состояния типа обморока или отключение сознания на высших ступенях медитативной психотехнической практики. Общий смысл критики Цзун-ми сводится к тому, что полное господство причинной обусловленности и континуальной непрерывности сознания делает невозможным достижение религиозного освобождения — выхода из круговорота рождений-смертей.

[17] Учение о признаках дхарм (dharmalakṣana, китайск. фа сян) — учение школы виджнянавады (йогачара). Также называется школой «только осознанного» (vijñāptimātra; китайск. вэй ши — «только сознание»), поскольку анализирует исключительно сознание и его содержание, своеобразная индийская «феноменология сознания». В китайской виджнянаваде резко усилилась ее идеалистическая тенденция, приведшая к рассмотрению всей сферы опыта как различных состояний сознания с соответствующим каждому состоянию содержанием.

[18] Великая колесница (да чэн) — махаяна (mahāyāna).

[19] Восемь видов сознания — пять видов «чувственного» сознания (т. е. сознания чувственных восприятий и их данных: зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое и осязательное сознания); «сознание манаса» — (manovijñāna), поскольку манас, «ум», рассматривается в буддизме как орган восприятия (indrīya) дхарм; мановиджняна рассматривается прежде всего как принцип, объединяющий чувственные данные и наделенный способностью к концептуализации; «аффективное сознание» (kliṣṭamanovijñāna) — центр индивидуализации, формирующий представление об «эго» и ответственный за активно заинтересованное отношение субъекта к чувственно данному миру и алайя-сознание (ālayavijñāna, кит. алие ши, алайе ши) — «сознание-сокровищница», субстрат и источник всех прочих сознаний.

[20] Объекты причинения (китайск. со юань) — полагаемые сознанием объективные феномены, подверженные закону причинной обусловленности.

[21] Истечения (vāsanā, китайск. сюнь си) — кармические впечатления, в виде отпечатков, сохраняющиеся в алайя-виджняне (семена, bija, китайск. чжун цзы) и в надлежащий момент актуализирующиеся через психику субъекта, что приводит к новой кармической активности, в свою очередь приводящей к появлению васан и «закладыванию» новых «семян» в алайя-виджняну.

[22] То есть мановиджняны и клиштомановиджняны.

[23] «Учение о сокрушении признаков [знаковости]» (по сян цзяо) — китайское название шуньявады (мадхъямики).

[24] Здесь критик-шуньявадин ссылается на виджнянавадинскую дистинкцию сознания и его содержания (полагающего — нэн бянь и полагаемого — со бянь, а также воспринимающего — нэн цзянь и воспринимаемого — со цзянь). Дистинкция между сознанием и его содержанием делает возможным распространенное в западной буддологии сопоставление с феноменологической оппозицией «ноэма-ноэзис».

С точки зрения мадхъямики, квалификация одного члена данной оппозиции как ложного требует тождественной квалификации и другого члена как коррелирующего с первым.

[25] Имеется в виду «Мула мадхъямика карика» Багарджуны как основополагающий шуньявадинский текст.

[26] То есть «Махаяна шраддхотпада шастра» (Да чэн ци синь лунь) — очень важный для китайской махаяны текст, возможно апокриф китайского происхождения. В традиции приписывается индийскому мыслителю Ашвагхоше.

[27] Подобного рода фразы встречаются в большинстве махаянских сутр, на что указывает в автокомментарии и Цзун-ми.

[28] Имеется в виду «Маха бхерихарка паривarta сутра».

[29] То есть «Панчавимшатисахасрика [маха] сутра».

[30] Далее Цзун-ми излагает учение хуаяньского буддизма.

К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА ТРАКТАТА ПЛОТИНА 1.8 [51] — «О ПРИРОДЕ И ИСТОЧНИКЕ ЗЛА»

М. К. Трофимова

Говорить о том, что Плотин (ок. 205—ок. 270) — великий античный философ, основоположник неоплатонизма, нет особенной необходимости — это и так все знают. Уже около ста лет назад европейская читающая и пишущая публика обнаружила повышенный интерес к творчеству Плотина — и по сей день интерес этот отнюдь не ослабевает, а, напротив, возрастает. Вокруг самого имени Плотина существует некий культурный ореол, какого нет (или гораздо меньше) вокруг имен других средних и новых платоников: Альбин, Максим, Ямвлих, Порфирий не говорят столько нашему сердцу, как Плотин: даже и не читавши никогда «Эннеад», мы все равно чувствуем, что здесь, за этой дверью — путь, ведущий к сокровенным глубинам жизни, смысла, знания, бытия. Для этого есть, конечно, свои основания. Во-первых, Плотин действительно первоклассный философ. Во-

вторых, Плотин — философ древний (а древним мы более склонны доверять раскрытие сокровенных тайн бытия, ибо нет пророка в своем отечестве), и, кроме того, мистик. Наконец, в-третьих, Плотин ближе к нам по своему мироощущению, чем философы высокой античной классики, прочно стоящие на ногах в этом мире, положительные, нераздвоенные, нетрагические от начала до конца как Плотин, живший на склоне дней великой и прекрасной культуры и с тоской наблюдавший ее закат; стеснявшийся того, что он живет в теле, и видевший единственный способ обрести, наконец, желанный покой и волю в том, чтобы окончательно избавиться не только от своего тела, но и от души, перестать быть самим собой, т. е. перестать вообще быть, растворившись в несказанном молчании Единого (заметим — не существующего).

Некоторый надрыв, надлом, не характерный вообще-то для цельного и трезвого античного миросозерцания, отличает Плотина; горькая, ни перед чем не останавливающаяся последовательность мысли человека, или эпохи, утративших последние иллюзии,— и рядом с этим подлинный пафос и яростный восторг перед божественным благом, порядком и красотой; именно «яростный» восторг: не просто восхищенное «Мир прекрасен!», а вопль несгибаемого упрямца: «Разорвите меня на части, искромсайте пытками, все равно в кромешной тьме мерзости и безобразия я буду кричать, что мир на самом деле прекрасен!»

Общая схема, своего рода каркас неоплатонического учения, общеизвестна: первоначалом всего — бытия, а также блага, ума, красоты — выступает Единое (здесь неоплатонизм опирается на платоновского «Парменида» и на рассуждение в «Государстве», где говорится о «высшем благе», — которое «по ту сторону бытия», но без которого никакое бытие невозможно); само Единое бытия не имеет (иначе оно было бы уже не едино), но является его причиной, порождая Ум — мир идей, или чистого бытия, далее — Душу, уже причастную движению, множественности, беспорядку, «разделенную в телах», и потому причастную уже отчасти небытию; далее — Тело, или весь чувственный космос. Ум, Душа и Тело, таким образом, — три различных уровня бытия, «сущих вещей». Над ними («над» в смысле не пространственном, а ценностном), «по ту сторону бытия» — Единое; «под» ними — также по ту сторону всякого бытия, «не-бытие», Материя (следует помнить, что современное представление о материи как о веществе прямо соответствует платоническому представлению о Теле как определенном уровне бытия и ничего общего не имеет с платоновской, или плотиновской, или аристотелевской «материей»); материя — это то, что внутри всякой вещи, будь то душа, тело или живое существо, противолежит и противоборствует Единому и Уму, т. е. целесообразности, оформленности, красоте, разумности, гармонии, здоровью и т. д. Она здесь абсолютно бесформенное, инертное, бескачественное «подлежащее» форм и идей.

Предлагаемый вниманию читателя восьмой трактат первой «Эннеады» занимает несколько особое положение как в творчестве Плотина, так и в неоплатонизме вообще. Написан он поздно (ученик Плотина Порфирий называет его пятьдесят первым из 54 трактатов Плотина), незадолго до смерти мыслителя. Возможно, первоначальным назначением его было подвести общефилософское основание под моральное учение Плотина о том, что единственный путь очищения души — это полное отделение ее от материи; однако, выполнив свое назначение, он далеко перерос его рамки. В этом трактате вполне проявилось характерное качество Плотина, которое Е. Доддс, а за ним и другие называли «устрашающей последовательностью»: единственный из платоников (во всяком случае, тех, тексты которых до нас дошли), он развил намеченную у Платона дуалистическую интенцию до полного, беспощадного, страшного дуализма. Собственные его последователи, почитавшие Плотина как божественного мудреца, Ямвлих и Прокл не приняли дуалистического учения, изложенного в трактате «О природе и происхождении зла», упрекая Плотина в склонности к гностицизму. И это не случайно: дальнейшее развитие выводов, к которым пришел Плотин в этом трактате, грозило бы разрушить весь платонизм. Плотин доказывает, что зло существует не просто как некий атрибут вещей, не просто как лишенность или недостаток блага, а как самостоятельная субстанция (по-гречески «ипостась»). Плотин пересматривает аристотелевское учение о сущности и противоположностях, согласно которому противоположные определения не могут существовать сами по себе (т. е. быть «ипостасями», субстанциями), но только в «подлежащем» — в «сущности», причем сущность (единственная возможная «ипостась») не может быть ничему противоположна — это ее первое и главное определение. По Плотину же выходит, что сущности, которым ничего не противоположно (люди, вещи, вещества, души, идеи) — это несовершенные сущности, именно как сущности, поскольку их бытие (или подлежащее) и то, что они собой представляют (форма, или эйдос, сущность в современном словоупотреблении), не совпадают. Есть только две вещи, которые в полной мере сущности («ипостаси»), ибо в полной мере равны себе и не включают ничего другого — это Единое, или Благо, и Материя, или Зло как таковое. Собственно, только они и могут быть названы подлинными противоположностями; все остальные вещи и идеи могут быть противоположны только по причастности к этим двум.

Напрашивается парадоксальный вывод: подлинно существуют (как настоящие субстанции, ипостаси) только два первопринципа, которые в то же время, согласно учению Платона и того же Плотина, не существуют, ибо и Единое и Материя — за пределами бытия. Получается, что быть и быть самим собой — вещи несовместные; самим собой (или в терминах Плотина «ипостасью») можно быть только «по ту сторону» бытия. Получается, что

промежуточная сфера бытия (в которую попадают Ум, Душа и Тело) — нечто размытое и не очень важное, во всяком случае, второстепенное; единственно подлинное — это вечное противоборство двух равно могущественных первопринципов — Блага и Зла.

Впрочем, следует заметить, что развития этим своим мыслям сам Плотин нигде не дает; более того, в других (более ранних) своих трактатах он рассуждает о материи, благе и зле совершенно иначе, в русле традиционного платонизма. Но для понимания внутренней, противоречивой сущности платонизма трактат 1.8 дает очень много: если учение Аристотеля — это развитие одних тенденций платоновского учения, то плотиновский дуализм, предельно ясно выраженный здесь, — это развитие полярно противоположных его тенденций.

ПЛОТИН
ЭННЕАДЫ 1, 8 [51]

О ПРИРОДЕ И ИСТОЧНИКЕ ЗЛА [1]

1. Тем, кто исследует, откуда зло появилось в сущих [вещах] или в [каком-то определенном] роде сущего, подобало бы начинать свое исследование с определения того, что такое зло и какова его природа. Ибо таким образом можно было бы узнать, откуда оно появилось, в чем коренится [2], чему обычно бывает свойственно [3], и в конце концов можно было бы ответить на вопрос, есть ли оно вообще в сущих [вещах].

Какою же из наших способностей можем мы познать природу зла? Вопрос затруднительный, ведь познание всякого предмета происходит, по-видимому, благодаря подобию [познающего познаваемому] [4]. А поскольку ум и душа — эйдосы, то и познавать они могут эйдосы, и направлены они на эйдосы [5]; но злой эйдос — т. е. полное отсутствие какого бы то ни было блага — такого ни одно фантазия даже вообразить не сможет.

Однако, с другой стороны, противоположности ведь постигаются одним и тем же знанием [6] а зло противоположно благу, следовательно, знание блага будет также и знанием зла. В таком случае, кто собирается познать зло, тому необходимо прежде рассмотреть благо, тем более что [в пределах этого рода] лучшее предшествует худшему, причем [ступени хорошего составляют] виды [этого рода], а [ступени злого, дурного] являются не видами [этого рода в собственном смысле], а их лишенностью [7].

Здесь, однако, следует поставить еще один вопрос: в каком именно смысле благо противоположно злу? [8] В том ли смысле, что одно — первый, а другое — последний [вид одного и того же рода], или же в том смысле, что одно есть вид [эйдос], а другое — лишенность данного вида? [9] Впрочем, этим вопросом мы займемся позднее.

2. Теперь же следует сказать о том, какова природа блага, настолько подробно, насколько требует этого наше нынешнее рассуждение. Благо — это то, от чего зависит и к чему стремится все сущее, имея его своим началом и нуждаясь в нем [10]. Само же оно не ведает ни в чем недостатка, довлеет самому себе, ни в чем не нуждается [11]; оно — мера и предел всего; оно произвело из себя ум и бытие, душу и жизнь и мышление. Все это [,находящееся ниже его,] — прекрасно; само же оно — выше прекрасного и по ту сторону наилучшего, царь умопостигаемого [мира] [12].

Что же касается [тамошнего] ума, то не следует представлять его по образцу наших так называемых умов, содержание которых составляют умозаключения, которые способны воспринимать речь и рассуждать, а мыслят только с помощью последовательности [посылок и выводов], так что сущее они рассматривают посредством умозаключений [13], как будто не имеют в себе [сущего] изначально, но пусты до тех пор, пока не изучат чего-то [14]; впрочем, несмотря на все это и они тоже — умы.

Совсем не таков тот [тамошний] ум: он содержит все, и он есть все, однако, будучи слит со всем, он остается самим собою, и содержит все, не содержа. Ибо он не есть нечто иное по отношению к тому, что он содержит; и все, что [находится] в нем, не существует в отдельных [частях], ибо каждая [часть в нем] есть целое и все [находится] повсюду; но в то же время они и не смешаны, а [каждая] — по отдельности. В самом деле, всякая [вещь], причастная [уму], причащается не всего [содержания ума] сразу, но только той [его части], которую может [воспринять в меру своих способностей].

Так вот [ум] есть первая энергия и первая сущность [блага], пребывающего в самом себе; он действует и как бы живет вокруг блага. А вокруг ума — снаружи — кружится душа; разглядывая его [со всех сторон] и проникая взором внутрь него, она видит сквозь него бога [15].

Такова бесстрастная и блаженная жизнь богов; зла там нет вовсе, а если бы оно там и оказалось, то уже не было бы злом, ибо «вокруг Царя всего все есть [благо] — первое, второе и третье блага; и Он — причина всех прекрасных [вещей], и все [там] принадлежит Ему; и на втором месте от Него — второе [благо], а на третьем — третье».

3. Итак, если таковы сущие и то, что по ту сторону сущих [16], то зло не может находиться ни в сущих, ни в том, что по ту сторону сущих; ибо они благи. Значит, остается только одно: если зло и существует [каким-то образом], то существует оно в несуществующих [вещах], как некий вид несуществующего [17], существует в некоем [разряде вещей], смешанных с небытием или в той или иной мере причастных небытию.

Несуществующее же — это не вообще несуществующее, но только иное, нежели существующее. Причем оно не есть сущее не таким образом, каким движение и покой сущего не суть само сущее [18], но как подобие сущего, или, пожалуй, нечто даже в еще

большей степени не-сущее, [нежели подобие]. А именно таково все чувственное и все состояние чувственного; таковы далее — все случайные свойства чувственных вещей; таково начало чувственного; такова каждая отдельная из наполняющих чувственный [мир вещей].

Уже теперь можно составить себе [общее] представление о [не-сущем]: [по отношению к сущему] оно — как безмерность по отношению к мере; как беспредельное по отношению к пределу; как безвидное по отношению к видообразующему; как всегда нуждающееся по отношению к самодовлеющему; оно — всегда неопределенное, совершенно неустойчивое, всевосприемлющее, ненасытное, совершенная бедность [19]. И все это — не случайные его свойства, а как бы самая его сущность; так что какую бы часть его ты ни рассмотрел, в ней будет все это. А другие вещи — те, что оказываются ему [т. е. не-сущему] причастны или уподобляются ему, становятся злыми, однако не суть злые [по своей сущности].

Какой же ипостаси могут принадлежать [все эти свойства] так, чтобы они были не нечто иное, нежели эта ипостась, но она сама? Действительно, если зло оказывается свойством чего-либо иного, необходимо, чтобы оно уже прежде того существовало, пусть даже оно и не есть сущее. Точно так же, как благо существует само по себе и существует в виде привходящего [свойства других вещей], так и зло: одно [дело — зло] само по себе, другое — [зло], присоединившееся [в качестве свойства] к чему-то иному, [что возможно] благодаря тому, первому [злу].

Но где же, — спросите вы, — быть безмерности, как не в безмерном? Где быть мере, если не в соразмерном? Но как мера — не в соразмерном, так и безмерность — не в безмерном. Ибо если бы [безмерность] была [заключена] в чем-либо другом [нежели она сама], [то возможны были бы следующие два случая]: либо она была бы в безмерном — но безмерное [само по себе] не нуждается в безмерности для того, чтобы быть безмерным; либо в соразмерном — но соразмерное не может обладать безмерностью [как свойством] и быть благодаря ей соразмерным.

Итак, необходимо, чтобы было нечто, беспредельное само по себе, и безвидное само по себе, и все прочие вышеперечисленные [свойства воплощающее в себе] — все, что характеризует природу зла; а если помимо [самого зла как такового обнаружится] что-нибудь наделенное этими же свойствами, то оно либо смешано со злом, либо стремится ко злу, либо творит зло.

Так вот — [материю], подлежащую образам, видам и формам, мерам и пределам, упорядоченную чужеродным ей порядком, не имеющую в себе самой ничего благого, [относящуюся] к сущим [вещам] как некое подобие [к прообразу], сущность зла — если только у зла может быть какая-нибудь сущность, — эту-то [материю] отыскивает наш разум и указывает на нее как на первое зло и зло само по себе.

4. Телесная же природа [зла ровно настолько], насколько причастна материи, [и потому] она не может быть первым злом. Тела [в отличие от материи] имеют некий эйдос, однако неистинный; они безжизненны; в своем беспорядочном движении они разрушают друг друга; [они] — помеха душе в ее деятельности, вечно текучие, они вечно убегают прочь от бытия — это второе зло.

Душа же сама по себе не зла, или, во всяком случае, не всякая душа зла. Вы спросите, что такое злая душа? [Платон] говорит, что нужно «обуздать то, из-за чего в душе появляется порча» [20], а именно: неразумный эйдос души — [ту ее часть, которая] восприимчива ко злу; [изначально присущую душе] несоразмерность, т. е. излишек и недостаток, из которых проистекает распущенность, трусость и прочее зло души; не подчиненные воле душевные состояния [21], которые становятся источником ложных мнений, заставляя душу считать злом то, чего она избегает, и благом то, к чему она стремится.

Но откуда появляется это зло в душе? Каким образом можно возвести его к тому началу [22] и причине [которые мы отыскали, т. е. к материи]? Прежде всего подобная [злая] душа не есть душа как таковая — она не отделена полностью от материи. Она смешана с безмерностью и непричастна упорядочивающему и приводящему к мере эйдосу; ибо она связана с телом, которое содержит материю. Далее, даже и разумное [начало души] может подвергаться порче. Многое мешает ему созерцать [умопостигаемый мир и благо] — и страсти, и то, что оно затемняется материей и склоняется к материи и вообще устремляет свой взор не на сущность, а на возникновение, начало которого — материальная природа; природа же материи дурна настолько, что не только находящееся в ней, но даже и все, что только обратит к ней свой взор, [мгновенно] наполняется всем ее злом. Ибо она — совершенно непричастная благу, лишенность блага и полное его отсутствие — она уподобляет себе все, что бы ни соприкоснулось с нею и сколь бы ничтожно [ни было это соприкосновение].

Так вот, душа совершенная и склоняющаяся к уму всегда чиста; она отворачивается от материи; ни к чему безграничному, ни к чему безмерному, ни к чему злому она не приближается и взора своего туда не обращает. Таким образом, она, чистая, всецело остается в пределах, положенных умом.

Душа же, не оставшаяся в этих [границах], вышедшая за пределы самой себя, — уже не совершенная и не первая душа, а только как бы недостаточное подобие той, первой; и поскольку в ней есть недостаток, в нее вливается безграничность, и она видит тьму — ведь мы иногда говорим «видеть тьму» [23], хотя ее, собственно, и нельзя увидеть; и видя то, чего не видит, такая душа уже в себе самой содержит материю.

5. Однако если именно недостаток блага есть причина того, что [душа] обращает взор свой во тьму и соединяется с тьмою,

то скорее недостаток, нежели тьма, будет для души первым злом, тьма же будет злом вторичным; следовательно, природа зла окажется не в материи, но прежде материи.

Но это не так, ибо зло [заключено] не в любом [сколь угодно большом] недостатке [блага], но только в совершенном [его отсутствии]. В самом деле, то, чему немного недостает блага, не обязательно дурно; оно может быть даже совершенным в своем роде — в соответствии со своей собственной природой. Но где [благо] отсутствует целиком и полностью — а это ведь и есть материя — то и есть подлинное зло, не содержащее ни единой частицы блага. Ибо даже и бытия не имеет материя — существуй она, она была бы тем самым причастна благу; но к ней [слово] «быть» прилагается лишь в переносном смысле [24], так что правильно будет сказать о ней, что ее нет [25]. Таким образом, недостаток [блага] означает только, что нечто не благо; зло же — это не недостаток, а полное и совершенное [отсутствие блага]; другими словами, недостаток [блага] означает возможность впасть во зло, но ведь возможность зла и действительное зло — разные вещи. Поэтому зло не следует мыслить как то или иное [отдельное проявление] зла — несправедливость, например, или другой какой-нибудь порок, но как то несводимое ни к одному из этих отдельных зол, по отношению к чему они все выступают как виды, созданные [из рода] путем прибавления видообразующих различий. Так, например, в душе [общее родовое] зло [делится] на виды, [которые различаются] либо по материи, с которой взаимодействует душа, либо по частям [души, в которых возникает зло]: оно может возникнуть в области созерцания или же в области действия и страдания.

Можно, однако, возразить, что зло бывает не только в душе — например, болезнь или бедность. Как возвести их к одной и той же природе? На это следует ответить, что болезнь есть недостаток или излишек, свойственный материальным телам, не соблюдающим порядка и меры; уродство — это материя, не вполне покоренная формой; бедность же — это лишенность тех вещей, в которых нам приходится нуждаться из-за нашей связи с материей, ведь нужда — это природа материи.

Так вот, если все сказанное верно, не следует полагать началом зол нас самих, как будто бы мы злы сами по себе: нет, зло — прежде нас. Оно охватывает людей против их воли [26]; есть, правда, способ бежать от зол [27], гнездящихся в человеческой душе, для способных к этому; однако далеко не все способны. В чувственных богах [28] присутствует материя, а зло не присутствует; зло же, которое имеют [в себе] люди, не говоря уже о том, что имеют его не все люди, [можно] преодолеть, хотя лучшие люди — те, в ком его вовсе нет и не было; а преодолевается оно с помощью того, что в нас есть нематериального.

6. Теперь нужно разобраться, в каком именно смысле говорится [у Платона], что «зло не погибает, но существует в силу необходимости; что у богов его нет; что оно постоянно блуждает вокруг смертной природы, по всей здешней области» [29].

Так вот, следует ли понимать эти слова в том смысле, что небо чисто от всякого зла, движется всегда упорядоченно и вращается правильно, что там нет ни несправедливости, ни другого какого-либо зла, что все [небесные тела] не причиняют друг другу вреда, поскольку движутся в порядке; на земле же царят несправедливость и беспорядок? В таком случае это [т. е. земля] и будет той «смертной природой и здешней областью» [о которых говорил Платон] [30]. Но [это не может быть верно, потому что когда Платон] говорит, что «следует бежать отсюда», он имеет в виду отнюдь не бегство с земли. Ибо бегство, поясняет он, заключается не в том, чтобы покинуть землю, но в том, чтобы, оставаясь на земле, быть справедливым и благочестивым, во всем следуя благоразумию; так что эти слова означают, что «следует бежать порока», ибо порок и то, что из него проистекает, — это и есть для Платона зло. Когда же собеседник [Сократа] замечает, что зло исчезнет, если ему удастся убедить всех людей в своей правоте, [Сократ] возражает ему, что это невозможно: ибо зло существует по необходимости — необходимо должно быть нечто противоположное благу.

Однако каким же образом [частное] зло человеческой испорченности может служить противоположностью тому [запредельному высшему] благу? Оно есть, скорее, противоположность добродетели, а добродетель — это не [высшее] благо как таковое, но нечто благое, помогающее нам преодолевать материю. Да и как может что бы то ни было быть противоположностью тому благу? В самом деле, оно должно будет быть качественно неопределенным — никаким вообще. Далее, разве необходимо, чтобы при существовании одной из противоположностей непременно существовала бы и другая? Действительно, существование противоположности допустимо и всегда возможно — так, если существует здоровье, возможно и допустимо также и существование болезни — однако не необходимо.

[На это я отвечу так]: не обязательно [понимать Платона таким образом], будто он утверждает [необходимость существования второй противоположности] относительно всякой [пары] противоположностей; нет, это сказано только о благе [и зле].

Но если благо — это бытие, или даже то, что за пределами бытия, то каким образом может быть нечто ему противоположное? Что среди отдельных сущностей нет ничего, что было бы противоположно [другой отдельной] сущности — это может быть достоверно доказано путем индукции. Однако для сущности вообще [для бытия в целом] это не доказано. Так вот, что же будет противоположно бытию вообще и первым [сущностям] как таковым?

Поистине, бытию вообще [будет противоположно] небытие, а природе блага — природа и начало зла, каковы бы они ни были. В самом деле, и то и другое — начала [31], одно — начало зол, другое — начало благ. Причем все, что [входит в состав] той и другой природы, противоположно; поэтому и целые [при-

роды] противоположны, и даже более противоположны, нежели все остальное [т. е. составляющие их противоположности]. Ибо все остальные [существующие или мыслимые противоположности] принадлежат либо к одному и тому же виду, либо к одному и тому же роду, так что те [роды или виды], в которых они находятся, причастны чему-то общему. Но если две [вещи] совершенно разделены, и [элементы], наполняющие одну [вещь] и составляющие ее сущность, во всем противоположны [элементам] другой, разве не будут эти две [вещи] противоположны в наивысшей степени? Ведь противоположности — это то, что удалено друг от друга на наибольшее расстояние. И действительно, пределу, мере и прочему, что входит в божественную природу, противоположны беспредельность; безмерность и все остальное, что содержит природа злая; так что, конечно же, и целое противоположно целому.

И [одно из них] имеет само бытие ложное и есть изначально и подлинно ложь; другое же [обладает] бытием и подлинно есть само бытие, так что они противоположны друг другу по самой сути своей, как ложь противоположна истине.

Итак, мы выяснили, что не всегда сущность не имеет ничего противоположного. Так, например, относительно огня и воды мы могли бы доказать, что они противоположны друг другу, если бы не было в них общего — материи, на которой как привходящие признаки возникают горячее и сухое, холодное и влажное. А если бы они содержали только то, что составляет их сущность, без общего, они оказались бы противоположностями, и в этом случае сущность была бы противоположна сущности. Так вот, [две вещи], совершенно разделенные, не имеющие ничего общего и удаленные друг от друга на наибольшее расстояние, противоположны друг другу по своим природам. Ибо противоположность [эта создается не за счет] какого-либо качества и вообще не за счет какого-либо рода сущих [т. е. одной из категорий], но за счет наибольшего удаления друг от друга и противоположности друг другу всех составляющих [эти две вещи частей].

7. Но почему необходимо, [чтобы было] зло, если [есть] благо? Не потому ли, что во вселенной должна быть материя? Ведь эта вселенная по необходимости [состоит] из противоположностей, и ее не могло бы быть, если бы не было материи. В самом деле «природа этого космоса смешана из ума и необходимости» [Тимей, 68e], и все, что пришло в него от бога — благо, злое же все — от «древней природы», как он [т. е. Платон] называет еще не упорядоченную подлежащую материю [Тимей, 90d].

Но если вселенная создана богом, почему [Платон называет ее] смертной природой? [32] Резонно предположить, что «вселенная» означает [у него то же самое, что] «здешняя область». [Вот как объясняет у Платона Демиург созданному им космосу, в каком смысле он смертен, а в каком — бессмертен]: «Поскольку вы возникли, — [говорит он всем сотворенным чувственным вещам], — вы не бессмертны, однако мною вы никогда не будете

разрушены»[33]. А если так, то, пожалуй, правильно будет утверждать, что «зло бессмертно»[32].

Тогда каким же образом можно его избежать? «Не переменою места, — говорит [Платон], — но стяжав добродетель и отделив себя от тела»[34], а тем самым и от материи, ибо связанный с телом связан также и с материей. Что значит «отделить» [себя от тела], он сам объясняет: [это значит] «быть с богами»[32], т. е. с умопостигаемыми [сущностями], ибо они бессмертны.

Понять необходимость зла можно еще и таким образом. Поскольку [на свете существует] не одно только благо, необходимо, чтобы в [порядке] исхождения из него или, если кто-нибудь пожелает выразиться иначе, беспрерывного нисхождения и отпадения от него было последнее [звено], после которого уже нет и не может возникнуть ничего; именно это последнее и будет зло. И как в силу необходимости существует то, что после первого [т. е. высшего блага], так же [в силу необходимости] существует и последнее; а это [последнее] — не что иное, как материя, не имеющая уже ничего больше от него [т. е. от блага].

Вот такова необходимость зла.

8. Но кто-нибудь может возразить, что зло возникает в нас не из-за материи: ведь материя не порождает ни невежества, ни дурных желаний[35]. В самом деле, если [признать, что] причина [всего дурного в человеке] — тело, то [пришлось бы признать,что] зло производит не материя, а форма. [Ведь именно форма является причиной таких вещей, как,] например, теплота, влажность, горькое, соленое и все прочие виды вкусовых ощущений, а также наполнения и пустоты, причем не просто наполнения, а наполнения чем-либо определенным, и вообще [именно она] делает все чем-либо определенным и тем самым производит различные желания и, если угодно, разные ошибочные мнения, — так что, выходит, форма будет в большей степени злом, нежели материя.

Пусть так, но, несмотря на все это, придется в конце концов признать, что зло — это материя. Ибо все то [зло], какое производит заключенное в материи качество, оно [производит] не отдельно [от материи и не без ее помощи]: так, образ секиры не сделает [зла] без железа[36]. В самом деле, все формы [эйдосы], заключенные в материи, не тождественны тем, какими бы они могли быть, если бы существовали сами по себе: это уже материальные логосы[37], испорченные в материи и наполнившиеся ее природой. Ведь ни огонь сам по себе не жжет, ни другой какой эйдос не производит сам по себе того, что он делает, возникая в материи. Ибо материя становится госпожой всякого попадающего в нее образа; она портит его и разрушает, вкладывая в него свою собственную противоположную природу; противоположную не в том смысле, что к горячему она привносит холодное, но к виду горячего она привносит свою безвидность, и ко всякой форме — свою бесформенность, и избыток и недостаток

свой — к соразмерному, до тех пор, пока не сделает [этот образ] настолько своим, что он перестанет быть тождественным самому себе, подобно пище, поедаемой животными: так [пища], попавшая внутрь [собаки], — это уже не то, что входило в собаку, это уже собачья кровь и все собачье [существо], все жидкости того [тела], которое приняло [эту пищу] [38].

Поэтому, если причиной зол [мы признаем] тело, то и здесь [в конце концов первой] причиной зол [придется признать] материю.

«Но надо было бы ее подчинить», — могут нам возразить. Да, но то, что могло бы подчинить ее, остается чистым, лишь избегая ее [и до тех пор, пока держится вдали от нее]. [Так, у нас] сила страстей и желаний зависит от смешения [жидкостей] в теле, а оно у всех разное, и преодолеть этого невозможно; из-за одних телесных недостатков [некоторые из нас] тупы, и суждения их вялы и скованы; из-за противоположных [телесных недостатков другие —] легкомысленны и непостоянны. О том же свидетельствует и [изменение нашего] состояния в зависимости от времени и обстоятельств. Ибо у сытых у нас и желания и мысли — одни, а на пустой желудок — другие; кроме того, когда мы наедимся одного — мы будем одни, а когда другого — другие.

Итак, пусть злом [у нас] будет прежде всего безмерное; а во вторую очередь злом будет то, что возникло в безмерности и приняло ее как свойство, либо путем уподобления [ей], либо путем причастности. Или, что то же самое: первое зло — это тьма, а второе зло — то, что потемнело. Поэтому невежество, или безмерность души, будучи злом души, являются вторичным злом, а не злом самим по себе: ведь и добродетель — это не первое благо; [она есть благо лишь постольку,] поскольку уподобилась первому благу и причастилась его [39].

9. Итак, чем же мы знаем их? [То есть: какой способностью нашей души мы познаем порок и добродетель, добро и зло?] И прежде всего: чем [мы знаем] порок? Ибо добродетель [мы познаем] самим умом и рассудительностью: она сама себя узнает; а порок как? Может быть, как с помощью линейки [мы узнаем], что прямое, а что — нет [40], так и с помощью добродетели [узнаем] то, что с нею не согласуется? Видим мы его или не видим, я имею в виду порок? [То есть: когда мы узнаем порочность в какой-то вещи, смотрим ли мы при этом как на образец на зло само по себе или на благо?] Ясно, что совершенный порок или зло само по себе мы не видим, ибо оно беспредельно; лишь методом исключения [мы узнаем, что совершенное зло — это то], что ни в одной своей части не [благо], несовершенное [зло] — в чем есть недостаток [блага]. Ибо видя часть [чего-либо], мы по наличествующей части постигаем отсутствующую — ту, которая есть в целом виде [эйдосе], но отсутствует здесь; так же мы говорим и о пороке — оставляя неопределенную лишенность

[добродетели]. Ведь и с материей дело обстоит так же: увидев какое-нибудь безобразное лицо, в котором логос не сумел взять верх над материей и скрыть ее безобразие, мы представляем себе безобразное как недостаток формы [эйдоса].

Но как [можем мы вообразить или постичь] то, что никоим образом не сподобилось формы? А вот как: исключая всяческую форму, мы говорим, что то, в чем отсутствует какая бы то ни было форма, есть материя; при этом и сами мы, решившись созерцать материю и исключивши всяческую форму, примем в себя бесформенность. Поэтому ум, отважившийся взглянуть на то, что не [присуще и не подобает] ему, — это другой ум, [уже] не ум. Подобно тому как глаз, отвратившийся от света для того, чтобы увидеть тьму, не видит из-за того, что покинул свет, — ведь при свете тьму увидеть было бы невозможно, а без света он не может ничего видеть, он может только не видеть — и это для него оказывается ви́дением тьмы, насколько такое ви́дение возможно, — точно так же и ум, оставив собственный, внутри него самого [горящий] свет и выйдя вовне [за пределы] самого себя, в чуждую себе [область], не несет с собой своего света и испытывает воздействие, противоположное тому, что есть он [сам], для того, чтобы увидеть то, что ему противоположно.

10. Хорошо, это все так. Однако [если материя] бескачественна, каким образом она [может быть] зла?

А вот как: [мы говорим о материи, что она] бескачественна потому, что сама по себе она не имеет ни одного их тех качеств, которые она затем примет и которые будут [находиться] в ней как в подлежащем; [но мы не хотим этим сказать,] что она не имеет вовсе никакой природы. А если она действительно имеет некую природу, что мешает этой природе быть злой, но только злой не в смысле качества? Ибо качеством называется то, в соответствии с чем [нечто] иное [,нежели оно само,] называется таким-то или таким-то [по качеству]. Значит, качество есть привходящий признак, находящийся в другом; материя же не находится в чем-либо другом: она сама есть подлежащее, в котором [находятся все] привходящие признаки. Так вот, поскольку у нее [среди ее атрибутов] нет такого по природе своей привходящего признака, как качество, постольку она называется бескачественной. В самом деле, если сама качественность бескачественна [41], как же может материя, не принявшая качественности, называться какой-либо [по-качеству]? Следовательно, материя правильно называется и бескачественной и злой; ибо злой она зовется не потому, что имеет такое качество, но скорее потому, что не имеет [вообще никакого] качества: будь она [хоть какой-нибудь] формой, она, пожалуй, и не была бы злая; но она есть природа, противоположная форме [как таковой].

11. Однако природа, противоположная всякой форме, — [могут нам возразить], — есть лишенность; лишенность же всегда [находится] в другом и сама по себе не есть ипостась; так что

если зло [состоит] в лишенности формы, то само по себе оно не будет [существовать] [42]. Если же зло — в душе, то и зло и порок в душе будут лишенностью, а не чем-то [проникшим в душу] извне.

Итак, одни из [приведенных] доводов стремятся вовсе упразднить материю, [доказав ее несуществование], другие же — [доказать], что она есть, но не злая. Следуя [этим доводам], зло не нужно искать нигде, [кроме как в душе], и, поместив его в душе, нужно признать, что оно есть не что иное, как отсутствие блага.

Но если лишенность есть [лишенность] некоей формы, присутствие которой подобает [данной вещи]; если, далее, в душе [усматривается] лишенность блага; если, наконец, душа производит сама в себе зло в соответствии со своим собственным логосом [т. е. смыслом и назначением] — тогда душа не имеет ничего благого, а значит, хоть она и душа, не имеет и жизни [43]. Выходит, душа будет неодушевленной: ведь у нее не будет жизни, так что, будучи душой, она душой не будет. [Но это невозможно;] значит, в действительности она обладает жизнью в соответствии со своим собственными логосом и, следовательно, сама по себе не лишена блага. Из этого следует, что она имеет в себе нечто благовидное — благой след ума — и не есть сама по себе зло; таким образом, она не есть первое зло и не наделена первым злом также и в качестве привходящего признака, поскольку не вовсе отсутствует в ней благо.

12. Но допустим, может сказать кто-нибудь, что зло и порок в душе — это не совершенная лишенность блага, но только некоторая частичная лишенность?

Если это так, то [душа], имея [в себе некоторую часть блага], а некоторой другой [его части] лишенная, будет иметь смешанное восприятие [добра и зла], а не несмешанное [чистое] зло; так что никоим образом нельзя усмотреть в ней первое и несмешанное зло. Благо [у души] будет в ее собственной сущности, а зло — нечто привходящее.

13. В таком случае, не есть ли зло то, что мешает душе [в ее деятельности], подобно тому как для глаза [зло — это то,] что мешает видеть?

Но тогда [эта помеха, которую мы назовем] злом для [глаза или души], будет на самом деле создателем зла, а значит, сама будет нечто другое, нежели это [создаваемое ею] зло. Так, если порок есть некая помеха в душе, он, следовательно, создает [в душе] зло, но сам порок в таком случае злом не будет. И добродетель также не будет благом, а чем-то вроде помощника блага, так что если добродетель не благо, то и порок — не зло.

Верно, добродетель не есть ни само прекрасное, ни само благо; точно так же и порок не есть ни само уродство, ни само зло. Что добродетель не есть ни само прекрасное, ни само благо, мы утверждаем вот почему: прежде нее и по ту сторону ее [существует] само прекрасное и само благо [как таковые]; [она есть

нечто] прекрасное и благое в силу некоей причастности [к ним]. И тому, кто устремляется от добродетели вверх, [открываются] прекрасное и благо [сами по себе]; тому же кто станет спускаться от порока вниз, [откроется] само зло [как таковое]; один начнет [свой путь] от порока, [глянет вниз, и перед ним откроется] зрелище зла, если только можно созерцать зло как таковое; другой станет злым и обретет причастность [злу как таковому]; оба они окажутся в области полнейшего неподобия [44] и, погрузившись в неподобие [как в трясину], провалятся в темную грязь [45]. Поэтому если душа совершенно уйдет в совершенный порок, ее уже нельзя будет [назвать] порочной [душой] — самую природу свою она уже сменила на другую — худшую. Ибо [обычный] порок, [всегда] смешанный с тем, что ему противоположно, — это еще нечто человеческое. Так вот, [соприкоснувшись со злом как таковым,] душа умирает — так, как может умереть душа: для души, еще погруженной в тело, смерть — это утонуть в материи и наполниться ею; а для души, вышедшей [из тела, смерть] — это пребывать погребенной в материи до тех пор, пока [не удастся ей] каким-нибудь образом выбраться наверх и вытащить взор свой из грязи; тогда она приходит в Аид и засыпает там [46].

14. Но кто-нибудь может сказать, что порок — это болезнь души [47]. В самом деле, порочная душа восприимчива к любым воздействиям со стороны, неустойчива, подвижна, постоянно увлекаема от одного порока к другому, воспламеняется любыми страстями и желаниями, возбуждается ко всякому гневу, склонна к уступкам и весьма легко поддается самым несуразным фантазиям, — одним словом, подобна самым слабым созданиям искусства и природы, которые гибнут при первом порыве ветра или луче солнца.

Стоит, пожалуй, подробнее рассмотреть, что такое болезнь души и откуда она происходит. Ибо ясно, что, говоря о болезни души, мы имеем в виду не совсем то, что означает болезнь применительно к телу. Просто поскольку [телесная болезнь и слабость] означает неспособность к действию и пассивность, то и к душе по аналогии стало применяться то же слово «болезнь»; впрочем, причина болезни в обоих случаях в конечном счете одна и та же — материя.

Следует, однако, поближе присмотреться к причинам так называемой болезни души. Ведь [в отличие от тела], душу делают больной не сгущения и разрежения, не сухость и уплотнения, и не зараза, вроде лихорадки. Эта болезнь может иметь место либо в душах, отделенных [от материи], либо только в душах, с материей соединенных, либо и в тех, и в других. Однако поскольку ее нет в [душах], отделенных от материи, — ведь все они чисты и, как говорится, крылаты [48]; они вполне совершенны и деятельность их не знает препятствий, — выходит, что болезнь может быть лишь в [душах] падших — не чистых и не очистив-

шихся. И в них болезнь — это не лишение чего-то [им необходимого], а присутствие [чего-то] чуждого, как в телах [болезнь] — это присутствие [болезнетворной] флегмы или желчи. Поэтому мы сможем подойти должным образом к пониманию искомого [предмета] — болезни души — лишь после того, как поймем с достаточной ясностью причину падения души.

Итак, среди сущих есть материя и есть душа, и место у них как бы одно: в самом деле, нет отдельного места для материи и отдельного места души, например, для материи — на земле, а для души — в воздухе.

[С другой же стороны,] отдельное место души [все-таки есть, а именно] — не в материи. [Быть на своем месте для души значит] — не быть соединенной с материей; не возникнуть чему-то одному из нее и материи; [это значит никогда] не возникнуть ей в материи как в подлежащем. Измерений у души множество [49]; она имеет начало, середину и конец. Материя же, находясь рядом, как бы попрошайничает [50] и изводит душу надоедливыми жалобами: она хочет проникнуть внутрь [души]. Но вся область [души] — священна [51], и нет в ней ничего, что не было бы причастно душе [поэтому она ни в одной своей части не доступна для материи] [52]. Распростершись под душой и как бы подставляя себя ее лучам, материя озаряется ее светом, но не может схватить сам источник света: он не может принять ее [в себя], поднять до себя и зажечь, хоть она и тут, рядом; он просто не видит ее из-за ее зла. Но зато лучи, озаряющие ее, свет, исходящий из души, она сумела омрачить и сделать темным; смешавшись с ними, смогла сделать их больными; она внесла [в душу] становление, предоставив ей причину спуститься в себя, в материю: душа бы не стала спускаться, если бы материя не была всегда тут как тут, рядом.

Вот в этом-то и состоит падение души: она спускается в материю и ослабевает, заболевает там; потому что нет у нее больше всех ее сил и способностей: материя не дает им действовать. Ибо материя захватила и занимает теперь место, принадлежавшее душе, и заставляет душу как бы сжиматься [53], а то, что она захватила, украла [у души — т. е. ее свет, лучи], — она делает злым и посылает обратно [т. е. в душу] [54].

Итак, именно материя — причина болезни души и ее зла. Именно она — изначально злая, и именно она — первое зло. И если душа стала восприимчива к материи, если она соединилась с материей и стала злой, этому причина — только сама материя, находившаяся рядом с душой: душа не стала бы спускаться в нее, если бы не приняла [в себя] становления, оттого что находилась рядом с материей.

15. Кто-нибудь может возразить нам, что ведь материи-то нет. Ему нужно будет показать, что из всего, что мы говорили здесь о материи, следует с необходимостью, чтобы она была ипостасью [субстанцией]; показать это можно с помощью многих приведенных выше рассуждений.

Если же кто-нибудь возразит относительно зла, что его абсолютно нет среди сущих, то ему придется тогда упразднить заодно и благо, и вобще все, к чему можно стремиться; а тем самым придется упразднить и всякое стремление, и отвращение, и мышление; ибо стремление [бывает только] к благу, отвращение — от зла, а мышление или понимание [бывает только мышлением и пониманием] хороших или плохих [вещей], причем и само оно есть одна из хороших.

Итак, должно существовать благо, и в первую очередь несмешанное благо; затем — смешанное из блага и зла, причем если в нем больше зла, [чем блага], то оно будет устремлено к полному и совершенному злу, а если меньше, то по мере того, как доля зла уменьшается, оно устремляется к благу.

Ну а для души самой по себе какое же может быть зло? Для души, которая не соприкасается с худшей природой? Какие могут быть у нее желания, печали, гнев, страхи? Страхи ведь бывают у сложного — как бы не распасться, а печали и страдания — у распадающегося. Желания возникают, когда что-то раздражает такой сложный состав или же обещает лекарство против подобного раздражения. Воображение — это удар по неразумной части души снаружи; она способна воспринять и ощутить такой удар потому, что не проста [как разумная часть души]. А ложные мнения [возникают в душе] оттого, что душа выходит за пределы истины; за пределы же истины она выходит оттого, что не чиста. Стремление же души к разуму — совсем другое дело: для этого ей нужно только сосредоточиться и прочно утвердиться на разуме, перестав качаться из стороны в сторону и клониться к худшему, низшему.

А зло благодаря силе и природе блага не остается просто злом, ибо являться [взгляду] оно может не иначе как заключенное в некие оковы красоты, подобно кандальнику в золотых цепях, которые скрывают его, чтобы сущность его не видна была богам и чтобы людям не приходилось вечно глядеть на неприкрытое зло, но чтобы каждый раз, как они на него взглянут, подобия прекрасного, [в которые зло одето], заставляли их вспомнить о самом прекрасном и тем самым соединиться с ним.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά — букв. «О том, что такое зло и откуда оно». Сама постановка вопроса «Что такое зло само по себе» — резко полемическая по отношению к аристотелевской традиции, в которой такой вопрос немыслим.

[2] «коренится» — ὅπου ἔδρυται.

[3] «обычно бывает свойственно» — ὅτῳ συμβέβηκε — аристотелевский термин, означающий привхождение отделимого признака или свойства (лат. акциденция), «случайного», т. е. не относящегося к сущности вещи.

[4] «познание происходит благодаря подобию»: тезис «подобное познается подобным» встречается у многих авторов часто и как общее место, не требующая доказательств аксиома; судя по высказываниям Аристотеля, с его помощью объясняли процесс познания уже самые древние философы (О душе III 3 427 а 28, в 5; Метафизика II 4 1000 в 6).

[5] Ср. затруднение Платона в «Тимее» (50е—52в): чем мы можем познать материю, если познаваемы только идеи (эйдосы), а материя определяется как полное отсутствие всякой идеи, как полная бесформенность. Далее, в «Государстве» (508 сл.) Платон называет Благо, или идею блага, источником всякого бытия, т. е. всего мыслимого, познаваемого; зло — противоположность благу, или полное его отсутствие, следовательно, — полная непознаваемость. То, что даже «фантазия не может вообразить идею зла» — возражение Платону («Тимей» 52в), согласно которому материю в чистом виде мы постигаем «посредством некоего незаконного умозаключения» и «видим ее как бы в грезах». Относительно того, что «ум и душа — эйдосы» — ср. определение души в «Федоне» Платона; определение души как «εἶδος εἰδῶν» т. е. «всем эйдосам эйдос» у Аристотеля (О душе 431в 28); ср. Эннеады III 6, 18, 24: «Душа содержит эйдосы сущих, поскольку она сама есть эйдос. . .»

[6] «противоположности постигаются одним и тем же знанием»: ср. Аристотель, О душе 411а 3: «достаточно [знать] одну из двух частей противоположения, чтобы судить и о ней, и о том, что ей противоположно».

[7] «тем более, что. . . их лишенностью»: место непонятное; у Брейе, Армстронга и Хардера переводится по-разному; мы предлагаем наиболее, на наш взгляд, убедительную контаминацию этих толкований; вот сам текст: *ἐπείπερ προηγούμενα τὰ ἀμείνω τῶν χειρόνων καί εἴδη, τὰ δὲ οὔ αλλὰ στέρησις μᾶλλου,*

[8] «в каком именно смысле благо противоположно злу?» — это главный вопрос всего трактата. Чтобы доказать самостоятельное существование зла как «ипостаси» [субстанции], Плотин пересматривает и опровергает аристотелевское учение о противоположностях, которое в свое время было полемически направлено против Платона и сводилось вкратце к следующему: противоположности не существуют самостоятельно, но только в каком-либо подлежащем (субстрате); все, что существует в действительности и само по себе (т. е. не в чем-то другом и не в качестве сказуемого о чем-то другом) — ничему не противоположно (это определение «сущности» по Аристотелю), но служит подлежащим, носителем всевозможных противоположностей, и тем самым как бы примиряющим их посредником (см.: Физика 190 в 13 сл.; Метафизика 1087 а 36 сл.; 1075 а 28 и др.). В этом трактате Плотин в известной степени снимает «открытие» Аристотеля, возвращаясь к пифагорейско-платоновскому пониманию противоположностей (продолжая, однако, при этом пользоваться аристотелевской терминологией).

[9] О том, что противоположности — это эйдос, с одной стороны, и «лишенность» (στέρησις), или «отсутствие» (ἀπουσία εἴδους), с другой — см.: Аристотель. Физика 190 в 27; 191 а 7.

[10] См. Платон. Государство. 508е—509 в; Аристотель, Метафизика 1075 а 38 («правы те, кто утверждает, что благо есть начало, но в каком смысле оно начало, они не говорят — как цель ли, или как движущее, или как форма»); Никомахова Этика 1094 а 3: «удачно определяли благо как то, к чему все стремится»; ср.: Метафизика. 1072 а—в о вечном двигателе, который движет все «как предмет желания и предмет мысли, не будучи сам приведен в движение» (а 27).

[11] «не ведает ни в чем недостатка» (ἀνεδεές, ἱκανὸν ἑαυτῷ, μηδενὸς δεόμενον): самое древнее свидетельство об этом качестве первоначала см. «Досократики» (Дильс-Кранц) 21 А 32; «мера и предел» — см.: Платон. Филеб 25 в. В. Тайлер усматривает в слове «мера» также продолжение платоновской полемики против протагорова «Человек есть мера всех вещей» (ср.: Законы, 716 с: «Пусть у нас мерой всех вещей будет главным образом бог, гораздо более, чем какой-либо человек, вопреки утверждению некоторых»).

[12] «Царь умопостигаемого мира»: цитата из Платона, Письма, 312 е; в пер. С. П. Кондратьева звучит так: «все тяготеет к царю всего, и все совершается ради него; он — причина всего прекрасного. Ко второму тяготеет второе, к третьему — третье» (ср. наш перевод в конце этого параграфа); на это не слишком прояснённое и потому допускающее пространные толкования

место из Платона часто ссылаются неоплатоники при построении своих триад.

[13] «умозаключения» — ек ποοτάσεων συμπληουμένους; «способны воспринимать речь» — τῶν λεγομένων συνιέναι; «рассуждать» — λογιζομένους; «мыслят с помощью последовательности» — τοῦ ακολούθου θεωρίαν ποιουμνους; «посредством умозаключений» — εξ άκολουθίας.

[14] Ср. различение деятельного (ποιητικός) и страдательного (νοῦς παθητικός) ума у Аристотеля; первый — всегда, изначально полон, второй — чисто потенциален, т. е. вначале пуст, «tabula rasa» (О душе 430 a I).

[15] Об уме как «первой энергии» Единого см.: Эннеады, V 3, 12, 27; о душе, которая через Ум видит Бога см.: Эннеады. IV 4, 4, I, 1, 7, 2.2; в целом о круговращении ума и души в занебесной области см.: Платон. Федр 247 и далее.

[16] «то, что по ту сторону сущих» (τὸ ἐπκεινα τῶν ὄντων), иногда τό ἐπεκει να τῆς ουσίας; начиная с Порфирия часто просто τό ἐπκεινα — «то, что по ту сторону» (лат. «трансценденция») — обычное обозначение Единого (которое не имеет бытия, ибо выше всякого бытия — ср. Платон, Парменид 142 в — 145 а и далее; Государство 508 е) — высшего принципа в неоплатонических системах.

[17] «некий вид несуществующего» — οἷον εἶβος τι τοῦ μή ὄντος — это парадокс (предваряющий окончательный вывод трактата); поскольку в системе платоновской философии εἶδος и ὄν (т. е. идея и сущее, бытие) одно и то же, поскольку понятие «идея не сущего» есть противоречие и парадокс. Именно он и доказывается в конечном счете в этом трактате Плотина, а именно, что материя (злк), хотя и есть «не-бытие», в то же время есть самостоятельная ипостась, субстанция. (Ср. также Эннеалы V 8, 7, 22, где материя называется «εἶδος τι ἐσχατον»). Парадоксальность отождествления материи с идеей и утверждения субстанциальности небытия ничуть не смягчается указанием (например, В. Тайлера, А. Ф. Лосева и др.) на то, что в прямо отрицательном смысле «небытие» в платоновской традиции должно именоваться «σύκ ὄν», а «μή ὄν» — это просто все иное, нежели бытие (см.: Платон, Софист 244 d: μή ὄν=ἕτερον τοῦ ὄντος); кстати, это смягчение не позволяет применить здесь и сам Плотин — см. сл. примечание.

[18] О движении и покое и их соотношении с бытием и сущим см. дискуссию в платоновском «Софисте» 250 а и далее. Плотин хочет подчеркнуть, что он говорит здесь о небытии не в смысле логического различения (в этом смысле «не-бытием» будет все, что обозначает какие-либо другие вещи), но имеет в виду именно различение онтологического статуса и что материя не есть нечто другое, нежели бытие, но именно его — бытия — подражание и противоположность.

[19] Более подробно об определениях материи как «безмерного», «беспредельного» и проч. см.: Эннеады II 4, 15, 17, III 5, 9, 49; II 4, 16, 20.

[20] Платон. Федр 256 в.

[21] «не подчиненные воле душевные состояния» — ἀκούσια παθήματα; ср.: Платон. Законы, 860 d: «Все дурные люди бывают дурными лишь против воли... все совершают несправедливости лишь против воли...». Подробное рассуждение о невольности прегрешений и в связи с этим о возможности вменения их в вину см.: Эннеады. III 2, 10, 1 и далее; о неправильном толковании платоновского тезиса «никто не грешит добровольно», когда все наши подлости приписываются судьбе и предопределению, и только хорошие поступки — нам самим см. также Эннеады, III 1, 10, 6.

[22] «Каким образом можно возвести его к тому началу» — цит. из Аристотеля, Метафизика 1004 а 1.

[23] «видеть тьму» — Аристотель, О душе, 422 а 22: «...зрение направлено на видимое и невидимое (ведь тьма невидима, но и ее различает зрение), а равно и на слишком яркое (ведь и оно невидимо, но иначе, чем тьма) ... слух же может быть направлен на звук и на молчание»; Плотин возражает на это: «...не следует говорить, что мы видим тьму, но следует говорить, что мы ее не видим, так же как не слышим молчания» (Эннеады. II 1, 6, 39).

[24] «в переносном смысле» — ὁμώνυμον αὐτῇ τὸ ετναι.

[25] «правильно будет сказать о ней, что ее нет» — рукописное чтение: ὡς ἀληθὲς εἶναι λέγειν αὐτὸ μηειναι — было бы точнее перевести: «что она представляет собой самое небытие»; наш перевод — по конъектуре Преллера: αὐτην sc. ὕλην вместо αὐτὸ.

[26] См. прим. 21. а также Эннеады III 2, 10, 8.

[27] «бегство от зол» — 'αποφυγήν κακῶν: Платон, Федр, 107 о.

[28] «чувственные боги» — θεοὶς. . .αἰσθητοις (конъектура у Шрёдера, рус. чтение θέσις бессмысленно) — имеются в виду светила; боги, находящиеся выше светил, нематериальны; в светилах же, хоть они и материальны, «нет вовсе того, из-за чего люди бывают дурными» [II 3, 2, 19].

[29] Платон. Теэтет. 176 а. Оба параграфа — 6 и 7 — опираются на рассуждение из «Теэтета» 176—177.

[30] *Плотин здесь имеет в виду какую-то конкретную, современную ему интерпретацию данного платоновского текста; по мнению Тайлера — гностическую; Тединга уточняет, что Нумения.*

[31] «и то и другое — начала» — ἀρχαί γάο ἄμφω: согласно предположению Тединги, это тоже выражение Нумения. По-видимому, уже Порфирий счел этот тезис близким к манихеизму; с ним очень резко полемизируют Прокл (О самостоятельном существовании зла, 23, I, 1 и далее) и Симпликий (Комментарий к Категориям 109, 5 и далее). Противоположные друг другу «бытие» и «небытие» здесь у *Плотина οὐσία и μή οὐσία, так как это прямое опровержение аристотелева* определения: οὐσία есть то, что не имеет себе противоположности (Метафизика 1087 в 2 и др.).

[32] Платон. Теэтет 176 а.

[33] Платон. Тимей 41 b.

[34] Теэтет, 176 b.

[35] О том, что и душевная порочность имеет своей причиной тело — а в конечном счете материю см. более подробно Эннеады III 3, 4, 27; Платон, Тимей 86 e/ . . . *«тело зачастую оказывается повинным в пороках души. . .»* / и далее. Приводимое здесь Плотином возражение против этого тезиса заимствовано, по предположению В. Тайлера, у Посидония или кого-то из позднейших стоиков.

[36] Несколько иронически перевернутый аристотелевский пример, на котором Аристотель поясняет, что душа всякой сущности — ее форма, и если отнять у секиры душу, то она не будет секирой (О душе, 412 в 10—15), и, следовательно, не будет сечь; Плотин не без ехидства отмечает здесь, что одна душа (форма) секиры тоже сечь не будет.

[37] «формы, заключенные в материи» — λόγοι ἔνυλοι из Аристотеля, О душе, 403 а 25 (в пер. П. С. Попова «материализованные понятия»).

[38] О пище и о том, когда она перестает быть самой собой, — Аристотель, О душе, 416 в 3 и далее.

[39] О том, что добродетель (ἀρετή) есть ступень не Блага-единого, а Ума см. Эннеады I 2, 7, 2 и далее.

[40] Аристотель, О душе, 411 а 5: «посредством [понятия] прямизны мы познаем и ее и кривизну. Именно линейка является истолковательницей того и другого, а кривизна не[является мерилом] ни самой себя, ни прямого».

[41] ἡ ποιότης ἄποιος — подробнее о ней см. Эннеады II 4, 13.

[42] Здесь Плотин еще раз возвращается к той же принципиальной полемике, которая началась между Аристотелем и Платоном и которую выше он излагал в терминах «сущности» и «противоположностей», а теперь в понятиях «материи» и «лишенности»; в двух словах, согласно Платону, материя есть отсутствие какой-либо формы (эйдоса) (см.: Тимей 48е—52е). Аристотель же разделяет здесь два понятия: материю, подлежащее всех форм, которой ничто не противоположно, и лишенность, *или отсутствие формы, как противолежащее формы, как ее* противоположность (подробно — Физика, кн. I, гл. 9). Лишенность поэтому (а из всех аристотелевских понятий «лишенность» ближе всего к исследуемому Плотином «злу как таковому») всегда находится в чем-то другом и по определению не может существовать самостоятельно, в качестве «ипостаси». Более поздние авторы, заимствуя у Аристотеля все аргументы в защиту материи (как бескачественной и даже, скорее, доброй, или, во всяком случае, небесполезной «Кормилицы» и «Восприемницы всего сущего»), продолжали (в отличие от Аристотеля) поиски источника зла и находили его в душе: см. подробную аргументацию у Плутарха, О происхождении души в Тимее, 1—10; см. также комментарий к Метафизике Александра Афродисийского 795, 31 и далее. Так что когда Плотин, формулируя возражение своих оппонентов, переходит, на первый взгляд, не совсем последовательно, от «лишенности» ко «злу в душе», он повторяет

обычный и вполне традиционный ход мысли авторов определенного направления.

[43] О том, что благо в душе — это жизнь, см. Платон, Государство 353 («жизнь — дело души»).

[44] «Область неподобия» — ὁ ἀνομοιότητος τόπος: ср. «бездонная пучина неподобия», в которую рискует погрузиться мир всякий раз, когда забывает создавшего его бога и вырождается, впадая в состояние древнего беспорядка, у Платона (Политик 273 e). Ср. также Августин, Исповедь. VII 10, 16: in regione dissimilitudinis.

[45] ὁ βόρβορος — ил, грязь, трясина: по-видимому, орфический образ, заимствованный еще Платоном (Федон 69 c): «быть может, те, кому мы обязаны учреждением таинств, были не так уж просты, но еще в древности приоткрыли в намеке, что сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи. . .»

[46] Ср. Платон, Государство, 534 c: «Такой человек (т. е. не знающий подлинного блага) проводит нынешнюю свою жизнь в спячке и сновидениях, и прежде чем он здесь пробудится, он, придя в Аид, окончательно погрузится в сон».

[47] Порок как болезнь души — ἀσθένεια ψυχῆς ἡ κακία: ср. Платон, Горгий, 477 в—с; Государство 444 e («Стало быть, добродетель — это некое здоровье, красота, благоденствие души, а порочность — болезнь, безобразие и слабость»). Далее при перечислении свойств порочной души, по наблюдению В. Тайлера, используется преимущественно стоическая терминология.

[48] Ср. Платон. Федр 246 в и далее.

[49] «измерения» — δυνάμεις τῆς ψυχῆς: свойства или способности души; о них Плотин говорит также в других местах (II 3, 15, 21: «будучи одним из начал, душа по природе имеет много ей одной присущих способностей»; II 9, 2, 6: душа — «одна природа, проявленная во множестве способностей»).

[50] Материя как бедная попрошайка — ср.: Платон. Пир. 203 в.

[51] «Вся область священна»: цитата из Софокла, Эдип в Колоне, 54.

[52] Это место можно интерпретировать и в прямо противоположном смысле, как это делает переводчик Плотина А. Армстронг. С его точки зрения, «вся область священна» сказано здесь о материи, которая освящается душою целиком: «Если Плотин хорошо помнил драму, которую цитировал, и ту страстную любовь к „священной области" Колона, которой вся она пропитана, то это должно быть одним из сильнейших высказываний Плотина в пользу благости материального мира, какое только есть в „Эннеадах". Душа — это бог, а материальный мир свят, как местопребывание бога. . .». Перевод Армстронга точнее нашего — без всех тех слов, что у нас поставлены в прямые скобки. Толкование же его, на наш взгляд, прямо противоречит смыслу данного трактата в целом, и данного параграфа в частности.

[53] «сжиматься» — συσπειραθῆναι: ср. Платон, Пир, 206 d.

[54] В. Тайлер находит здесь параллель к высказыванию Плотина в девятом трактате третьей Эннеады о том, что душа (не универсальная, а индивидуальная, уже претерпевшая разделение и соединенная с телом) порождает материю: она и сама-то не очень устойчива и определенна, а еще отбрасывает вниз свое отражение (для собственного удовольствия) и оно уже вовсе лишено разума, темно и неопределенно (материя). Это, согласно Тайлеру, распространенный гностический тезис в полуфилософской одежде. К сожалению, нам не удалось увидеть здесь оснований для проведения подобной параллели.

Перевод выполнен по изданию: Opera / Ed. P. Henry, H-R. Schwyzer. Bruxell; Leiden, 1973. Vol. 1—3.

ЛОГИКА И ДИАЛЕКТИКА ИОАННА ФИЛОПОНА: О ХАРАКТЕРЕ ПЕРЕХОДНОЙ ЭПОХИ В РАЗВИТИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ОТ АНТИЧНОСТИ К СРЕДНЕВЕКОВЬЮ (НА ОСНОВЕ ФРАГМЕНТОВ ИЗ СОЧИНЕНИЯ «ПОСРЕДНИК»)

А. И. Сидоров

ИОАНН ФИЛОПОН И ТРИТЕИЗМ

В истории позднеантичной и ранневизантийской культуры VI век представляется как бы своеобразным рубежом. Он знаменует собой конец собственно античной и приход на смену ей византийской культуры, при учете, конечно, того факта, что подобный водораздел достаточно относителен, ибо переходный период между указанными этапами в истории культуры был чрезвычайно сложным, неоднозначным и куда более длительным, чем одно столетие. В истории философии, как известно, VI век характеризуется исчезновением со сцены языческого неоплатонизма в качестве самостоятельного идейного течения, т. е. окончанием многовекового периода сосуществования античной философии и христианской философской мысли; причем, данное сосуществование отнюдь нельзя назвать «мирным сосуществованием», ибо наряду с процессом взаимопроникновения двух мировоззрений шел активный процесс их взаимоотталкновения, противостояния и борьбы [1]. И опять следует оговориться: античная философская традиция [2] никогда, собственно, не умирала в истории византийской философии, но, с одной стороны, частично усвоенная патристикой, продолжала существовать уже в трансформированном виде, а с другой — подспудное течение ее пробивалось порой наружу, формируя мировоззрение таких позднейших мыслителей, как Михаил Пселл, Иоанн Итал и др. Тем не менее, принимая во внимание эти оговорки, VI век можно считать несомненным рубежом в истории европейской философии, отделяющим античный период ее от средневекового. Недаром именно в VI в. творил Боэций, этот, по выражению Лоренцо Валлы, «последний из римлян и первый из схоластиков» [3]. Переходный характер этого времени наложил яркий отпечаток и на миросозерцание Иоанна Филопона, современника и, вероятно, соученика Боэция по школе Аммония, сына Гермия.

В личности Иоанна Филопона усматриваются три основные грани. Первая — натурфилософ, написавший ряд естественнонаучных сочинений, оказавших определенное воздействие на раз-

витие научных представлений эпохи средневековья и Ренессанса [4]. Вторая — философ, видный представитель александрийской школы неоплатонизма (бывший как бы «ассистентом» при «профессоре» Аммонии) и известный комментариями на труды Аристотеля [5]. Наконец, третья — христианский мыслитель, написавший два богословско-философских трактата «О вечности мира против Прокла» и «О творении мира» [6]. В этих трактатах Иоанн Филопон подвергает суровой критике античный образ мира. Причем, по словам И. Д. Рожанского, «именно христианство содействовало отходу Филопона от античного образа мира и позволило ему ополчиться на ряд важнейших догм аристотелевской натурфилософии» [7]. Характерно, что античное представление о мире в сочинениях Филопона разрушается «не в результате внешнего грубого насилия, а изнутри, с использованием средств и методов самой античной науки» [8]. Все указанные грани духовного облика Иоанна Филопона представляют неразрывное единство, но здесь основное внимание будет уделено связи богословия и философии в мировоззрении Иоанна Филопона. Подобная связь неоднократно отмечалась в специальной литературе, где часто встречаются высказывания, что Иоанн Филопон стремился согласовать «догму» и «философию» [9]; или «аристотелизм» и «христианство» [10]. Правда, в то же время отмечается, что «аристотелизм» Иоанна Филопона, как и других христианских мыслителей, соотносился скорее с внешней формой, а не с внутренним содержанием его мировоззрения, и только в таком случае можно говорить о нем как об «основателе христианского аристотелизма» [11]. Кроме того, подчеркивается, что христианство практически не оставило следа и на аристотелевских комментариях Иоанна Филопона [12]. Поэтому вопрос о взаимоотношении и внутреннем соответствии элементов христианства и античной философской мысли в учении Иоанна Филопона представляется совсем неоднозначным и далеким от своего решения.

Далее необходимо подчеркнуть, что Иоанн Филопон был не просто христианским мыслителем, но одним из ведущих лидеров монофиситского движения VI в.[13] Впоследствии он «отпал» в монофиситскую ересь тритеитов и стал главным идеологом ее, придав этой ереси связную стройность и четкость философской системы [14]. Поэтому следует сказать несколько слов об истории и учении этой секты [15]. Основной период ее существования приходится на вторую половину VI в.; родоначальником данной ереси был Иоанн Аскоснагис, ученик константинопольского эрудита и философа Петра (Самуила) Ришайнского: около 557 г. Иоанн выступил со своим учением о наличии трех «сущностей» в Троице. На его сторону встали известные монофиситские епископы Конон Тарсийский и Евгений Селевкийский, которые, рукоположив ряд епископов, создали особую тритеистскую церковную иерархию. К тритеитам примкнул и влиятельный монах Афанасий, внук императрицы Феодоры, оказавший ереси мощную финансовую поддержку и познакомивший Иоанна Филопона с ее учением. Центром тритеистского движения стала Киликия, но оно получило большое распростране-

ние также в Сирии и Египте. В 574 г. среди тритеистов возникла схизма и они разделились на «филопониан» (или «афанасиан») и «кононитов». Причиной ее послужило написание Иоанном Филопоном сочинения «О воскресении», где он, исходя из аристотелевского тезиса о нераздельности «материи» и «эйдоса», утверждал, что люди воскреснут в совершенно новых телах. К концу VI — началу VII в. ересь тритеитов постепенно захирела и незаметно сошла с исторической сцены, оставив следы только в ересеологической литературе. Суть учения этой ереси заключалась в попытке увязать монофиситскую триадологию и христологию, между которыми существовал определенный разрыв на уровне понятийно-логического аппарата. Дело в том, что «ортодоксальному» монофиситству, основы мировоззрения которого заложил Север Антиохийский, присуще было различие понятий «природа» и «ипостась» («лицо») в сфере тринитарного учения и отождествление их в сфере христологии [16], что создавало явную диспропорцию между этими двумя важнейшими областями догматического вероучения. Тритеизм выступает как «дитя монофиситства, но дитя компрометирующее» [17]. Тритеиты сохраняют верность основному принципу северианской христологии, но применяют его и в триадологии, откуда учение о трех «лицах», «ипостасях», «природах» и «сущностях» в Боге, которое, однако, не предполагает представления о «трех божествах». Поэтому «единство Бога тритеиты понимали как unitas specifica, а не как unitas numerica, как мыслимое единство рода, а не как реальное единство конкрета, как совершенное тождество качественных определений, общих трем Лицам, а не как единый субстрат трех Лиц» [18].

Как видно из данного беглого обзора, тритеизм предстает главным образом в качестве ереси философской. Это хорошо понимали и современники. Так, в частности, Иоанн Ефесский, принадлежащий к консервативному течению в монофиситстве, в своей полемике против тритеизма подчеркивает, что виновниками этого заблуждения являются «схоластики, считающие себя философами», и люди, знакомые с «греческими книгами и языческими науками» [19]. Оппонент тритеитов из лагеря православия, александрийский патриарх Евлогий (580—607 гг.), также считал, что корень их заблуждений таится в стремлении сделать «истинное богословие христиан» предметом «чисто человеческого рассуждения» (ἀνθρωπίναις ἐπινοίαις)» [20]. В сочинении иеромонаха Георгия «О ересях» (первая половина VII в.) сообщение о тритеитах выдержано в подобных же тонах. Автор считает Иоанна Филопона родоначальником этой ереси, который, отвергнув «предания православных учителей апостольской церкви», стал учить о «трех частичных сущностях во Святой Троице», пользуясь при этом «аристотелевскими научными методами» (ἀριστοτελικαῖς τεχνολογίαις) [21]. Таким образом, несомненный философский характер учения тритеитов констатируется как свидетельствами византийских источников, так и современными исследователями. Он четко прослеживается и в фрагментах тритеистских сочинений Иоанна

Филопона, изданных А. Ван Ройе [22]. Наконец, философский подход к решению богословских проблем явно проступает наружу и в произведении Иоанна Филопона «Посредник». Полностью оно сохранилось лишь в сирийском переводе, но достаточно обширные греческие фрагменты его дошли до нас и во флорилегии конца VII — начала VIII в. «Учение отцов о воплощении Слова» [23]. К анализу их и следует обратиться.

ПЕРВЫЙ ФРАГМЕНТ (272.20—273.15).

Это самый короткий, но достаточно содержательный фрагмент. Он начинается с утверждения, что «общая идея» (или «понятие»: κοινος καί καθόλου λόγος) человеческой природы, будучи сама по себе единой, становится многим, оказавшись во многих субъектах, но при этом она существует в каждом целиком, а не частично. Далее Иоанн Филопон приводит ряд аналогичных примеров: идея корабля, будучи единой в уме кораблестроителя, становится при своей реализации множеством отдельных кораблей; также правило (θεώρημα), существуя как единое в голове учителя, при передаче ученикам становится многим; наконец, изображение на печати, воспроизведенное во множестве оттисков, становится многим. Все эти примеры показывают, что число не соединяет, но разделяет. Наоборот, единство многих индивидуумов обеспечивается благодаря «общему виду». Отсюда Иоанн Филопон делает вывод, что те же самые вещи в одном отношении суть множественны и разделены, а в другом — едины и соединены. Но, по его словам, понятие числа применяется и в отношении вещей «непрерывных» («связных» — τῶν συνεχῶν). Так, например, говорится о бревне, что оно размером в два локтя. «Однако мы говорим, что оно есть два в возможности, тогда как в действительности — оно одно, а не два; именно то, что вещь может быть разделена надвое, позволяет нам говорить, что она составляет два локтя или чего-то еще».

Таково содержание первого фрагмента. Естественно, что вырванность из контекста не позволяет восстановить в полноте ход рассуждений автора, но тем не менее намечаются две проблемы, затронутые им. Первая: взаимоотношение общего и частного, рода (вида) и индивидуума. Главная мысль Иоанна Филопона, как и всех комментаторов Аристотеля, состоит в том, что общая идея при своей конкретизации присутствует в индивидуумах целиком, а не частично. Вторая проблема, поставленная Иоанном Филопоном в приведенном фрагменте, — проблема числа. Им выделяются два полюса: число — в качестве принципа разделения и «эйдос» (вид) — в качестве принципа единения. На первый взгляд весь фрагмент представляет собой чисто философский текст, однако подобное впечатление достаточно обманчиво, и последующие два фрагмента рассеивают всякие сомнения на сей счет. Из них становится ясно, что философская проблематика указанного текста

Иоанна Филопона тесно увязана с догматическими спорами VI в. и зависит от них. Что касается проблемы числа, то проводимая им идея числа как принципа разделения явно служит обоснованием тритеизма, ибо ведет к тезису об отсутствии «нумерического единства» в Троице. Помимо этого, данная идея служила серьезным аргументом в доказательстве основной истины монофиситской христилогии: одна природа Христа=одной ипостаси.

Здесь уместно привести выдержку из сочинения малоизвестного и малоизученного православного полемиста VI в. Ираклиана Халкидонского, сохранившуюся также в «Учении отцов» [24]. Вся глава флорилегия, в которую включена эта выдержка, называется так: «Против утверждающих, что всякое число является обнаружением индивидуальных вещей (ἰδιοσυστάτων πραγμάτων) и что первое деление есть двоица, следующая за единицей, а также говорящих, что там, где наличествует число два, нет места единству».

В заглавии хорошо чувствуется главная мысль арифмологической аргументации монофиситов: православное учение о двух природах во Христе несовместимо с постулируемым христологическим единством по ипостаси. Сам же фрагмент Ираклиана называется так: «О том, что число совсем не разделяет, как это утверждают некоторые». Далее автор говорит: «должно знать, что если что-нибудь обладает индивидуальным существованием, то оно, конечно, является единым по числу, но совсем не обязательно, чтобы все единое по числу было бы индивидуальным». Приводится пример вещей «сложных», где составляющие части сами не обладают «собственным устройством», но являют свое существование в сочетании. Так, «одушевленное», «чувственное», «разумное» и «смертное» обнаруживают собственное существование в целом, т. е. в человеке, но мы не зрим их существующими отдельно. Аналогично обстоит дело, согласно Ираклиану, и с куском руды, который, представляя единую массу, содержит в себе различные по цвету и по твердости части. Выдержка из Ираклиана на этом обрывается, но суть рассуждений достаточно ясна. В отличие от Иоанна Филопона им проводится идея числа как принципа единства. Чуть ниже в том же флорилегии [25] приводится и выдержка из сочинения «О сектах», приписываемого Леонтию Византийскому, но принадлежащего неизвестному автору (по имени Феодор) конца VI—начала VII в.[26] Здесь говорится: «. . .когда мы высказываемся о двух во Христе, то не подразумеваем, что он два по числу, ибо [Христос] — один по числу, но два по виду (τῷ εἴδει), т. е. по природе». Данная фраза представляет четко сформулированный антитезис положению Иоанна Филопона. Думается, что приведенные выдержки вполне достаточно иллюстрируют взаимозависимость философской и богословской проблематики в византийской культуре VI в. Поэтому наличие такой взаимозависимости у Иоанна Филопона представляет лишь частный пример общей тенденции этой эпохи.

ВТОРОЙ ФРАГМЕНТ (273.16—281.17)

Из трех фрагментов в «Учении отцов» эта выдержка наиболее обширная. Здесь появляется фигура «Посредника» (или «Третейского судьи»), который выступает как бы адвокатом православной стороны. Поэтому изложение принимает форму диалога, отражающего столкновение мировоззрений. Исходной точкой этого диалога служит установление единого и нормативного «церковного учения» о «природе», «лице» и «ипостаси». Суть его, согласно Иоанну Филопону, заключается в том, что первое понятие обозначает «общую идею бытия тех [существ], которые сопричастствуют одной и той же сущности». Примером тому может служить определение человека как «разумного и смертного живого существа, могущего вместить ум и знание» — в этом ни один человек не отличается от другого. «Церковное учение» предполагает тождество «сущности» и «природы». «Ипостась» же есть «индивидуальное существование каждой природы» или своего рода «очертание» (περιγραφή) ее, образующееся из некоторых специфических свойств, благодаря которым отличаются друг от друга индивидуумы одной и той же природы. «Ипостаси» тождественны «лицам» и суть то, что у перипатетиков принято называть «индивидуумами (ἄτομα). Далее у Иоанна Филопона следует пример типичного «разделения», обычного в античной философской традиции: род живых существ подразделяется на «разумное» и «неразумное»; первое опять подразделяется на «ангела», «человека» и «демона». Эти, в свою очередь, снова подразделяются: «человек» — на «Петра» и «Павла», «ангел» — «Михаила» и «Гавриила». Но здесь завершается разделение, ибо дальнейшее членение ведет к уничтожению природы «индивидуумов»: в частности, разделение человека на душу и тело влечет его гибель. В этих индивидуумах обретают свое существование «роды и виды», ибо последние не существуют вне или отдельно от первых.

Таково «церковное учение» по представлению Иоанна Филопона, которое должно служить основой всей дальнейшей дискуссии. На первый взгляд оно действительно представляется «общецерковным» и нормативным. Это касается в первую очередь постулируемого тождества «природы», и «сущности», «ипостаси» и «лица». Однако, если сравнить дефиниции Иоанна Филопона с аналогичными определениями у православных авторов, примерно современных ему, то можно заметить определенные различия. Остановимся на одном из них: содержании понятия «сущность» (=«природа»). В сочинении, известном под названием «Panoplia Dogmatica», написанном, вероятно, во второй половине VI в. и принадлежащем некоему Памфилию [27], «сущность», определяемая «согласно учению отцов», есть «все, что существует само по себе и не имеет бытия в другом [28]. Признавая в целом тождество «сущности» и «природы», Памфилий проводит между ними и ряд дистинкций; в частности, он замечает, что в несобственном смысле слова (καταχρηστικῶς) «природа» может соотноситься с «не-

существующими» (ἀνυπόστατα), тогда как «сущность» — только с «существующими» (ἐνυπόστατα) [29]. В «Философских главах» Анастасия I Антиохийского, также относящихся ко второй половине VI в., встречается несколько определений «сущности». Одно из них гласит: «сущность есть общая природа сущих, согласно которой и индивидуумы, и виды являются общниками друг другу, возводимые к тому же самому определению сущности». Второе: «сущность есть вещь существующая и самосуществующая (πρᾶγμα ὑφεστός, αὐθυπόστατον)». Что же касается «природы», то она есть «действительность или осуществленность (τὸ ἐνούσιον) вещей». Согласно мнению одних, «природа есть становление приходящих в бытие, а согласно мнению других, она есть Промысел Божий относительно [всего] ставшего, определяющий и [их] бытие, и образ [этого] бытия (τὸ πῶς εἶναι)» [30]. Позднее (VII в.) Анастасий Синаит в своем «Путеводителе», определяя понятие «природа», противопоставляет единодушное мнение церкви (τό φρόνημα τῆς ἐκκλησίας) многообразным точкам зрения на сей счет Аристотеля и других эллинских философов. По его словам, «природа есть истинное существование вещи», или «все истинно существующее» [31]. Наконец, Иоанн Дамаскин, подводя итоги предшествующему развитию патристической логики в своей «Диалектике», делает акцент в определении «сущности» на моменте ее «самосуществования» (πρᾶγμα αὐθύπαρκτον), самодостаточности ее бытия, а в понятии «природы» делает упор на определении ее в качестве «начала движения и покоя каждого из сущих» [32].

Во всех приведенных дефинициях «сущности» и «природы» у ортодоксальных авторов (число коих можно значительно приумножить) привлекает внимание постоянное подчеркивание субстанциальной реальности того, что обозначают эти понятия. Если для Иоанна Филопона «природа» есть «общая идея (λόγος) бытия», то для христианских мыслителей православного толка она (тождественная «сущности») есть в первую очередь само *бытие*. Подобное расхождение очень важно для понимания идейных расхождений между православными и монофиситами. Исходная точка диалога, которая, по мнению Иоанна, Филопона, должна слу́жить общей основой, не представляется таковой. Разворачивая цепь дальнейших рассуждений, Иоанн Филопон устами «Посредника» заявляет, что после того, как «учение истины было представлено посредством истины», стали вводиться собственные мнения, противоречащие «церковной норме». Но здесь он поступает чересчур поспешно, выдавая свои «собственные мнения» за «общецерковные». Впрочем, воображаемый оппонент Иоанна Филопона не замечает, как и следовало ожидать, такого подлога. Тем не менее развитие диалога все более обнаруживает принципиальную несовместимость позиций двух сторон.

В центре дискуссии вновь оказывается проблема взаимоотношения «общей» и «частной» природ, затронутая в первом фрагменте. Точка зрения Иоанна Филопона заключается в следующем: «общая природа», оказавшись в каждом из индивидуумов, стано-

вится «собственной» (или «частной» — ἰδία) природой его. «Ведь разумное и смертное живое существо во мне не является общим никому другому». Например, когда страдает какой-либо человек, то другие люди не обязательно причастны страданию; если умирает Павел, то это не влечет смерти других людей, а рождение Петра не означает еще рождения будущих поколений людей. Согласно Иоанну Филопону, о каждой природе следует говорить не в одном, а в двух смыслах. По одному способу рассмотрения, она есть общая идея, постигаемая сама в себе и не оказавшаяся еще в индивидууме; по второму способу рассмотрения, она оказывается в индивидууме и обретает там «частичное существование». Здесь возникает вопрос: как совместить данное высказывание Иоанна Филопона с тезисом, что общая идея природы существует ὁλόκληρος в каждом индивидууме, а не ἀπο μέρους (см. первый фрагмент). Думается, что это противоречие можно рассмотреть на примере, постоянно фигурирующем у. Иоанна Филопона: идея человеческой природы в каждом человеке нераздельна («разумное» здесь не отделяется от «смертного»), т. е. она присутствует «целиком». Однако, реализуясь во множестве индивидуумов, она становится «множественной» (число, как принцип разделения). Иначе говоря, Иоанн Филопон проводит разграничение между «сущностью» как *идеей* и «сущностью» как *существованием*. Именно подобная дихотомия, как указывалось выше, была чужда православным авторам. Правда, оппонент Иоанна Филопона в лице «Посредника» не акцентирует на этом внимание. Он говорит, что не «природа» воспринимает «частичное существование», ибо, оказавшись в индивидууме, присоединив специфичные свойства и став «очертанием единого» (τοῦενος χαραχτήρ), она становится ипостасью. Ведь сущность целиком существует в индивидууме и поэтому называется сущностью и природой; но при этом она существует вместе со свойствами, благодаря которым индивидуум и отличается от прочих индивидуумов.

Данная мысль «Посредника» служит Иоанну Филопону своеобразным мостом, который позволяет перейти к собственно богословской проблематике: вопросу о соотношении понятий «сущность» («природа») и «ипостась» в сфере тринитарного учения и христологии, причем обе эти сферы им тесно увязываются друг с другом. И он, и его воображаемый оппонент в своей аргументации стремятся опираться на патристическую традицию, особенно на каппадокийских отцов и Псевдо-Дионисия Ареопагита («богомудрого Дионисия»). Не останавливаясь на всех деталях аргументации, суммировать позицию Иоанна Филопона можно следующим образом. Каждая ипостась Троицы отличается от другой некоей «особенностью», или своим «специфичным свойством», которую даже в мысли нельзя отделить от общей «идеи божественной сущности (природы)», ибо она становится «собственной» природой ипостаси. Поэтому воплощается не «общая природа Божества», но эта природа «усваивается ипостасью Логоса»; отсюда и вытекает исповедание «единой воплощенной природы Бога Слова».

С другой стороны, Логос воспринял при воплощении не «общую идею человеческой природы», а конкретно-индивидуального человека, или «частичное существование». Поэтому «можно было бы сказать, что в этом своем значении природа и ипостась почти тождественны, только понятие ипостаси содержит наряду с общей природой осмысляемые в ней и присоединяемые к ней свойства каждого индивидуума, благодаря которым эти индивидуумы различаются один от другого». Иоанн Филопон еще раз подчеркивает, что нельзя путать «общую идею природы» с природой «индивидуальной».

Далее он переходит к соотношению понятий «ипостась» и «лицо», указывая, что они часто имеют один и тот же смысл, подобно тому, как для обозначения одного и того же меча употребляются два разных наименования (ξίφος, μάχαιρα). Здесь Иоанн Филопон отталкивается от концепции «лица» у Нестория как некоей «связи» (σχέσις). Суть этой концепции заключается в том, что в понятии «лица» акцентируется момент связи двух субъектов: так, например, этот момент выступает наружу, когда мы говорим, что такой-то представляет «лицо» такого-то, или наместник действует от «лица» царя. В своей христологической аппликации данная концепция означает, что «от Марии [был рожден] простой человек, вместивший в себя целокупность божественного сияния и тем отличающийся от других богоносных мужей, в каждом из которых это сияние было лишь частичным». Несториане «дерзко утверждают, будто во Христе — одно лицо, называя лицом связь Бога Слова с человеком, рожденным от Марии, поскольку этот человек, действуя от лица Бога Слова, и совершил все божественное домостроительство [спасения]. Вследствие чего, оскорбления, нанесенные человеку [Иисусу], должны переноситься и на Бога, подобно тому, как почести или оскорбления подданных в отношении наместника переносятся и на царя». Согласно несторианам, имя «Христос» подлинно обнаруживает эту связь и Христа следует считать единым, ибо едина связь сопричаствующих ей и она даже более важна, чем эти сопричаствующие субъекты. Такова несторианская концепция «лица» в изложении Иоанна Филопона. Не останавливаясь на весьма сложной теории «просопического единения» двух природ во Христе у Нестория, вызвавшей множество разнотолкований среди современных исследователей, отметим только, что основной мыслью Нестория была идея «взаимообщения лиц», согласно которой божественная природа использует «зрак раба», а человеческая природа использует «зрак Божий» [33] (при учете различия «природного лица» и «лица единения»). В этой идее, несмотря на многочисленные оговорки, на первый план выдвигается мысль о «нравственном единстве» двух субъектов [34], т. е. как раз та «связь», о которой говорит Иоанн Филопон.

Последний отталкивается не только от несторианской, но и от православной концепции христологического единения, хотя сам, как будет видно из нижеследующего, стремится отождествить обе концепции. Православная точка зрения (естественно, в изложе-

нии Иоанна Филопона) заключается в следующем: во-первых, принцип индивидуализации (τὸ ἰδίαζον) соотносится не с сущностью, но с ипостасью. Во-вторых, утверждается, что «человечество Господа» не существовало до единения с божественной природой. Поэтому ипостась Логоса становится общей ипостасью двух природ, «воипостазировав» (ὑποστήσασαν) человеческую природу вместе со свойствами, отграничивающими ее от «остальных единовидных [существ]». Благодаря этому «неипостасная природа» предохраняется от того, чтобы «быть небытием», ибо она как бы «приписана» ипостаси Логоса. В данном православном тезисе, сформулированном Иоанном Филопоном, отражается учение о «воипостасном», которое представлено у авторов «Леонтьевского корпуса» (Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского), хотя они и понимали его не совсем одинаково [35]. Истоки данного учения иногда возводят к неоплатонизму [36], хотя подобная редукция вряд ли имеет под собой серьезные основания. Термин ἐνυπόστατον у указанных авторов есть нечто среднее между «ипостасью» и «неипостасным»; он обозначает соотношение «природы» и «ипостаси», определяя модус существования первой во второй [37]. Применительно к христологии это означает, что «воипостасным» является человеческая природа Христа, «которая собственной человеческой ипостаси не имеет, а имеет Ипостась Божественную, Бога Слова, как свою собственную, не в части (у Бога нет частей), а в целом и совершенном виде» [38]. Развивая учение о «воипостасном» авторы «Леонтьевского корпуса» разрушали традиционное для античной философии соотношение «сущности» и «акциденции», ибо «воипостасную» человеческую природу (т. е. сущность) они трактовали как «акциденцию», признавая в то же время, что она не является таковой. С точки зрения античной философии, это означало своего рода «низвержение с трона» сущности [39]. Подобное учение было неприемлемо и для Иоанна Филопона, мировоззрение которого уходило своими корнями в античную философскую традицию.

Поэтому он стремится поставить своего оппонента перед логическим противоречием посредством следующего рассуждения: если человечество Христа ни одной минуты не существовало вне единения с Логосом, то оно не является неипостасным, поскольку обладает индивидуальным существованием, отличающимся от общей природы прочих людей. Отсюда вытекает, что как в отношении божества Христа исповедуется природа и ипостась этого божества, так и в отношении человечества Христа следует исповедовать и природу, и собственную ипостась этого человечества, дабы не возникало необходимости называть человеческую природу неипостасной. Основная задача Иоанна Филопона, делающего подобный диалектический ход, состоит в том, чтобы заставить своего оппонента признать вывод, будто констатирование двух природ влечет с логической необходимостью и признание двух ипостасей. Иначе говоря, он старается доказать, что православная христологическая формула «две природы — одна ипостась»

заключает в себе внутреннее противоречие и по сути ничем не отличается от позиций несториан («две природы — две ипостаси»). Свою аргументацию Иоанн Филопон подробно разворачивает в заключительном фрагменте, к которому и следует обратиться.

ТРЕТИЙ ФРАГМЕНТ (281.18—283.16)

В этом фрагменте исходной точкой Иоанну Филопону служит тезис, что единая природа, порождающая множество ипостасей, бывает во всех них видимой. Однако «двум природам, сохраняющим двоицу по числу, невозможно образовать одну ипостась» (например, не может быть единой ипостаси камня и дерева или быка и лошади). При наличии двух природ необходимо и наличие по крайней мере двух ипостасей, в которых эти природы обретают свое существование. Поэтому утверждающие, что «вследствие единения возникла не только одна ипостась, но и одна природа, представляются созвучными самим себе и истине, а говорящие, что ипостась одна, а природ — две, противоречат и самим себе и истине». Далее Иоанном Филопоном формулируется тезис: понятия «природа» и «ипостась» обозначают одно и то же, различаясь только своими наименованиями. А если каждое из этих понятий обозначает иное и «в качестве причины существования единой ипостаси Христа приводится то, что ипостась (или лицо) человека не существовала до единения с Логосом, тогда, поскольку человеческая природа также не существовала до этого единения, не может быть речи о наличии двух природ во Христе. Однако если частичная природа, соединившаяся с Логосом, предсуществовала, то необходимо, чтобы предсуществовала и ее ипостась, так они не могут существовать друг без друга». При условии, что и ипостась, и лицо, соединившиеся с Логосом, не предсуществовали до единения, утверждение о единой ипостаси Христа влечет и утверждение о единой природе Его. «Ибо то, что не различается во время соединения, не будет различаться и после этого [соединения]».

В данном фрагменте Иоанн Филопон, суммировав все предыдущие высказывания, достаточно четко и ясно изложил свою позицию. Что касается главного спорного вопроса, в котором мнения православных, монофиситов и несториан резко расходились, — вопроса о соединении божественного и человеческого начал во Христе, то эту позицию Иоанна Филопона можно, видимо, резюмировать так: «частичная божественная природа», усвоенная ипостасью Логоса и практически тождественная ей, восприняла также «частичную человеческую природу» (конкретного человека Иисуса). Но, поскольку последняя не существовала ни единого мгновения до единения с Логосом, то она практически не существовала, ибо сразу же «сраствориласъ» с божественной природой. Естественно, что фрагментарность изложения не позволяет во всех

деталях восстановить ход аргументации Иоанна Филопона. Тем не менее, создается впечатление, что он стал «жертвой» собственной логики. На деле выходит, что им сводится на нет *реальное* различие человеческого и божественного начал во Христе. Если таковое и существовало, то в плане чисто абстрактном, «мыслительном». Но даже и на «мыслительном» уровне трудно провести подобное различие, так как категориальный аппарат, позволяющий сделать это, отсутствовал. Ведь существовала «единая воплощенная природа Бога Слова»; данную знаменитую формулу Кирилла Александрийского (унаследованную им из «аполлинаристских подлогов») православные богословы — современники Иоанна Филопона часто трактовали в том плане, что слово «воплощенная» является указанием на человеческую природу Христа [40]. Но такая трактовка была совершенно неприемлема для Иоанна Филопона, ибо человеческое начало Христа не подходило ни под категорию «общей природы» («общей идеи сущности»), ни под категорию «частичной природы» («ипостаси», или «лица»). Категория «воипостасное» им также не признавалась. Поэтому человеческое начало полностью растворялось в божестве Христа, т. е. в Логосе, и не обладало никакой автономией. Вследствие этого Иоанн Филопон предстает, судя по фрагментам «Посредника», «монофиситом» в полном смысле этого слова. В своих христологических тезисах он более радикален, чем Север Антиохийский. Иначе говоря, он идет далее «номинального монофиситства», сближаясь с монофиситством «реальным» (евтихианского толка) [41].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотренные фрагменты Иоанна Филопона позволяют констатировать у него тесную взаимосвязь философской и богословской проблематики. Само построение цепи логической аргументации изобличает в нем мыслителя, прошедшего хорошую школу античной философии и воспитанного в традициях ее. На примере Иоанна Филопона можно проиллюстрировать прямую преемственность ранневизантийской и античной философии в аспекте *форм мышления*. Сложнее обстоит дело, если обратиться к *содержанию мышления*. Во-первых, проблемы, которые решал Иоанн Филопон и современные ему христианские мыслители, явно выходили за границы проблематики античной философии. Во-вторых, сам подход к этим проблемам был иным. Исходной точкой этого подхода была определенная сумма «фактов Откровения», данная в непосредственном духовном опыте и закрепленная в церковной традиции. Именно такая совершенно новая, по сравнению с античной культурой, исходная точка философствования, позволила христианским мыслителям критически подойти к кругу проблем греческой философии, поставить новые вопросы в онтологии, гносеологии, этике и логике [42]. Происходит как бы активное «взламывание» всей структуры античной философии; ряд элементов

этой структуры сохраняется, но они включаются уже в новую систему и выполняют совсем иные функции. Кроме того, заимствованные из арсенала античной философии понятия и образы воспринимают новое содержание [43], причем происходит тщательный отбор из «материала» эллинской культуры (например, платонизма) и принимается только то, что́ соответствует субстанциальной сущности христианства, а то, что́ противоречит ей, отвергается в качестве «ереси» [44].

В контекст данной переходной эпохи органично вписывается и мировоззрение Иоанна Филопона. Фрагменты его «Посредника» показывают, сколь серьезную трансформацию претерпела такая область философского творчества, как логика. Центр ее перемещается в сферу богословия и основные усилия логической и диалектической мысли направляются на создание адекватного понятийного аппарата для тринитарного учения и христологии. Процесс этого перемещения активно начался в IV в., несколько ослабел в V в. и достиг своей кульминации в VI и VII вв.[45] Нормативной для ортодоксального богословия становится система соотношения терминов «сущность», «природа», «ипостась» и «лицо», выработанная кружком каппадокийцев. К ней как к общепризнанному «церковному учению» и апеллирует Иоанн Филопон. В этом стремлении опираться на традицию церкви он являет себя в качестве христианского богослова. Однако данная традиция претерпевает серьезное изменение и искажается, преломившись сквозь призму его мышления, воспитанного на традициях античной философии. Подобное преломление особенно сильно чувствуется в его разделении «сущности» на «общую идею» и «частичную сущность», где трудно не увидеть характерного для Аристотеля разделения на «первую» и «вторую» сущность. В этом, как и в постоянно проводимой им мысли, что «общее» не субстанциально, Иоанн Филопон под влиянием перипатетизма отступает от того «церковного канона», который он формально признает. Такое чрезмерное внедрение аристотелевских парадигм мышления в терминологическую систему христианского богословия приводившее скорее к разрушению, чем к внутреннему развитию ее, и представляется одной из главных причин отпадения Иоанна Филопона в ересь «тритеизма». Данное чрезмерное внедрение античного стиля мышления вызвало отпор не только в лагере православия, но и в лагере «номинального монофиситства.

Г. Подскальский замечает, что Иоанн Филопон в «Посреднике» ставит ту же цель, которую Иероним Стридонский констатирует у Оригена — доказать, что «все учения нашей религии подтверждаются Платоном, Аристотелем, Нумением и Корнутом» [46]. Подобная установка привела Иоанна Филопона к тому, что в разбираемом произведении он подчинил христологию и триадологию «своей аристотелевской модели» [47]. Теория познания Иоанна Филопона, отраженная в комментарии к трактату Аристотеля «О душе», обнажает и еще один существенный пласт его мироощущения. Философская рефлексия, согласно этой теории, есть прямое

и непосредственное восприятие умопостигаемого мира. Раскрытие этого восприятия есть чисто внутренний процесс, который происходит в сокрытых глубинах сознания — сокровищнице «философской мудрости» и представляет собой путь к «истинному Я» человека. Этот путь закрыт для большинства людей, не способных к «прямому созерцанию» умопостигаемого, и доступен лишь для немногих, ибо он требует не только «морального приуготовления» (освобождения от всех «иррациональных движений» души), но и интеллектуального навыка в дискурсивном мышлении [48]. Подобный элитаризм мироощущения Иоанна Филопона сближает его с миром античной философии и отдаляет от стержневой интуиции христианского миросозерцания. Поэтому создается впечатление, что для него христианство скорее и в первую очередь есть «*учение* по Христу», чем «*жизнь* во Христе»; оно — очередная «интеллектуальная игра», разыгрываемая на мировой сцене и подчиняющаяся тем же правилам и законам, что и предшествующие «игры». Здесь Иоанн Филопон опять же тесно смыкается со своим современником Боэцием, у которого, как можно предположить, христианство «не спустилось» ниже уровня сознания и не затронуло глубинных слоев личности [49], как то произошло ранее с Августином и даже с Оригеном. Подобно Боэцию, Иоанн Филопон был «теоретизирующим христианским мыслителем», но не стал в собственном смысле слова «христианином». Даже в своих богословских сочинениях он остался «по преимуществу философом» [50], продолжая развивать в рамках христианства традицию «эллинской мудрости». Поэтому не случайно его произведение «Посредник» по структуре своей схоже с жанром философских исследований (ζητήματα). Библия в нем практически не используется, а апории и силлогизмы играют ведущую роль [51].

В целом же фрагменты этого сочинения позволяют понять некоторые аспекты того сложного процесса перехода от античной философии к средневековой, о которой уже говорилось, а также неоднозначную динамику соотношения «богословия» и «философии» в ранневизантийской культуре.

[1] См.: *Сидоров А. И.* Некоторые проблемы ранневизантийской философии. По поводу главы С. С. Аверинцева «Эволюция философской мысли» в книге «Культура Византии: IV—первая половина VII в.» (М., 1984. С. 42—77) // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исслед. 1985. М., 1986. С. 211—214.

[2] *Употребляя широкое понятие «античная философская традиция» (или: «античная философия»)*, я отдаю себе отчет в том, что данное понятие включает в себя ряд неоднородных величин и элементов, т. е. оно предполагает наличие множества философских направлений и школ, часто полемизирующих друг с другом. Вместе с тем подобное употребление, на мой взгляд, вполне возможно и необходимо по двум основным причинам. Во-первых, в позднеантичную эпоху наметилась тенденция к синтезу раличных философских направлений (например, тенденция к сближению аристотелизма и платонизма у многих неоплатоников). Во-вторых, *античная философская традиция по своему сущностному* содержанию, несомненно, противостояла как некая целостность христианской патристической философии.

[3] *Chadwick H.* Boethius: The consolation of music, logic, theology and philosophy. Oxford, 1981. P. XI.

[4] *Johannes Philoponos*. Grammatikos von Alexandrien (6 Jh. n. Chr.). Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorläufer der modernen Physik, Wissenschaft und Bibel / Ausgew. Schriften übersetzt, eingel. und komment. von W. Böhm. München etc., 1967. S. 11.
[5] *Saffrey H. D.* Le chretien Jean Philopon et la survivance de l'ecole d'Alexandrie au VI[e] siecle / Rev. etudes grecques. 1954. T. 67. P. 396—410.
[6] *Corbiere Ch.* Le christianisme et la fin de la philosophie antique: Essai sur la polemique du neoplatonisme avec le christianisme. P., 1921. P. 246—249.
[7] *Рожанский И. Д.* На рубеже двух эпох: (Иоанн Филопон в споре с аристотелевской концепцией космоса) // Вопр. истории естествознания и техники. 1983. № 3. С. 30.
[8] Там же. С. 42.
[9] *Beck H. G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 391.
[10] The Cambridge history of Later Greek and Early Medieval philosophy. Cambridge, 1967. P. 481.
[11] *Tatakis B.* La philosophie byzantine. P., 1949. P. 47.
[12] *Blumenthal H.* John Philoponus and Stephanus of Alexandria: Two neoplatonic christian commentatoros on Aristotle? // Neoplatonism and christian Thought / Ed. D. J. O'Meara. N. Y., 1982. P. 54—63.
[13] *Hermann Th.* Johannes Philoponus als Monophysit // Ztschr. neutestament. Wiss. 1930. Bd. 29. S. 209—264.
[14] *Martin H.* Jean Philopon et la controverse tritheite du VI[e] siecle // Stud. Patristica. 1962. Vol. 5, pt 3. P. 519—525.
[15] Очерк истории и учения тритеизма представлен в следующих работах: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Пг., 1918. Т. 4. С. 351—356; *Дьяконов А.* Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908. С. 125—142; *Jugie M.* Theologia dogmatica christianorum orientalum ab ecclesia catholica dissidentum. P., 1935. T. 5. P. 450—453; *Maspero J.* Histoire des patriarches d' Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu' a la reconciliation des eglises jacobites (518—616). P., 1923. P. 194—211; Peter of Callinicum: Anti-Tritheist Dossier / Ed. R. G. Ebied et al. Leuven, 1981. P. 20—33; *Van Roey A.* La controverse tritheite depuis la condamnation de Conon et Eugene jusqu' a la conversion de l'eveque Elie // Von Kanaan bis Kerala: Festschrift für J. P. M. Van der Pleg. Neukirchen-Yluyn. 1982. S. 487—497; *Van Roey A.* Un traite cononite contre la doctrine de Jean Philopon sur la Reserrection // Antidoron: Hommage a Maurits Geerard pour celebrer l'achevement de la Glavis Patrum Graecorum. Wetteren, 1984. P. 123—139.
[16] *Lebon J.* Le monophysisme severien. Louvain, 1909. P. 249.
[17] *Maspero J.* Op. cit. P. 207.
[18] *Болотов В. В.* Указ. соч. С. 352—354.
[19] *Дьяконов А.* Указ. соч. С. 122—123.
[20] *Photius.* Bibliotheque / Ed. R. Henry. P., 1967. T. 5. P. 39.
[21] *Richard M.* Le Traite de Georges Hieromoine sur les heresies // Rev. etudes byzantines. 1970. T. 28. P. 266.
[22] *Van Roey A.* Les fragments tritheites de Jean Philopon // Orientalia Lovaniensia Periodica. 1980. T. 11. P. 135—163.
[23] Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi // Hrsg. F. Diekamp. Münster, 1907. S. 272—283.
[24] Ibid. S. 216—217.
[25] Ibid. S. 217.
[26] *Speigl J.* Der Autor der Schrift De Sectis über die Konzilien und die Religionspolitik Justinians // Annu. Hist. Conciliorum. 1970. Bd. 2. S. 207—208.
[27] *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 225—230; *Richard M.* Pamphile de Jerusalem // Museon. 1977. T. 90. P. 277—280; *Idem.* Opera Minora. Turnhout, 1976. T. 2, N 58. P. 27—52.
[28] *Mai A.* Nova Patrum Bibliotheca. Roma, 1844. T. 2. P. 601.
[29] Ibid. P. 604—605.
[30] *Uthemann K. H.* Die «Philosophischen Kapitel» des Anastasius I. von Antiochien (559—598) // Orientalia Christiana Periodica. 1980. Vol. 46. P. 348—350.

[31] Pg 89. Col. 56.
[32] Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. P. B. Kotter. B. I. B., 1969. S. 106—107.
[33] *Loofs F.* Nestorius and his place in the history of Christian doctrine. Cambridge, 1914. P. 81—83.
[34] *Juige M.* Nestorius et la controverse nestorienne. P., 1912. P. 103—107.
[35] *Reindl H.* Der Aristotelismus bei Leontius von Byzanz. München, 1953. S. 53—55.
[36] *Junglas J. P.* Leontius von Byzanz: Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. Paderborn, 1908. S. 148—159.
[37] *Basdekis A.* Die Christologie des Leontius von Jerusalem: Seine Logoslehre. Münster, 1974. S. 22.
[38] *Соколов В.* Леонтий Византийский: Его жизнь и литературные труды. Сергиев Посад, 1916. С. 317.
[39] *Stickelberger H.* Substanz und Akzidenz bei Leontius von Byzanz: Die Veränderung eines philosophischen Denkmodells durch die Christologie // Theol. Ztschr. 1980. Bd. 36. S. 160.
[40] См., напр.: Евлогий Александрийский: *Helmer S.* Op. cit. S. 239.
[41] О различии этих двух форм монофиситства см.: *Jugie M.* Theologia dogmatica christianorum orientalium. P. 399—449.
[42] *Apostolopoulou G.* Die Dialektik bei Klemens von Alexandria: Ein Beitrag zur Geschichte der philosophische Methode. Frankfurt a. M., 1977. S. 7—8.
[43] *Scheffczyk L.* Die Frage nach der Hellenisierung des Christentums unter modernen Problemaspekt // München. Theol. Ztschr. 1982. Bd. 33. S. 200.
[44] *Dörrie H.* Die andere Theologie: Wie stellten die frühchristliche Theologen des 2.—4. Jahrhunderts ihren Lesern die «Griechische Weisheit» (dem Platonismus) dar? // Theol. und Philos. 1981. Bd. 56. S. 38—46.
[45] См. мою статью: Иоанн Грамматик Кесарийский: (К характеристике византийской философии в VI в.) // ВВ. 1988. Т. 49. С. 81—99.
[46] *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 1977. S. 71.
[47] *Van Esbroeck M.* La date et l'auteur du De Sectis attribue a Leonce de Byzance // After Chalcedon: Studies in theology and church history offered to professor Albert Van Roey for his seventieth birthday. Leuven, 1985. P. 421.
[48] *Verbeke G.* Levels of human thinking in Philoponus // After Chalcedon. P. 470.
[49] См. вступительную статью В. И. Уколовой в кн.: Средневековье в свидетельствах современников. М., 1984. С. 4—21.
[50] *Van Roey A.* Fragments antiariens de Jean Philopon // Orientalia Lovaniensia Periodica. 1979. T. 10. P. 237.
[51] *Podskalsky G.* Op. cit. S. 102.

РУССКИЙ АЗБУКОВНИК: ГЕНЕЗИС, СТРУКТУРА, СОДЕРЖАНИЕ

Громов М. Н.

Мудраго человека свойство есть отменять мнение.
Из Азбуковника (V, л. 127)

Важнейшим условием выработки объективных знаний о древнерусской мысли, без апологического ее восхваления и нигилистического отрицания, является непосредственная работа с первоисточниками, тщательный их текстологический анализ, расшифровка сложной семантики содержащихся в них терминов, идей, образов, концепций. Только на основе такой надежной источнико-

ведческой базы и посредством совершенной методологии исследования можно делать сколько-нибудь обоснованные выводы о характере и специфике древнерусской мудрости.

Данная публикация призвана обратить внимание на перспективный в плане историко-философского анализа памятник древнерусской письменности, введение в научный оборот которого может дать много ценных сведений о своеобразии отечественной мысли допетровского периода.

Азбуковники представляют одно из самых интересных свидетельств творческой древнерусской мысли, дающих обильный и разнообразный материал энциклопедического и философского характера. Об их широком распространении свидетельствует большое число списков различного состава и нескольких редакций, имеющихся почти в каждом хранилище древнерусских рукописей нашей страны, а также ряде зарубежных архивов. Общее число сохранившихся списков азбуковников, каждый из которых имеет уникальный, не совпадающий с другими, хотя и относимый к определенной редакции вид, насчитывает многие десятки единиц. Вместе с тем этот ценнейший источник отечественной книжной культуры является одним из наименее изученных, хотя нельзя сказать, что им не занимались вообще. Напротив, он неизменно привлекал внимание многих специалистов различного профиля, но по причине множества списков, сложного состава, многоплановой структуры, обилия терминов и цитируемых источников, переплетения отечественных и иноземных влияний, напластования многовековых традиций (начиная с византийских и древнерусских, кончая возрожденческими и новоевропейскими) до сих пор этот оригинальный русский глоссарий остается слаборазработанным и весьма актуальным для изучения.

Азбуковниками в той или иной степени занимались такие видные специалисты по древнерусской литературе и языкознанию, как Ф. И. Буслаев, И. И. Срезневский, И. В. Ягич, П. М. Строев, Н. С. Тихонравов, И. П. Сахаров, П. К. Симони, С. К. Булич, М. И. Сухомлинов и другие дореволюционные исследователи. Им уделили внимание крупные советские ученые А. С. Орлов, В. В. Виноградов и некоторые другие специалисты. Особые исследования азбуковникам посвятили Н. И. Баталин, А. Карпов, А. В. Пруссак, М. П. Алексеев [1]. Наиболее обстоятельно и плодотворно исследованием азбуковников и близких им источников в течение многих лет занимается ведущий советский специалист по русской средневековой лексикографии Л. С. Ковтун. Ее перу принадлежат как обобщающие исследования, так и специальные статьи, посвященные анализу азбуковников [2].

Выдержки и извлечения из азбуковников встречаются во многих исследованиях и хрестоматиях. В 1849 г. впервые И. П. Сахаровым в одном из томов его популярных «Сказаний русского народа» были опубликованы соединенные вместе тексты двух азбуковников [3]. Вместе с ними помещены два кратких, извлеченных из новгородских рукописей, словаря, а также печатные «Лексикон

славенороссский» Памвы Берынды и «Лексис» Лаврентия Зизания — все они имеют отношение к азбуковникам. Эта первая публикация азбуковников была весьма несовершенна: тексты переданы неадекватно, опущен ряд статей, часть из них произвольно сокращена и т. д. Л. С. Ковтун установила, что И. П. Сахаров для публикации использовал две принадлежавшие ему рукописи, ныне хранящиеся в собрании Уварова Государственного Исторического музея (№ 2094/311 кон. XVI в. и № 2088/310 сер. XVII в.).

Первая и пока единственная научная публикация источника осуществлена в 1975 г. Л. С. Ковтун. Она опубликовала в качестве приложения к своему монографическому исследованию текст одной из ранних кратких редакций Азбуковника по рукописи конца XVI в. Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина (МДА, № 173/35), включающей 759 толкований [4]. Добавленные скорописью на полях рукописи 319 статей более позднего времени в книгу не вошли. Отсутствие публикаций различных редакций азбуковников является серьезным препятствием для их широкого изучения специалистами разного профиля. Тем актуальнее непосредственное изучение подлинных списков азбуковников, общее число которых составляет не менее 150—200 единиц только в отечественных хранилищах.

История создания азбуковников прослежена Л. С. Ковтун [5]. Азбуковникам предшествовали четыре направления в развитии древнерусской лексикографии: 1) словари — ономастиконы, объяснявшие имена и топонимы почитаемых текстов, так называемая onomastica sacra; 2) словари символики (прúточники), истолковывавшие многозначные образы, символы и притчи, которыми так обильно были насыщены древние и средневековые книги, в частности Псалтырь; 3) славяно-русские словари, возникшие как комментарий к переведенным текстам с отвлеченной лексикой (прежде всего к «Лествице» Иоанна Лествичника), имевшие характерное название «Толкование неудобь познаваемом речем»; 4) словари-разговорники, содержавшие переводы греческих, латинских, польских, немецких, тюркских и иных слов и выражений.

Азбуковники сформировались в особый тип рукописной книги к концу XVI в. Они объединили книжные традиции толкования темных мест почитаемой литературы, впитали в себя обороты живого разговорного языка, отразили накопленные за века сведения и зафиксировали уровень знаний своего времени. Не вытеснив полностью предшествовавшие им словари и толковники разного вида, они стали доминирующим типом универсального словаря и краткой энциклопедии, объединенных вместе и обогащенных самыми разнообразными приложениями и добавлениями. Выделяются следующие этапы развития азбуковников. Наиболее ранние (XVI в.) насчитывают до 1000 словарных статей, затем появляются с объемом до 2 с лишним тыс. статей, а пространные XVII в. содержат до 5,5 тыс. и более статей. Следует, правда, заметить,

что под статьями в данном случае подразумеваются толкования лексем, имеющие разный объем — от одного слова до нескольких страниц, чаще же всего занимающие 1—5 строк.

Большинство списков азбуковников относится ко второй половине XVII—началу XVIII в. Логично предположить, что это был период их наибольшего распространения. В XVIII в. они начинают вытесняться специализированными печатными изданиями, в основном переводимыми с западноевропейских языков, но сохраняют в народной среде значение мудрых книг прошлого. В связи с широким распространением азбуковников необходимо заметить, что в описаниях и каталогах нередко путают азбуковники как лексикографические сборники с так называемыми школьными азбуковниками, имеющими совершенно иной состав [6]. Отмечено и «ошибочное употребление термина „азбуковник" в качестве общего наименования для всех старинных словарей, даже неалфавитных» [7]. Поскольку упорядочение материала рукописных книг по алфавитному принципу было весьма распространено, то порою встречаются и такие сборники, как названная «азбуковником особого состава» рукопись ГИМ, Вахрамеева, № 520, XVII в., содержащая наряду с кратким алфавитом на л. 1—15 любопытную подборку сентенций, расположенных по азбучному принципу на л. 15 об.—46 (например, читаем на л. 23 об.: «Злое злым возмездие творимо», «Звезда суть и солнцо, но днем обладает», «Злообразие страшащее и младенцы»). Одним словом, вопросы атрибуции азбуковников и относимых к ним памятников требуют своего дальнейшего разрешения.

Азбуковники отличаются не только сводным характером, но и многоплановостью заключенного в них материала и сочетанием различных способов его интерпретации. Фиксация объективных знаний о природе, сакральное их истолкование, наличие элементов мифологии, философско-символическая экзегеза, рецепты приготовления смесей, таблицы тайнописи, красочные иллюстрации — все это встречается в азбуковниках, придавая им столь присущие средневековой книжности синкретизм и многофункциональность, которые позволяли использовать энциклопедические сборники времен господства донаучного мышления и недифференцированного еще знания «как бы взамен целой библиотеки разных произведений» [8].

Создание азбуковников как универсальных энциклопедических словарей не было чисто русским явлением. Академик М. П. Алексеев отмечает эту же культурно-просветительскую тенденцию в западноевропейской литературе XVI—XVII вв.[9] В Италии, Германии, Англии создается несколько типов словарей сводного характера с объяснением трудных слов и выражений из разных языков. Показательна в этом плане деятельность швейцарского лексикографа Конрада Геснера (1516—1565), оказавшего влияние на развитие славянского языкознания [10]. В 1555 г. он издал в Базеле «Митридат, или Наблюдения над различными языками, как древними, так и новыми, употребляемыми ныне у различных

народов земного шара» [11]. Среди сведений о примерно 130 языках есть и данные о «московитском» языке. «Митридат» не только типологически сопоставим с древнерусскими словарями; по мнению М. П. Алексеева, «некоторые приводимые в „Митридате" слова порою попадаются в наших азбуковниках с теми же обозначениями своего происхождения» [12], что указывает на него, как на один из возможных источников русских азбуковников.

Отмечая сходство азбуковников с современными им лексикографическими трудами западноевропейского происхождения, необходимо отметить, что они в силу отставания России в сфере социального и культурного прогресса заметно уступают наиболее фундаментальным творениям новоевропейской науки о языке. В частности, число языков, из которых взяты термины и выражения, не превышает двух с половиной десятков. М. И. Сухомлинов отмечает Азбуковник с характерным названием «Алфавит книга премудрая, имея в себе 24 язык» [13]. Редкий источник имеет большее число указываемых языков. К их числу принадлежит, например, Азбуковник из Соловецкого собрания Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина № 21/21, в котором указаны 25 языков, в том числе «руски» и «словенски» (VI, л. 3 об.)

Обычно в предисловиях азбуковников указываются иностранные языки, из которых взяты объясняемые слова и выражения. Иногда над переводимыми словами кратко обозначается киноварью язык оригинала, если он известен составителю, но чаще этого обозначения нет. Приведем перечень языков с краткими их обозначениями в скобках по одной из рукописей из того же Соловецкого собрания: «. . .арапски (а), арменски (ар), гречески (г), еврейски (ев), египетски (еги), еллински (елл), ефиопъски (ефи), евхаитски (ев), жидовски (жи), иверски (иви), латынски (ла), литовъски (ли), македонски (ма), мидонски (ми), пермьски (пер), римски (ри), сербски (се), сиръски (сир), скифъски (ски), татарски (та), чешски (чес)» (I, л. 12). Как видим, в данном перечне фигурирует 21 язык, часть из которых трудна для определения.

Нельзя не обратить внимание на связь азбуковников с современными им западнорусскими печатными лексикографическими трудами [14]: «Лексисом» Лаврентия Зизания, изданным в Вильно в 1596 г., и «Лексиконом» Памвы Берынды, издававшемся в 1627 г. в Киеве и в 1653 г. в Кутеине [15]. Зизаний и Берында, очевидно, имели в руках списки ранних редакций азбуковников или близких им текстов; сравнительный анализ показывает совпадение некоторых терминов и их объяснений [16]. Что касается составителей азбуковников, то многие из них широко пользовались печатными словарями, иногда включая целые их фрагменты и указывая на них как на источник заимствования.

Например, в Азбуковнике из Щукинского собрания № 555 имеется следующее толкование: «Стакта есть во Аравии некое древо, нарицаемо змирна, из него же течет сок благоуханен, нарицаемый стакта. Сице о сем в грамматичном алфавите Лаврен-

тий Зизаний написа. А во Псалтыри змирно толкуется — неистление, а стакти толкуется — заря» (XXII, л. 199 об.). У Зизания находим краткое эмпирическое объяснение: «Смирно есть некое дерево во Аравии, с котораго запашный сок течет стакти называемый» [17]. Составители Азбуковника дают более пространную информацию, дополняют заимствованное толкование собственными комментариями и символической интерпретацией, а также помещают на полях глоссу с указанием текста, где встречается данный термин (псалом 44 из Псалтыри).

Важной проблемой является вопрос об авторстве азбуковников. В них содержится много указаний на почитаемые авторитеты, на древних и средневековых авторов, но себя составители, к сожалению, не называют. В этом проявился характерный для средневековья литературный этикет, не позволявший авторам, а тем более компиляторам и переписчикам выставлять напоказ свое имя [18]. Азбуковники, несомненно, были продуктом коллективного творчества. Возможно, со временем удастся выявить ряд книжников, имевших отношение к их созданию. Пока представляется бесспорным влияние на формирование азбуковников филологической практики Максима Грека, который «не был составителем того или иного азбуковника, но он может быть назван в числе главных создателей этого жанра, так как определил в очень существенных чертах процессы его сложения» [19]. Максим Грек составил «Толкование именам по алфавиту», вошедшее в состав пространных азбуковников и «Лексикона» Берынды.

Ссылки на афонца постоянно встречаются в азбуковниках, иногда в их состав включаются сказания о его жизни и творчестве (XIX, л. 1—14 об.), а в предисловии по многим спискам среди «истинных рачителей премудрости» больше всех выделяется имя «премудраго философа Святыя горы инока Максима Грека» (XII, л. 3). Один из азбуковников даже носит симптоматичное название: «Книга, глаголемая лексис, сиречь недоведомыя речи, превод Максима Грека от иноверных на русский язык право» (XVII, л. 1). Выступавший как «филолог и философ, пьющий из всех источников» [20], прошедший практику у таких итальянских издателей, как Альд Мануций, общавшийся с лучшими умами из окружения Марсилио Фичино при Academia Platonica во Флоренции [21], Максим стал на Руси признанным авторитетом в области философско-богословской экзегезы, непревзойденным мастером филологически отточенного перевода и толкования текстов.

Из наблюдений над списками азбуковников различных редакций можно выделить некоторые о них сведения. Отметим прежде всего различные названия данного памятника: «Азбуковник», «Азбука», «Азбукы», «Азведи», «Алфавит», «Алфавит азбучной», «Алфавит иностранных речей», «Алфавит письменной», «Алфавит толковый», «Буквы», «Лексис», «Сказание», «Толкование речем неудобразсудным» и др. Заглавия азбуковников имеют, как правило, пространный характер. Приведем некоторые характерные названия, в которых проявилось творческое участие и своеобраз-

ное понимание их составителей: «Книга, глаголемая Аз и буки, еже о како во святых книгах каяждо пословица писати и глаголати» (XVII, л. 8); «Книга, глаголемая Алфавит, содержащий в себе толкование иностранных речей, иже обретаются во святых книгах, не преложены на русский язык» (I, л. 13). Иногда встречаются подзаголовки, раскрывающие назначение — «ради познания» — этих энциклопедических словарей: «Сия ко вразумлению выписано из книги Алфавита писменнаго вкратце ради познания, яже во святых книгах писаны иноязычныя и иностраныя речи» (V, л. 1).

По своей структуре азбуковники пространных редакций состоят из вводной части, собственно словаря и приложения. В вводной части помещаются: предисловия, разъясняющие характер и назначение книги; оглавления содержащихся в основной части статей; различные статьи общего характера — сказания о составлении славянской азбуки, извлечения из Иоанна Дамаскина, из летописей, из Хронографа; грамматические заметки; стихотворные обращения к читателям; алфавиты (например, в Сол. 18/18, на л. 43—48 расположена польская, греческая, еврейская, немецкая, латинская, пермская, русская и другие азбуки и иные материалы).

В основной части содержится текст словаря, разбитый по буквам с многочисленными, иногда пространными, вставками. Порой составители помещают два, три и более алфавитных словаря в основную часть. Л. С. Ковтун в составе обширного лексикографического свода, помещенного в списке с «Лествицей» (Сол., 302/332, XVII в.), насчитала пять азбучных лексиконов.

Наиболее разнообразный характер носят приложения. Иногда они невелики, но порой достигают весьма внушительных размеров, превосходя основную часть вдвое, а то и втрое и даже более. А. Карпов описал несколько таких азбуковников, из которых особенно выделяются списки Сол. 16/16, XVII в. и Сол. 20/20, XVII в. В последнем основная часть занимает л. 2—129, а приложение — л. 177—582. В таких пространных приложениях содержится масса самых разнообразных, важных, с точки зрения составителя, сведений по грамматике, этике, натурфилософии, истории, мифологии, библиографии, почерпнутых из многих источников. Крайне редко, но встречаются азбуковники без приложения (см. IX).

Помимо теоретических рассуждений и описательной информации в азбуковниках порой содержатся практические рекомендации и прикладные пособия. Например, в списке Тихонр. 338 сер. XVII в. на последних листах рукописи помещены статьи : «О стекольном письме», «Как писати красками», «О киновари», «О киноварном творении», «О составлении чернил» и лунный подвижной календарь с вращающимися частями, выписанный черными, зелеными и красными чернилами (XIV, л. 333—334).

Основной текст распределен по буквам славянского алфавита от «аза» до «юсов» и «ижицы» с добавлением, но не всегда, статей на греческие буквы «кси», «пси», «омегу» и др. Для удобства

пользования буквы в заглавии разделов, первые буквы толкуемых слов, целые заголовки, иногда имена авторов и другие элементы акцентируемой информации выделяются шрифтом, использованием чернил иного цвета (красного в тексте с черным и черного в тексте с красным), декоративным оформлением. Но как термины, так и их истолкования не выделяются в столбцы, а идут сплошным текстом по строкам.

Слова, начинающиеся с одной буквы, расположены не в строгом соответствии с алфавитным принципом по порядку всех букв в слове. Они чаще группируются по тематическому принципу: имена, части человеческого тела, названия книг и т. п. Но иногда используется алфавитное распределение слов по первой гласной. Например, в Азбуковнике Тихонрав. I помещены в верхних частях листов в красивом лирообразном орнаменте указатели типа «ба», «бе», «би» и т. д.

Встречающиеся в тексте пространные статьи, как правило, имеют название и указание на автора, обычно выделяемое киноварью. Например, статья о радуге в списке Унд. № 978 имеет заглавие «Святаго Генадия патриарха Констянтина града о дузе небеснои яко подобие есть» (XVII, л. 38 об.). Часты глоссы на полях, указывающие в сокращенном написании источники: «Александрия», «Лествица», «Деяния апостольские», «Цепь златая», сочинения Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Козьмы Индикоплова и многих иных авторов. Встречаются ссылки и на печатные издания. В азбуковнике Рум. № 2 на л. 81 об. объясняется греческое слово «икономах» (иконоборец) и дается глосса с указанием на печатное издание «Поучительных слов» Кирилла Иерусалимского, изданных в Москве в 1644 г.

Азбуковники содержат, хотя и не часто, схемы, таблицы, рисунки, портретные изображения (например, Максима Грека) и иной иллюстративный материал, разнообразящий текст и выделяющий информацию различного плана. В списке Тих. 338 на л. 72 циркулем вычерчена схема в виде большого круга, в который вписаны семь малых — один в центре и шесть симметрично вокруг него. Это круговая схема человеческой жизни, разбитой на 7 возрастов согласно древней античной традиции. В рукописи Сол. 16/16 на л. 95—96 помещена прямоугольно расчерченная таблица тайнописи. В Азбуковнике Рум. № 2 на л. 65 об. приводится рисунок ефуда, ризы первосвященника Иерусалимского храма с изображением на нем двенадцати драгоценных камней по бокам и адаманта в центре. Данный рисунок служил иллюстрацией к «Сказанию о 12 камнях» Епифания Кипрского. Встречаются рисунки голгофского креста, трех звезд на омофоре Богоматери и другие сакральные изображения. Прекрасный рисунок древнееврейского музыкального инструмента псалтыри, который дал название одной из самых популярных книг Библии, имевшей многозначную символику, приводится в рукописи Муз. 2653 на л. 55. Этот образ имел также натурфилософский и антропологический смысл.

Для более полного представления об азбуковниках как универсальных словарях необходимо сказать несколько слов об их внешнем оформлении. По формату они различны: от скромных, карманного размера в 1/8 листа до внушительных in folio с крепкими, украшенными тисненой кожей переплетами. Объем колеблется примерно от ста до шестисот листов. Писаны полууставом и скорописью. Текст, как правило, хорошо читается, графически расположен удобно. Азбуковники, особенно крупного формата, часто украшены красочными заставками, инициалами, затейливой вязью, орнаментами. Они имеют не только познавательную, но и эстетическую ценность. В качестве примера можно привести прекрасный экземпляр Пог. 1145, рассматривать и изучать который нельзя без восхищения перед мастерами, его создавшими.

Заканчивая рассмотрение структуры и состава азбуковников, следует подчеркнуть, что они, особенно в пространных редакциях, имели характер *открытой книги*, непрестанно дополнявшейся новым материалом. В них нередко оставляли чистые страницы, позднее заполнявшиеся. Встречаются приклеенные, вставленные позднее листы. Многими писцами в течение нескольких десятилетий, а порой и веков, листы азбуковников испещрялись глоссами, вставками, исправлениями. Это подлинные памятники энциклопедической мысли и коллективного творчества древнерусских книжников [22].

Перейдем к рассмотрению содержания азбуковников, не различая редакций и времени создания отдельных памятников. Подобное обобщенное рассмотрение позволит создать предварительное представление об азбуковниках в целом. Наиболее интересны в смысле разнообразия и обширности материала поздние пространные списки, в которых возрастают элементы энциклопедизма. А. Карпов, описавший девять азбуковников Соловецкого собрания, выделил в них соответственно содержанию две части: лексикографическую и литературную. В первую он включил сведения по языковедению и грамматике, во вторую — по философии, библиографии, истории, мифологии, символике, географии, этнографии, минералогии, ботанике, зоологии, орнитологии, ихтиологии [23]. Деление это весьма условно и требует уточнения.

Сведения по различным областям знания, содержащиеся в азбуковниках, настолько обширны, разнообразны и многоплановы, что в пределах предлагаемой статьи можно лишь отметить некоторые, наиболее характерные их особенности.

Ядром азбуковников являются статьи, комментарии и извлечения лексикографического плана. Интересен список Сол. 20/20. В нем на л. 10—11 об. приводится 48 терминов с корнем «благ», подробно объясняемых. Например, «благодеяние» трактуется как «приязнь, чистота, боязнь, разсмотрение, опасение». Указывается не только смысл, но и нормы написания терминов. На л. 24 об. слово «ве́дение» объясняется как «познание, сведомость, разуменье, ведомость, знаемость, размышление» и даются две формы его написания: «веденье» и «ведание». На л. 17 истолковывается

выражение «веществуя невещественное» — «воображая безплотное начертанием писменым». На л. 39 об. приводится различие между словами «житие» и «жизнь»: «Житие нарицается поведение, еже какова кто отца, и коего града, и коего племени, и коея веры бе. Жизнь же нарицается сказание, еже как кто Богови угодил, коими подвиги, и коими труды жизнь сию препроводи, и коими добродетелми сияше». На л. 76 термины «Образ, фигура, воображенье» дополнены глоссой на полях «форма, ишталт, приклад». Здесь же приводятся производные от них глаголы: «Образую, творю, формую, ишталтую». Любопытно использование немецкого термина Gestalt (форма, образ, вид) и образование от него глагола «ишталтую» (возможно, через польское «kształtuje» или украинское «кшталтую» с тем же значением).

Кроме отдельно встречаемых синонимичных терминов в азбуковниках приводятся специальные словари синонимов — *произвольники*. Например, в списке Пог. 1145 на л. 176—178 приведены произвольники к отдельным библейским книгам, даются синонимы не только нарицательных существительных («бездна — вода», «пепел пещной — сажа», но и имен собственных («Скиндыре — Александрея», «Хорив — Синай»). Вместе с тем разделяются разные значения одного и того же термина. Например, в списке Тих. I на л. 271 слово «пята» толкуется трояко: «пята есть дверей и пята ноги человечи, и пята — отай творимый ков на ближняго».

Объяснение терминов в азбуковниках имеет не только грамматическое значение — оно гораздо шире. Многие толкуемые понятия и выражения носят общетеоретический, философский смысл. Их усвоение способствовало развитию мышления, стимулировало познание мира, расширяло общий кругозор русских людей допетровского времени.

В списке Писк. 197 находим встречающиеся и в других рукописях понятия: «материя — естества» (л. 94) и «пнеума дух» (л. 122 об.); оба с пометкой над ними киноварью «греч» (греческий), что ошибочно по отношению к латинскому materia, но правильно — к греческому πνεῦμα. Встречается и латинский термин «спиритус» с тем же значением (XXVI, л. 181). Перечислим другие столь же важные понятия: «бытие» («есть еже от Бога первое сотворение», — XVIII, л. 23); «омусия» («единосущество» — там же, л. 78 об.); «существо» («вещь самобытна, никого же иного требуя на свое составление» — XIII, л. 6); «собство» («мемсто особно или отделение вещи от вещи» — XIII, л. 291 об.); «гомо» («человек» — XIII, л. 107); «гносис» — («ум» — XIII, л. 107 об.); «пан» (греч. «всякое» — XII, л. 122); «предел» («урок, яко же бы рекл кто кому: до сего доидеши и дале да не преидеши» — XII, л. 121 об.); «рожение или порожение» (рожение от человек плотьски, а порожение от Бога духовне еже во крещении Святым Духом бываемо» — XII, л. 126); «фарсификаре» («фрязски» — итальян. — «ложно творит» — XII, л. 141 об); «догмата» («уставы... опрочь зри: веление, учение, сказание» — V, л. 32);

«довод» («указание» — V, л. 32); «мечтание» («облуда, мара, сон, прелесть, тма, видение лживое, искус» — V, л. 63); «мнение» («мнеманье, подозренье, донеманье... непщевание, или разумение» — V, л. 66 об.).

Азбуковник Сол. 20/20, из которого приведены последние примеры, изобилует не только истолкованием терминов, но и, что весьма ценно, их синонимами, встречающимися в текстах и основанными отчасти на заимствованных из иных языков понятиях. Этот своеобразный толково-синонимический словарь дает хорошее представление о разнообразии и богатстве отвлеченной лексики XVII в. Приведем еще несколько примеров из него: «Малодушествие, или малодушие, несмелость, боязнь, ниский умысл, стыдливость, утраченный умысл, мдлость, обумренье, омдленье» (л. 62); «неопределенное существо... толк: не могущее само от себе разделитися, неразделена бо есть Святая Троица Божественная, ниже слитна» (л. 70 об); «Непостижимый, недостигненый, недогоненый — егда испытован и взыскан: непостижен будет от ищущих его» (л. 71 об., со ссылкой на «Небеса» Иоанна Дамаскина, слово 2-е).

На формирование словарного фонда азбуковников оказали влияние славянские и западноевропейские языки. Например, украинское «бачение» объясняется как «размышление во уме о деле коем» (XIII, л. 60 об.); польское «доскональный» — как «совершенный и полный» (XIII, л. 120 об.). Заслуживает внимания пространное объяснение латинского термина «квалитатес» (qualitates — качества); «качество, яко же бы кто вопросил бы, каков человек в лице, черн или бел, или стар или млад, смертное и безсмертное, и прочая; се есть качество и в древесех, и в каменех, и в прочих вещех» (XV, л. 79—79 об.).

Лексикографические сведения дают много ценной информации для понимания древнерусских знаний о мире и человеке. Но чтобы представить их в виде целостной системы, необходимо учесть признанные в средние века классификации наук. В византийской и древнерусской культурах основополагающей являлась схема, основанная на античной традиции и сформулированная Иоанном Дамаскином в «Философских главах» его фундаментального трактата «Источник знания» (πηγή νώσεως) [24]. Согласно схеме Дамаскина, философия, охватывающая все отрасли знания, делится на теоретическую, включающую богословие, физику, математику, и практическую, содержащую этику, экономику, политику [25].

В Азбуковнике Сол. 16/16 есть весьма интересная статья под выделенным киноварью названием «О философии внимай разумно, да не погрешиши». В ней излагаются представления о философии, дополненные по сравнению со взглядами Дамаскина; там же содержится его классификация наук: «разделяется же ся философия в зрительное и деятельное. Зрительное же — в богословное и естественое и учительное. Деятельное же во обычайное, домостроительное, градное» (л. 337 об.).

Схема Иоанна Дамаскина, принятая на православном Востоке, приходила в соприкосновение с принятой на католическом и лютеранском Западе схемой семи свободных искусств и наук (septem artes liberales включали trivium — грамматику, риторику, диалектику и quadrivium — арифметику, геометрию, астрономию, музыку). Пока по спискам азбуковников встретить в полном виде западную схему наук не удалось, но все ее элементы присутствуют в них. Есть определения геометрии, математики, грамматики, арифметики, риторики, музыки. Логика называлась в средние века также диалектикой. Двоякое обозначение этой науки о мышлении отмечается в некоторых списках: «Логика, диалектика — росказ, беседование или истинных и ложных разсуждение» (V, л. 59). Со ссылкой на Максима Грека в Азбуковнике Щук. 152 дается раздельное толкование астрологии и астрономии, а также их представителей: «Астра бо по гречески — звезда, а логос — слово. Астрология — звездословие. Астрономия — звездозаконие. Астрия бо звезды по еллиньски, а номос — закон. Астролози — звездословцы. Астрономи — звездозаконницы» (л. 45 об.). Квалификация латинского термина astra как греческого отражает доминирующую традицию византийской лексической системы. Иногда четыре науки, представлявшие квадривиум и использовавшиеся в астрологических книгах, назывались ложными, отреченными и собирательно «мафиматийскими». Например, в списке Щук. 151 на л. 179 об.—181 об. содержится статья против астрологии, где (несколько искаженно) объясняются эти принятые за ложные науки: «Мафитикийския книги. Толк: отреченныя книги; их же есть четыре: арфиматикии, мусикии, гиометрии, астрономия». Ложными их считали за связь с мантикой и астрологией.

Кроме определения классических наук встречаются в азбуковниках истолкования и других отраслей знания. Показательны в этом плане интереснейшие определения терминов «история» и «историк», наличествующие в уже отмеченном своим ценным содержанием списке Сол. 20/20: «Историа — свидетель всех веков или деаний, истинное описание прошлых речей. . . Историограф, или историк. Толк: поведатель деяний, бывших в первых родех и временех» (т. е. в прошедших поколениях и временах — л. 47—47 об.).

Что касается философии, то она понималась и как система наук в целом, и как особая отрасль знания. Краткие определения терминов «философия» и «философ» как «любомудрие» и «любомудрец» (или соответственно «мудролюбие» и «мудролюбец») встречаются почти во всех азбуковниках с рядом вариаций и дополнений. Например: «Философ. . . — любомудрец, мудрый, прилежай в мудрости, мудролюбец» (IV, л. 450).

Кроме шести определений философии, принадлежащих Дамаскину, встречается истолкование, приписываемое славянскому первоучителю Константину-Кириллу, прозванному Философом [26].

Последнее определение (в расширенной русской редакции) включено во фрагмент с устойчивым содержанием, начинающийся словами: «Блаженный Константин Философ вопрошен быв от (с)холастика логофета Варасихия Киарта, что есть философия, отвеща и рече ему...» В этом фрагменте содержатся объяснение ряда терминов, указание на сочинения Аристотеля и Платона, которыми каждый философ может «философство твердо разумно держати, и словеса и речы украсити и составляти, и книги своя составляти». Заканчивается фрагмент мыслью Дамаскина о пользе языческой мудрости, из которой можно с умом взять немало ценного: «Аще кто что и от внешних мудрецов приобрести может, не отметно есть» (I, л. 8—9).

В азбуковниках имеются краткие, чаще всего стереотипные сведения об античных философах (Платоне, Пифагоре, Аристотеле, Анаксагоре, Эпикуре) и принимаемых за философов в широком смысле этого слова ораторах, поэтах, писателях, ученых (Демосфене, Вергилии, Еврипиде, Гиппократе). По античной легенде создатель грамматики Прометей также почитался за философа: «Премифеус — еллинскии бе философ во дни Исуса Наввина, иже грамматикийскую философию древних лет уведав» (XII, л. 117).

Любопытно упоминание о Демокрите, имя которого сближалось с понятием демократии: «Димокрот. Толк: во еллинех древле философ нъкин Димокрит именуем. Толкуется же ся Димократ — народоначалник или староста. Димократия. Толк: народовладение» (XIII, л. 115 об.). Вообще же весьма присущее произведениям древнерусской литературы в целом и азбуковникам в частности удивительное сочетание серьезности и наивности, подлинных знаний и фантастических представлений придает им неповторимое своеобразие и особый колорит. Они одновременно обладают особенностями и литературных сочинений, и научных трактатов, и богословских интерпретаций, и философских обобщений.

Сведения о философии в азбуковниках частично приводит А. Карпов, считая, что они «очень кратки и редки» [27]. В действительности они более обширны, если сюда включить истолкование терминов отвлеченной лексики, символов, образов, афоризмов и иной информации. Во многих списках приводятся сказания об образе Софии Премудрости, представляющей не аналитическое, а художественно-пластическое выражение мудрости; символически истолковываются драгоценные камни, животные, растения, части человеческого тела; объясняется глубокий смысл иконографических сюжетов, например изображение космоса в виде ветхого старца и т. д. Многозначной символической интерпретации подвергались почитаемые тексты. «Можно без преувеличения сказать, что вся интеллектуальная культура средних веков экзегетична» [28], и это нашло свое отражение в азбуковниках, которые в данном отношении пока мало изучены, хотя у Карпова и есть, например, раздел по символике [29].

Перейдем к рассмотрению имеющихся в азбуковниках знаний о природе и натурфилософской их интерпретации. Термин «мир», как и в современном русском языке, толкуется двояко: «вселенная» и «отсутствие войны». В списке Унд. 978 со ссылкой на Максима Грека приводится истолкование двух греческих терминов: κόσμος и ειρήνη. «Космос. Толк: 'мир, рекше миростии человецы или вся тварь, еже есть видимый мир и невидимый» (л. 58 об.); «Иринис. Толк: мир, еже бо другу со другом мирно пребывати, таковни бо любовный мир, по гречески наричется иринис» (л. 51 об.). Есть и понятие о Вселенной: «Вселенная. Толк: весь свет» (л. 26 об.).

В азбуковниках, где больше, где меньше, объясняется античное учение о стихиях, или элементах, классически сформулированное Эмпедоклом. В том же списке на л. 92 об есть краткая статья о четырех первоэлементах бытия: «Стихия. Толк: Вещи или составы. Четыре суть стихий. 1-я — воздух, 2-я — вода, 3-я — пе(р)сть, 4-я — огнь. Воздух ражает воду, вода ражает персть, от персти ражается огнь... И та стихия разумети могут зодия и планиты». Сведения о стихиях приводятся в основном по «Источнику знания» Дамаскина.

Термин «земля» объясняется исходя из значения соответствующих слов греческого и еврейского языков. «Земля по ельлински хайя, по гречески гипа, еврейски адамос, сего ради и рожденнаго от нея наричают Адам» (XXVI, л. 67—67 об.). Встречается и латинский термин «терра» — terra. Например, в списке Муз. 3173 писец зачеркнул две первые буквы в неправильном написании «мерра — земля» и проставил сверху «те» (л. 81 об.). Подобная правка, уточнение, дополнение часты в азбуковниках.

В азбуковниках встречается много естественнонаучных терминов: «недра» («лоно»), «эхо» («шум аера»), «ртуть» («водное серебро») и т. д. Некоторые из природных явлений объясняются вполне научно. Например, «магнит» (очевидно, минерал — магнитный железняк) трактуется как «камень есть тако именуем; имать же естество — железо к себе привлачити» (XVI, л. 114). То же можно сказать о слове «смерч», объясняемом таким образом: «Смерчь небесный. Толк: облак дождевный, иже взимает в себе от моря воду аки в губу и возъшед на высоту, паки испущает ю́ на землю» (XIII, л. 283 об.). Различаются «дендра» — «дерево, на корени стоящее» и «ксилос» — срубленное дерево, дерево как материал.

Показательно, что в азбуковниках интерпретируются не только вещи, но и процессы. Весьма ценно в этом плане истолкование терминов «растворение» и «размешение» по списку Тих. I: «Растворение. Толк: растворение нарицается смешение слитно и по смешении неразделително, яко же воде смешеныя с вином. Размешение. Толк: нарицается по еже что с чим совокупившися, может паки разлучитися, яко же зерно пшенично сь ячменным совокупляют бо ся си не слитно. И от сею обою разумей, яко ино есть разстворение, и оно есть размешение» (л. 272 об.).

По средневековой тенденции к морально-назидательной интерпретации природных явлений, растений, животных в некоторых списках помещены символические истолкования. Очень интересна приписка неизвестного автора, которую он сделал киноварью, чтобы выделить свою мысль. К объяснению волны («Говор водный. Волна морская или пузырь водный») на полях добавлено: «Иже ветром воздута, велика является, приразившися к камени, в пены расходится, тако и богатыи высокосердием и гордостию возносящеся, нашедши же — смерти» (XII, л. 24 об.). Здесь проступают и социальная неприязнь к богатство имущим, и мудрая идея о тщетности стремления к земным сокровищам, которыми гордятся недалекие их обладатели, и мысль о кратковременности земного существования. Подобные маргинальные глоссы несут ценнейшую информацию, они свидетельствуют о творческом участии составителей и переписчиков азбуковников. Они же напоминают о внимательном изучении рукописных источников, каждый из которых уникален.

Колоритно и близко к живому народному мироощущению аллегорическое изображение времен года. Осень отсчитывается от церковного праздника Зачатия Иоанна Предтечи (23 сентября ст. ст.): «Отселе начинается осень. Осень есть подобна жене стареи и богатеи, и многочадеи. Овогда дряхлующи и сетующи, овогда же радующися и веселящися, рекше иногда скудость плодов земных и глад человеком, а иногда веселящися, рекше ведрена и обилна плодом всем, и тиха, и безмятежна. . .». Зима (с Рождества Христова — 25 декабря) сравнивается со злой мачехой, которая «знобит и гладом морит». Весна (с Благовещенья — 25 марта) уподобляется цветущей юной деве, которая всеми любима, «радости и веселия исполнена». Если три предыдущих сезона с названиями женского рода олицетворены соответственно женскими аллегориями, то лето (с Рождества Иоанна Предтечи — 24 июня) представлено мужским образом рачительного и трудолюбивого хозяина, пекущегося о благе многих людей: «Лето нарицается муж тих, богат и красен, питая многи человеки, смотря и пекися о своем дому и любя дело прилежно. Присно без лености воставая заутра и до вечера делая без покоя — таков есть муж лето» (III, л. 167—167 об.).

Подобные представления нашли отражение и в изобразительном искусстве.

Весьма содержательны, наполнены символическим смыслом и философской интерпретацией сведения по антропологии, которые согласно средневековой семантике служили своего рода «мостом между чувственным опытом и тем, что лежит по ту сторону» [30]. Символизация выступает в средние века как своеобразный заместитель научного, теоретического мышления, призванный обозначить скрытый, метафизический (как в смысле «философский», так и «стоящий за внешней оболочкой физически ощущаемых феноменов материального мира») смысл эмпирических явлений [31].

Говорится в азбуковниках о теле и душе, о страстях, о составлении человека из 8 частей, о трех видах рождения, о пяти чувствах душевных и телесных, о различии между животными, человеком и ангелами и многое другое. Есть специальная рубрика «О составех человеческих», содержащая такие, например, понятия: «Гомо — человек», «геронда — старец», «гносис — ум», «артирии — жилы». Согласно античному учению, классически изложенному еще Платоном, выделяются три части души — разумная, чувственная и волевая. Нередко встречаются термины, принятые в современной науке: «вита» («жизнь»), «аффекты» («похоти»), «анима» («душа»), «психос» («душа»). Часты объяснения психологических понятий: «лицемерие», «самолюбие», «смиреномудрие», «тщеславие», «кичение» и др.

Перейдем к рассмотрению информации социального характера. В азбуковниках много понятий, выражающих власть, государство, сословные отношения. О понятии демократии говорилось выше. Есть и противоположное — о диктаторе — «единовластец или самодержец» (XXVI, л. 41); встречается также «У(м)ператор. Толк: «самодержец» (XVIII, л. 103). Об украинском влиянии говорит слово «рада» («соньмище или совет»); о западноевропейском — «ратуша» («разбойный приказ»); оба примера из текста Тих. I, л. 272. Есть и термины восточного происхождения: «Баскаки — по татарски, а по руски — на приказ посылаемыя по градом а по селом дворяне царския» (V, л. 9). Встречаются принятые и ныне интернациональные понятия: «Митрополи. Толк: матери градовом» (XIII, л. 70); «Милисие. Толк: воинство» (XIII, л. 73): «Адвокатос — заступник» (XII, л. 7 об.); «Зенерал... назиратель иноческаго чина над многими монастыри и над игуменами» (IV, л. 214). Разумеется, содержание этих понятий не во всем совпадает с современным. Например, «зенерал» (аналогичное — «генерал») заимствовано из сочинения Максима Грека об устройстве католических монастырей. Важно то, что они вводились в русскую лексику уже в XVI—XVII вв., а то и ранее.

Много в азбуковниках понятий общекультурного содержания, усвоение которых было весьма важно в цивилизаторском отношении. Перечислим некоторые из них: «Схолия — училище. Схолар — ученик. Схоластик — учитель или философ» (XXVI, л. 176 об.); «Апология — ответ») (XIII, л. 50); «Базис — место, иже под столпом» (XIII, л. 61 об.); «Ваятель — резец по дереву или по камени» (XIII, л. 68 об.); «Автор — работник» (XXVI, л. 12); «Вивлиотека — книжный дом» (XXVI, л. 28 об.); «Каталогос. Толк: каталоги от ката, что есть краткой; логос, иже есть слово. Речется: много кратка приемлющи» (XXVI, л. 28 об.); «Кодекс. Толк: книга, содержащия в себя разныя книги» (XXVI, л. 28 об.); «Метаморфозис. Толк: преображение» (XVIII, л. 71); «Мим. Толк: скоморох» (XVIII, л. 71); «Зотчий — здатель или делатель храминам. Здание — соделание (XXVI, л. 67 об); «Живописец — изящный иконописец» (XVI, л. 67); «Литера. Толк: ключевое или азбучное словцо» (XVI, л. 109); «Архитип. Толк: начальнии

образ. . . Архитектура. Толк: мастерство или учение около здания» (XI, л. 4 об.). В текстах объясняется множество интереснейших общечеловеческих культурных названий и понятий: Парфенон, Акрополь, Капитолий, имен античных богов и муз, выражений, связанных с творчеством и познанием.

Интересно различение «художества» как ремесла и «хитрости», как интеллектуального умения. Со ссылкой на Иоанна Дамаскина объясняется: «Художество и хитрость. . . Ино есть, и ино. Художество — всякое рукоделное умение. Хитрост же нарицается грамматика, и риторика, и философиа, и прочее таковая» [V, л. 121). Под «хитростью» понимался и высокий уровень овладения ремеслом, своеобразное искусство мастерства, что видно из такого истолкования: «Художьство. Толк: хитрость деанием коего ремесла» (XVI, л. 189).

Составители азбуковников порой заканчивали свой труд назидательной концовкой, бывшей своеобразным художественным эпилогом, яркой мыслью, обращенной к читателю. Вот одна из них, сравнивающая качества человека со свойствами животных, указывающая на то, что все хорошо вóвремя и призывающая неученых учиться: «Всякому человеку добро быти храбру аки лву, а боязливу яко заицу, робливу аки овце, збойливу аки лисице, щедру аки куру, скупу аки псу, промышлену аки соколу, глупу аки сове, говорливу аки соловью, молчаливу аки выпу. Да все бы в подобно время, а всяка вещь своего времени требует и неучи — учися» (XII, л. 184 об.).

В пределах одной статьи невозможно дать сколько-нибудь значительное представление об азбуковниках, каждый список которых несет информацию самого разнообразного характера. Моя основная цель — обратить внимание на этот ценнейший источник. Не только лексикографы, но и представители многих наук, в том числе специалисты по истории философского знания, могут обрести в азбуковниках немало содержательного материала. Широкому же читателю они будут интересны своим энциклопедическим составом, сочетанием научности и образности, соединением полезности и эстетичности. Подлинное удовольствие доставляет перелистывать азбуковники, находя в них, как в словаре Даля, каждый раз новые крупицы знания, мудрости, красоты.

[1] См.: *Баталин Н. И.* Древнерусские азбуковники // Филологические записки. Воронеж, 1873. Вып. 3. С. 11—34; Вып. 4. С. 35—68; *Карпов А.* Азбуковники,или алфавиты иностранных речей по спискам Соловецкой библиотеки. Казань, 1877/1878; *Пруссак А. В.* Описание азбуковников, хранящихся в рукописном отделении имп. Публичной библиотеки. Пг., 1915; *Алексеев М. П.* Словари иностранных языков в русском азбуковнике XVII в. Л., 1968.

[2] См.: *Ковтун Л. С.* Русская лексикография эпохи средневековья. М.; Л., 1965; *Она же.* Лексикография в Московской Руси XVI—начала XVII в. Л., 1975; *Она же* Древние словари как источник русской исторической лексикологии. Л., 1977; *Она же.* Азбуковники или алфавиты иностранных речей конца XVI—XVII вв.: Об историзме в критике источников // Вопр. языкознания. 1980. № 5. С. 84—93;

Она же. Азбуковники среди других текстов древней лексикографии и проблемы их издания // Тр. Отд. древнерус. лит. 1981. Т. 36. С. 3—12. Далее: ТОДРЛ; Символика в азбуковниках // ТОДРЛ. 1985. Т. 38. С. 215—230; *Она же.* Рождение жемчуга: Знак и образ в приточном символе // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 260—266; и др.

[3] *Сахаров И.* Сказания русского народа. СПб., 1849. Т. 2, кн. 5: Словари русского языка. С. 135—191.

[4] *Ковтун Л. С.* Лексикография в Московской Руси... С. 268—312.

[5] Там же. С. 206—258.

[6] См.: *Буш В. В.* Памятники старинного русского воспитания: К истории древнерусской письменности и культуры. Пг., 1918. С. 88—109; *Медынский Е. Н.* Азбуковники XVII в. как памятники русской педагогики // Акад. пед. наук РСФСР. Науч. сес. 1—4 июля 1946 г.: Тез. докл. М.; Л., 1946. С. 19—23.

[7] *Ковтун Л. С.* Лексикография в Московской Руси... С. 261.

[8] *Орлов А. С.* Древняя русская литература XI—XVII вв. М.; Л., 1945. С. 46.

[9] *Алексеев М. П.* Указ. соч. С. 46—60.

[10] *Ley W.* Konrad Gesner: Leben und Werke. München, 1929.

[11] Mithridates de differentiis linguarum, tum veterum, tum quae hodie apud diversas nationes in toto urbe terrarum in usu sunt, observationes. Basileae, 1555.

[12] *Алексеев М. П.* Указ. соч. С. 55.

[13] См.: *Сухомлинов М. И.* О языкознании в древней России. СПб., 1854. С. 8.

[14] *Німчук В. В.* Староукраїнська лексикографія в її зв' язках в російською та білоруською. Київ, 1980.

[15] *Зизаний Л.* Лексис, сиреч речения, вькратъце събранны и из словенскаго языка на просты рускый диялект истолкованы. Вильно, 1596; *Берында П.* Лексикон славенороссий и имен тлъкование. Киев, 1627.

[16] *Jankow J.* Leksykografia wschodnio-słowiańska do końca XVI w. Cz. I. Uwagi o «Azbukownikach» i «Rozmówkach» bizantyńsko-rosyjskich // Spraw. czyn. i pos. PAU. 1951. T. 52, N 2. S. 129—135; Leksykografia wschodnio-słowianska do końca XVII w. Cz. 2.2. Etymologie Maksyma Greka, Manuela Retora i innych autorow w slowniku imion P. Beryndy z 1627 r. // Ibid. N 6. S. 466—474.

[17] *Зизаний Лаврентий.* Указ. соч. С. 131.

[18] *Curtius E. R.* Europäische Literatur und lateinische Mittelalter. 7. Aufl. Bern; München, 1969. S. 410—412.

[19] *Ковтун Л. С.* Лексикография в Московской Руси... С. 257.

[20] *Denissoff E.* Maxime le Grec et l'Occident: Contribution á l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis. P.; Louvain, 1943. P. 170.

[21] *Haney J. V.* From Italy to Muscovy: The life and works of Maxim the Greek. München, 1973. P. 113.

[22] См.: *Громов М. Н.* Древнерусские азбуковники как памятники энциклопедической мысли // Памятники науки и техники, 1985. М., 1986. С. 177—186.

[23] См.: *Карпов А.* Указ. соч. С. 170.

[24] См.: *Дамаскин И.* Полное собрание творений. СПб., 1913. Т. 1.

[25] *Weiher E.* Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung. Wiesbaden, 1969. S. 18—24.

[26] См.: *Пейчев Б.* Кириловото определение на философията // Константин-Кирил Философ. София, 1969. С. 60—74; *Ševčenko J.* The definition of philosophy in the life of Saint Constantine // For Roman Jacobson: Essays on the ocassion of his 60th birthday. The Hague, 1956. P. 449—457.

[27] *Карпов А.* Указ. соч. С. 188—193.

[28] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии: (Латинская патристика). М., 1979. С. 13.

[29] См.: *Карпов А.* Указ. соч. С. 218—228.

[30] *Lander G. B.* Medieval and modern understanding of simbolism: A comparison // Speculum. 1979. Vol. 54. N 2. P. 225.

[31] *Громов М. Н.* Систематизация эмпирических знаний в Древней Руси // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1978. С. 29—47.

ИСТОЧНИКИ

I. Рукопись Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде. Соловец. 13/13. XVII в. 229 л. Далее: Рук. ГПБ.
II. Рук. ГПБ. Сол. 16/16. XVII в. 356 л.
III. Рук. ГПБ. Сол. 17/17. XVII в. 189 л.
IV. Рук. ГПБ. Сол. 18/18. XVII в. 652 л.
V. Рук. ГПБ. Сол. 20/20. Нач. XVIII в. 582 л.
VI. Рук. ГПБ. Сол. 21/21. XVII в. 119 л.
VII. Рук. ГПБ. Погодин. 1145. XVII в. 226 л.
VIII. Рук. ГПБ. Пог. 1655. 1673 г. 209 л.
IX. Рук. ГПБ. Q, XVI. 7. XVII в. 95 л.
X. Рукопись Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. Румянц. I. XVII в. 276 л. Далее: Рук. ГБЛ.
XI. Рук. ГБЛ. Рум. 2. XVII в. 185 л.
XII. Рук. ГБЛ. Пискар. 197. XVII в. 185 л.
XIII. Рук. ГБЛ. Тихонрав. I. XVII в. 338 л.
XIV. Рук. ГБЛ. Тих. 338. XVII в. 334 л.
XV. Рук. ГБЛ. Тих. 445. XVII в. 124 л.
XVI. Рук. ГБЛ. Тих. 473. XVII в. 202 л.
XVII. Рук. ГБЛ. Ундольск. 972. XVII в. 231 л.
XVIII. Рук. ГБЛ. Унд. 978. XVII в. 117 л.
XIX. Рук. Государственного Исторического музея. Щукин. 151. XVII в. 319 л. Далее: Рук. ГИМ.
XX. Рук. ГИМ. Шук. 152. XVII в. 363 л.
XXI. Рук. ГИМ. Щук. 153. XVII в. 382 л.
XXII. Рук. ГИМ. Щук. 555. 1668 г. 308 л.
XXIII. Рук. ГИМ. Муз. 2653. XVII в. 134 л.
XXIV. Рук. ГИМ. Муз. 3173. XVII в. 177 л.
XXV. Рук. ГИМ. Вахрам. 420. XVII в. 46 л.
XXVI. Рукопись Научной библиотеки им. А. М. Горького Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. № 250. XVII в. 226 л.

ПРИЛОЖЕНИЕ

(I) ИМЕНА[1]

Павел — советник. Парфений — девственник. Пантелеймон — всемилостив. Пахомий — толстолечный. Пагкратий — всеми одолеваяй, или владеяй. Патрикий — отец общаго народнаго промышления. Платон — широк. Пафанаил — рождение. Петр — камень. Пимин — псалтырь. Порфирие — багрян. Поликарп — многоплоден. Прокопий — предятелен. Пров — искусен. Параскovия — пяток. Пелагия — пучина. Патрикия — болярыня земскаго приказу.

(XIII, л. 271—271 об.).

(II) ЕФУД[2]

Ефуд бе во евреех плат исткан златыми нитми и хитростно утворен. Образ его четвероуглен и мерою единыя пяди. И посреде имяше аки звезду всю злату и обоюду два змарагда. Имущи по шести оба полы написание, имущи дву на десять племен Израилев.

Между же двемя змарагдами камень адамант. Да егда убо хотяше святитель вопрошати Бога о коей любо речи, привязовавше его на рамницеи посреде персей и подлагаше руце под него. И распростирашеся на дланию аки доска изрядна Ефуд, и вопрошаше Бога о вопросе. И яще будяше угоден Богу вопрос, то абие воссиявше адамант и светом блещашеся. Аще ли не беяше годно, пребываше во своем чину камык. Аще ли хотяше Бог на мечь предати люди, бываше кровав. Аще ли смерть наити хотяше, черн бываше.

(XXVI, л. 53 об. — 54.)

(III) ПСАЛТЫРЬ [3]

Псалтырь. Толк: Во евреех бе сосуд гудебный, на нем же десять струн. В него же играху, песни припевающе. Последи же царь Давид состави книгу и нарече имя ей Псалтырь, понеже книга та содержит в себе песни, возсылаемыя Господу Богу. По гречески бо Псалтырь, а по руски Песневец. Псалтырь есть тело человеческо, на нем же десять струн, то есть десять чювств, пять телесных и пять душевных. О сем глаголет во Псалтыри десятоструннем: Пойте Ему и прочее.

(XXIII, л. 55—55 об.).

(IV) СТРАСТИ [4]

Страсти глаголются по многим мерам: похоти и муки, и недуги люте, и лукавствования немощь, и беды.

(XXVI, л. 182 об.).

(V) АФИНА-ПАЛЛАДА [5]

Афиниа — жонка была во еллинех философица, ея же еллини богинею почитаху, того ради создавъше, нарекоша ея Афиниа. Толкует же Афиниа — почтенна.

(XIII, л. 45)

(VI) СТОИКИ [6]

Стоики (елли) — философы. Во Афинех комара, рекше притвор, именуема стоя, яже и паки тии нарицашеся, и та беяше училище философии пресловуто, и вси учащиися в нем, нарицахуся стоики философи.

(XIII, л. 290 об. — 291)

(VII) ДУХОВНЫЙ, ДУШЕВНЫЙ И ПЛОТСКИЙ ЧЕЛОВЕК [7]

Вопрос: Что есть духовен и что душевен человек и что плотян?

Ответ: Управления жития человеча на три устроения делится. Ов бо живет духовно, желая по Бозе и обиду и досаду и всяку напасть со благодарением претерпети, и моляху за творящих ему напасти и ненавидящих его, и вместо зла тщася добрая им воздати, то есть духовен, то есть преподоб.

Душевен же есть, иже никого же обидит, и сам во обиде быти

не хощет, по реченному Господем: вся елика хощете да творят вам человецы, вы творите им тако же. Се есть праведен.

Плотско, иже желает обидити и чюжая похищати, и нимало даяся в обиду.

(XIII, л. 122 об.).

(VIII) ВИДИМЫЙ И НЕВИДИМЫЙ МИР[8]

Видимый мир и невидимый. Толк: Видимый мир глаголется человек. Невидимый мир — ангелы. Не точию же ангелы невидимый мир наричется, но и человецы, понеже бо сугуб есть человек, от душа бо и тела сложен. Зане плот(ь) человека видима и того ради человек наричется видимый мир. Душа же заневидима, и того ради глаголется невидимый мир. И сея ради вины и человек может нарещися видимый мир и невидимый.

(XV, л. 42).

(IX) «ПАРЕНЕСИС» ЕФРЕМА СИРИНА

Паренесис наричется книга, содержащия в себе словеса пророческая, и учения, и притчи, и моления[9]. Ибо та книга святаго Ефрема Сирина, вся бо предреченная в ней сокровена суть, яко во общей душевной врачебнице.

(XII, л. 121 об.).

(X) ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ ВТОРОЗАКОНИЯ МОИСЕЕВА

«Яко орел поучая к летанию птенца своя и над ними полетая»[10].

Толк: Глаголют естествении философи. Орлу птенца своя противу солнца полагати и коего узрит зрение в луча солнечныя крепко утвердити, того питает, а коего изнемогающа видит — оставит. Тако и Господь учит нас всегда ока разумение солнцу Божественныя славы внимати, иже и над нами полетая, призываем птенцов к летанию. Тако и божественное благоутробие хощет нас преспевати от силы в силу.

«Прострел криле своя, и прият й, и понесе не рамех своих».

Толк: Простре криле, иже яко орел Бог, сиречь добре желающих с собою возвышает, зане иде же мы не довлеем, Божественныя надеемся помощи. Той бо носит нас яко орел, глаголется, носити птенца своя на рамех. Да аще стрелится на них, и он, прежде уразумеет птенцы, измет стрелы. Тако же Христос за нас уязвен есть и рамены своего защищения нас защит.

(XVIII, л. 81—81 об.).

[1] Толкование имен позволяло осмыслять лексемы общекультурного и теоретического мышления типа πάν — весь, все; patria — отечество; πόλυ — много и т. д.

[2] Ефуд — риза первосвященника Иерусалимского храма с двенадцатью камнями по числу колен Израилевых, надеваемая при богослужении. Использовалась и как средство общения с Богом, когда надо было получить ответ на какой-нибудь

важный вопрос. При положительном ответе алмаз, помещенный в центре, сверкал ярким светом. Если Бог отвергал вопрос, камень оставался неизменен. При военной опасности алмаз становился кровав, при смертельной — чернел.

[3] Дается историческое и символическое толкование древнееврейского музыкального инструмента, ветхозветной книги и человека, который, как вибрирующий псалтырь, должен возносить в псалмах хвалу Творцу, его создавшему.

[4] Объясняется полисемантизм термина «страсти» в славянском языке.

[5] Афина Паллада — богиня мудрости, покровительница Афин, связывается с философией через занятный термин «философица».

[6] Вполне корректное объяснение происхождения термина «стоики» от греческого στά — портик, колоннада.

[7] Проводится различение людей по типу поведения: преподобный — тот, кто всем за зло воздает добром; праведный — отвечает людям той же мерой; плотский — готов ради корысти всем приносить зло, но по отношению к себе не терпит ни малейшей обиды.

[8] Под невидимым миром подразумеваются ангелы. Человек же двояк: как телесное существо — видим, как духовное — не видим.

[9] Указывается на врачующий душу характер одной из популярных книг средневековья.

[10] Символически истолковывается образ орла в Ветхом Завете. Орел в первом эпизоде испытывает птенца, после чего крепкого питает, а слабого оставляет. Господь призывает «быть крепкими духом и постоянно усиливаться». Во втором — истолковывается поведение орла, носящего на своих крыльях птенца и первым принимающим пущенные стрелы, так и Христос за людей пострадал, в защитил их собою от зла мира.

РАННЯЯ ЛОГИКА И ДИАЛЕКТИКА ГЕГЕЛЯ ОТРЫВОК ИЗ ВНОВЬ НАЙДЕННОЙ ЗАПИСИ ЛЕКЦИИ ГЕГЕЛЯ 1801/02 г. С ВВЕДЕНИЕМ И ИНТЕРПРЕТАЦИЕЙ ПРОФЕССОРА К. ДЮЗИНГА (ФРГ) *

I. ВВЕДЕНИЕ

1. Спекулятивная логика Гегеля и его теория диалектического мышления возникли не только благодаря «революционному преобразованию» традиционной формальной и кантовской трансцендентальной логики, а также соответствующих им теорий мышления. Скорее можно утверждать, что в мыслительном развитии Гегеля сначала имели место три основополагающих порыва, которые

* Видный западногерманский историк философии профессор Клаус Дюзинг (K. Düsing) родился 3.9.1940; учился в университетах Кёльна и Цюриха. Окончил Кёльнский университет по специальности «философия». В 1975 г. в Бохумском университете защитил диссертацию. Работал в Архиве Гегеля в Бохуме (1967—1977), был профессором философского семинара в Бохумском университете (1977—1980), профессором университета в Зигене (1980—1983). С 1983 г. по настоящее время является профессором и директором Философского семинара и Гуссерлевского архива при Кёльнском университете.

Основные произведения К. Дюзинга:

Die Theologie in Kants Weltbegriff. 2. erweitrete Auflage. Kant-Studien. Ergan-

привели к его известной спекулятивной концепции. И первый из них совершился во франкфуртский период (1797—1800), когда Гегель отошел от своей ранней кантианской позиции. Рассудок, или конечное мышление, по Гегелю, неизбежно запутывается в противоречиях, когда пытается схватить в мысли бесконечное; и уже здесь конечное рассматривается как не имеющее абсолютного значения. Правда, согласно тогдашней, ранней идеалистической концепции Гегеля, бесконечное нельзя познать, а можно лишь чувствовать, схватывая его в некоем порыве энтузиазма или созерцая мистическим образом. Второй поворот, происшедший во взглядах Гегеля во время переезда из Франкфурта в Иену (1800/1801), воплощается в новой концепции, в соответствии с которой бесконечное и абсолютное полностью познаваемо разумом; экспликация же чистых определений конечного мышления в логике представляет собой систематическое и необходимое введение к такому познанию. Впервые у Гегеля внутри этой логики возникает концепция диалектического мышления. Она, однако, остается еще негативной и апеллирует к более высокой познавательной способности, а именно к интеллектуальному созерцанию, к которому человек, согласно гегелевскому пониманию, противопоставляемому кантовскому, вполне способен и в котором абсолют представлен в качестве абсолютно тождественного. Третий поворотный пункт в гегелевском мышлении выразился в наброске системы 1804/1805 гг.; в «Феноменологии духа» 1807 г. уже ясно изложена новая, внутренне последовательная концепция. Гегель устраняет дихотомию конечного мышления, или рефлексии, с одной стороны, и интеллектуального созерцания, с другой стороны; она уступает место единому разумному познанию. В результате становится возможным и объяснение противоречия конечных определений, и изображение основополагающего абсолютного тождества, причем это происходит в процессе развертывания единой методологической аргументации, а именно в развертывании спекулятивной диалектики. Последняя одновременно содержит в себе отрицание отрицания и позитивный результат противоречия. Итогом этой новой методологической концепции становится то, что системное разделение логики и метафизики, по воле Гегеля, уступает место логике, которая одновременно есть онтология и онтотеология. И вот только после ряда упомянутых поворотов склады-

zungsheft 96. Bonn, 1986, Das Problem der Subjektivitat in Hegels Logik. 2. erweiterte Auflage. Hegel-Studien. Beiheft 15. Bonn, 1984; Hegel und die Geshichte der Philosophie. Darmstadt, 1983, Shellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801/1802) Köln, 1988; Hegel: Gesammelte Werke. Bd 6. Herausgegeben von K. Düsing und H. Kimmerle. Hamburg, 1975 (historisch-kritische Edition).

Проф. К. Дюзинг в качестве члена Международного гегелевского объединения участвовал в Московском симпозиуме (1980), в совместных публикациях Объединения и Института философии АН СССР (см. его статью в книге «Философия Гегеля; проблемы диалектики». М., 1987).

Публикуемая здесь статья написана проф. К. Дюзингом специально для «Историко-философского ежегодника».

вается более поздняя и хорошо известная форма спекулятивной логики и спекулятивной диалектики Гегеля [1].

Рассмотрев эти повороты и их основания, мы сможем лучше понять мотивы, приведшие Гегеля к спекулятивной логике и диалектике. И особое значение имеет здесь второй основополагающий поворот, который привел к той концепции логики и диалектики, а также абсолютной метафизики, с точки зрения которой абсолют, согласно Гегелю, может быть полностью, без ограничений познан и раскрыт разумом. Уже во франкфуртских фрагментах Гегеля содержатся логические построения и изложение антиномий конечных определений, принадлежащих конечному же мышлению, или рефлексии. В ранней иенской логике данные определения и их отношения будут развиты систематически исходя из одного, лежащего в основании, методологического принципа — и все это будет пониматься как систематическое введение в метафизику. Решающий поворот, правда, осуществлен благодаря новой гегелевской концепции абсолютной метафизики. Две причины должны были побудить его к этому — если, конечно, не считать рассматриваемый поворот результатом внешнего влияния, например, со стороны Шеллинга, что и с исторической и с систематической точек зрения недоказуемо [2]. В раннеидеалистическом франкфуртском подходе как раз религии придается более широкое значение, чем философии. Но, во-первых, для Гегеля бесконечный божественный дух наличен и в конечном духе, ибо открывается последнему; бесконечный дух имеет в себе дух конечный и ломает все его ограничения. Итак, конечный дух не чужд, а по самому существу родствен божественному духу. При этом становится возможным выход за рамки раннеидеалистического тезиса о непознаваемости абсолюта, или божественного духа. Во-вторых, пусть Гегель в своих поздних франкфуртских фрагментах и провозглашает, что говорить о божественном позволительно только с «воодушевлением» или «мистически»; но ведь его собственный способ высказываться о божестве — это теоретические экспликации в форме рефлексивных выражений или понятий. Если этим теоретическим, понятийным высказываниям Гегеля и должно быть присуще какое-то значение истины, то конечной рефлексии и ее определениям следует придать конститутивную (хотя и подчиненную) значимость в деле обнаружения очевидности религиозного содержания. Одновременно Гегель — во имя выполнения своих интенций — даже счел *необходимым* и последовательным шагом освобождение от раннеидеалистического замысла и обоснование метафизики как познания абсолютного и божественного, познания, осуществляемого через синтез рефлексии и интеллектуального созерцания. Предпосылкой для этого последовательного движения является желание Гегеля ухватить религиозное содержание, т. е. осмыслить наличие бесконечного духа в духе конечном.

2. Такой новый подход к логике и метафизике был представлен Гегелем во время первого его семестра в Иенском университете (зимний семестр 1801/1802 гг.), в курсе лекций, который, согласно

объявлению, назывался «Logicam et Metaphysicam» (О логике и метафизике) [3]. До сих пор из содержания этих лекций известны были только собственные гегелевские тексты — введение и развернутый план (Übersicht), которые сейчас существуют в виде оригинальной рукописи, найденной в 1975 г., но в качестве некоторых отрывков и извлечений были перепечатаны еще Розенкранцем в его биографии Гегеля [4]; имеется также краткое уведомление для слушателей, которое Гегель написал в связи с началом лекций 26 октября 1801 г.[5] Из этих рукописей Гегеля можно понять цели лекций и их членение. Однако только запись лекции, которую сделал И. П. В. Трокслер, дает представление о структуре содержания в ранней гегелевской логике. Запись показывает, что эта логика содержит учение о категориях, которое во многих отношениях еще ориентировано на кантовскую таблицу категорий; далее, из записи впервые можно извлечь принцип систематического построения категорий, а также и метод этой логики; запись показывает также, что Гегель с самого начала пытался обосновать свою первую концепцию абсолютной метафизики при размежевании с прежней метафизикой и с кантовской критикой метафизики. Хотя запись является конспективной и потому краткой, по данным вопросам имеется достаточная ясность. Это вообще первая из открытых до сих пор записей, которая связана с иенским периодом развития Гегеля; она относится к самым ранним этапам его деятельности в качестве лектора. При сравнении отдельных частей записи с соответствующими по содержанию сочинениями Гегеля того же времени обнаруживается такая согласованность, которая позволяет в определенной степени признать, что Трокслер записывал лекции с пониманием дела [6]. Однако запись содержит и некоторые пробелы.

Гегель, подготавливая переезд в Иену, в своем известном письме к Шеллингу от 2 ноября 1800 г. сообщает, что его «идеал юношеских лет» не мог не превратиться «в форму рефлексии, а одновременно — в некоторую систему» [7]. Он располагает теперь по крайней мере концепцией системы; и он хотел бы благодаря активному включению в университетскую жизнь обрести для себя соответствующий круг общения и деятельности. В январе 1801 г. Гегель переезжает в Иену. Иенский университет только что пережил сильнейшие потрясения из-за спора об атеизме, приведшего к изгнанию Фихте из Иены. В Иену прибыли новые университетские преподаватели — например, приехали (друг за другом) братья Шлегели и вместе с ними — представители кружка романтиков. Но прежде всего надо сказать о Шеллинге, который вскоре вызвал наибольший восторг у слушателей, и эта аура восходящего, подобно комете, молодого гения была еще более усилена благосклонностью Гёте. Несмотря на свою молодость Шеллинг прямотаки вызывал поклонение. Г. Х. Шуберт, соученик и друг Трокслера, писал: присутствие на докладе Шеллинга пробудило такое настроение, «будто я. . . слышу *Данте*, провидящего потусторонний мир, открытый только глазу святого» [8]. Именно Шеллингом был

введен в университет Гегель, который пока еще почти ничего не опубликовал. Шеллинг, очевидно, возлагал на Гегеля большие надежды; он предусмотрительно озаботился о габилитации Гегеля; далее, в зимний семестр 1801/1802 гг. он вел вместе с Гегелем «Disputatorium», чтобы облегчить ему, в то время еще совершенно неизвестному философу, вхождение в академическую деятельность. Он стал издавать вместе с Гегелем «Критический журнал», в который сам писал статьи, не подписывая их, чтобы авторство не было точно обозначено. Гегель отблагодарил Шеллинга за это доверие не один раз проявленной личной преданностью — и чрезвычайно возросшей писательской продуктивностью.

Начало же собственно лекционной деятельности Гегеля в Иене было отмечено глубокими неуспехами и разочарованиями. Лекции по логике и метафизике 1801/02 г., сокращенный вариант которых содержит вновь обнаруженная запись, должны были, по всей вероятности, прекратиться из-за недостатка слушателей, о чем можно судить по более поздним высказываниям Трокслера. В связи со смертью Фридриха Шлоссера, племянника Гёте, Трокслер писал Варнхагену фон Энзе (12.3.1851): «Шлоссер также был слушателем Гегеля — слушателем того первого лекционного курса, который, однако, скоро прервался» [9]. Имеются в виду именно первые гегелевские лекции по логике и метафизике, что следует и из жизнеописания Трокслера, опубликованного в газете Бернского союза от 14 и 15. 4. 1853 г. (а оно было составлено на основе данных, предоставленных самим Трокслером): «В то время появился Гегель и начал читать лекции о логике, но курс прервался, ибо лишь немногие, подобно Фр. Шлоссеру и Трокслеру, были способны следить за мыслью лектора. Для них Гегель затем читал курс приватно» [10]. Запись Трокслера могла содержать отрывки из курса, который Гегель продолжал читать приватно — но они уже относились не к объявленной первоначально теме метафизики. О летнем семестре 1802 г. Розенкранц (чьи данные, правда, не всегда заслуживают доверия) сообщает, что Гегель вообще не читал лекций [11]; и в следующем, зимнем семестре (1802/03), как явствует из сообщения обучавшегося в Иене англичанина Генри Крэбба Робинсона, Гегель так и «не прочитал свои объявленные лекции» [12]. Возможно, имелись в виду оба объявленных курса; но по крайней мере один из них — или курс по логике и метафизике, или курс о естественном праве — не состоялся. Мы не располагаем никакими свидетельствами о том, читал ли Гегель в эти первые его иенские семестры какие-либо полные курсы лекций [13]. Но пусть и остается открытым вопрос о том, сколько гегелевских лекций было прервано или вообще не состоялось, — ясно, что эти неудачи печальным контрастом оттеняют бесспорный блестящий успех Шеллинга, более молодого соученика Гегеля и его покровителя.

Причина неуспеха Гегеля заключена преимущественно в стиле его устных выступлений. Веймарские классики Гёте и Шиллер

знали об этом; в их переписке есть и размышления о том, как бы помочь беде. Гёте, с которым Гегель, должно быть, познакомился 21. 10. 1801 г.[14], несмотря на заступничество Шиллера даже и потом остался невысокого мнения о стиле лекций Гегеля [15]. Яркое и почти исполненное сострадания описание дает Г. К. Робинсон: «Бедного Гегеля я слышал однажды. Вы не можете представить себе ничего в большей мере достойного сожаления, чем его выступление. Он кашлял и откашливался, запинался, вряд ли мог выговорить четко два предложения» [16]. Гегель знал о проблемах своего лекционного стиля, что известно из его письма Фромману от 14. 4. 1816, но вряд ли за верным диагнозом последовала необходимая терапия, если судить по сообщениям о том, как он читал лекции уже в Берлине [17].

Из лекций Гегеля по логике и метафизике зимнего семестра 1801/02 г., которые должны были прерваться, далее будет дан отрывок, который целиком содержит учение о категориях. Это центральная часть логики, как она записана Трокслером; она дает наилучшее разъяснение существенного содержания, а также систематики и метода ранней логики Гегеля. Отрывок содержит страницы 6—9 оригинальной рукописи (пагинация издателя) без критического текстологического аппарата, который в основном ограничивается языковыми замечениями [18].

II. ГЛАВНЫЕ ИДЕИ ЛЕКЦИЙ ГЕГЕЛЯ О ЛОГИКЕ И МЕТАФИЗИКЕ 1801/02 (ОТРЫВОК ИЗ КОНСПЕКТИВНОЙ ЗАПИСИ И. П. В. ТРОКСЛЕРА) *

Теперь Гегель переходит к рассмотрению тождества
и не-тождества — бытия и познавания (des Erkennens).
Чистое бытие (бытие (не абсолют), которое для нас
возникает только благодаря негации одной противополож-
ности) может быть рассмотрено или как целое, само по се-
бе самостоятельное, или как самостоятельная часть. Та-
ковое понимание есть взгляд рассудка, согласно которо-
му объективное распадается на определения. Рассудок
уже давно поставил вопрос о том, каково бытие вещи-в-себе
и в результате, на что указывает критическая философия,
пришел к познанию, согласно которому
форма ее бытия — не объективная,
а только субъективная. И тогда возникло
понятие неопределенного
(материи, способной ко всяким определениям)
и обусловленного познавания. Абсолютное
(неистинное) возникало в противовес этому,
и таким образом не было возможным никакое тождество,
а уж вследствие этого — никакое познание
вещи-в-себе, ибо ведь предполагалось, что только благодаря

* В дальнейшем в переводе (по возможности) сохранялись расположения строчек и пометки на полях оригинала. (Примеч. перев.).

(одному) обусловленному можно рассматривать (другое)+
обусловленное. В результате в этом видят настоятель-
ность (Fodrung) единственного взгляда, от которого,
правда, нельзя отделить ни определения, ни определенности.

В качестве определенностей выступают, следовательно,
категории: качество, количество,
отношение.

Качество. В противоположности к нему
(выступает) абсолютное, но оно исключается,
благодаря чему качество достигает тождества.
Оно всегда остается в себе конечным,
хотя в рефлексии оно
полагает себя как бесконечное — благодаря тому,
что полагает себя на место абсолютного;
качество снова пытается отождествить себя с абсолютным
и тем способом, что разделяет себя на бесконечное число степеней.
Эти степени, однако, не определяют никакого
различия объективного. Поскольку они не
имеются в разуме, они не смогут
сохраняться в качестве измерений в науках. И чем дальше
они будут развиваться на этих путях,
тем быстрее они разрушат сами себя.

22—0085

Реальность
Отрицание
Ограничение

Количество также есть чистое
не-тождество. Оно есть или
бесконечное полагание, и именно вследствие этого снимает
само себя, или полагание одного отдельного в
противоположность другому отдельному, и следовательно,
как тождественное оно есть ничто. Количество есть ничто
как объективное, потому что материя не аффицирована
благодаря ему. Измерение (размерность) количества
во-вне уходит в бесконечность, измерение во-внутрь
существует только благодаря дифференцированию —
впрочем, как и первое, но только в соотносительных степенях.
Количество полностью подпадает под рефлексию
и выражается через систему чисел.
Это — только бесконечная повторяемость
единого. Как с этим соотносится число 10,
неизвестно, хотя представляется, что в этом заключается единый
масштаб.
Пифагорейцы также пытались исследовать (утвердить) эту
форму разума.

Единство
Множество

В рамках отношения требуется, чтобы
качество было положено в количестве.
Но тождество, которое при этом возникает, не является, однако,
реальным в том случае, когда
благодаря такому полаганию с необходимостью
возникает нечто противоположное.
При этом в рефлексии нам открывается
понятие субстанциальности вместе с понятием
акцидентальности. Они не могут быть отождествлены.
Одно — это действительное,
другое — возможное. В-себе — это то, что остается
вечным, возникает и остается непреходящим;
а то, что является нам, есть акциденция —
вне момента своего бытия она только возможна.
— В есть ничто иное, как А
только при условии и постольку, поскольку А=А.

Закон каузальности не содержит никакого
другого основания, кроме этого.
Здесь одно отдельное мыслится как причина,

а другое — как испытывание ее воздействия; возникает их отношение
и следование одного за другим. В себе это, однако,
ничтожно, ибо причины может также
и не быть, если непосредственно и
одновременно с нею нет действия.

Но действие и причина
различны таким образом, что никогда не могут
переходить друг в друга, пока они мыслятся в рамках
каузального отношения.

Во взаимодействии они, однако,
идентифицируются, и то, что есть причина, есть также
и действие и т. д., ибо ведь бесконечный
ряд причин возвращается сам в себя и, сохраняясь,
есть один и тот же и т. д.
Еще некоторые диалектические замечания.

Рефлексия вместе с каждым определенным нечто — Рекапитуляция
полагает и две противоположности, а затем пытается
их снова синтезировать. Благодаря этому рефлексия
выражает устремление разума,
но она остается запутанной из-за того, что
не признает ничтожности противоположностей
и их синтеза в противоречия.
Это под силу одному только разуму, когда он
устанавливает абсолютно тождественное. При анализе
форм конечного, или
рефлексии, мы должны рассматривать в качестве ее высших
абстракций две частные нетождественности,
Я и не-Я. До сих пор мы полагали — 22—0086
материю как безразличное между тождественным и нетождественным
и как синтез обоих.

Так возникают перед нами сила притяжения и отталкивания
и первое понятие целого и
части. — Оба есть одно и то же
в себе, а возникают в качестве различного
только тогда, когда их хочет схватить рефлексия.
Далее: тождество и нетождество, однако,
вне отношения друг к другу суть пространство и время,
точка и линия; в первом случае бесконечное положено вне себя,
во втором — положено внутри себя. — Каждая точка
или каждая отдельная часть этой линии предстает
рефлексии как тождественная, и рефлексия обозначает их
в бесконечном как имеющиеся «до» и «после». —

Третье противопоставление — качество и
количество, первое как тождественное, второе — как
нетождественное, с привлечением субстанциальности и каузальности,
их синтеза в виде отношения или взаимодействия.
— То, что тут эти формы рефлексии предстают как
части, как несовершенные, покоится
на следующем:
целое — а оно является предпосылкой —
в рефлексии разорвано.
Всякая определенность обоснована благодаря тому,
что она порождается в процессе полагания, противополагания
и отношения (Beziehen). В нашем
предшествующем рассмотрении мы выбрали тождество
и нетождество как выражения, которые
обозначают не нечто определенное, но
— подобно тому, как числа служат для арифметических надобностей
— они предстают перед нами только в качестве
высших абстракций.

III. ИНТЕРПРЕТАЦИИ РАННЕЙ ЛОГИКИ И ДИАЛЕКТИКИ ГЕГЕЛЯ

a. КОНЦЕПЦИЯ И СТРУКТУРА РАННЕЙ ЛОГИКИ

Ранняя гегелевская логика не является спекулятивной; напротив, она имеет значение систематического введения в метафизику; только последняя и представляет собой науку об абсолюте. Это значение ранней логики сближает ее со значением «Феноменологии духа» (1807), которая является систематическим введением в спекулятивную науку и одновременно служит оправданию абсолютного знания, противополагаемого всяким другим способам принимать что-либо за истину.

Эту задачу, быть введением в метафизику, ранняя логика выполняет благодаря тому, что она систематически развивает определения, имманентные конечной рефлексии или мышлению конечного Я, обнаруживает антиномичный характер отношения этих конечных определений друг к другу и устраняет препятствия, которые ставит спекулятивному мышлению изолированная конечная рефлексия [19]. Антиномичное отношение (Verhältnis) * и вследствие этого противоречие конечных определений в их отношении друг к другу (поскольку они касаются одного и того же нечто, но без различения его аспектов) снимает значимость таких определений, а вместе с этим снимает также познавательную претензию конечной рефлексии. Конечная рефлексия, которая схватывает самую себя в процессе перехода ее чистых определений в логике, достигает уровня такой парадоксии, что она в конце концов снимает самое себя в своей претензии на познание и истину. Эта парадоксия конечного мышления уже является, согласно Гегелю, знаком присутствия бесконечного в его негативном значении; тем самым рефлексия и сфера только вводной логики оказываются преодоленными.

Эта логика, согласно написанным самим Гегелем обзорам своих лекций и согласно записям Трокслера, однозначно отлична от метафизики тем, что она есть только систематическое введение в метафизику [20]. Однако логические формы могут быть также подчиненными составными частями метафизики и системы, поскольку для научной экспликации абсолютного требуется, согласно тогдашнему пониманию Гегеля, синтез интеллектуального созерцания и рефлексии. Правда, логика при этом не считается наукой, которую следует развивать в качестве самостоятельной, а рассматривается как интегральный, подчиненный момент экспликации

* Для понимания статьи читателю следует учитывать, что здесь, как и в текстах классиков философии, встречаются различные немецкие слова, которые в переводе передаются словом «отношение». Оттенки их смысла в данном философском контексте относительно различны. «Verhältnis» — отношения между конечными определениями рассудка (например, качества и количества). Beziehung — взаимоотношение, отношение друг к другу (благодаря синтезу). Relation — у Канта, здесь и у Гегеля: обозначение категориальной группы «отношения». (Примеч. перев.).

системы. И как раз в связи с проблемой субординации логики внимание привлечено к ложным системам метафизики [21], в которых такое подчинение осуществлено неадекватно.

Структура ранней логики как систематического введения, которое должно быть развито для себя и в котором должна быть развита ей свойственная связь, выглядит совершенно по-разному в собственном гегелевском подробном обзоре и в записи Трокслера [22]. Сам Гегель в двух случаях разделяет логику на разделы — в соответствии с содержательным подходом: 1. систематическое развитие форм или категорий конечного; 2. изложение «субъективных форм конечного» в понятии, суждении и умозаключении, с помощью которых рассудок пытается «подражать» тождеству разума, но достигает только относительного тождества; 3. снятие конечных определений разумом; при этом снятии, согласно первой габилитационной работе Гегеля, противоречию придается значение правила истины [23], и именно постольку оно несет с собой уничтожение соответствующих претензий конечного. Здесь обнаруживается негативная сила бесконечного, заключенная и в конечном рассудочном мышлении; она облегчает Гегелю переход к метафизике, которая сама, правда, может быть позитивно эксплицирована только с привлечением новой, более высокой познавательной способности, интеллектуального созерцания. Согласно записи Трокслера, Гегель в устном изложении, напротив, явно предпочел чисто методическое тройственное членение. В соответствии с ним логика включает 1. аналитическую, 2. синтетическую части и, в отклонение от этого — возможно, чтобы подчеркнуть новаторский ее характер, — 3. диалектическую часть [24]. Это методическое тройственное членение не согласуется с упомянутым раньше тройственным содержательным разделением. Оно, очевидно, имеет значимость для развития всех частных определений конечной рефлексии и ее связи в логике, так что методические частичные шаги касаются и всех содержательных частей логики. Смысл «диалектического» в записи Трокслера, правда, не определяется более точно. Но так как воспроизводимое им методическое членение идет, конечно, от Гегеля, то можно заключить, что так же обстоит дело и со значением, придаваемым «диалектическому».

Это упоминание о диалектическом в рамках методического расчленения и отводимое ему место внутри учения о категориях ранней логики — насколько нам до сих пор известно — принадлежат к самым ранним попыткам применения слова «диалектический», в его тогдашнем гегелевском смысле, который сам может быть освещен только благодаря привлечению первых письменных разъяснений Гегеля 1802 г. о диалектике, что и будет сделано далее.

Гегель, идя вслед за Фихте и Шеллингом, тоже критикует Канта за то, что он не дал никакого систематического выведения или развития категорий; позднее Гегель многократно и резко повторит тот упрек, что Кант выстраивает категории только соответственно формам суждения, заимствовав последние в качестве данностей из известной ему формальной логики [25]. Такое впечатление складывалось на основе опубликованных работ Канта. Идеалисты могли не знать, что Кант в некоторых своих размышлениях и письмах набросал в основных чертах систему развития форм суждения, а благодаря этому — и категорий.

Гегелевская критика в адрес Канта одновременно является ориентиром и для его собственного понимания развития категорий. В своих лекциях по логике и метафизике 1801/02 г. он заявил (о чем мы можем судить по его собственному подробному рукописному обзору), что «формы конечного», а именно категории «он хочет не нагромождать эмпирически, а развивать так, как они выступают из разума» [26]. Но для подобного систематического развертывания требовался руководящий принцип. Таковым является для Гегеля, что мы впервые узнаем из записи лекций, упорядоченное следование друг за другом полагания какой-либо мысли в процессе определения тождества, противополагания другой мысли в процессе определения не-тождества и синтеза как отношения (Beziehung) обоих друг к другу. «Всякая определенность, — сказано в записи лекций, — обоснована благодаря тому, что она порождается в процессе полагания, противополагания и установления отношения (Beziehen) [27]. Этот принцип имеет значение для конституции каждой отдельной категории, которая в ее определенном значении может быть только положена, в то время как другая — ей логически противуположена, отличена от первой; а далее обе приводятся в отношение друг к другу. Это сохраняет значение также для всякой триады категорий внутри какой-либо группы, например для реальности, отрицания и ограничения — внутри качества. Это имеет значимость и для общего структурирования учения о категориях в категориальные группы — такие, как качество, количество и отношение (Relation). Модальность уже в ранней логике Гегеля — как и в его более поздней логике — интегрирована в категорию отношения (Relation). Систематическим основанием для этого могло быть стремление сохранить троичность и в результате всеобщий принцип следования друг за другом в развитии категорий.

Этот сложный принцип следования — а именно: полагания, противополагания и синтеза — при руководящем учете тождества, не-тождества и отношения (Relation) с полной очевидностью был инспирирован Фихте, его «Основой наукоучения» 1794—1795 гг. У Фихте он характеризует изначальный способ действия Я и вытекающие отсюда логические основополагающие определения. Гегель меняет толкование: это Я становится субъектом конеч-

ной рефлексии. Так фихтевский теоретический идеализм, к которому Гегель причисляет первое из трех главных положений этой «Основы...» 1794—1795 гг., становится чистой логикой конечной рефлексии или конечного Я [28]. Хотя принцип следования развития категорий в ранней гегелевской логике полностью подсказан взглядами Фихте, есть и два принципиальных различия между Фихте и Гегелем. Во-первых, для Фихте — при том, что синтез, как правило, позволяет сохраняться противоположностям, — основополагающей способностью теоретической субъективности является способность воображения, которая объединяет в себе противоположности как противоположности. Напротив, для Гегеля в его ранней логике противоположности сохраняются по принципиальным соображениям, так что конечная рефлексия с ее претензией на значимость в конце концов сама снимает себя; в метафизике она снимается в высшем, именно спекулятивном познании, превращаясь в его подчиненный момент. Во-вторых, Фихте пытается развить первоначальные виды деятельности субъективности в критико-трансцендентальном идеализме как основополагающей науке — а уже отсюда вывести, в качестве абстрактных продуктов, прежде всего определения и законы формальной логики. Но в итоге возникал (логический) круг: логические формы и законы должны были выступить в качестве значимых предпосылок для научной экспликации обосновывающей науки; но их же следовало впервые вывести из этой науки. Гегель — как ранее Кант — преодолевает эту трудность тем, что задумывает экспликацию трансцендентальной основополагающей науки, т. е. экспликацию чистых определений Я одновременно и в качестве логики.

Прежде чем затронуть собственно учение о категориях, нужно пояснить, как возможно, что даже смысл первой категории — определенности мышления, которой одновременно присуще онтологическое значение, — не постулируется, но выводится и развивается. Гегель выдвигает в-себе простые моменты, которые еще не являются категориями, но конституируют первые категории и категориальные группы. Само их выведение уже принадлежит к сфере логики. Чистая логика в раннем наброске 1801/02 г. начинается как раз с «чистого бытия». Внутри логики рассудка, или конечной рефлексии, оно, однако, еще не может быть абсолютом, а вот, согласно более поздней интерпретации Гегеля, единое бытие Парменида должно пониматься как абсолютное. Для рассудка же бытие распадается в дальнейшем понятийном развитии на множество определенностей. Бытие как таковое должно мыслиться рассудком как определенность вообще. Негативное его соответствие (что, очевидно, в процессе записи было терминологически неясно Трокслеру) — это чистое неопределенное (das reine Unbestimmte), с помощью которого в аристотелевской традиции мыслили о материи [29]. Из анализа параллельных мест, имеющихся в работе «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга» (1801), вытекает, что это «неопределенное», по Гегелю, есть «ничто для рассудка»; рассудок пытается таким способом «удер-

жать бытие в противовес столь же необходимому небытию»[30] — именно удержать определенное, которое в себе может быть многообразным в противовес неопределенному. Итак, чистая логика и в раннем наброске Гегеля совершенно очевидно начинается с бытия, или определенного, и с ничто, или неопределенного, как простейших мыслей рассудка; их объединение и оказывается специфическими определениями рассудка, категориями. Но как именно качество и особенно реальность должны быть выведены в виде начала учения о категориях в собственном смысле — это из записи Трокслера остается неясным.

В не дошедшем до нас начале логики 1804/05 Иенского системного наброска II — а реконструировать его можно идя к началу от уже известного — бытие и ничто тоже положены. Но в то время как бытие и ничто в ранней логике (1801/02) однозначно различимы по содержанию, они даже противопоставлены друг другу как определенное и неопределенное, — в последующей версии логики (1804/05) они становятся пустыми, простыми неопределенностями [11], что имеет место и позже, в «Науке логики». Противопоставление бытия и ничто как чистых мыслей по содержанию тогда уже не освещается сколько-нибудь ясно. Постольку начало ранней логики служит для выявления трудностей проблемы начала в более поздней спекулятивной логике.

В то время как Гегель ориентируется — в отношении сложного принципа систематического развертывания категорий — на работу Фихте «Основа наукоучения», в содержательном изложении категорий он, с некоторыми модификациями, следует кантовскому учению о категориях [32]. Правда, в отличие от Канта Гегель начинает с качества. Иначе чем Кант, Гегель интегрирует, как было упомянуто, определения модальности в категории отношения (Relation). Оба отступления от Канта Гегель сохранит и впоследствии.

В ранней логике Гегель прежде всего развивает категории качества. Качество понимается как простое рассудочное понятие, которое не ухватывает абсолютного и которое положено под углом зрения тождества. Всякое качественно определенное благодаря этому надо мыслить как тождественное самому себе. Далее, оно является в самом себе простым, не имеет в себе никаких отношений. Качество обозначает, следовательно, простое тождество с собой, что Гегель разъяснит в следующем варианте логики 1804—1805 гг. Конечная рефлексия так и не схватывает абсолют; но она пытается, по Гегелю, ему подражать, что происходит именно внутри качества благодаря устремляющимся в бесконечность степеням, с которыми соотносится интенсивность того или иного качества [33]. Но в результате рефлексия попадает в дурную бесконечность.

В качестве категорий качества Гегель называет те же, что и Кант: реальность, отрицание (Negation) и ограничение. Им же следует Фихте в работе «Основа наукоучения» 1794—1795; из данного произведения легко можно усмотреть подчинение этих категорий упомянутым методологическим действиям. Реаль-

ность — продукт полагания, качественное отрицание — продукт противополагания, а отграничение, или граница, — продукт синтеза, или установления отношения (des Beziehens) обоих друг к другу. Все это совершенно очевидно положено Гегелем в основу; так категории качества и могут быть систематически развиты.

В качестве второй группы Гегель развертывает категории количества. Количество, согласно Гегелю, положено под углом зрения определения нетождества и благодаря этому противопоставлено тождеству как углу зрения, под которым рассмотрено качество. Следовательно, определения количества как бескачественные определения нетождественны и являются продуктами противополагания. Они, правда, являются также и продуктами полагания; во-первых, «бесконечного полагания», которое, очевидно, есть продолжающийся прогресс в дурную бесконечность «и так далее» (Und-so-weiter); во-вторых, полагания нумерического одного в противовес другим внутри множества (Vielheit oder Menge). Количественное различие определений остается несущественным различием; оно также не касается материи в природе, которая, как сказал Кант, «в целом остается все той же, не увеличиваясь и не уменьшаясь» [34]. Эта мысль могла быть руководящей и для Гегеля. Правда, в этой ранней логике Гегель еще не различает, что произошло позже, между количеством вообще (Quantität) и определенным количеством (Quantum); но благодаря количественным измерениям «вовне» и «вовнутрь» уже могла маячить мысль о категориальной паре интенсивной и экстенсивной величин. Здесь также выступает число (Zahl) как центральное количественное определение. Числа, однако, не являются определениями разума, как полагали пифагорейцы,— тезис, которого Гегель с тех пор придерживается; скорее они, подобно всем количественным определениям ранней логики, являются продуктами конечной рефлексии.

Хотя гегелевские размышления о количестве позволяют ожидать некантовского изложения отдельных категорий количества, названы, без особых разъяснений, кантовские категории: единство, множество и целокупность. Они, это легко реконструировать, суть продукты полагания, противополагания и синтеза первых двух процедур. Так рождается систематическое разворачивание категорий количества на основе сложного принципа развития категорий, связи первоначальных действий рефлексии или конечного чистого Я.

За полаганием тождества в категориях качества и противополаганием нетождества в категориях количества следует синтез обеих в категориях отношения (Relation). Этот синтез есть действие рефлексии, а равным образом полагания и противополагания. Он остается, как и у Фихте, конечным, так как не снимает в себе противоположные определения. Более того, полагание, которое становится возможным благодаря такому синтезу, является односторонним и вновь с необходимостью вызывает противополагание. Так, в ранней логике, несмотря на наличие синтеза, не устанавли-

вается никакого истинного единства противоположенного. Следование друг за другом категорий отношения (Relationskategorien) — снова кантовское; однако модальные определения включены в них иначе чем у Канта. Первая из возникающих таким образом категорий отношения — это отношение (Verhältnis) «субстанциальности» и «акцидентальности». И здесь мыслится не спекулятивное понятие абсолюта в качестве одной единственной субстанции — в духе Спинозы, но отношение конечной рефлексии, где члены отношения (Relata) положены, соответственно противоположены и при этом существенно отделены друг от друга. Субстанция понимается как постоянно сохраняющееся и длящееся, а акциденции — как меняющиеся; субстанция, далее, есть постоянно действительное, в котором определенные акциденции могут быть, а могут и не быть и, следовательно, приобретать значение только возможных. Так в этом отношении (Verhältnis) модальные определения действительного и возможного остаются необъединенными членами его (Relata).

В то время как в рамках отношения субстанциальности различные акциденции еще положены в одной и той же субстанции, каузальное отношение для Гегеля означает раздвоение в противоположных инстанциях, именно — в причине и в действии. Каузальное отношение есть продукт противополагания как действия конечной рефлексии, которая не в состоянии достичь постижения высшего единства противоположных определений в понятии causa sui (причины самой себя). Что касается причины и вместе с ней также действия как событий, то пусть и недостаточно ясные формулировки Трокслера оказываются уместными в свете модально-логического подхода — когда мыслится нечто случайное, противоположность которого в определенных обстоятельствах в себе возможна; этот момент Гегель отчетливее разъяснит в следующем варианте логики (1804/05 г.).

Третья категория группы отношения (Relationskategorien) — взаимодействие — делается возможной благодаря синтезу, который, однако же, и здесь есть только действие рефлексии. Гегель истолковывает,согласно записи Трокслера, которая, к сожалению, здесь неясна,— взаимное воздействие и становление этого процесса применительно к субстанциям, которые находятся в отношении взаимодействия, как ряд причин и действий, который возвращается к самому себе. Вопрос о том, что здесь сохраняется от кантовского понимания взаимодействия, остается открытым. Гегель трактует взаимодействие как завершающую категорию группы отношения, но делает это по аналогии с фихтевской категорией взимодействия, которая означает отношение вообще (Relation überhaupt). Таким образом, остается принять, что для Гегеля во взаимодействии как третьей категории группы отношения впервые выступает собственная сущность отношения [35].

В конце изложения категорий отношения Трокслер делает пометку: «(сделаны) еще некоторые диалектические замечания», но их он не передает. Очевидно, Гегель здесь, как и в методическом членении логики, употреблял термин «диалектический» в специфическом значении, которое не было понятно записывавшему лекции. Это достойный сожаления пробел в конспективной записи Трокслера. В результате смысл ранней гегелевской диалектики можно прояснить, лишь привлекая к рассмотрению письменные тексты Гегеля 1802 г., относящиеся к ранней логике.

В тексте о *естественном праве,* который уже в ноябре 1802 г. был опубликован целиком, Гегель разъясняет: «То, что отношение (Verhältnis) вообще есть в себе ничто, должна частично разъяснить диалектика, частично же это, в краткой форме, было разъяснено выше» [36]. Verhältnis означает здесь понятое рассудком отношение (verständige Beziehung) и относительное тождество приводимых в соотношение определений (Relata), которые, однако, остаются противопоставленными друг другу, конечными определениями. Диалектика указывает, что такое отношение (Verhältnis) конечных определений не имеет самостоятельного бытия, ему не присуща и истинная значимость. И постольку вовсе не случайно, что Гегель в логике присоединяет к развитию категорий отношения (Relationskategorien) «диалектические замечания»: отношение (Relation) конечных определений со всей очевидностью проявляется как несохраняющееся в себе. Указание на диалектические места в работе о естественном праве касается наброска системы [37], который ориентирован на спекулятивное определение абсолютного как одной-единственной субстанции. Последней принадлежат два основополагающих атрибута, которые понимаются в виде «физической» и «нравственной природы». А здесь уже имплицитно подразумеваются различные, в зависимости от обстоятельств, отношения (Verhältnisse) единого и многого, которые должны быть объединены с абсолютным тождеством субстанции. В этом системном наброске отношение (Verhältnis) также есть «ничто в себе»; онтологически оно принадлежит только к проявлениям абсолютного, предполагает в качестве предпосылки абсолютное и его в-себе бытие. Диалектика доказывает это чисто понятийным образом. Это доказательство осуществляется в логике конечной рефлексии, и, как можно добавить, благодаря указанию на противоречие, в котором чистые конечные определения необходимым образом вступают в отношение (Verhältnis) друг к другу, причем так, что им и их отношению не присущи никакая самостоятельная истина и значимость.

Сходным образом высказывается Гегель о диалектике в «Системе нравственности» (1802/03 г.): «Это бытие уничтожения противоположностей является... чисто негативным, следовательно, оно диалектично, есть познание тождества и чистое снятие определенности» [38]. Диалектика уничтожает самостоятельное пре-

бывание или значение противополагаемых друг другу конечных определенностей; они снимаются и рассматриваются как идеальности, как не реальные и не-истинные содержания рассудка [39]. Диалектика как снятие самостоятельного пребывания и значения конечных определений и их отношений (Verhältnisse) благодаря указанию на противоречие в таких отношениях (Relationen) остается, таким образом, чисто негативной; позитивный результат, достигаемый через отрицание отрицания, еще не нашел своего места среди ранних приоритетов Гегеля.

Первое из дошедших до нас применений диалектики имеется в рукописи Гегеля «Логика, метафизика, натурфилософия» (1804—1805 гг.). Хотя Гегель там уже выходит за пределы негативной диалектики и далее предварительным образом применяет диалектику в универсальном смысле, т. е. распространяя ее на всю систему, здесь имеются также выразительные высказывания, возвращающие назад и соответствующие его специфической ранней диалектике. Гегель, например, заявляет: «Познание как переходящее в метафизику есть снятие самой логики в качестве диалектики или идеализма» [40]. Но так как Гегель в наброске 1804/1805 гг. применяет диалектику также к метафизике и натурфилософии и так как логика здесь больше уже не истолковывается лишь как введение в метафизику, снимаемое в ней, то цитированное высказывание Гегеля, очевидно, характеризует его ранний набросок *логики и диалектики. Эта ранняя логика есть идеализм как принятие* и преобразование фихтеанского теоретического идеализма; и ее метод является диалектическим при развитии противоречивых отношений конечных определений; он, однако, снимается в метафизике.

Ранняя, еще оставшаяся негативной диалектика — в качестве методического развития чистых определений конечной рефлексии или конечного Я в отношениях противоположностей и противоречия — *располагается в контексте второго основополагающего* поворота в гегелевском мышлении, осуществившегося после первого, франкфуртского поворота. Здесь Гегель трактует метафизику как совершенное разумное познание абсолюта и как логику, которая образует введение к метафизике и метод которой является диалектическим. Диалектика изображает парадоксию конечного, которая одновременно означает, что бесконечное есть негативно наличествующее (negative Gegenwart) в конечном рассудке. И уже здесь положение о противоречии ограничено в своем значении конечными определениями; согласно Гегелю, оно не имеет значимости для познания бесконечного и абсолютного. Решающий разрыв с традиционным мышлением и традиционной логикой вследствие этого уже происходит. Благодаря третьему повороту в гегелевском мышлении Гегель впервые жертвует апелляцией к интеллектуальному созерцанию как к высшей познавательной способности (которую ведь трудно обосновать) — в пользу единого методического прогресса разума в познании абсолютного, т. е. в пользу спекулятивной диалектики, которая одновременно схва-

тывает и противоречие, и высшее единство. Могли ли плодотворные прозрения Гегеля относительно диалектического мышления (зрелую форму которого он разработает уже после совершения этих трех основополагающих поворотов в своем развитии) сохраниться без его метафизики абсолютного, — другой трудный вопрос, но рассматривать его можно уже после того, как мы познали мотивы, обусловившие повороты в гегелевском мышлении.

[1] Позволю себе сослаться на более подробное раскрытие этих тезисов в моей книге: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. 2. Aufl. Bonn, 1984. Vgl. auch die Zusammenfassung S. 373 u. folg. (Hegel-Studien; Beih. 15).

[2] Что касается различных гипотез, с помощью которых пытаются объяснить одновременное возникновение метафизика абсолюта у Гегеля и Шеллинга, а также имеющегося здесь обоснования тезиса, согласно которому эту концепцию первоначально набросал Гегель, а Шеллинг принял и переработал ее, то я позволю себе сослаться на работу: Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801—1802) / Zusammenfassende Vorlesungsnachschr. I. P. V. Troxler; Hrsg., eingel. und mit Interpr. versehen K. Düsing. Köln, 1988. Vgl. bes. 101—132. — Эта книга содержит также запись текста о логике, из которого взят публикуемый далее отрывок (в переводе); к нему далее будут даны размышления и интерпретации.

[3] Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801—1807) / Hrsg. H. Kimmerle // Hegel-Studien. 1967. Bd. 53. S. 4.

[4] О вновь открытых оригинальных рукописях см.: *Ziesche E.* Unbekannte Manuskripte aus der Jenaer und Nürnberger Zeit im Berliner Hegel-Nachlass // Ztschr. philos. Forsch. 1975. Bd. 29. S. 430—444. О тексте гегелевского введения и уведомления см.: *Rosenkranz K.* Hegels Leben. B., 1844. S. 190—192. Историко-критическое издание сочинений Гегеля будет публиковать этот текст с оригинальной рукописи Гегеля (издание предполагается) в т. 5, с. 271—275 (издатели М. Баум и К. Р. Майст).

[5] Это уведомление доступно в настоящее время только в качестве фотокопии оригинальной гегелевской рукописи; фотокопия имеется в: *Biedermann G.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Köln, 1981. S. 51; оно выйдет в 5-м томе собрания сочинений Гегеля (см. предшествующее примечание).

[6] Игнац Паул Витал Трокслер (Troxler) (1780—1866) — швейцарец; в немецкоязычной духовной истории XIX в. он вовсе не остался неизвестным. Студентом он был учеником и другом Шеллинга. Всю жизнь его связывала дружеская переписка с Варнхагеном фон Энзе. Трокслер — врач и профессор философии; один срок был ректором Базельского университета. Он активно выступал с радикально-демократическими идеями, что неоднократно ввергало его в конфликт с тогдашним швейцарским кантональным правительством. Его запись гегелевской лекции была найдена мною — при дружеском содействии Вернера А. Мозера (Базель), который составил описание архивного наследия Трокслера. Одновременно с этим мною была найдена записанная Трокслером лекция Шеллинга лета 1801 г. — тоже первая запись этой лекции, о которой до сих пор известно.

[7] Briefe von und an Hegel: In 4 Bd. / Hrsg. J. Hoffmeister. Hamburg, 1952—1960; 3. Aufl. Hamburg, 1969. Bd. 1. S. 59.
См.: *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет: В 2 т. М., 1971. Т. 2. С. 237—238 (перевод исправлен по оригиналу. — Примеч. перев.). Далее, Гегель хотел погрузиться в «литературную суету» Иена (Там же. С. 237).

[8] Цит. по: Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen / Hrsg. X. Tilliette. Turin, 1974. S. 69.

[9] Der Briefwechsel zwischen Ignaz Paul Vital Troxler und Karl August Varnhagen von Ense, 1815—1858/Veröffentlicht und eingel. durch I. Belke. Aarau, 1953. S. 352.

[10] Ibid. S. 471. Более поздние лекции он не мог иметь в виду, ибо сказано, что «с тех пор» (seither) «пути (Шлоссера и Трокслера) разошлись» (Ibid. S. 352).

[11] *Rosenkranz K.* Op. cit. S. 161.

[12] Цит. по: *Marquardt H.* Henry Crabb Robinson und seine deutschen Freunde. Göttingen, 1964. Bd. I. S. 84.

[13] Об отсутствии данных, подтверждающих, что названные лекции были прочитаны, см.: Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit. S. 78.

[14] См.: Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen / Hrsg. G. Nicolin. Hamburg, 1970. S. 39.

[15] См.: Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe / Hrsg. P. Stapf. B.; Darmstadt, 1960. S. 805 u. folg. Vgl.: Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit. S. 84 u. folg.

[16] Цит. по: *Marquardt H.* Henry Crabb Robinson... S. 84 (текст отредактирован).

[17] Так, Киреевский следующим образом описывает стиль чтения лекций Гегеля в Берлине: «Он говорит неразборчиво, кашляет при каждом слове, проглатывает половину говоримого, а вторую половину едва выговаривает дрожащим плаксивым голосом» — цитируется по переводу А. Гулыги: Hegel an Kirejewskij / Ein unbekannter Brief mitgeteilt von A. Gulyga // Hegel-Studien. 1984. Bd. 19. Ср. разъяснения А. Гулыги: Ibid. S. 47 u. folg.

[18] Ср. издание в: Shelling und Hegels erste absolute Metaphysik. S. 67—71.

[19] Впервые благодаря новой датировке рукописи Гегеля «Logik, Methaphysik, Naturphilosophie» от 1804/1805 гг. оказалось возможным точно определить последовательность иенских набросков Гегеля по логике. По вопросу о новой датировке см.: *Kimmerle H.* Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften // Hegel-Studien. 1967. Bd. 4. S. 164 u. folg.

По вопросу о реконструкции концепции и структуры ранней логики 1801/1802 гг. см.: *Idem.* Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens: Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800—1804. 2. Aufl. Bonn, 1982. S. 48 u. folg. (Hegel-Studien; Beih. 8).

По вопросу о систематическом значении ранней логики см.: *Lugarini L.* Hegel dal mondo storico alla filosofia. Rom, 1973. P. 89 e seg. Cf.: Prospettive hegeliane. Rom, 1986. P. 40 e seg. Vgl.: *Baum M.* Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel // Hegel in Jena / Hrsg. D. Henrich, K. Düsing. Bonn, 1980. S. 120 u. folg., Das Problem der Subjektivität... S. 76 u. folg.: Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik. S. 157 u. folg.

[20] Vgl.: *Rosenkranz K.* Op. cit. S. 191 u. folg.; *Biedermann G.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel. S. 51.

[21] См.: *Hegel.* Gesammelte Werke. Hamburg, 1968. Bd. 5. S. 263; vgl. dazu auch S. 275; vgl. eine andere Auffassung bei M. Baum: *Baum M.* Zur Methode der Logik... S. 123 u. folg.

[22] См.: *Rosenkranz K.* Op. cit. S. 190 u. folg.; *Hegel.* Gesammelte Werke. Bd. 5. S. 272 u. folg.

[23] Ср.: *Rosenkranz K.* Op. cit. S. 156 u. folg. «Contradictio est regula veri, non contradictio falsi» — противоречие — правило истины, отсутствие противоречия — правило лжи. Ср. также гегелевское высказывание в статье о «Скептицизме» (1802): «Так называемое положение о противоречии столь же мало содержит истину относительно разума, даже и в формальном его применении, что, напротив, каждое положение разума, относящееся к понятиям, должно содержать в себе нарушение (Verstoss) его» (*Hegel.* Gesammelte Werke. Hamburg, 1968. Bd. 4. S. 208). Следовательно, Гегель решительно требует — вопреки попыткам, начавшимся со времени Розенкранца, изобразить гегелевскую логику вполне совместимой с классическими логическими аксиомами — нарушать закон противоречия благодаря разуму и спекуляции. К вопросу о принятых Гегелем метафизических основаниях, как их излагает автор данной статьи, см.: Identität und Widerspruch: Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels // G. Metafis. N. S. 1984. Vol. 6. P. 324 e. seg.

[24] Troxler-Nachschrift. S. 1; Vgl.: Schellings und Hegels... S. 63; vgl. zur Interpretation. S. 157 u. folg.

[25] Vgl.: *Hegel.* Gesammelte Werke. Bd. 4. S. 236, auch S. 100; Wissenschaft der Logik / Hrsg. G. Lasson. 2. Aufl. Leipzig, 1934. T. 2. S. 253 (*Hegel.* Gesammlte Werke. Hamburg; Düsseldorf 1981. Bd. 12. S. 44.) По проблеме защиты

Кантом своей позиции в этом вопросе см.: *Reich K.* Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel (1932). B., 1948.

[26] *Rosenkranz K.* Op. cit. S. 190 (*Hegel.* Gesammelte Werke. Bd. 5. S. 272). По вопросу о более поздней гегелевской концепции системы см.: *Motroschilowa N. W.* Die Dialektik des Systemprinzips und des Systemprinzip der Dialektik in der Hegelschen «Wissenschaft der Logik» // Hegels Wissenschaft der Logik: Formation und Rekonstruktion / Hrsg. D. Henrich. Stuttgart, 1986. S. 54 u. folg.

[27] См. ранее в тексте на с. 13. Ср.: Schellings und Hegels... S. 71.

[28] Весь. См.: «Вера и знание»: Весь каркас этого теоретического идеализма — «не что иное, как конструкция логических форм», (*Hegel.* Gesammelte Werke. Bd. 4. S. 400).

[29] В записи Трокслера эта мысль о неопределенном соединена с кантовской теорией непознаваемости вещи в себе и, следовательно, с кантовскими ограничениями, налагаемыми на познание. Непознаваемо для рассудка, следовательно, неопределенное; обусловленному, конечному познанию доступно определенное (см. выше в тексте с. 10).

[30] *Hegel.* Gesammelte Werke. Bd. 4. S. 17.

[31] См., например, такое указание на начало при рассмотрении категории бесконечности: «Ибо ничто, или пустота, равно чистому бытию, которое, подобно этому, есть пустота, и оба при этом имеют непосредственно в них самих как противоположность нечто, или определенное», а отсюда возникает качество (*Hegel.* Gesammelte Werke. Bd. 7. Hamburg, 1971. S. 33. Vgl.: Ibid. S. 34). По вопросу о начале «Науки логики» см.: *Henrich D.* Anfang und Methode der Logik // Ders: Hegel im Kontext. Frankfurt a. M., 1971. S. 73—94.

[32] В троичности, имеющейся у Канта внутри каждой категориальной группы, Гегель усматривает «зародыш спекулятивного» (*Hegel.* Gesammelte Werke. Bd. 4. S. 335).

[33] Никакие различающиеся качественные свойства не определяют объекта, а потому не определяют и «никакие различия (Differenz) объективного». Имеющееся в рукописи Трокслера применение этой идеи к различным наукам остается неясным по своей аргументации.

[34] Kants gesammelte Schriften / Hrsg. von der Preuss. (Dt.) Akad. Wiss. B., 1910 ff. Bd. 4. S. 541.

[35] «Rekapitulation», как это названо в примечаниях на полях (см. выше в тексте и далее), весьма примечательно и не соответствует предшествующему изложению Натурфилософские разъяснения, взятые, например, из подготовленного к тому времени габилитационного сочинения «Об орбитах планет» (De Orbitis Planetarum) (1801) — о материи вообще, о силах притяжения и отталкивания, а также о точке и линии, пространстве и времени под углом зрения тождества и нетождества — предполагают учение о категориях и собственно логику в качестве предпосылки. Их системный статус неясен; в собственном гегелевском обзоре о них нет и речи; см.: *Rosenkranz K.* Op. cit. S. 190 u. folg.; *Hegel.* Gesammelte Werke. Bd. 5. S. 271 u. folg.

[36] *Hegel.* Gesammelte Werke. Bd. 4. S. 446. В дополнение к последующим рассуждениям позволю себе рекомендовать мою работу: Das Problem der Subjektivität... S. 93—108.

[37] *Hegel.* Gesammelte Werke. Bd. 4. S. 432 u. folg.

[38] *Hegel.* Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie / Hrsg. G. Lasson. 2. durchges. Aufl. Leipzig, 1923. S. 446.

[39] Один пассаж в «Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums» (1803) Шеллинга можно понять как указание на раннюю гегелевскую логику и диалектику. Шеллинг пишет там: «Чистое учение об искусстве философии», а именно логике, есть «диалектика». И о ней же немного ранее: «Без диалектического искусства нет научной философии; уже его замысел — представить все в качестве единого, притом в формах, которые принадлежа вначале рефлексу, уже, однако, выражают перво-знание (Urwissen) — есть тому доказательство. И вот на этом отношении спекуляции к рефлексии покоится диалектика» (*Schelling.* Sämtliche Werke / Hrsg. K. F. A. Schelling. Stuttgart; Augsburg, 1856—1861. Bd. 5. S. 269, 267). Шеллинг не развивает здесь собственную концепцию логики; его набросок логики задуман иначе — в диалоге «Бруно» (1802). Он

дальше и говорит, что логика, о которой шла речь, «еще не существует» (Bd. 5. S. 269). И о диалектике в таком значении он не пишет ни в произведениях того времени, ни в более поздних сочинениях. Значит, эти высказывания правомерно отнести к Гегелю, ибо их смысл и терминология прямо возникают из гегелевской ранней логики. Конечная рефлексия пытается в отношениях конечных определений имитировать разум и его познание абсолютного тождества. Диалектика указывает на противоречия, имманентные этим отношениям. Уничтожая в конечных определениях и их отношениях претензию на значимость, она одновременно обретает отношение к спекуляции.

[40] *Hegel.* Gesammelte Werke. Bd. 7. S. 127.

ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ТРУДАХ Л. ВИТГЕНШТЕЙНА

А. Ф. Грязнов

В этом году исполняется сто лет со дня рождения австрийского философа Людвига Витгенштейна (1889—1951), одного из крупнейших мыслителей XX в.

Рукопись под названием «Лекция об этике» представляет собой подготовительный материал, использованный Витгенштейном для одного из выступлений в Кембриджском университете в 1929 или 1930 г. Хотя она написана на английском языке, в ней заметны грамматические конструкции родного автору немецкого языка. Впервые данная рукопись была опубликована в 1965 г.[1]

«Лекция об этике» прежде всего интересна читателю тем обстоятельством, что очень характерна для времени, когда во взглядах Витгенштейна на различные философские и мировоззренческие вопросы происходили существенные перемены. В этом плане «Лекция» сопоставима с двумя другими текстами переходного периода, а именно с «Некоторыми замечаниями о логической форме» (1929) и «Философскими заметками» (1930). Что же касается собственно этической проблематики, то интерес к ней сложился у Витгенштейна задолго до «Лекции». Одним из важнейших источников его этической позиции явилась венская литературно-эстетическая критика (К. Краус и др.), в центре которой стояла проблема различения подлинных произведений искусства, как бы находящихся в «этическом измерении», и утилитарных произведений, обладающих лишь фактическим содержанием. Большое влияние оказали на Витгенштейна идеи таких мыслителей, как С. Киркегор и А. Шопенгауэр, которые в начале XX в. стали весьма популярны в среде австрийской интеллигенции. С другой стороны, Витгенштейну импонировало мировосприятие таких поэтов, как Р. М. Рильке, Г. фон Гофмансталь и Г. Тракль, у которых он мог уловить близкое ему «удивление по поводу существования мира». Витгенштейна глубоко поразило также умение Л. Н. Толстого передавать важное моральное содержание не в пространных

словесных наставлениях, а путем показа действительно добродетельных поступков и решений людей. С творчеством великого русского писателя Витгенштейну удалось познакомиться во время первой мировой войны.

В витгенштейновских «Дневниках 1914—1916 годов» этическая проблематика концетрируется вокруг понятия воли, которую он интерпретирует как взгляд субъекта на «мир» снаружи, с «точки зрения вечности». Воля оказывается тем, что придает осмысленность всем вещам (15.10.1916). В «Логико-философском трактате» (1921) эти идеи приобретают достаточно строгий характер, согласуясь с витгенштейновской метафизикой языка (*«Границы моего языка* означают границы моего мира»). Отождествив структуру языка (выражающего «объективные» мысли) и мир фактов, он допустил в языке лишь один вид осмысленных предложений-образов — предложения естествознания. Все логические предложения (т. е. тавтологии и противоречия) трактовались как *лишенные смысла*; их задача заключалась в «показе» структурных особенностей мира. За пределами языка (и мира) оказывались этические, а также эстетические, религиозные и метафизические утверждения, которые, будучи сформулированными в языке, неизбежно порождали «бессмысленное», ибо не отражали «факты». Сфера невыразимого, как известно, называлась Витгенштейном «мистическим». Способность «выхода» за пределы языка он оценивал очень высоко, считая, что лишь такой путь позволяет нам правильно видеть мир в целом. И в этом плане отнюдь не шуткой представляются слова Витгенштейна из письма к его издателю: «Моя работа состоит из двух частей: той, что представлена здесь, плюс все то, что я не написал. И именно эта вторая часть является наиболее важной» [2].

В публикуемом тексте сохраняются некоторые установки ранней этической позиции австрийского философа, однако здесь появляется и ряд новых моментов, а также во многом изменяется сам стиль философского рассуждения, способ аргументации. Примечательно то, что Витгенштейн резко протестует против отнесения его лекции к научно-популярному жанру, собираясь говорить о том, что важно и ценно для него самого, надеясь на взаимопонимание со слушателями. Рассуждения на последних страницах текста вообще приобретают сугубо личностный оттенок (например, описание переживания того, что называют «чудом»). Подобная лекция не предназначена для пассивного и беспристрастного усвоения информации.

Как и в «Трактате», Витгенштейн обсуждает широкую мировоззренческую проблематику, включающую не только этику, но и эстетику и религию. Вместе с тем для выявления специфики этой мировоззренческой сферы он использует новый прием, предполагающий приведение синонимичных лингвистических примеров, последовательное рассмотрение которых и должно без каких-либо объяснений вызвать у слушателей *понимание* того, что есть этика. «Поздний» Витгенштейн уже остерегается искать *сущность*

этического, сознательно ограничиваясь цепью примеров, находящихся в определенной взаимосвязи (это своеобразное предвосхищение его будущего метода выявления «семейных сходств»).

В центре рассмотрения оказываются два смысла употребления этических терминов — относительный и абсолютный. Слушателям предлагаются примеры совершенно различной, как считает Витгенштейн, функциональной роли некоторой оценки («плохо»). Однако многие чисто фактические суждения об относительной ценности выглядят так, как если бы ими описывалась «абсолютная ценность». Это порождает всевозможные лингвистические заблуждения, устранимые лишь с помощью кропотливого анализа грамматических правил естественного языка [3]. В ряде случаев, по Витгенштейну, достаточно простой переформулировки, чтобы увидеть, что фактические суждения не имеют отношения к ценностям в абсолютном смысле. Рассуждая подобным образом, он уже приближается к пониманию задачи своей философии как «терапии» заблуждений, порождаемых самой языковой практикой. Можно обнаружить в «Лекции» и образцы «мысленных экспериментов», которые затем в обилии будут встречаться в текстах 30 и 40-х годов. Это и забавный случай «человека с головой льва», и особенно любопытный «опыт» написания книги гипотетической всеведущей личностью. Такая книга, согласно Витгенштейну, включала бы только факты, но не ценности. Книга об абсолютных ценностях в этом смысле явилась бы «анти-книгой», способной уничтожить все другие книги.

Поскольку абсолютное этическое содержание признается им невыразимым, Витгенштейн предлагает попытаться вообразить те чувства, которые мы испытываем, постигая ценности. Это, по его мнению, во-первых, удивление по поводу существования мира, и, во-вторых, переживание состояния абсолютной безопасности. Принципиальная невыразимость данных чувств объясняется тем, что по отношению к ним нельзя представить и правильно сформулировать нечто противоположное (так, нельзя представить несуществование мира). Все это подчеркивает их нефактический, «внемировой» характер [4].

Любые предложения, с помощью которых пытаются выразить этическое или религиозное содержание, Витгенштейн теперь считает неправильными не только потому, что они не отражают фактов, но и потому, что в них происходит подмена абсолютной ценности ценностью относительной. В распоряжении субъекта остаются только «молчание» и действие. Даже трактовка этических понятий как аллегорий или сравнений не устраивает австрийского философа: значение слова «хороший» во фразе «хороший человек» диаметрально противоположно значению этого слова во фразе «хороший футболист». Витгенштейн в дальнейшем попытался объяснить такое различие с помощью своей новой — функциональной — концепции значения (включающей знаменитое понятие «языковой игры»). Публикуемая «Лекция об этике» в целом служит наглядным свидетельством тех изменений, которые претерпевает его учение на рубеже 30-х годов.

[1] Philos. Rev. N. Y., 1965. Vol. 71, N 1 (409). P. 3—12. Мой перевод осуществлен по этому изданию и сверен с оригиналом Н. С. Юлиной.
[2] *Wittgenstein L.* Prototractatus. Ithaca, 1971. P. 16.
[3] Речь идет не о грамматике в традиционном смысле слова, а о том, что австрийский мыслитель впоследствии назовет «глубинной грамматикой», т. е. о многообразии употреблений слов и словосочетаний.
[4] Напомним в связи с этим один афоризм «Трактата»: «Существование или несуществование атомарных фактов есть действительность. (Существование атомарных фактов мы также называем положительным фактом, несуществование отрицательным)» [2.06].

Л. ВИТГЕНШТЕЙН

ЛЕКЦИЯ ОБ ЭТИКЕ (1929 или 1930 г.)

Прежде чем начать говорить непосредственно по теме моего выступления, позвольте сделать несколько вводных замечаний. Я предчувствую, что у меня возникнут немалые затруднения в изложении своих мыслей, и потому полагаю, что некоторые из трудностей можно устранить, если упомянуть о них заранее. Первая из них та (впрочем, о ней я мог бы и не упоминать), что английский не является моим родным языком, и поэтому моей форме выражения недостает точности и утонченности, которая желательна, когда говорят на сложную тему. Все, что я могу сделать, — это попросить вас облегчить мою задачу и попытаться понять смысл, несмотря на нарушения английской грамматики, которые я наверняка буду постоянно допускать. Вторая трудность, которую упомяну, состоит в том, что, вероятно, многие из вас пришли на эту лекцию движимые не совсем адекватными ожиданиями. Для того чтобы правильно ориентировать вас в данном отношении, скажу несколько слов о причине выбора мною данной темы. Когда прежний секретарь оказал мне честь, предложив выступить с докладом перед вашим обществом (обществом «Еретики» Кембриджского университета. — *А. Г.*), то моя первая мысль была — я обязательно сделаю это, а вторая — если у меня окажется подобная возможность, то это будет тема, о которой мне самому интересно говорить. Не стану, однако, злоупотреблять данной возможностью и читать лекцию, скажем, по логике. Я говорю «злоупотреблять», ибо для объяснения чисто научного вопроса потребуется целый курс лекций, а не часовой доклад. Другой альтернативой было бы прочитать лекцию, которую обычно называют научно-популярной, а именно лекцию, предназначенную для убеждения вас в понимании того, чего вы на самом деле не понимаете, и также для удовлетворения того, что я считаю одним из самых низменных желаний современных людей, — противоестественного любопытства в отношении последних научных открытий. Я отверг данные альтернативы и решил побеседовать с вами на тему, которая мне представляется в целом важной, надеясь

при этом, что лекция будет способствовать прояснению ваших собственных мыслей (даже если вы окажетесь совершенно несогласны со мной). Моя третья и последняя трудность относится к типичным для большинства продолжительных философских лекций, когда слушатель становится неспособным увидеть одновременно и ту дорогу, по которой его вели, и ту цель, к которой эта дорога ведет. То есть, либо думают: «Я понимаю все, что он говорит, но для чего это делается?», либо: «Я понимаю, к чему он клонит, но как же он собирается этого достичь?» Все, на что я способен, так это еще раз попросить вас быть терпеливыми и надеяться, что в конце концов вам удастся увидеть и сам путь, и то, куда он ведет.

Итак, я начинаю. Моя тема, как вы знаете, — «Этика», и я позаимствую объяснение данного термина из книги профессора Мура «*Принципы этики*». Он говорит: «Этика — это общее исследование того, что есть добро». Я же собираюсь использовать термин «этика» в несколько более широком смысле, а именно в смысле, включающем то, что считаю наиболее существенной частью эстетики. И чтобы вы ясно увидели (насколько это возможно) то, что я понимаю под предметом этики, приведу несколько более или менее синонимичных выражений, каждое из которых может подменить вышеприведенное определение; перечислив их, я собираюсь вызвать тот же эффект, что и Гальтон *, когда он расположил на одной фотографической пластинке ряд фотографий различных лиц для получения образа типичных черт, присущих этим лицам. И показав такое коллективное фото, я смогу помочь вам увидеть, каковым является, скажем, типичное лицо китайца. Сходным образом, если вы просмотрите ряд предложенных вам синонимов, то,надеюсь, сможете обнаружить характерные общие черты, относящиеся к этике. Итак, вместо того, чтобы сказать: «Этика — это исследование того, что есть добро», я мог бы сказать, что этика является исследованием того, что ценно, или же того, что важно. Либо же я мог сказать, что этика — это исследование смысла жизни, всего того, что делает жизнь стоящей, или же исследование правильного образа жизни. Надеюсь, что когда вы рассмотрите все эти фразы, у вас появится приблизительное представление о том, чем занимается этика. При этом первое, что привлекает внимание во всех данных выражениях, заключается в том, что каждое из них в действительности употребляется в двух сильно различающихся смыслах. Один из смыслов я назову тривиальным или относительным, а другой — этическим или абсолютным смыслом. Если я, к примеру, говорю, что это *хороший* (good) стул, — это означает, что стул служит определенной, заранее известной цели, и слово «хороший» здесь имеет только одно значение, поскольку данная цель уже была установлена. Фактически слово «хороший» в относительном смысле просто

* Френсис Гальтон (1822—1911) — англ. психолог, сторонник экспериментального направления. (Примеч. перев.).

означает соответствие определенному установленному стандарту. Так, когда мы говорим, что этот человек хороший пианист, мы подразумеваем, что он может играть вещи разной степени сложности, проявляя при этом определенное умение. Сходным образом, если я скажу, что мне важно не простудиться, я буду подразумевать, что простуда вызывает в моей жизни определенные, доступные описанию последствия; и если я скажу, что это *правильная* дорога, то буду иметь в виду, что данная дорога правильна по отношению к определенной цели. Используемые подобным образом, эти выражения не создают каких-либо сложных или глубоких проблем. Но в этике они употребляются иначе. Предположим, что я способен играть в теннис и один из вас, увидев меня играющим, говорит: «Ну, Вы играете очень плохо». И представьте, что если я отвечаю: «Я знаю, что играю плохо, но отнюдь не хочу играть лучше», то все, что он может на это сказать, будет: «А тогда все в порядке». Но представьте, что я откровенно соврал одному из вас, и он, подойдя ко мне, сказал: «Вы ведете себя, как скотина». Я же на это отвечаю: «Я знаю, что веду себя плохо, но тем не менее не хочу вести себя лучше». Смог ли бы он в таком случае сказать: «А тогда все в порядке»? — Конечно, нет. Он сказал бы: «Но Вы *должны* стремиться вести себя лучше». В данном случае перед вами суждение об абсолютной ценности, в то время как в первом случае было относительное суждение. В сущности, это различие, очевидно, таково: каждое суждение об относительной ценности есть просто суждение о фактах и его можно сформулировать так, что оно вообще перестанет казаться суждением о ценности. Вместо того, чтобы сказать: «Это правильный путь к Гранчестеру», я мог бы также сказать: «Это правильный путь, который вам предстоит пройти, если вы хотите добраться до Гранчестера в кратчайшее время». «Этот человек хороший бегун» — просто означает, что он пробегает определенное количество миль за определенное количество минут и т. д. Итак, я собираюсь настаивать на том, что хотя все суждения об относительной ценности можно представить просто утверждениями о фактах, никакое утверждение о фактах никогда не может быть (или же означать) суждением об абсолютной ценности. Позвольте мне пояснить это следующим образом. Вообразите себе, что кто-то из вас стал всеведущей личностью и потому познал все движения всех тел в живом или неживом мире, и что он также познал все состояния сознания всех когда-либо живших человеческих существ, а потом представьте, что этот человек написал обо всем, что он узнал, в большой книге, содержащей полное описание мира. А теперь я хочу сказать, что в этой книге не будет ничего такого, что бы мы назвали *этическим* суждением, или же того, что логически подразумевает подобное суждение. Конечно, она будет содержать все относительные суждения о ценностях и все истинные научные предложения, да и вообще все возможные истинные предложения. Но все описанные факты будут как бы находиться на одном и том же уровне — то же самое произойдет и с предложениями. Нет таких предло-

жений, которые были бы в абсолютном смысле возвышенными, важными или тривиальными. Возможно, некоторые из вас согласятся с этим и вспомнят слова Гамлета: «Ничто само по себе не является ни хорошим, ни плохим, но лишь мысль делает его таковым». Однако эти слова могут привести к недоразумению. Гамлет, по-видимому, подразумевает то, что хорошее и плохое, хотя они и не являются свойствами внешнего мира, суть атрибуты наших состояний сознания. Я же хочу сказать, что любое состояние сознания, поскольку мы под этим подразумеваем факт, который может быть описан, в этическом смысле ни хорошо, ни плохо. Если, к примеру, мы в нашей книге-о-мире найдем описание убийства, содержащее все физические и психологические подробности, то само описание этих фактов не будет содержать ничего, что мы могли бы назвать *этическим* предложением. Данное убийство окажется на том же самом уровне, что и любое другое событие — падение камня, например. Безусловно, знакомство с этим описанием способно вызвать у нас с вами сострадание, гнев или любую другую эмоцию. Или же мы можем узнать из книги о том сострадании или гневе, что были вызваны данным убийством в других людях, услышавших о нем. Но все это будут лишь факты, факты и факты, а не этика. Должен сказать, что когда я размышляю, чем же могла бы быть этика, если бы имелась такая наука, то указанный результат представляется вполне очевидным. Для меня очевидно, что ничто из того, о чем мы могли бы подумать или сказать, не будет этикой; что мы не сможем написать научную книгу, предмет которой окажется внутренне возвышенным и потому будет превосходить все другие предметы. Свое чувство я могу описать только с помощью метафоры, а именно, если бы человек был способен написать настоящую книгу по этике, то эта книга, подобно взрыву, уничтожила бы все другие книги в мире. Наши слова, используемые по-научному, — это просто сосуды, способные сохранять и передавать значение и смысл, *естественное* значение и смысл. Этика же, если таковая возможна, сверхъестественна, в то время как слова могут выражать лишь факты. Это похоже на случай, когда в чайную чашку, рассчитанную на ограниченный объем воды, я бы захотел залить целый галлон. Как я сказал, пока мы рассматриваем факты и предложения, имеется только относительная ценность и относительное добро, правильность и т. д. И позвольте до того, как я пойду дальше, проиллюстрировать сказанное одним достаточно очевидным примером. Правильная дорога — это дорога, ведущая к заранее определенной цели, и нам совершенно ясна бессмысленность разговоров о правильной дороге отдельно от такой цели. А сейчас давайте посмотрим, что же мы, вероятно, могли бы подразумевать под выражением «абсолютно правильная дорога». Полагаю, что это будет дорога, увидев которую *каждый* с логической необходимостью либо пойдет по ней, либо же будет стыдиться, что по ней не пошел. Сходным образом *абсолютное добро,* если это

некоторое описуемое положение дел * будет тем, что каждый независимо от его вкусов и пристрастий с *необходимостью* попытается делать (в противном случае он почувствует вину за то, что этого не делает). Но я, однако, должен сказать, что подобное положение дел есть химера. Никакое положение дел не обладает само по себе тем, что я хотел бы назвать принудительной силой абсолютного судии. Тогда что же все мы (включая и меня самого), до сих пор склонные использовать выражения типа «абсолютное добро», «абсолютная ценность» и т. д., имеем в виду и что пытаемся выразить? Итак, всегда, когда я стараюсь прояснить это самому себе, я вполне естественно вспоминаю случаи, в которых наверняка употребил бы данные выражения. В результате я оказываюсь в ситуации, в которой оказались бы вы сами, если бы я собирался прочитать вам лекцию о психологии удовольствия. В этом случае вы попытались бы вспомнить типичные ситуации, в которых вы всегда чувствовали удовольствие. Если иметь в виду подобную ситуацию, то все, что я вам скажу, станет конкретным и как бы поддающимся проверке. Вероятно, в качестве типичного примера можно было бы избрать ощущение, получаемое от прогулки в прекрасный летний день. В подобной же ситуации я нахожусь, когда стараюсь зафиксировать в сознании то, что понимают под абсолютной, или этической, ценностью. В моем случае всегда идея одного определенного опыта представляется мне так, словно это мой опыт par excellence, и поэтому, разговаривая с вами, я буду прибегать к данному опыту в качестве первого и главного примера. (Как я уже говорил, это сугубо личный вопрос и другие найдут более поразительные примеры.) Я опишу этот опыт для того, чтобы вы, насколько возможно, вспомнили такой же или похожий опыт, так что у нас появилось бы общее основание для исследования. Полагаю, что лучшим способом описать опыт было бы сказать, что когда он имеет место, *я удивляюсь существованию мира*. Я тогда склоняюсь к использованию фраз: «Как необычно, что нечто должно существовать» или: «Как необычно, что мир должен существовать». Сейчас же я упомяну и другой известный мне опыт, с которым вы должны быть знакомы, — его можно было бы назвать опытом переживания *абсолютной* безопасности. Я имею в виду то состояние сознания, находясь в котором обычно склонны говорить: «Я в безопасности и ничто происходящее не может мне повредить». Итак, позвольте рассмотреть указанные виды опыта, ибо, полагаю, им присущи как раз те характеристики, которые мы пытаемся понять. И первое, что мне хочется сказать, так это то, что само словесное выражение подобного опыта есть бессмыслица. Если я говорю: «Я удивляюсь существованию мира», то просто неправильно пользуюсь языком. Позвольте это объяснить. Вполне правильный и ясный смысл будет иметь утверж-

* «Положение дел» (Sachverhalt, state of affaires) — термин ранней концепции Витгенштейна, обозначающий элементарную фактическую ситуацию, образом которой служит предложение. (Примеч. перев.).

дение о том, что я удивляюсь существованию чего-то, имеющего место. Мы все понимаем, что означает сказать, что я удивляюсь размеру собаки, которая больше любой другой, виденной мной до сих пор, или же вообще удивляюсь любой вещи, которая в общепринятом смысле слова необычна. В каждом подобном случае я удивляюсь чему-то, имеющему место, и что я в то же время *могу* представить себе *не* имеющим место. Я удивляюсь размеру этой собаки, ибо способен представить собаку другого, а именно, обычного размера, который не вызывает удивления. Слова: «Я удивляюсь тому-то и тому-то, имеющему место» — будут осмысленными лишь тогда, когда я смогу вообразить, что это может и не иметь места. В подобном смысле некто способен удивляться, скажем, существованию дома, созерцаемого после долгого перерыва, в продолжение которого он воображал, что дом уже снесен. Но бессмысленно говорить, будто я удивляюсь существованию мира, ибо не могу вообразить его несуществующим. Конечно, я мог бы удивляться тому, что мир вокруг меня именно таков, каков есть. Если, к примеру, я приобрел подобный опыт, наблюдая голубое небо, то мог бы удивляться голубизне неба в настоящий момент в противоположность тому моменту, когда небо было затянуто тучами. Но отнюдь не это я имею в виду. Я-то удивляюсь небу, *каково бы оно ни было.* Появляется желание сказать, что то, чему я удивляюсь, есть всего лишь тавтология: небо голубое или не голубое. И тогда оказывается просто бессмысленным говорить, что кто-то удивляется тавтологии. Подобное относится и к другому упомянутому мной опыту — опыту абсолютной безопасности. В нашей повседневной жизни мы все знаем, что означает находиться в безопасности. Я в безопасности в своей комнате, когда меня не может переехать омнибус. Я в безопасности, если ранее переболел коклюшем, — ведь теперь я больше уже не заболею этим недугом. Быть в безопасности в сущности означает, что в отношении меня физически невозможны определенные вещи, и потому абсурдно говорить, что я в безопасности, *что бы ни* произошло. Так что это образец неправильного использования слова «безопасный», равно как и в предшествующих случаях были неправильно употреблены слова «существование» и «удивление». И сейчас я постараюсь убедить вас, что характерное неправильное употребление нашего языка присуще всем этическим и религиозным выражениям. Прежде всего эти выражения представляются лишь *сравнениями.* Так, представляется, что когда мы употребляем слово *правильный* в этическом смысле, то хотя подразумеваемое нами и не есть *правильное* в обычном смысле, все же это нечто на него похожее. А когда мы говорим: «Это хороший парень», то хотя слово «хороший» здесь и не обозначает того же самого, что и в предложении «это хороший футболист», однако кажется, будто имеется сходство. И когда мы говорим: «Жизнь этого человека была ценной», мы имеем в виду не тот же самый смысл, который был бы присущ нашим разговорам о ценных ювелирных изделиях, но все же нам представляется, будто имеет место

определенная аналогия. В этом смысле кажется, что все религиозные термины употребляются как сравнения или аллегории. Ибо, когда мы говорим о всевидящем боге, становимся на колени и молимся ему, то все наши слова и действия представляются частью великой и тщательно разработанной аллегории, которая показывает бога как человеческое существо огромной силы, чью благосклонность мы надеемся завоевать, и т. д. и т. п. Но эта аллегория также описывает опыт, на который я только что указал. Итак, первый опыт подобного рода — это как раз то, на что люди указывают, говоря, что бог сотворил наш мир. А опыт абсолютной безопасности описывался ими как ощущение безопасности в руках божьих. Третий вид опыта подобного рода — это чувство вины, которое опять же обозначалось фразой, что бог осуждает наше поведение. Таким образом, представляется, что в этическом и религиозном языках мы постоянно используем сравнения. Но любое сравнение должно быть сравнением *чего-то*. И если я могу описать факт с помощью некоторого сравнения, то я также могу быть способен отбросить данное сравнение и описать факт без него. Но в нашем случае как только мы попытаемся отбросить сравнение и прямо утверждать стоящие за ним факты, то обнаружим, что таких фактов нет. И то, что вначале показалось сравнением, теперь окажется просто бессмыслицей. Итак, три вида опыта, о которых я упомянул (а мог бы добавить и другие), покажутся тем, кто их пережил (мне, например), обладающими в некотором смысле внутренней, абсолютной ценностью. Хотя я и назвал это опытом, речь, конечно же, идет о фактах: они происходили тогда-то и там-то, продолжались определенное время и, следовательно, они описуемы. Поэтому отталкиваясь от сказанного несколько минут назад, я должен признать бессмысленными попытки утверждать, что факты имеют абсолютную ценность. Я еще более заострю это, сказав: «Парадоксально, когда некоторый опыт, некоторый факт должны, казалось бы, обладать сверхъестественной ценностью». К разрешению данного парадокса ведет определенный путь. Позвольте мне вначале еще раз рассмотреть наш первый опыт — опыт удивления существованию мира, — но описать его несколько иным образом. Мы все знаем то, что в повседневной жизни назвали бы чудом. Очевидно, что это событие, подобного которому мы еще никогда не видели. И представьте себе, что подобное событие произошло. Взять, скажем, случай, если бы у одного из вас неожиданно выросла львиная голова и он стал бы рычать. Конечно, это будет самой необычной вещью, какую я только могу вообразить. И как только мы отделаемся от удивления, я бы сразу же посоветовал привести врача и исследовать данное происшествие научным образом. Если это не повредит человеку, я бы подверг его вивисекции. Но куда же в таком случае денется чудо? Ибо ясно, что когда мы взглянем на чудо подобным образом, все чудесное исчезнет. Если только мы не называем словом «чудо» то, что некоторый факт еще не был объяснен наукой, а это, в свою очередь, означало бы, что мы до сих пор не

сумели сгруппировать данный факт с другими фактами в научной системе. Это свидетельствует об абсурдности фразы «наука доказала, что нет чудес». Истина в том, что научный взгляд на факт совсем не есть способ рассмотрения факта в качестве чуда. Ибо какой бы вы ни вообразили факт, сам по себе он не является чудесным в абсолютном смысле этого слова. Итак, мы сейчас видим, что ранее использовали слово «чудо» в относительном и абсолютном смысле. И теперь я опишу опыт удивления существованию мира, сказав, что это опыт ви́дения мира как чуда. Я склонен считать, что верным обозначением в языке чуда существования мира будет само существование языка (хотя это и не является предложением в языке). Но тогда что же означает быть осведомленным об этом чуде в одно какое-то время и быть неосведомленным в другое? Ибо все, что я сказал, перенося описание чудесного [опыта] из выражения «с помощью языка» в выражение «*благодаря существованию* языка», — это опять же сводится к тому, что мы неспособны выразить все, что хотим. Все, что мы говорим об абсолютно чудесном, остается бессмысленным. Так вот ответ на этот вопрос покажется многим из вас совершенно ясным. Вы скажете: «Ну, если определенные виды опыта постоянно склоняют нас к приписыванию им того качества, которое мы называем абсолютной, или этической ценностью, то это просто свидетельствует о том, что под данными словами мы отнюдь не подразумеваем бессмыслицу; что в конце концов, говоря об обладании опытом абсолютной ценности, мы подразумеваем, что это *есть лишь факт, подобный другим фактам,* и что мы до сих пор не преуспели в обнаружении правильного логического анализа того, что подразумеваем в наших этических и религиозных выражениях». И когда на этом настаивают, я сразу же, как будто при вспышке света, начинаю ясно видеть, что никакое описание не окажется способным выразить то, что я подразумеваю под абсолютной ценностью; и что я постольку ab initio отвергну любое описание, поскольку оно обладает значением. То есть сейчас я понимаю, что данные предложения оказались бессмысленными не в силу того, что я не подобрал для них правильного [лингвистического] выражения, а потому что бессмысленность была самой их сущностью, и все, что я хотел сделать с ними, так это просто выйти за пределы мира, т. е. *за пределы* обладающего значением языка. Мое основное стремление, да и стремление всех, кто когда-либо пытался писать и говорить об этике или религии, — вырваться за пределы языка. Этот прорыв сквозь решетку нашей клетки абсолютно безнадежен. Этика, поскольку она проистекает из стремления сказать нечто об изначальном смысле жизни, об абсолютно добром и абсолютно ценном, не может быть наукой. То, что она говорит, ни в коем случае ничего не добавляет к нашему знанию. Но она все же является свидетельством определенного стремления человеческого сознания, которое я лично не могу перестать глубоко уважать и которое никогда в жизни не стану осмеивать.

К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА ВИТГЕНШТЕЙНОВСКИХ ЗАМЕТОК О «ЗОЛОТОЙ ВЕТВИ» Дж. ФРЭЗЕРА

З. А. Сокулер

Все значение и глубина идей Л. Витгенштейна до сих пор по достоинству не оценены, а их содержание — не проработано. Это становится ясным по мере того, как из архивов извлекаются и публикуются все новые и новые заметки, записные книжки, конспекты лекций Витгенштейна, сделанные его учениками. Они открывают новый облик этого мыслителя, столь отличный от расхожего образа логического или лингвистического позитивиста, каким его все еще иногда изображают по инерции. К числу материалов такого рода принадлежат и записки о «Золотой ветви» Дж. Фрэзера [1]. Эти заметки уже неоднократно привлекали внимание зарубежных исследователей [2].

Книга известного английского религиоведа и этнолога Дж. Фрэзера (1854—1941) известна советским читателям и вызывает неослабный интерес. Не случайно за последние годы она выдержала в нашей стране два издания (1980 и 1983 гг.). Эта книга и в самом деле уникальна по богатству этнологического материала, которому Фрэзер пытается дать единое систематическое объяснение.

Поэтому соображения Витгенштейна по поводу данного труда Фрэзера представляют особый интерес. Одна их группа содержалась в записных книжках 1930—1931 гг.; они делались в процессе знакомства Витгенштейна с трудом Фрэзера. Вторая группа заметок появилась, как полагают их издатели, между 1936 и 1948 гг.; эти заметки делались на отдельных листах. Таким образом, это записи «для себя». В них часто встречаются повторы, и в то же время многие соображения, которые были очевидны и понятны самому Витгеншейну, остались в них неэксплицированными.

Поэтому тут будут нелишними известные пояснения. При этом я отдаю себе отчет в том, что ввиду неэксплицированности витгенштейновского текста любые пояснения будут интерпретациями, отражающими в первую очередь уровень понимания интерпретатора.

Почему же тон заметок Витгенштейна столь полемичен по отношению к Фрэзеру? В первую очередь для Витгенштейна были неприемлемы сциентизм и эволюционизм Фрэзера, которые в типичном мировоззрении XIX—начала XX в. шли рука об руку с прогрессизмом. С точки зрения Витгенштейна, в понятии «прогресс» самом по себе нет ничего замечательного или положительного. «Прогресс», как он отмечает, есть отличительная черта европейской цивилизации. Последняя ориентирована на то, чтобы

расти, ускоряться, увеличиваться, увеличивать темпы роста, темпы роста прироста, но все это не имеет никакого отношения к прогрессу в смысле усовершенствования или улучшения. Европейская цивилизация находится в процессе непрерывной ажиотации,но, с точки зрения Витгенштейна, бессмысленно представлять это как направленное движение от низшего и менее совершенного к состоянию высшему и более совершенному в каком-либо общечеловеческом смысле. Недаром в качестве эпиграфа к «Философским исследованиям» философ выбрал слова: «Характерное свойство прогресса состоит в том, что он кажется гораздо более значительным, чем есть на самом деле».

«Будущее мира,— писал как-то Витгенштейн,— мы понимаем как место, в котором окажется мир, когда, двигаясь по прямой, продвинется достаточно далеко. Мы не задумываемся при этом над тем, что он движется не по прямой, а по кривой» [3]. Но если цивилизация не движется по прямой, тогда, конечно, бессмысленно говорить, что она ушла вперед, поднялась на более высокую ступень. Ведь, двигаясь по кривой траектории, можно, продвигаясь вперед, зайти назад.

Витгенштейну было свойственно также острое чувство кризисности современной ему эпохи. Он вовсе не склонен был смотреть на свое время как на замечательный результат прогрессивного развития разума, нравственности, науки и производства. Подчеркивая свое расхождение с современной цивилизацией и культурой, Витгенштейн особо отмежевывается от науки и научности как их характерных черт. Так, например, в варианте предисловия к своей будущей книге он отмечает, что дух ее не имеет ничего общего с духом и стандартом научности и что ученые, скорее всего, не поймут его книги и его философии. «Я думаю,— говорит он также,— что дух этот (его книги.— *З. С.*) отличен от главных течений европейской и американской цивилизации. Дух этой цивилизации ... чужд автору. Это не оценочное суждение» [4].

В частности, с точки зрения Витгенштейна, невозможен прогресс в смысле большей рациональности и обоснованности наших знаний, нашей картины мира и образа жизни, в смысле достижения счастья.

Составной частью убеждения в научном и прогрессивном характере современной европейской цивилизации являются распространенные представления о ее антиподе — о ненаучных, ложных воззрениях «древних», от которых мы, как нам кажется, ушли столь далеко, что нам даже трудно поверить в возможность таких абсурдных представлений и основанных на них диких обычаях, пока нам не приведут каких-то рациональных объяснений, обосновывающих возможность подобных представлений и обычаев. И Фрэзер пытается строить рациональные объяснения такого рода. Он утверждает, что магическое мировоззрение аналогично научному в том смысле, что фундаментальное допущение магии совпадает с основным онтологическим допущением науки. В основе как магии, так и науки, с его точки зрения, лежит

признание порядка и единообразия природных явлений. В силу этого последовательность природных событий можно предвидеть и пытаться управлять ею. В результате подобного рационального объяснения и магия, и мифология оказываются всего лишь ложными теориями природных явлений. Таким образом, они лишаются всякой качественной специфики, скажем, по сравнению с наукой XIX или XX в. Разница лишь в одном — первые теории ложны, тогда как последние истинны. И даже очевидные различия в функционировании мифов и магии по сравнению с наукой не смущают Фрэзера. С его точки зрения, обряды и ритуалы выступают как ошибочная «технология», порожденная ложными теориями об устройстве мира.

Более конкретно, для Фрэзера «магическое мышление основывается на двух принципах. Первый из них гласит: подобное производит подобное, или следствие похоже на свою причину. Согласно второму принципу, вещи, которые раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта. Первый принцип может быть назван законом подобия, а второй — законом соприкосновения или заражения . . . Гомеопатической, или имитативной, магией можно назвать колдовские приемы, основанные на законе подобия. Контагиозной магией могут быть названы колдовские приемы, основанные на законе соприкосновения или заражения» [5].

Таким образом, Фрэзер объясняет магию как ошибочную *теорию о закономерностях внешнего мира*. Подобному объяснению Витгенштейн противопоставляет свою трактовку магии как символического (и потому существенно языкового, связанного со знаком) явления. И в этом плане настоящие заметки оказываются очень ценным материалом для осмысления витгенштейновской концепции языка и языковых ловушек.

Витгенштейн настойчиво проводит мысль о том, что символическое и ритуальное изначально понятно и современному человеку. Расхожие представления о прогрессивности европейской цивилизации формируют мнение европейца о себе самом как человеке более рациональном, нежели люди далекого прошлого. Современный человек и самого себя воспринимает как продукт прогресса, прежде всего научного. Он верит, что его сознание «очищено» от того темного и стихийного, что было присуще, скажем, первобытным людям и их магическому сознанию. Такого рода представления нашли свое преломление и в фрэзеровских эволюционных объяснениях «европейских праздников огня». Фрэзер говорит, что эти обряды — в том виде, как они наблюдались в отдельных районах Европы еще в XIX в., — имеют, несомненно, очень древнее происхождение и что в далеком прошлом в таких случаях действительно подвергались сожжению живые люди.

Витгенштейн же критикует подобное объяснение, содержащее гипотезу о древности обряда и его исходной исторической форме. Однако, как мне кажется, он не выступает здесь как критик истори-

ческих объяснений или идей эволюции вообще. Дело в том, что в данном конкретном случае — когда речь идет о происхождении обрядов и ритуалов и о том, почему между обрядами, существовавшими у разных народов, наблюдается «семейное сходство» — историческое, эволюционное объяснение является, с точки зрения Витгенштейна, *псевдообъяснением*. Большинству людей утверждение Фрэзера о древности «праздников огня» и об их связи с человеческими жертвоприношениями покажутся совершенно очевидными. Заметим, что они очевидны до и независимо от каких-либо конкретных археологических, энтографических и прочих свидетельств (да, собственно, Фрэзер таковых свидетельств и не приводит). Это и означает, что фрэзеровское объяснение не является ни историческим, ни эволюционным. А вред его, с точки зрения Витгенштейна, состоит в том, что оно мешает задать вопрос о том источнике, из которого проистекает уверенность в древности ритуала и связи его с человеческими жертвоприношениями. Витгенштейн же привлекает внимание к тому, что и для нас, современных людей, «внутренняя логика» этого ритуала совершенно понятна. Это означает, что и для нас символическое и его ритуальное измерение сохраняют свой внутренний смысл. На то же нацелено и такое, например, замечание Витгенштейна, что мы сами способны придумывать обряды и ритуалы.

В своем сочинении Фрэзер отмечает, что некоторые предания исполнялись как магические обряды, т. е. существовали в форме драматизированного представления. Но это отнюдь не предостерегло Фрэзера от трактовки магических представлений как ложных *теорий*. Для Витгенштейна же именно действенная, ритуальная сторона магического выступает как определяющая. Для него магия — это не воззрение, а *форма жизни*, или, как бы мы сказали, форма социальной организации человеческой деятельности и человеческого опыта, познавательного и эмоционального. Витгенштейн стремится утвердить ту мысль, что относительно чуждого, непонятного образа действий или формы жизни бессмысленно говорить, что они «ложны». Формы жизни просто наличествуют и не опираются на теорию или мнение. Потому они не нуждаются в оправдании.

При этом функционирование языка выступает как неотъемлемая органическая часть сложного социального целого — практики, «языковой игры». Витгенштейн недаром стал говорить вместо языка о «языковых играх», а позднее — о «формах жизни». Такое изменение является не терминологическим, но концептуальным и даже мировоззренческим. В «языковой игре» язык, так сказать, живет. В ней он *используется*. А вне ее, вне многообразия использований, т. е. так, как принято рассматривать язык в аналитической философии, он превращается в окаменелость. Нельзя, чтобы анализ структуры окаменелости подменял собой рассмотрение функционирования живой системы.

Публикуемые заметки дают любопытные примеры того, каким видится Витгенштейну разнообразие использования языковых выражений, их «жизнь», вплетенная в ткань тех или иных форм жизни. Так, Витгенштейн обращает внимание на дрейф значения выражения «Хлебный волк», на специфику использования слов типа «мертвый», «прекрасный».

Рукопись, составившая первую часть настоящих заметок, начиналась следующей, позднее вычеркнутой Витгенштейном, записью: «Я полагаю теперь, что было бы правильно начать мою книгу с заметок о метафизике как особом виде магии. Но в них я не должен ни говорить в защиту магии, ни высмеивать ее. От магии должно быть удержано глубокое. Да, исключение магии само носит магический характер. Ибо, когда раньше я начинал говорить о „мире" (а не о дереве или столе), я не хотел ничего иного, как заклинать своими словами что-то высокое» [6]. Витгенштейн неоднократно проводил аналогию между философствованием (метафизикой) и первобытно-магическим способом мышления. «Когда человек может вообразить, что в механизме в каком-то загадочном смысле содержатся уже все его возможные движения?— Тогда, когда он философствует. А что приводит к тому, чтобы думать подобным образом?— Тот способ, каким мы говорим о механизме. Мы говорим, например, что механизм *имеет* [обладает] такие-то возможные движения... *Возможные* движения, что это такое?... Это может быть что-то вроде тени настоящего движения... Когда мы занимаемся философией, мы подобны диким, первобытным людям, которые слышат выражения цивилизованных людей, интерпретируют их ошибочным образом и извлекают из них престранные выводы» [7]. Подобная аналогия в устах Витгенштейна вовсе не случайна, но имеет концептуальное значение. Ключ к ее пониманию дают опять-таки материалы настоящих заметок. Представляется, что Витгенштейн имеет тут в виду тип философствования, связанный с анализом значения языковых выражений, причем последние берутся вне их использования. Значения трактуются как автономные — конкретные или абстрактные — объекты, сущности, соответствующие языковому выражению. Но это — верный путь к тому, чтобы населить универсум философского рассуждения магическими объектами и отношениями. Какова, например, та общая сущность, которая присуща всем тем разным предметам, последовательно называемым «Хлебным волком»? Это ведь не что иное, как дух хлеба, существование которого предполагало анимистическое сознание! Таким образом, несмотря на очень конкретный повод, по которому писались настоящие заметки Витгенштейна, их содержание имеет большое значение для понимания узловых моментов его концепции: проблемы языка, значения, природы философских затруднений.

Настоящий перевод сверен с оригиналом А. А. Столяровым, которому я искренне признательна за помощь в редактировании текста.

[1] *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980.
[2] *Cioffi Fr.* Wittgenstein and the fire-festivals // Perspectives on the philosophy of Wittgenstein. Oxford. 1981. P. 212—237; *Phees R.* Wittgenstein on language and ritual // Wittgenstein and his times. Oxford 1982. P. 69—107; *Hübscher P.* Der Einfluss von Johann Wolfgang Goethe und Paul Ernst auf Ludwig Wittgenstein. Bern etc., 1985. Kap. 4: Wittgenstein und Paul Ernst: Bemerkungen über Frazer.
[3] *Willgenstein L.* Culture and value. Oxford, 1980. P. 3.
[4] Ibid. P. 6.
[5] *Фрэзер Дж.* Указ. соч. С. 19.
[6] *Wittgenstein L.* Remarks on Frazer's «Golden Bough». Atlantic Nighlands (N. I.), 1949. P. VI. Перевод выполнен мной по данному изданию.
[7] *Wittgenstein L.* Philosophical investigations. Oxford. 1953. § 194.

Л. ВИТГЕНШТЕЙН
ЗАМЕТКИ О «ЗОЛОТОЙ ВЕТВИ» Дж. ФРЭЗЕРА

I

Начинать надо с заблуждения и его превратить в истину.

Это означает, что надо найти источник заблуждения, иначе нам будет бесполезно услышать истину. Она не может встать на свое место, пока оно занято чем-то другим.

Чтобы убедить кого-то в истине, недостаточно констатировать ее, но требуется найти *путь* от заблуждения к истине.

Я должен снова и снова погружаться в воды сомнения.

Фрэзеровское изображение магических и религиозных воззрений неудовлетворительно: он представляет эти воззрения как *заблуждения*.

Значит, и Августин заблуждался, когда на каждой странице своей исповеди он упоминал бога?

Но — можно сказать,— если он не заблуждался, то не заблуждался и буддийский — или любой другой — святой, чья религия выражает совсем другие воззрения. *Ни один из них* не заблуждался, кроме как в случае, когда пытался строить теорию.

Уже сама идея объяснения обычаев — вроде предания смерти божественного правителя — кажется мне ошибочной. Единственное, что это дает — в существование такого обычая легче поверить людям, думающим так же, как и Фрэзер. Весьма примечательно, что все эти обычаи изображаются в конце концов как какие-то глупости.

Но никогда не станет правдоподобным, что люди проделывают все это из чистой глупости.

Когда он объясняет нам, например, что божественный правитель должен быть убит в самом расцвете сил, потому что, по представлениям дикарей, в дряхлеющем теле будет дряхлеть и душа, то тут можно только сказать: когда обычай и воззрение идут рука об руку, то не обычай вытекает из воззрения, но просто они оба есть.

Может случиться — в наши дни это бывает часто,— что человек отказывается от обычая, убедившись, что он основан на заблуждении. Но это происходит только в тех случаях, когда достаточно указать человеку на его заблуждение, чтобы он отказался от своего образа действий. Но дело обстоит совершенно иначе с религиозными обычаями народа, и *поэтому* здесь мы имеем дело вовсе не с заблуждениями.

Фрэзер говорит, что очень сложно обнаружить ошибочность магических представлений — чем и объясняется живучесть магии, — потому что, например, заклинание, которое должно было вызвать дождь, рано или поздно обнаруживает свою действенность. Но тогда удивительно, как люди не заметили еще раньше, что дождь пойдет рано или поздно без всяких заклинаний.

Я думаю, что попытка объяснения ошибочна уже потому, что мы должны только правильно излагать то, что *знаем*, и ничего к этому не прибавлять. А удовлетворение, которого мы ищем от объяснений, придет само собой.

А объяснение в этом случае вовсе не таково, чтобы приносить удовлетворение. Когда Фрэзер начинает свою книгу рассказом про Царя Леса из Неми [1], тон у него при этом таков, что ясно: происходит нечто удивительное и страшное. А на вопрос: «Почему же это происходит?», дается, собственно, такой ответ: потому что это страшно. Это означает, что то самое, что кажется нам в этом эпизоде величественным, ужасным, трагическим, но так же тривиальным и бессмысленным, именно оно и рождает подобные события.

Здесь можно только описывать и говорить: такова человеческая жизнь.

Объяснение, по сравнению с тем впечатлением, которое на нас производит описание, слишком ненадежно.

Всякое объяснение есть гипотеза.

Если кто-то, например, обеспокоен из-за любви, ему плохо поможет какое-то гипотетическое объяснение.— Оно его не успокоит.

Стеснение мыслей, которые не могут прорваться наружу из-за того, что все хотят протиснуться вперед и так заклинивают выход.

Если рассказ о Царе Леса из Неми заключить словами «величие смерти», то мы увидим, что слова эти и рассказ составляют одно целое. Жизнь Царя Леса показывает именно то, что подразумевается этими словами.

Если кто-то захвачен величием смерти, он может выразить это величие как раз такою жизнью.— Разумеется, это будет не объяснение, а подстановка одного символа на место другого. Или: одной церемонии на место другой.

Религиозный символ не опирается ни на какое *мнение*.
А заблуждение соответствует только мнению.

Можно было бы сказать: произошло такое-то и такое-то событие: смейся, если можешь.

Религиозные действия или религиозная жизнь Царя Леса относятся к тому же роду, что и любое подлинно религиозное действие современного человека, например исповедь грехов. Ее тоже можно «объяснять», но она тоже остается необъяснимой.

Сжигать магическую фигурку. Целовать портрет возлюбленной. В основе этого, разумеется, лежит *отнюдь* не вера в некое определенное воздействие на изображаемый предмет. Такие действия направлены на удовлетворение какого-то желания и достигают этого. Или, скорее, они вообще ни на что не направлены: мы поступаем таким образом, а потом чувствуем удовлетворение.

Можно целовать также имя возлюбленной, и здесь замещающая функция имени будет ясна.

Тот же самый дикарь, который, чтобы поразить врага, пронзает его изображение, строит свою хижину из настоящего дерева и вырезает себе настоящую стрелу, а не изображение.

Идея, что неодушевленный предмет можно подозвать к себе, как подзывают человека. Здесь тот же самый принцип, что и в персонификации.

И всегда магия опирается на идею символизма и на язык.

Изображение некоторого желания есть тем самым и изображение его осуществления. Магия как раз приводит к изображению желания; она дает желанию выражение.

Крещение как купание. Заблуждение возникает тогда, когда магию начинают истолковывать научно.

Когда во время церемонии усыновления приемная мать вытаскивает ребенка из-под своих юбок [2], то безумие думать, будто здесь произошла *ошибка* и женщина верит, что действительно родила этого ребенка.

Надо отличать магические действия и действия, вытекающие из ложного или упрощенного представления о вещах и процессах. Например, если кто-то говорит, что болезнь переместилась из одной части тела в другую, или принимает меры, чтобы отвести болезнь, как будто болезнь — это жидкость или температура — то тут как раз присутствует ложный, т. е. неподходящий образ.

Какая узость в духовной жизни у Фрэзера! А отсюда — такая неспособность понять жизнь иную, чем у англичан его времени!

Фрэзер не может представить себе другого служителя культа, кроме английского пастора своего времени, со всей его глупостью и вялостью.

Почему для человека не может быть священным его собственное имя? Ведь имя — это, с одной стороны, самый важный инструмент, данный человеку, а с другой — нечто вроде украшения, которое повязано ему при рождении.

Насколько ошибочны объяснения Фрэзера, видно, я полагаю, из того, что некоторые примитивные обряды можно свободно сочинить самому, и дело случая, если они не найдутся где-нибудь на самом деле. Это значит, что принцип взаимоорганизации обычаев есть нечто более общее, чем это описывает Фрэзер, и находится в нашей душе, так что мы можем сами продумать все возможности.— Например, мы свободно можем представить себе, что в некоем племени никто не может лицезреть вождя или, напротив, что каждый *должен* увидеть его. Тогда последнее, конечно, уже не должно оставаться делом случайным, но вождь должен быть *показан* народу. Возможно, что никто не смеет его касаться, но возможно также, что все *должны* прикоснуться к нему. Подумаем над тем, как после смерти Шуберта его брат разрезал его партитуры на маленькие кусочки и раздарил эти кусочки размером в несколько тактов любимым ученикам Шуберта. Такой поступок, как знак пиетета, *столь же* понятен, как и прямо противоположный: если бы партитуры сохранялись в неприкосновенности, никому не доступные. И даже если бы брат сжег партитуры, это тоже можно было бы понять как знак пиетета.

Церемониальное (горячее или холодное) в противоположность случайному (тепловатому) отличает пиетет.

Да, фрэзеровские объяснения не были бы вообще никакими объяснениями, если бы не апеллировали в конечном счете к какой-то склонности в нас самих.

Еда и питье связаны с опасностью, и не только для дикарей, но и для нас; совершенно естественно, что человек хочет защититься от этой опасности. Мы можем сами придумывать тут возможные меры защиты.— Но по какому принципу их создавать? Очевидно, что мы будем пытаться свести все формы опасного к чему-то очень простому и понятному без дальнейших объяснений, т. е. мы будем следовать тому же самому принципу, что и необразованные люди, когда они говорят, что болезнь переходит из головы в грудь и прочее. В подобных простых образах большую роль, естественно, играет персонификация, ибо всем известно, что люди (и духи) могут стать опасны человеку.

Что человеческая тень, похожая на человека, или его отражение в зеркале, что дождь, непогода, фазы Луны, времена года, сходство и различие животных между собой и по сравнению с человеком, явления смерти, рождения и сексуальной жизни, т. е. коротко говоря, все, что человек из года в год воспринимает вокруг себя, самыми многообразными способами связано друг с другом и будет играть роль в мышлении (философии) и обрядах человека — это понятно само собой, или, другими словами, именно это мы на самом деле знаем и находим интересным.

Возможно ли, чтобы огонь или сходство огня с Солнцем не

произвели впечатления на пробуждающийся человеческий дух? Но вовсе не потому, что «он не умел объяснить этого явления» (глупый предрассудок нашего времени) [3].— Ибо разве объяснение сделает его менее впечатляющим?

Магия в «Алисе в Стране чудес»: высохнуть, читая сухую лекцию — самую сухую вещь на свете.

В магическом врачевании болезни лечащий *указывает* ей, что она должна оставить пациента.

После описания подобного магического лечения всегда можно было бы сказать: если болезнь не понимает *этого*, то я уж не знаю, *как* еще ей растолковать.

Я не имею в виду, что именно огонь должен производить впечатление на каждого. Огонь не в большей мере, чем любое другое явление, и на одного производит впечатление одно явление, а на другого — другое. Никакое явление само по себе не обладает особой таинственностью, но любое может стать для нас таковым, и для пробуждающегося человеческого духа характерно, что каждое явление становится для него значимым. Можно сказать, что человек — церемониальное животное. Это отчасти ложно, отчасти бессмысленно, но в чем-то верно.

Поэтому книгу по антропологии можно было бы начать так: рассматривая жизнь и поведение людей, мы видим, что они, помимо действий, которые можно назвать животными, типа приема пищи и т. д. и т. п., осуществляют и действия совершенно особого характера — их можно назвать ритуальными.

Однако бессмысленно будет говорить дальше, что *эти* действия вытекают из ошибочного воззрения на природу вещей. (Но так и делает Фрэзер, говоря, что магия есть, в сущности, ложная физика, ложная медицина, ложная техника и прочее.)

Более того, специфика этих ритуальных действий не связана ни с каким воззрением или мнением, истинным либо ложным, хотя мнение — вера — само может быть ритуальным, стать частью ритуала.

Если считать само собой понятным, что человек получает удовольствие от своих фантазий, то надо при этом учитывать, что фантазия — это не нарисованная картина или пластический образ, но сложное образование из разнородных элементов: слов и образов. Тогда оперирование письменными и звуковыми знаками не будет противопоставляться оперированию с «образными представлениями» событий.

Мы должны перебрать весь язык.

Фрэзер говорит, что такие-то действия, очевидно, объясняются страхом перед духом убитого. Но почему он употребляет здесь слово «дух?» Значит, он прекрасно понимает эти суеверия, если объясняет их с помощью принадлежащего им слова. Более того, он мог бы усмотреть отсюда, что и в нас есть кое-что, соответствующее образу действий дикарей. — Когда я, не веря в существование личностно-надличностных существ, которых люди зовут богами,—

когда я говорю: «Меня бог покарал!», то это свидетельствует, что я могу тем самым подразумевать нечто или выражать чувство, которое не связано необходимым образом с этой верой.

Фрэзер был бы способен поверить, что дикарь умирает из-за своего заблуждения. В книжках для народных школ написано, что Атилла предпринял великие походы, потому что верил, что обладает мечом бога-громовержца.

Фрэзер — дикарь в *большей* степени, чем *любой* из его дикарей, потому что они отошли от понимания обстоятельств, имеющих отношение к духовным данностям, не так далеко, как англичанин XX в. *Его* объяснения примитивных обрядов еще более грубы и невежественны, чем смысл самих этих обрядов.

Историческое объяснение, объяснение на основе гипотезы развития, есть только *один* из способов изложения данных — их синопсиса. Но можно изложить эти факты в их связи друг с другом и представить их общий образ и без гипотезы о временно́м развитии.

Отождествление своих богов с богами других народов. При этом бывают убеждены, что различные имена имеют одно и то же значение.

«И весь этот хор указывает на некий скрытый закон» — так можно было бы сказать по поводу фрэзеровского собрания фактов [4]. Этот закон, эту идею можно представить с помощью гипотезы развития; или же, по аналогии со схемой растения, как схему религиозной церемонии, или просто сгруппировать сам фактический материал в некотором наглядном и прозрачном изложении.

Понятие прозрачного изложения имеет для нас фундаментальное значение. Оно указывает на нашу форму изложения, на способ, каким мы видим вещи. (Род «миросозерцания», который очевидно типичен для нашего времени. Шпенглер.)

Прозрачное изложение способствует пониманию, состоящему в том, что мы «видим связи». Отсюда важность нахождения *промежуточных звеньев*.

Задача гипотетического промежуточного звена — не что иное, как направлять наше внимание на сходство и связь *фактов*. Это подобно тому, как внутренняя связь круга и эллипса иллюстрируется тем, что эллипс постепенно трансформируется в круг. *Но это делается вовсе не для того, чтобы доказать, что данный эллипс фактически, в своем историческом развитии, возник из круга* (гипотеза развития, или гипотеза эволюции), а просто чтобы глаз привык улавливать определенную формальную связь.

Да и сама гипотеза развития, по моему мнению, есть лишь облачение некоей формальной связи.

Я хочу сказать: лучшее доказательство нашего родства с дикарями — это то, что для описания их воззрений Фрэзер использует знакомые и им, и нам слова, как «дух», «тень». (Ибо совсем

по-другому выглядело бы его описание, например, веры дикарей в то, что их голова падает, когда они убивают врага. В данном случае само описание не содержало бы никаких предрассудков и ничего магического.)

Различие здесь, конечно, связано не с самими по себе словами «дух» или «тень». И вообще, слишком мало внимания обращается на то, что слова «дух», «душа» числятся в нашем собственном цивилизованном словаре. Задуматься над этим мешает такая мелочь, что мы, в отличие от дикарей, не верим, что душа ест или пьет.

В наш язык вложена целая мифология [5].

Изгонять смерть или убивать смерть; но, с другой стороны, ее изображают как скелет, т. е. в известном смысле как мертвую. «Мертвый как смерть», «смерть мертвее всего, красота красивее всего». Образ, на который мы опираемся здесь, думая о реальности, таков: красота, смерть и прочее суть чистые (концентрированные) субстанции, тогда как в любом красивом предмете они присутствуют как примесь. — И разве я не узнаю здесь моего собственного рассмотрения «предмета» и «комплекса»? [6].

В старых ритуалах мы находим чрезвычайно разработанный язык жестов. И когда я читаю Фрэзера, я хочу сказать: все эти процессы, эти изменения значения происходят и со словами нашего языка. Когда то, что прячется в последнем снопе, называют «хлебным волком» и так же называют этот сноп, а затем и человека, который его убирает, то в этом мы узнаем хорошо знакомый нам языковый процесс [7].

Допустим, я представил бы себе, что мне нужно выбрать какое-нибудь живое существо на земле в качестве обиталища для своей души и что мой дух выбрал именно это невзрачное создание как свое обиталище и исходный пункт взгляда на мир. Может быть потому, что для него было неприемлемо прекрасное обиталище. Для этого, конечно, дух должен был бы быть очень уверенным в себе.

Можно было бы сказать: «Каждая перспектива имеет свою прелесть», но это было бы неправильно. Правильно будет сказать, что каждая перспектива имеет значение для того, кто видит ее значимой (но это не означает, что он видит ее не такой, какова она есть). Да, в этом смысле все перспективы равно значимы.

Да, важно, конечно, что я должен усвоить также и пренебрежение других ко мне как существенную и значительную часть мира, рассматриваемого с моей точки зрения.

Если бы людям предоставили возможность появиться на свет деревом в лесу, то некоторые выбрали бы самое красивое и высокое дерево, другие — самое маленькое, а кто-то стал бы выбирать средние деревья, или ниже средних, и не из филистерства, а по той же самой (или родственной) причине, которая заставила других выбрать самое высокое дерево. И если чувство, с каким мы отно-

симся к своей жизни, сопоставимо с чувством, которое имели бы существа, выбравшие свое место обитания среди деревьев в лесу, то именно это лежит в основе мифа — или веры, — что и мы перед рождением выбирали свои тела.

Я думаю, что для первобытного человека характерно, что он действует не на основе *мнений* (вопреки тому, что утверждает Фрэзер).

Среди многих подобных примеров я читаю об одном Царе Дождя в Африке, которого просят о дожде, *когда приходит сезон дождей* [8]. Но это и означает, что они не имеют мнения, будто он может вызывать дождь, ибо тогда они просили бы его об этом в период засухи, когда край становится «опаленной зноем, бесплодной пустыней». Даже если предполагается, что люди из глупости ввели должность Царя Дождя, все равно должно быть ясно, что они сначала должны были бы знать, что сезон дождей начинается в марте, и что им следовало бы заставить Царя Дождей функционировать как раз в прочие сезоны. Или еще: утром, когда восходит Солнце, люди и празднуют начало дня, а не вечером, когда они просто зажигают лампы.

II

Как это просто звучит: разница между магией и наукой может быть выражена тем, что у науки есть прогресс, а у магии — нет. У магии нет направления развития, она лежит сама в себе.

(Далее обсуждается глава 62 «Европейские праздники огня» [9] из книги Фрэзера.)

Самым поразительным кажется мне, помимо сходства, различие всех этих ритуалов. Существует множество лиц со сходными чертами, которые замечаешь то там, то тут. Может быть, захочется провести линии, очерчивающие общее в этих лицах. И, однако, в получившемся образе будет недоставать одной черты, именно той, которая связывает его с нашими собственными чувствами и воспоминаниями. А именно она и придает нашему восприятию его глубину.

Во всех этих обрядах можно, конечно, увидеть что-то подобное ассоциации идей и связанное с ними. Можно говорить об ассоциации обычаев.

«В старину его (костер) поджигали огнем, добытым с помощью трения. . . Как только от сильного трения появлялся огонь, к нему подносили растущий на березах легко воспламеняющийся пластинчатый гриб. Предполагалось, что огонь этот послан с неба, вследствие чего ему приписывали разного рода полезные свойства» [10].

Ничего не говорится о том, почему огонь должен быть окружен подобным нимбом. И что означает это: «Предполагалось, что огонь послан с неба»? С какого неба? Вовсе не очевидно, что огонь

можно рассматривать таким образом,— и, однако, он рассматривался таким образом.

«Под конец человек, назначенный на пиру распорядителем, доставал большой пирог с зазубренными краями, испеченный из яиц и называемый пирогом Бельтана. Его разрезали на куски и церемонно раздавали присутствующим. Один из этих кусков был особый, потому что того, кому он доставался, прозывали «бельтановым чертом». Быть чертом считалось великим позором. Когда такой человек брал кусок в руку, часть присутствующих бросалась на него и делала вид, будто хочет швырнуть его в огонь, но тут вмешивались остальные и беднягу спасали. В некоторых местах этого человека клали на землю, как бы собираясь его четвертовать, после чего его забрасывали яичной скорлупой. Обидное прозвище оставалось за таким человеком на весь год. И пока люди хранили память об этом празднестве, они говорили о «бельтановом черте» как о мертвеце» [11].

Здесь, как покажется, именно гипотеза придает глубину всему происходящему. Можно вспомнить также о странных отношениях между Зигфридом и Брунгильдой в нашей песне о Нибелунгах. А именно, что Зигфрид, как кажется, раньше уже видел Брунгильду. Ясно, что этому обычаю придает глубину его связь с сожжением человека. Если бы на каком-то празднестве существовал обычай ездить друг на друге верхом (как в игре в лошадь и всадника), то мы усмотрели бы в этом лишь напоминание о том, что люди ездят верхом на лошадях;— но если бы мы знали, что у многих народов был обычай использовать рабов как животных для верховой езды и именно в качестве такого рода наездников праздновать определенные праздники, то в безобидном обычае нашего времени мы усмотрели бы что-то более глубокое и менее безобидное. Вопрос в следующем: присуща ли эта — скажем так — мрачность самому обряду Бельтановых огней, как он справлялся лет сто назад, или же она зависит от истинности гипотезы о его происхождении. Я думаю, что сама внутренняя природа обрядов Нового времени производит на нас впечатление мрачности, и неизвестные нам факты человеческих жертв просто показывают перспективу, в которой нам следовало бы рассматривать этот обряд. Когда я говорю о внутренней природе какого-то обряда, я имею в виду все обстоятельства, причастные к его совершению, но не включаемые в описание самого празднества, ибо они состоят не столько в определенных действиях, сколько в том, что можно было бы назвать душой празднества и что можно описать, описав, например, какого рода люди в нем участвуют, каковы их действия, их характер, а также каковы те игры, в которые они играют помимо этого. И тогда можно было бы увидеть, что мрачное находится в самом характере этих людей.

«. . . в графстве Перт . . . обычай раскладывания костров в полях и печения на них освященного пирога еще не вышел из употребления и поныне. Можно предположить, что когда-то лепешка с бугорками действительно употреблялась для определения того,

кому быть «бельтановым чертом» или предназначенной для сожжения жертвой» [12].

Это выглядит как след обычая бросать жребий. И благодаря этому весь обряд внезапно приобретает глубину. Если б мы узнали, что пирог с налепленными на нем бугорками когда-то был испечен в честь какого-то пуговичного мастера ко дню его рождения, и что такой обычай сохранился в этой местности, то обычай потерял бы всю «глубину», которая якобы содержится в его современной форме. Но в таком случае часто говорят: «Это очень древний обычай». Откуда это известно? Только из исторических свидетельств? Или есть какое-то другое основание, находимое благодаря интерпретации? Но даже если происхождение обычая от более раннего исторически доказано, все равно может быть так, что сейчас обычай не имеет *абсолютно ничего* мрачного, ибо в нем ничего не осталось от ужасов былых времен. Может быть, сейчас подобный обычай сохраняется в основном в играх детей, которые соревнуются в украшении пирогов бугорками. Если это так, то предполагаемая «глубина» обряда может лежать только в мыслях о его происхождении. Но это происхождение столь туманно, что можно было бы сказать: «К чему заботиться о столь недостоверных вещах» (мы рассуждаем, словно мудрая Эльза, только смотрящая в прошлое). Но тут нет подобных забот. Прежде всего: откуда черпается наша уверенность, что подобный обычай древен (какие тут вообще возможны свидетельства и верификация)? И даже если бы у нас была эта уверенность, разве не может оказаться так, что мы ошибаемся, что нас подвели исторические свидетельства? Конечно, но все равно остается какая-то уверенность. Мы бы тогда сказали: «Хорошо, пусть в этом случае происхождение иное, но вообще-то оно, конечно, древнее». То, что является для нас свидетельством, должно содержать всю глубину этого предположения. И такое свидетельство будет не гипотетическим, а психологическим. Ибо, когда я говорю: глубокое в этом обряде лежит в его происхождении, если оно может быть прослежено таким образом,— т. е. либо глубокое лежит в мысли о подобном происхождении, либо глубина сама гипотетична, тогда можно только сказать: *если* происхождение обычая таково, то это была мрачная и глубокая история. Я хочу сказать: мрачное, глубокое лежит не в том, что связано с историей этого обряда, ибо с этой историей дело обстояло, может быть, совсем не так; и не в том, что дело обстояло, судя по всему, именно так; а в том, что дает мне основания для подобного предположения. Почему вообще человеческие жертвоприношения производят глубокое и мрачное впечатление? Только ли состраданием к жертвам объясняется это? Всевозможные болезни, которые иногда бывают связаны с такими же страданиями, *не* производят ведь подобного впечатления. Нет, глубокое и мрачное не становится очевидным от одного изучения истории внешних действий, но это *мы* вкладываем его снова на основании нашего внутреннего опыта.

Тот факт, что пирог играет роль жребия, является особенно ужасным (как предательство через поцелуй), и то, что производит особенно ужасное впечатление, опять же имеет существенное значение для исследования этих обычаев.

Когда я наблюдаю подобный случай или слышу о нем, это производит на меня такое же впечатление, как если я вижу человека, который строго говорит с кем-то по пустяковому поводу, и вдруг по его тону и выражению лица замечаю, что при случае этот человек может быть страшен. Впечатление, которое я здесь получаю, может быть глубоким и чрезвычайно серьезным.

Окружение некоторого образа действий.

Одно убеждение, во всяком случае, лежит в основе догадок о происхождении обычая Бельтановых огней: оно состоит в том, что подобные празднества не были придуманы одним человеком, так сказать, по случаю, но нуждаются в бесконечно более широкой основе, чтобы сохраниться. Если бы я попытался придумать какой-нибудь праздник, то в самом скором времени он или прекратил бы свое существование, или до такой степени видоизменился, что стал бы соответствовать общим человеческим склонностям.

Но что все-таки мешает нам согласиться, что празднества Бельтановых огней всегда проводились только в той форме, которую мы застали в недавнем прошлом? Можно было бы сказать: ведь бессмысленно изобретать празднество именно в таком виде. Это подобно тому, как если бы я осматривал руины и сказал: когда-то тут был дом, ибо никто специально не сооружает такие беспорядочные груды камней. А если бы меня спросили: откуда ты это знаешь?— то я мог бы сказать одно: меня научил этому мой опыт и знание людей. А если бы они действительно возводили руины, они придавали бы им форму разрушившихся домов.

Можно было бы сказать так: кто хочет, чтобы рассказ о Бельтановых огнях произвел на нас впечатление, должен не высказывать гипотезу о его происхождении, а просто представить нам весь материал (который ведет к этой гипотезе) и ничего к этому не добавлять. Но тут можно было бы сказать: «Конечно, поскольку слушатель или читатель сам сделает этот вывод!»— Однако должен ли он сделать такой вывод эксплицитно? И вообще сделать? И какой именно вывод? Тот, что какая-то гипотеза *правдоподобна?* И почему, если он сам сделает такой вывод, то это произведет на него впечатление? Впечатление должно произвести именно то, о чем *он* не догадался! Что в первую очередь производит впечатление: высказанная им самим или кем-то еще гипотеза или же материал для нее? Ведь я могу с таким же успехом спросить: когда я вижу, как кого-то убивают, что́ на меня производит впечатление: просто то, что я вижу, или только гипотеза, что здесь убивают человека?

Впечатление производит не просто мысль о возможном происхождении Бельтановых празднеств, но то, что можно назвать

ужасающей правдоподобностью такого предположения. Это и берется из самого материала. Бельтановы празднества в том виде, в каком они дошли до нас, есть спектакль наподобие того, как дети играют в «разбойников». Но не совсем. Ибо если в спектаклях принято, что побеждает партия, стоящая на стороне жертв, то происходящее в данном случае имеет какое-то эмоциональное добавление, которого простое театральное действие не имеет. И даже если бы речь шла о простом холодном представлении, мы все равно с беспокойством спрашивали бы: к чему оно, каков его смысл? Оно независимо от толкований может вызвать беспокойство своей особой бессмысленностью. (Что показывает, какого рода основания имеют это беспокойство.) И если будет дано совершенно безобидное толкование, вроде: жребий бросают просто потому, что людям доставляет удовольствие угрожать кому-то бросить его в огонь, а последнему это, вообще говоря, неприятно; при таком истолковании праздники Бельтановых огней будут похожи на любое увеселение, в котором один из компании должен терпеть довольно грубую шутку, соответствующую определенной надобности. Такое объяснение лишило бы данные празднества всей загадочности, если бы они по действию и по самому настрою и вправду не отличались бы от знакомых нам игр, типа игры в разбойников.

Равным образом, и то, что дети в определенный день сжигают соломенного человека, может породить беспокойство само по себе, без всяких объяснений. Странно, что надо празднично сжигать человека! Я хочу сказать: решение внушает не меньшее беспокойство, чем сама загадка.

А может быть, на самом деле только (или хотя бы частично) сама *мысль* производит на меня впечатление? Разве представления не могут быть пугающими? Разве меня не может ужасать сама мысль, что пирог с бугорками однажды служил для выбора человеческой жертвы? Разве сама *мысль* не ужасна?— Да, но то, что я думаю обо всех этих историях, вытекает из опыта, и,в частности, того, который не связан с ними непосредственно: из размышлений о людях и их прошлом, из всего того странного, что я вижу, видел и слышал в себе и других людях.

[1] «В священной роще росло дерево, и вокруг него весь день до глубокой ночи крадущейся походкой ходила мрачная фигура человека. Он держал в руке обнаженный меч и внимательно оглядывался вокруг, как будто в любой момент ожидал нападения врага. Это был убийца-жрец, а тот, кого он дожидался, должен был рано или поздно тоже убить его и занять его место. Таков был закон святилища. Претендент на место жреца мог добиться его только одним способом — убив своего предшественника, и удерживал он эту должность до тех пор, пока его не убивал более сильный и ловкий конкурент» (*Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М. 1980. С. 9). Святилище располагалось у небольшого лесного озера Неми и посвящалось Немийской, или Лесной, Диане.

[2] Описывая этот обычай, Фрэзер отмечает: «Связь, возникшая между ними путем наглядной имитации акта деторождения, является очень сильной; нанесенное приемному сыну оскорбление считается более тяжким, нежели нанесенное настоя-

щему» (*Фрэзер Дж.* Указ. соч. С. 25). Данный обычай Фрэзер трактует как яркий пример имитативной магии.

[3] В других своих заметках, критикуя Э. Ренана, Витгенштейн пишет: «Напротив, нет никаких оснований удивляться всем этим вещам (рождению, смерти, болезни, сну и проч. — *З. С.*), поскольку они являются повседневными. Если человек-дикарь *должен* удивляться им, то насколько больше должны были бы удивляться собака или обезьяна. Или подразумевается, что люди как будто вдруг проснулись, заметили те вещи, которые всегда были вокруг них, и, понятное дело, удивились? Да, можно было бы предположить что-то подобное; дело не в том, что они в первый раз когда-то заметили, но в том, что в какой-то момент они начали удивляться. Но это никоим образом не связано с их дикостью. Если мы назовем дикарями тех, кто не способен удивляться подобным вещам, то тогда дикарями окажутся современные люди и сам Ренан, ибо он верит, что научные объяснения могут снять удивление. Словно в наше время молния является более повседневным и менее достойным удивления делом, чем 2000 лет назад. Человек — и даже народ — должен проснуться, чтобы обрести способность удивляться. Наука есть средство для того, чтобы усыпить его снова. То есть будет попросту неверно сказать, что дикари *должны* были бы удивляться всем этим явлениям. Хотя правильно, что они удивлялись всему тому, что их окружало. — То, что они должны были бы удивляться, есть примитивный предрассудок. (Он подобен тому, что они *должны были* бояться сил природы, тогда как нам, естественно, не нужно бояться их. Хотя опыт может засвидетельствовать, что определенные первобытные племена очень склонны к страху перед явлениями природы. — Однако не исключено, что *высокоцивилизованные* народы снова будут склонны к такому же точно страху, и их не предохранят от этого ни их цивилизованность, ни их научное знание. Правда, конечно, что дух современной научной деятельности несовместим с таким страхом».) (*Wittgenstein L.* Culture and value. Oxford, 1980. [10], 87e, 94 p.).

[4] Комментаторы указывают, что взятая в кавычки фраза принадлежит поэме И. В. Гете «Метаморфоза растений». Влияние идей Гете на мировоззрение Л. Витгенштейна в последнее время стало предметом особого исследования: *Hübsher. P.* Der Einfluss von Johann Wolfgang Goethe und Paul Ernst auf Ludwig Wittgenstein. Bern etc., 1985. viii. 224 S.

[5] Представляется, что эта фраза проливает новый свет на утверждение Витгенштейна, что философия должна бороться с ловушками языка.

[6] Речь идет, вероятно, о концепции, изложенной в «Логико-философском трактате».

[7] Фрэзер говорит о поверье, что дух хлеба может воплощаться в некоторых животных, например волка или собаку. Об этом свидетельствуют многие обычаи, например: «Волком жители Мекленбургского округа называют последнюю полоску хлеба, а о жнущем ее человеке говорят, что он „схватил волка“. . . а коли речь идет о ржи, то Ржаным волком зовут и самого человека, сжавшего последний сноп» (*Фрэзер Дж.* Указ. соч. С. 497). Фрэзер видит в этом пример того, как имя передается согласно приципам «контактной магии». А Витгенштейн, по-видимому, усмотрел здесь одно из проявлений принципа «семейного сходства».

[8] См.: *Фрэзер Дж.* Указ. соч. Гл. 8: Цари отдельных природных стихий.

[9] Об этих праздниках Фрэзер пишет так: «С незапамятных времен в Европе существует обычай, следуя которому крестьяне в определенные дни года разжигают костры, танцуют вокруг них или же через них прыгают. . . Аналогичные обычаи соблюдались и в древности, а это говорит о том, что они своими корнями уходят в дохристианскую эпоху. . . Нередко на этих кострах сжигались чучела людей или инсценировались сожжения живого человека. Есть основания предполагать, что в далеком прошлом действительно подвергались сожжению в таких случаях живые люди» (*Фрэзер Дж.* Указ. соч. С. 676).

[10] *Фрэзер Дж.* Указ. соч. С. 686.

[11] Там же.

[12] Там же. С. 687—688.

К СТОЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ М. ХАЙДЕГГЕРА

В. В. Бибихин

Мартин Хайдеггер родился 26.9.1889 г. на юге нынешнего Баден-Вюртемберга в городке Месскирхе, находящемся на краю исторической области алеманнов, где они, преимущественно католики, уже смешиваются с протестантами-швабами. Отец Хайдеггера, ремесленник-бочар, служил причетником и звонарем католического храма св. Мартина в Месскирхе, мать была родом из деревни в Верхней Швабии, и здесь кстати вспомнить, что Виланд, Шиллер, Гельдерлин, Гегель, Шеллинг, Вильгельм Гауф, Эдуард Мерике, Герман Гессе происходили из швабов; швабом был Альберт Великий; и Фома Аквинский принадлежал к швабскому (свевскому) роду, утвердившемуся в Южной Италии.

Всю жизнь, кроме редких поездок за границу, Хайдеггер провел в родных местах, подчеркивал свою преданность им и не позаботился очистить свой язык от диалектных особенностей. Говорят о его «почти варварском провинциализме». Но первые шаги в философии он сделал совсем не как провинциал.

Читатель серьезных книг и крайний нападающий местной футбольной команды, Хайдеггер поступил в гимназию иезуитов в Констанце, потом прослушал 4 семестра теологии, столько же математики и естественных наук в университете Фрейбурга, одном из старейших в Европе (основан в 1460). Профессор истории Финке разбудил в «чуждом истории математике» любовь к ней. Хайдеггер учился у Риккерта, был ассистентом при Гуссерле; Рудольф Бультман, молодой Гадамер, Ясперс, Николай Гартман, Макс Шелер — вот его круг в 10—20-е годы. Его философское ученичество пришлось на волнующее время, когда вышла полностью «Воля к власти» Ницше, возрождался интерес к Гегелю и Шеллингу, были переведены на немецкий Кергегор [1] и Достоевский, началось издание Дильтея, был заново открыт Гельдерлин; когда Рильке и Тракль писали свои главные вещи. В 1914 г. Хайдеггер опубликовал докторскую диссертацию «Учение о суждении в психологизме», в 1916 г. — работу «Учение Дунса Скота о категориях и значении», дававшую ему право быть доцентом.

Потом ровно десять лет Хайдеггер ничего не печатал. Слава о нем расходилась, правда, и так. Его аудитории были полны. «То, о чем он читал, люди видели перед глазами, словно телесное и осязаемое», вспоминает Гадамер.

В 1926 г. появилось «Бытие и время» — книга, изменившая путь европейской мысли и до сих пор остающаяся «темной» для большинства профессионалов. Субъект, объект, сознание, антропология, историзм, культура — все эти привычные подпорки, без которых современному разуму, похоже, не сделать шагу, были здесь отброшены.

Еще несколько лет — и на своем знаменитом «повороте» Хайдеггер оставляет позади последние привычные вехи: не философия, не метафизика, не фундаментальная онтология, даже не бытие («я уже неохотно употребляю это слово» скажет он в 1966 г.), а «другое мышление» отныне — дело Хайдеггера.

Многие профессионалы были теперь окончательно скандализованы и всерьез постановили между собой, что коллега воспарил в зен-буддистскую пустоту — словно почва европейской мысли начала приносить восточные плоды.

Хайдеггер почти никогда не пробовал оправдаться. Он рано понял: если думаешь по-настоящему, о тебе могут подумать всякое. Его «поворот» 30-х годов истолковали как расписку в неудаче «Бытия и времени», признание тупика. Он не стал говорить, что на его родном наречии «поворотом», Kehre зовется место, где серпантин горной дороги повертывает почти на 180°, чтобы подобраться ближе к перевалу. Название его сборника «Holzwege» (1950) переводили «Тропы, ведущие в никуда», потом «Ложные пути», «Лесовозные дороги», наконец, «Дебри». Но в воспоминаниях физика Карла Фридриха барона фон Вейцзеккера читаем: «Однажды он повел меня по лесной дороге, которая сходила на нет и кончилась посреди леса в месте, где из-под густого мха проступала вода. Я сказал: „Дорога кончается". Он хитро взглянул на меня и сказал: „Это лесная тропа, Holzweg. Она ведет к источникам. В книжку я это, конечно, не вписал"» [2].

В редких случаях, когда Хайдеггер не молчал о себе, мало что менялось. Как известно, он был лишен в 1945 г. на шесть лет французскими оккупационными властями в Германии права преподавания. После его смерти — он умер 26.5.1976 г. — было напечатано данное им еще 23.9.1966 г. интервью-завещание, где он, как мог исчерпывающе, сказал о своем «национал-социализме». Джордж Стайнер, в числе прочих, старательно изучил хайдеггеровский 1933 год и вынес приговор: «Его официальные контакты с нацистским движением длились только девять месяцев, и он порвал с ним — это стоит подчеркнуть — еще до захвата Гитлером полноты власти; многие видные интеллектуалы повели себя гораздо хуже» [3]. Однако снова и снова по академическим водам прокатывается волна старых разоблачений «тайного нациста». Они дышат свежим возмущением, которым обвинители заменяют для себя понимание Хайдеггера.

Или еще. Он настаивал, что его мысль «не имеет ничего общего» с экзистенциализмом. Все равно: он — экзистенциалист, пишем мы; нам виднее. Между тем краткое и многозначительное размежевание Хайдеггера с экзистенциализмом произошло задолго до «Письма о гуманизме» (1947) — в самом начале 20-х годов. Храня раннее убеждение, что философ мыслит всем своим бытием, Хайдеггер не мог не потянуться к Кергегору. И по существу никогда никому он не подавал руку для совместного труда мысли так, как Карлу Ясперсу в рецензии 1921 г. на «Психологию мировоззрений». Ясперс, говорилось в рецензии, сумел подняться

над собиранием фактов к новой концентрации реалий человеческого существования. Но что значит, что он «непосредственно и непредвзято созерцает» экзистенцию, развертывающуюся перед ним между своими «пограничными ситуациями»? Разве такое созерцание — не частица экзистенции самого исследователя? Пусть Ясперс не любит метафизику. Но при любом отношении к ней надо же все-таки спросить: откуда взялось это предстояние «предмета исследования», жизненного потока, перед наблюдающим его сознанием? Мы с головой в экзистенции и обманываемся, надеясь, будто в состоянии глядеть на нее со стороны. Важно не то, что́ именно может разглядеть в своем объекте зоркий субъект. Мало ли что он может в нем разглядеть, да еще в таком богатом, как человеческая экзистенция. Разглядывание неизбежно скатывается в эстетизм. Единственно важно другое: что стоит за «рассмотрением» экзистенции? Кто ее рассматривает? Она же сама. А что если все это занятие анализа и описания человеческой экзистенции — лишь непо́нятое следствие изменения в способе ее исторического бытия? — Ясперс не дочитал рукописную рецензию младше́го друга до конца, она ему показалась скучной [4]. Ее напечатали только в 1973 г. Ясперсовский экзистенциализм продолжал свое странствие по переулкам «существования» с его проектами, трансцензусами, шифрами, диалогами. Хайдеггер задумался об одном — благодаря чему человек видит все то многое, что он видит.

Путь Хайдеггера вел не от феноменологии к экзистенциализму, а от раннего пересечения с кергегоровским и с ясперсовским экзистенциализмом — к феноменологии как строгой (строже математики) аналитике идей, и через нее — к фундаментальной онтологии, и через нее — просто к мысли о том, что есть.

В рабочем экземпляре «Бытия и времени» в какие-то поздние годы против фраз «Введения»: «Вопрос экзистенции есть онтическое «дело» [человеческого] присутствия. Последнее не нуждается для этого в теоретическом прояснении онтологической структуры экзистенции. Вопрос об этой структуре нацелен на разбор того, что конституирует экзистенцию», — Хайдеггер написал на полях: «Also keine Existenzphilosophie», «Стало быть, никакая не экзистенц-философия» [5]. Его задача была не сконструировать философию существования, а спросить, что это значит, что для человека в его существовании дело идет о бытии. Если мы не будем спешить с подведением хайдеггеровской мысли о бытии под удобную рубрику, ничего страшного не произойдет. В конце концов, Платон и Аристотель тоже не дождались классификации их по той или иной философской школе.

Читая Хайдеггера как «экзистенциалиста», его именование существа человека — Dasein естественно понимают в общем экзистенциалистском ключе как «здесь-бытие», т. е. как «здешнее бытие», земное человеческое существование с его переживаниями, заботами, страхами. И снова с загадочным равнодушием прохо-

дят мимо прямого указания Хайдеггера, что всякие местоположения и ситуации могут иметь место только в заранее уже данном «просвете», Lichtung. «„Здесь" и „Там" становятся возможны лишь в некоем „Вот", т. е. когда есть такое сущее, которое в качестве бытия-вот дало место пространству» [6]. Старый сартровский перевод Dasein—être-lá, présence [7] (бытие-вот, присутствие) остается, похоже, все-таки лучшим. В нем не упущена простая цельность хайдеггеровской дефиниции. Человек — сущее, существо которого есть присутствие, то не фиксируемое со стороны предметного содержания, но явственное «вот», которое не «здесь», не «там», не «состоит из», а «есть» и «может». Присутствие — это, так сказать, нечеловеческое в человеке, его бездонная открытость. Возможностям чистого присутствия не видно края. Оно может всему отдаться и всем быть захвачено, через него может присутствовать все от полноты бытия до провала ничто. Вне присутствия — причинно-следственные цепи, только в нем свобода и поэтому только в него бытие и сущее могут войти своей истиной, а не только своей функцией. Дело человека — не реализовать какие-то из своих возможностей, скажем, возможность быть «здесь», уйдя от «там», а сбыться в своем существе «понимающего в мире», сторожа истины. Об этой единственной подлинной возможности человеческого присутствия не перестает говорить совесть, не давая прекратиться заботе. Во власти человека решить, быть ли ему «здесь» или «там», но не человек решает, присутствовать ему или нет: во сне, наяву, рассуждая, не рассуждая, при жизни и в пожизненной судьбе человек брошен в собственное присутствие, которое не «что», а «есть», и потому открыто. «„Сущность" присутствия заключается в его экзистенции. Черты присутствия — не наличные „свойства" таким-то образом „выглядящего" наличного сущего, но возможные для него способы *быть* и только это. Всякая *такость* этого сущего есть прежде всего бытие» [8].

«Экзистенциализм», «нацизм», «зен-буддизм», «безлично-языческое», «здешнее бытие» загораживают подступы к Хайдеггеру. Нужный смысл этих «дебрей» ясен: они хранят его от легкой популяризации, достигают по-своему того, «чтобы с этим великим мыслителем не обращались как с мертвой собакой» [9]. Их тревожный смысл — продолжающаяся неготовность увидеть событие Хайдеггера как есть.

«Человек, который в XX в. пробует философствовать, — напоминает нам Эммануэль Левинас, — не может не пройти через Хайдеггера» [10]. «Даже если человеку кажется, — уточняет Гадамер, — что он окончательно прояснил свою позицию „против" Хайдеггера — или же „за" него, — он только выставляет себя на смех. Так просто мимо мысли не пройдешь» [11].

* * *

Предлагаемый ниже перевод непереводимо тонущего в немецком языке доклада Хайдеггера «Вещь» («Das Ding»; прочитан в Баварской академии изящных искусств 6.6.1950, включен в сборник: *Heidegger M.* Vorträge und Aufsätze. Pfullingen: Neske, 1954. S. 163—181), к сожалению, способен не более чем намекнуть на оригинал, в котором мастер слова как бы только помогает этому последнему самому явить желаемый смысл. Пример Хайдеггера показывает здесь, что мысли так же не нужен искусственный терминологизированный язык, как скульптору — искусственный мрамор без природных жил, а композитору — синтезированный звук без обертонов. Стоит заметить, что, как Хайдеггер не пользуется метафорами и игрой воображения, так он никогда не отступает от достоверной истории слова. Читатель может проверить по этимологическому словарю: фантазий в духе платоновского «Кратила» он не найдет. Надо только не смешивать историческую близость слов (thing, вече — Ding, вещь, строгая этимология; eigen, собственный — ereignen, сбываться, разные корни, но сросшиеся в жизни самого языка) с чистыми созвучиями (Spiegel-Spiel, древняя германская начальная рифма; Ring—gering—ring—Ding, более привычная рифма). Путеводительствует не словарь, а мысль. Ее путь кажется иногда слишком крутым. Это оттого, что Хайдеггер идет давно испытанной дорогой мысли о мире, но теперь еще прямее, уже не через человеческое бытие-в-мире, как в «Бытии и времени», и не через художественное создание, как в «Начале произведения искусства» (1936) и в интерпретациях Гельдерлина (начало 40-х годов), а от простой подручной вещи.

[1] Раньше это имя транслитерировали (Киркегаард), правильнее его транскрибировать, т. е. писать как произносят датчане: Кергегор. Другие написания мало обоснованы.
[2] *Weizsäcker C. F.* v. Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie. München; Wien, 1977. S. 407.
[3] *Steiner G.* Martin Heidegger. N. Y., 1978. P. 117—121.
[4] *Jaspers K.* Notizen zu Martin Heidegger. München; Zürich, 1978, N. 210. Цит. по: *Saner H.* Aspekte der Heidegger-Kritik von Karl Jaspers // Martin Heidegger—Unterwegs im Denken. Symposion im 10. Todesjahr. München, 1987. S. 242.
[5] *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Frankfurt a. M., 1977. Bd. 2 S. 17.
[6] *Heidegger M.* Sein und Zeit. Frankfurt a. M., 1977. S. 132.
[7] *Sartre J.-P.* L' être et le néant. P., 1966. P. 225.
[8] *Heidegger M.* Sein und Zeit... S. 42.
[9] *Гадамер Г.-Г.* Гегель и Хайдеггер // Диалектика Гегеля в оценке современных западных философов. М., 1974, ч. I. С. 88.
[10] *Lévinas E.* Ethique et l'infini. Dialogues avec Philippe Némo. P., 1982. P. 40.
[11] *Gadamer H.-G.* Philosophische Lehrjahre. Frankqurt a. M. 1977. S. 212.

ВЕЩЬ

М. Хайдеггер

Все дали во времени и в пространстве сжимаются. Куда прежде человек путешествовал неделями и месяцами, туда он попадает теперь на летающей машине за ночь. О чем раньше человек узнавал лишь спустя годы, а то и вообще никогда, о том сегодня его осведомляет радио ежечасно в мгновение ока. Созревание и цветение растений, сокровенно совершавшееся на протяжении сезонов года, кинопленка демонстрирует теперь публично за минуту. Далекие становища древнейших культур фильм показывает так, словно они прямо сейчас расположились посреди многолюдной улицы. Кино удостоверяет показываемое вдобавок еще и тем, что дает попутно увидеть съемочный аппарат и обслуживающего его человека за своей работой. Верх устранения малейшего намека на отдаленность достигается телевизионной аппаратурой, которая скоро пронижет и подчинит всю многоэтажную машину коммуникации.

Человек покрывает длиннейшие дистанции за кратчайшее время. Он оставляет позади величайшие расстояния и ставит все таким образом на минимальном расстоянии от себя.

Но спешное устранение всех расстояний не приносит никакой близости; ибо близость заключается не в малой мере отдаленности. Что пространственно находится на минимальном отдалении от нас благодаря кадру кино, благодаря радиоголосу, может оставаться нам далеким. Что пространственно необозримо далеко, то может быть нам близким. Малое расстояние — еще не близость. Большое расстояние — еще не даль.

Что такое близость, если она нам не дается, несмотря на свертывание длиннейших расстояний до кратчайших дистанций? Что такое близость, если непрестанное устранение всех расстояний даже прогоняет ее? Что такое близость, если с ее исчезновением у нас отнимается и даль?

Что происходит, когда из-за устранения больших расстояний все выстраивается в одинаковой дали и одинаковой близи? Что такое это единообразие, где все ни близко, ни далеко, словно лишившись дистанции?

Все спекается в недалекое единообразие. Что же? Разве сплющивание до исчезания дистанций не еще более жутко, чем разлетание всего? Человек оцепенело глядит на то, что может наступить со взрывом атомной бомбы. Человек не видит того, что давно наступило, совершившись как нечто такое, что уже лишь в качестве своего последнего извержения извергает из себя атомную бомбу с ее взрывом, если не говорит о водородной бомбе, взрыва которой, имея в виду широчайшие его возможности, оказалось бы достаточно, чтобы истребить всю жизнь на Земле. Чего еще ждет наш беспомощный страх, когда потрясающее уже стряслось?

Потрясающее — в том, что все, что есть, вытряхнуто из своего былого существа. Что такое это потрясающее? Оно дает о себе знать и таится в способе, *каким* все присутствует, а именно в том, что, несмотря на все преодоление расстояний, близость того, что есть, нам не дается.

Как обстоит дело с близостью? Как нам познать ее существо? Близость, похоже, невозможно непосредственно обнаружить. Мы встретимся с ней, скорее, следуя за тем, что вблизи. Близко к нам то, что мы обычно называем вещами. Только что такое вещь? До сих пор человек о вещи как вещи задумывался не больше, чем о близости. Вот вещь: чаша. Что такое чаша? Мы скажем: емкость; что-то такое, что приемлет в себя другое. Приемлющее в чаше — дно и стенки. Это приемлющее можно, кроме того, взять за ручку. Будучи емкостью, чаша есть нечто такое, что стоит само по себе. Самостояние характеризует чашу как нечто самостоятельное. В качестве самостояния чего-то самостоятельного чаша отличается от предмета [1]. Самостоятельное может стать пред-метом, если мы противопоставим его себе, будь то в непосредственном восприятии, будь то в актуализации через воспоминание [2]. Вещественность вещи, однако, и не покоится в ее представляемой предметности, и вообще определяется совсем не предметностью предмета [3].

Чаша остается емкостью, представляем мы ее или нет. Как емкость чаша стоит сама по себе. Но что это значит, что вмещающее самостоятельно? Делает ли чашу вещью само-стояние ее как емкости? Все-таки чаша как емкость само-стоятельна лишь в той мере, в какой поставлена. Произошло и происходит это, между прочим, благодаря поставлению, а именно изготовлению. Гончар изготавливает глиняную чашу из отобранной и подготовленной собственно для этого глины. Из нее состоит чаша. Благодаря тому, из чего она состоит, она может стоять на земле будь то непосредственно, будь то через посредство стола и лавки. Что стоит благодаря такому поставлению, то самостоятельно. Беря чашу как изготовленный сосуд, мы понимаем его, кажется, все же как вещь и никоим образом не как простой предмет.

Или мы и теперь все еще берем чашу как предмет? Несомненно. Конечно, ее уже нельзя считать просто лишь предметом представления, но зато она предмет, поставленный перед нами, напротив нас своим изготовлением. Чаша как вещь отмечена как будто бы самостоянием. На деле, однако, мы мыслим ее самостояние из изготовления. Самостояние — то, на что нацелено изготовление. Но даже и теперь самостояние мыслится все равно исходя из предметности, хотя пред-стояние изготовленного предмета уже не коренится в голом представлении. Так или иначе, от предметности предмета и самостояния никакой путь к вещественности вещи не ведет.

Что вещественно в вещи? Что такое вещь в себе? Мы доберемся до вещи в себе только когда наша мысль достигнет сперва, наконец, просто вещи как вещи [4].

Чаша в качестве емкости есть вещь. Правда, это приемлющее нуждается в изготовлении. Однако изготовленность гончаром никоим образом не составляет собственной сути чаши, поскольку она как чаша *есть*. Чаша ведь не потому емкость, что изготовлена, а чаша должна была быть изготовлена, потому что она емкость.

Изготовление, конечно, дает чаше войти в свое собственное существо. Только это собственное существо чаши никогда не создается изготовлением. Высвобожденная изготовлением, самостоящая чаша сосредоточена на том, чтобы вмещать. В ходе изготовления чаша должна сперва, разумеется, явить изготовителю свой вид [5]. Но это являющее себя, вид («эйдос», «идея»), характеризует чашу лишь в том аспекте, в каком емкость как подлежащая изготовлению предстоит изготовителю.

Но что́ есть емкость такого вот вида в качестве этой чаши, что́ и как есть чаша в качестве этой вот вещи — чаши, никогда невозможно понять, не говоря уж должным образом продумать, в аспекте ее вида, ее «идеи». Поэтому Платон, представлявший присутствие присутствующего исходя из идеи [6], так же мало думал о существе вещи, как Аристотель и все последующие мыслители [7]. Платон, скорее, увидел — причем определяющим для всей позднейшей эпохи образом — во всем присутствующем предмет устанавливающего поставления [8]. Вместо предмета скажем точнее: представ (Herstand). Полным существом этого пред-става правит двоякое пред-стояние: во-первых, пред-установленность в смысле происхождения из чего-либо, будь то самопроизведение природы или произведенность искусства; во-вторых, пред-поставленность в смысле выступания производимого в непотаенность того, что уже присутствует.

Никакое представление присутствующего в смысле пред-става и предмета, однако, никогда не достигает вещи как вещи. Вещественность чаши покоится в том, что́ она как сосуд *есть*. Мы ощущаем вместительность емкости, когда наполняем чашу. Вместительность обеспечивается, по-видимому, дном и стенками чаши. Но позвольте! Разве мы, наполняя чашу вином, льем вино в дно и в стенки? Мы льем вино самое большее *между* стенками *на* дно. Стенки и дно — конечно, непроницаемое в емкости. Только непроницаемое — это еще не вмещающее. Когда мы наполняем чашу, наливаемое течет до полноты в пустую чашу. Пустота — вот вмещающее в емкости. Пустота, это Ничто в чаше, есть то, чем является чаша как приемлющая емкость [9].

Чаша, правда, состоит все-таки из стенок и дна. Благодаря тому, из чего она состоит, она стоит. А чем была бы чаша, которая не стояла бы? По меньшей мере — испорченной чашей; стало быть, все-таки еще чашей, а именно такой, которая хоть и вмещает, но, постоянно падая, дает вмещенному вытечь. И все же течь может только емкость.

Стенки и дно, из которых состоит чаша и благодаря которым она стоит, не являются собственно вмещающими в ней. Если же вмещающее заключается в пустоте чаши, то горшечник, формую-

щий на гончарном круге стенки и дно, изготавливает, строго говоря, не чашу [10]. Он только придает форму глине. Нет — он формует пустоту. Ради нее, в ней и из нее он придает глине определенный образ [11]. Горшечник ловит прежде всего — и всегда — неуловимую пустоту и представляет ее как вмещающую в образе емкости. Пустотой чаши определяется каждый шаг изготовления. Вещественность емкости покоится вовсе не в материале, из которого она состоит, а во вмещающей пустоте.

Только разве чаша действительно пуста?

Физическая наука уверяет нас, что чаша наполнена воздухом и всем тем, из чего состоит воздушная смесь. Мы, выходит, даем какому-то полупоэтическому способу рассмотрения обмануть себя, когда апеллируем к пустоте чаши, чтобы определить ее вмещающую способность. Стоит же нам смириться с научным подходом к действительной чаше и исследовать, какова ее действительность, и обнаружится иное положение дел. При наливании в чашу вина мы просто вытесняем воздух, уже заполняющий чашу, и заменяем его жидкостью. Наполнить чашу значит, при научном рассмотрении, сменить одно наполнение на другое.

Эти констатации физики верны. Наука фиксирует в них нечто действительное, на что ориентируется в своих объективных представлениях. Но разве это ее действительное — чаша? Нет. Наука всегда имеет дело только с тем, что заранее допущено ею в качестве доступного ей предмета и *ее* способом представления.

Говорят, научное знание принудительно. Несомненно. Только в чем *состоит* эта *принудительность*? В *нашем случае* — в принуждении нас к тому, чтобы отказаться от наполненной вином чаши и поставить на ее место полое пространство, в котором распространяется жидкость. Наука делает эту вещь — чашу чем-то ничтожным, потому что не допускает вещь в качестве определяющей действительности.

Знание науки, принудительное в своей области — области объектов, уничтожило вещи как таковые еще задолго до того, как взорвалась атомная бомба. Ее взрыв — лишь грубейшая из всех грубых констатаций давно уже происшедшего уничтожения вещи: того, что вещь в качестве вещи оказывается ничем [12]. Вещественность вещи остается потаенной, забытой. Существо вещи никогда не дает о себе знать, т. е. не берет слова. Это имеется в виду, когда мы говорим об уничтожении вещи как таковой. Ее уничтожение так жутко потому, что несет с собой двоякое ослепление: во-первых, иллюзию, будто наука, превосходя всякий другой опыт, улавливает действительное в его действительности; во-вторых, видимость, будто бы невредимо от научного исследования действительности вещам все равно ничто не мешает быть вещами, — чем предполагается, что они и так вообще всегда уже были полновесными вещами. Но если бы вещи заранее уже явили себя *как* вещи в своей вещественности, то вещественность вещей дала бы о себе знать. Тогда мысль была бы захвачена *ею* [13]. Поистине, однако, вещь как вещь остается оттесненной, ничтожной

и в данном смысле уничтоженной. Это происходило и происходит с такой бытийной определенностью, что вещи не только не допускаются уже больше в качестве вещей, но вообще еще не могли даже явиться мысли в качестве вещей.

Откуда идет эта неявленность вещи как вещи? Человек ли просто-напросто упустил составить представление о вещи как вещи? Человек может упустить лишь то, что ему уже предназначено. Составить представление, все равно каким образом, человек может только о том, что само по себе заранее уже высветилось и показало себя ему в своем принесенном с собою свете.

Что же тогда такое вещь как вещь, если ее существо до сих пор пока еще никогда не смогло явиться?

Неужели вещь еще никогда не приближалась к нам достаточным образом, так что человек не научился должным образом обращаться вниманием к вещи как вещи? Что такое близость? Мы об этом уже спрашивали. Чтобы осмыслить это, мы задались вопросом о чаше в ее близости нам.

В чем заключается чашечность чаши? Мы вдруг упустили ее из виду, а именно в момент, когда ее вытеснила видимость, будто наука способна дать нам разъяснение относительно действительности действительной чаши. Мы составили представление о том, что действенно в сосуде, о его емкости, пустоте как о полном воздуха полом пространстве. Это действительно пустота, понимаемая в смысле физики; но она — не пустота чаши. Мы подменили впускающую пустоту чаши *чужой* пустотой. Мы не обратили внимания, на то, что́ в емкости чаши оказывается приемлющим. Мы не подумали, как осуществляется само вмещение. Поэтому от нас по необходимости и ускользнуло то, что́ вмещает чаша. Вино для научного представления превратилось просто в жидкость, жидкость — в одно из универсальных, повсюду возможных агрегатных состояний материи. Мы упустили задуматься о том, что вмещает чаша и как вмещает.

Как вмещает пустота чаши? Она вмещает, приемля то, что в нее вливается. Она вмещает, содержа принятое. Ее пустота вмещает двояким образом: приемля и содержа. Слово «вмещает» поэтому двузначно. Принятие вливаемого и удержание влитого вместе с тем принадлежат друг другу. Единство их предопределено тем поднесением, для которого предназначена чаша как чаша. Двоякое вмещение, допускаемое ее пустотой, покоится своей сутью в ее поднесении. Благодаря этому последнему вмещение становится тем, что оно есть. Чашу подносят для угощения. В поднесении чаши — существо ее вмещающей емкости. Ее впускающая пустота собирается в собранное единство, когда наполненную чашу подносят. Поднести чашу, однако, — больше, чем просто дать ее опорожнить. Поднесение, дающее чаше быть чашей, сосредоточивается в двояком вмещении, т. е. в угощении. Поднести чашу — значит одарить кого-то ее содержимым. Назовем сосредоточенное единство двоякого вмещения, собранное в поднесении, что́ вместе впервые только и составляет полное

существо подносимой чаши, подношением: даром [14]. Чашечность чаши осуществляется в дарении налитого в нее. И пустая чаша тоже получает свою суть от этого дара, хотя пустую чашу не поднесешь. Но эта невозможность поднести присуща чаше и только чаше. Коса или молоток, напротив, не бывают *так* непригодны для поднесения.

Подносимым даром может быть питье. Из чаши дают выпить воды, выпить вина.

В подносимой-даримой воде присутствует источник. В источнике присутствует скала, в ней — темная дрёма земли, приемлющей дождь и росу неба. В воде источника присутствует супружество неба и земли. Оно присутствует в вине от плода виноградной лозы, в котором взаимно вверились друг другу соки земли и солнце небес. В даре воды, в даре вина каждый раз заново присутствуют небо и земля. В поднесении же такого дара заключена вся чашечность чаши. В существе чаши присутствуют земля и небо.

Подносимое в чаше — питье для смертных. Оно утоляет их жажду. Оно веселит их досуг. Оно взбадривает их общительность. Но чашу подносят иногда также и для жертвенного возлияния. Если ее содержимое — для возлияния, оно не утоляет жажду. Им брызжет ввысь торжественность праздника [15]. В таком случае дар чаши и не подносят гостям и дар этот не питье для смертных. Налитое в нее — напиток, жертвуемый бессмертным богам. Подношение чаши в дар богам — дар в собственном смысле. В дарении посвящаемого напитка льющая чаша являет себя как дарящий дар. Посвященный богам напиток есть то, что собственно, названо словом «возлияние»: приношение и жертва, Guβ, gieβen (лить) по-гречески звучит — χέειν в индогерманском — ghu [16], что значит: жертвовать. Лить, в сущностной полноте исполнения, до конца осмысленного, в своей подлинности именованного, — это возливать, жертвовать и тем самым подносить в дар. Только поэтому возлияние может превращаться, когда затмевается его существо, в простое наливание и разливание, пока в конце концов не опустится до привычной торговли в разлив [17]. Лить — не значит просто манипулировать с жидкостью.

В даре чаши, подносимой для питья, присутствуют на свой манер смертные. В даре чаши, возливаемой богам, присутствуют на свой манер божества, принимающие подносимый им дар, жертвенное возлияние. В полноте чаши всегда по-разному присутствуют смертные и божества. В полноте чаши — присутствие земли и неба. В полноте подносимой чаши *одновременно* присутствуют земля и небо, божества и смертные. Эти Четверо связаны в своем изначальном единстве взаимопринадлежностью. Предшествуя всему присутствующему, они сложены в простоту единственной четверицы.

В даре чаши присутствует одно-сложность четырех.

Наполненная чаша есть дар потому, что дает присутствовать земле и небу, божествам и смертным. Присутствие тут, однако, уже не просто устойчивость чего-то наличного. Присутствие есть

событие. Оно выносит Четверых в светлое пространство их собственной сути [18]. Из ее простого единства они вверены друг другу. Единые в этой взаимопринадлежности, они выходят из потаенности [19]. Наполненная чаша дает пребыть простому единству четверицы четырех. В этой своей полноте чаша истинствует как чаша. В ее даримой полноте собрано принадлежащее возлиянию: двоякое вмещение, емкость, пустота, опорожнение поднесенной чаши. Все это, собранное в даре чаши, в свою очередь сосредоточивается на выведении в присутствие сбывающейся четверицы. Это многосложно-простое собирание — существо чаши. Наш язык именует собрание в его сути одним старым словом. Оно звучит: thing, вече [20]. Существо чаши есть чистое дарящее собрание односложной четверицы в едином присутствии. Чаша существует как Ding, вещь. Чаша есть чаша в качестве вещи. А каким способом существует вещь? Вещь веществует. Веществование собирает. Давая сбыться четверице, оно собирает ее пре-бывание в нечто присутствующее: в эту вот, в ту вещь.

Мы даем увиденному и помысленному таким образом существу чаши имя — вещь. Мы мыслим сейчас это имя из помысленного существа вещи, из веществования как собирающе-событийного пребывания четверицы. Мы, впрочем, напоминаем одновременно и о древневерхненемецком слове thing, вече. Такое указание на историю языка легко вводит в заблуждение относительно способа, каким мы сейчас мыслим существо вещи. Может показаться, будто осмысленное нами существо вещи как бы выужено из случайно взятого словесного значения древневерхненемецкого имени собственного thing. Возникает подозрение, что за нашей попыткой подойти к существу вещи стоит произвол этимологических забав. Упрочивается и становится уже расхожим мнение, будто вместо продумывания сущностных соотношений мы просто эксплуатируем словарь.

Но имеет место нечто противоположное подобным опасениям. Да, древневерхненемецкое слово thing означает собрание, а именно вече для обсуждения обстоятельства, о котором идет речь, спорного случая. Потом эти древние немецкие слова, thing и dinc, становятся названием «положения дел»; они именуют все, что тем или иным образом касается, задевает человека, о чем соответственно идет речь. То, о чем идет речь, римляне называют res; eirō (rētos, rētra, rēma) значит по-гречески: говорить о чем-либо, совещаться об этом; res publica означает не «государство», а то, что заведомо задевает каждого в народе, «захватывает» его и потому становится делом общественного обсуждения.

Только потому, что res означает задевающее нас, могли появиться словосочетания res adversae, res secundae — первое то, что задевает людей неприятным образом, второе то, что людям благоприятствует. Словари, конечно, правильно переводят res adversae через «несчастье», res secundae через «счастье»; но о том, что́ говорят слова, произносимые как мысли, словари сообщают мало. По-настоящему дело здесь и в прочих случаях обстоит

поэтому не так, что наша мысль живет этимологией, а, наоборот, этимология неизменно обречена на то, чтобы вспоминать прежде всего о сущностных отношениях того, что́ неразвернуто именуют слова словаря как слова мысли [21].

Слово res у римлян именует то, что задевает людей, обстоятельство, спорный случай, случай. Для того же римляне употребляют и слово causa. Само по себе и изначально оно значит вовсе не «причина»; causa означает «падение» [22] и тем самым то, что выпало людям, сложившееся положение дел; означает, что нечто случается и про-исходит. Лишь поскольку causa, почти равнозначно с res, означает случившееся, выпавшее, слово causa может дойти впоследствии до значения причины в смысле каузальности того или иного следствия. Древненемецкое слово thing и dinc со своим значением собрания, а именно для обсуждения того или иного положения дел, как никакое другое, пригодно для осмысленного перевода сло́ва римлян res, «задевающее». Но из того же сло́ва латинского языка, которое внутри последнего соответствует слову res, из слова causa в значении случая и сложившегося положения дел, возникло романское la cosa и французское la chose; мы, немцы, говорим: das Ding, вещь. В английском thing еще сохраняется насыщенная именующая сила римского res: he knows his things, он понимает в своих «делах», в том, что его задевает; he knows how to handle things, он знает, как вести дело, т. е. как обращаться с тем, о чем от случая к случаю встрает вопрос: that's a great thing: это большое (тонкое, огромное, великое) дело, т. е. случившееся само по себе, задевающее людей.

Только все решает никоим образом не эта кратко упомянутая нами история значения слов res, Ding, causa, cosa и chose, thing, вече, вещь, а что-то совсем другое и до сих пор вообще еще не обдуманное. Слово res у римлян именует то, что тем или другим образом задевает человека. Задевающее есть «реальное» в res. Realitas, присущая res, воспринимается римлянами как за-девающее: дело [23]. Но: римляне, собственно, так никогда и не продумали по существу то, что ощущали таким образом. Вместо этого римскую realitas вещи, res, начинают после заимствования позднегреческой философии представлять в смысле греческого ὄν;ὄν, латинское ens, означает присутствующее в смысле представа. Res превращается в ens — присутствующее в смысле установленного и представленного. Своеобразная realitas вещи, res в ее первоначальном восприятии у римлян, *задевающее*, отодвигается в тень. Наоборот, имя res в последующее время, особенно в Средневековье, служит для обозначения каждого ens qua ens, т. е. всего тем или иным образом присутствующего, даже когда оно просто установлено в представлении и присутствует как ens rationis [24]. То же самое, что со словом res, происходит с соответствующим ему именем существительным dinc; ибо dinc означает все, что тем или иным образом есть. Поэтому Мейстер Экхарт употребляет слово dinc как о Боге, так и о душе. Бог для него hoechste und oberste dinc [25]. Душа — groz dinc [26]. Этот мастер мысли никоим образом

не хочет тем самым сказать, будто Бог и душа вещи такого же рода, что булыжник: материальный предмет; dinc здесь осторожное и сдержанное имя чего-то вообще существующего. Так Мейстер Экхарт говорит, следуя слову Дионисия Ареопагита: diu minne ist der natur, daz si den menschen wandelt in die dinc, die er minnet [27].

Поскольку слово «вещь» в словоупотреблении европейской метафизики именует то, что вообще и каким бы то ни было образом есть, постольку значение имени существительного «вещь» меняется сообразно истолкованию того, что есть, т. е. сущего. Кант таким же образом говорит о «вещах», как Мейстер Экхарт, и имеет в виду под этим именем все, что есть. Но то, что есть, становится для Канта уже предметом представления, складывающегося в самосознании человеческого Я. Вещь в себе означает для Канта: предмет в себе. Характер этого «в себе» говорит, для Канта, что предмет в себе есть предмет без отношения к человеческому представлению, т. е. без того противостояния, в силу которого он впервые только и существует для этого сознания. «Вещь в себе», осмысленная строго по Канту, значит предмет, никак не являющийся предметом для нас, ибо стоящий и без всякого противостояния человеческому представлению, ему встречному [28].

Ни давно стершееся обобщенное значение употребляемого в философии имени «вещь», ни древневерхненемецкое значение слова thing, однако, ни в малейшей мере не помогут нам в бедственном положении, где мы оказались, пытаясь ощутить и достаточным образом продумать сущностный исток того, что́ мы говорим здесь о существе чаши. С другой стороны, пожалуй, верно, что *один* смысловой момент из старого словоупотребления слова thing, а именно «собирание», отвечает существу чаши, о котором мы думали выше.

Чаша не есть вещь ни в смысле res, в понимании римлян, ни в смысле ens, в средневековой трактовке, ни тем более в смысле предмета, как его представляет Новое время. Чаша есть вещь, поскольку она веществует. Из веществования вещи сбывается и впервые определяется присутствие присутствующего в роде чаши [29].

Сегодня все присутствующее одинаково близко и одинаково далеко. Царит недалекое. Все сокращение и устранение отдалений не приносит, однако, никакой близи. Что такое близость? Чтобы отыскать существо близости, мы задумались о чаше, такой близкой нам. Мы искали существо близости и нашли существо чаши как вещи. Но в этой находке мы замечаем вместе и существо близости. Вещь веществует. Веществуя, она дает присутствовать земле и небу, божествам и смертным; давая им присутствовать, вещь приводит этих четверых в их далях к взаимной близости [30]. Это приведение к близости есть при-ближение. При-ближение — существо близости. Близость при-ближает далекое, а именно как далекое. Далекое хранимо близостью. Храня далекое, близость истинствует в своем при-ближении. При-ближая далекое, бли-

зость таит саму себя — и остается на свой манер самым близким.

Вещь бывает «в»-близи не так, словно близость некий футляр. Близость правит в при-ближении как само веществование вещи.

Веществуя, вещь дает присутствовать единым четверым, земле и небу, божествам и смертным, в простоте их из себя самой единой четверицы.

Земля растит и носит, питает, плодит, хранит воды и камни, растения и животных.

Говоря — земля, мы мыслим тут же, из простоты четырех, и остальных трех.

Небо — это путь Солнца, бег Луны, блеск звезд, времена го́да, свет и сумерки дня, тьма и ясность ночи, милость и негостеприимство погоды, череда облаков и синеющая глубь эфира.

Говоря — небо, мы из простоты четверых мыслим вместе уже и других трех.

Божества — это намекающие посланцы божественности. Из нее, потаенно правящей, является Бог в своем существе, которое изымает его из всякого сравнения с присутствующим.

Именуя божества, мы вместе мыслим уже и других трех из односложной простоты четверицы.

Смертные — это люди. Они зовутся смертными, потому что могут умирать. Умереть значит: осилить смерть как смерть [31]. Только человек умирает. Животное кончается. У него нет смерти ни впереди него, ни позади него. Смерть есть ковчег Ничто — т. е. того, что ни в каком отношении никогда не есть нечто просто сущее, но что тем не менее существует, и даже — в качестве тайны самого Бытия. Смерть как ковчег Ничто хранит в себе существенность бытия [32]. Смерть как ковчег Ничто есть Хран [33] бытия. И назовем теперь смертных смертными не потому, что их земная жизнь кончается, а потому, что они осиливают смерть как смерть. Смертные, каковы они есть, как смертные, истинствуют в хране бытия. Они — сущее отношение к бытию как бытию.

Метафизика, напротив, представляет человека как animal, как живое существо. Даже когда ratio целиком правит этой animalitas, человеческое бытие продолжает определяться жизнью и переживанием. Разумные живые существа должны сперва еще только *стать* смертными [34].

Говоря: смертные, мы мыслим вместе и остальных трех из простоты четверицы.

Земля и небо, божества и смертные, сами из себя единясь друг с другом, взаимопринадлежат в односложности единой четверицы. Каждый из четырех по-своему зеркально отражает существо остальных. Каждый при этом зеркально отсвечивает по-своему в своей собственной сути внутри единосложной простоты четверых. Эта зеркальность — не изображение какого-то отображения. Зеркальность, освещая каждого из четырех, дает их собственному существу сбыться в простом вручении себя друг другу. В этой своей

осуществляюще-освещающей зеркальности каждый из четырех играет на руку каждому из остальных. Осуществляюще-вручающая зеркальность отпускает каждого из четверых на свободу его собственной сути, но привязывает свободных к простоте их сущностной взаимопринадлежности.

Обязывающая свободой зеркальность — игра, вверяющая каждого из четверых каждому, от складывающей поддержки взаимного вручения. Ни один из четырех не окаменевает в своей *специфической отдельности*. Каждый из четверых, скорее, разобособлен, внутри их взаимной врученности, до своей собственной сути. В этом разобособляющем взаимовручении собственной сути — зеркальная игра четверицы. От нее — доверительность простого единства четырех.

Мы именуем зеркальную, дающую быть собой, игру единосложенности земли и неба, божеств и смертных миром [35]. Мир истинствует в мирении. Этим сказано: мирение мира ни объяснить через иное, ни обосновать из иного нельзя. Невозможность коренится не в том, что наше человеческое мышление к такому объяснению и обоснованию неспособно [36]. Необъяснимость мирения мира происходит от того, что такие вещи, как причины и основания, мирению мира несоразмерны. Как только человеческое познание начинает требовать здесь объяснений, оно не поднимается над существом мира, а проваливается ниже существа мира. Человеческая потребность в объяснениях вообще не достигает простой односложности мира. Единая четверица оказывается задушена в своем существе уже тогда, когда ее представляют просто как четыре обособленных реалии, которые надо обосновать друг через друга и объяснить друг из друга.

Единство четверицы есть скрещение [37]. Это скрещение, однако, происходит вовсе не так, будто оно охватывает четверых извне и лишь задним числом привходит в них в качестве чего-то охватывающего. Скрещение не исчерпывается равным образом и тем, что четыре, коль скоро они налицо, просто стоят друг возле друга.

Скрещение существует как дающая быть собой зеркальная игра четырех, односложно вверяющих себя друг другу. Скрещение существует как мирение мира. Зеркальная игра мира — хранящий хоровод. Потому и охватывает четверых их хоровод не извне наподобие обруча. Хоровод этот — круг, который окружает все, зеркально играя. Осуществляя, он проясняет четверых до сияния их простоты. Своим воссиянием круг вручает четверых, отовсюду открытых, загадке их существа. Собранное существо кружащей так зеркальной игры мира есть само окружение. В окружении зеркально-играющего круга четверо льнут к своему единому и тем не менее всегда собственному существу. Так льнущие, ладят они, ладно миря, мир.

Льнуще, податливо, гибко, ладно, легко самое близкое нам, ближайшее окружение [38]. Зеркальная игра мирящего мира как окружение хранящего круга дарит единой четверице ладность,

легкость ее подлинного существа. Из зеркальной игры хранящего окружения сбывается веществование вещей.

Вещь дает присутствовать четверице. Вещью веществится мир. Всякая вещь дает пребыть четверице как присутствию, здесь и теперь, односложной простоты мира.

Допуская, чтобы вещь осуществлялась в своем веществовании из мирения мира, мы вспоминаем о вещи как вещи. Вспоминая таким образом о ней, мы позволяем мирящему существу вещи задеть нас. Вспоминая, значит думая о вещи как вещи, мы оказываемся способны к ней при-слушаться. Мы тогда — в строгом смысле слова — по-слушны ей. Мы оставили позади себя претензию на свою абсолютную независимость.

Думая о вещи как вещи, мы щадим существо вещи и отпускаем ее в область, из которой она истинствует. Веществование есть при-ближение мира. При-ближение — существо близости. Щадя вещь как вещь, мы поселяемся в близком. При-ближение близости — собственное и единственное измерение зеркальной игры мира.

Близость при всем устранении дистанций не дается нам, и это привело к господству недалекого. Из-за того, что близость нам не дается, вещь в названном смысле — как вещь — уничтожена. Когда же и как существуют вещи в качестве вещей? Так спрашиваем мы в царстве недалекого.

Когда и каким образом придут вещи как вещи? Они придут не *посредством* человеческих манипуляций. Но они придут и не *без* бодрствования смертных. Первый шаг к такому бодрствованию — шаг назад из всего лишь представляющей, т. е. объясняющей мысли, в памятливую мысль.

Шаг назад из одного мышления в другое, конечно, не простая смена установки. Подобное невозможно уже хотя бы потому, что любые установки вместе со способами их замены увязли в сфере представляющей мысли. Требуемый шаг назад во всяком случае покидает сферу установок. Этот шаг назад находит себе местопребывание в той ответчивости, что, послушная внутри мира существу последнего, отвечает ему изнутри собственного существа. Для прихода вещи как вещи простая смена установки ничего не в силах сделать, подобно тому как и все то, что сейчас стоит как предмет в своей недалекости, никогда не удастся взять и просто перестроить в вещь. Никогда не придут вещи и таким путем, что мы просто отвернемся от предметов и схватимся за прежние, старые предметы, которые, пожалуй, были чуть ли не на пути к тому, чтобы стать вещами, или даже начинали присутствовать в качестве вещей [39].

Что станет вещью, сбудется из окружения зеркальной игры мира. Только когда — вероятно, внезапно — мир явится как мир, воссияет тот круг, из которого выпростается в ладность своей односложной простоты легкое окружение земли и неба, божеств и смертных.

Соразмерное этому окружению, само веществование ладно, и

всякая присутствующая вещь легка, непреметно льнет к своему существу. Ладна вещь: чаша и стол, мост и плуг. Но тоже вещи, своим образом, — ель и пруд, ключ и холм. Вещи, каждый раз по-своему веществующие, — цапля и лось, конь и бык. Вещи, каждый раз своим образом веществующие, — зеркало и пряжка, книга и картина, корона и крест.

И легки и ладны вещи даже своим обозримым числом, в сравнении с бесчисленностью повсюду равно душных предметов; в сравнении с безмерностью масс человека как живого существа.

Сперва человек как смертный достигнет, обитая, мира как мира. Только то, что облегчено миром, станет однажды вещью.

[1] Gegen-stand в строгом смысле «противо-стояния» перед пред-ставляющим субъектом.

[2] То есть представление (объективирующее познание) вещи всегда возможно, но не проникает в ее существо. Для Канта разговор о вещи в себе на этом кончается, для Хайдеггера — начинается.

[3] То есть чаша не придумана, а найдена гончаром, который овеществил в глине «вмещающее», каким является, например, «чаша» озера. Раньше чем человек начал «представлять», он живет, движется и существует среди вещей.

[4] То есть «вещь в себе» — это тоже надстройка над вещью, которая берется не в своем простом существе, а в отношении (пусть лишь негативном) к способности чувственно-рационального познания.

[5] Идея, эйдос, «вид» у Платона и Аристотеля — «причина» сущего, привлекающая к себе исключительное внимание, но не единственная. В свете идеи представить вещь иначе, как составом из формы («вида») и материи, в принципе невозможно.

[6] Ср. «Учение Платона об истине» (*Heidegger M.* Platons Lehre von der Wahrheit. Bern, 1954[2]. S. 35): «Существо идеи заключается в ее являемости и зримости. Последние осуществляют присутствование (Anwesung), а именно присутствование того, что́ есть каждое сущее. В *что́* (Was-sein) сущего последнее всегда (согласно Платону) и присутствует... То, что́ идея выводит... к зримости, тем давая увидеть, есть для сосредоточенного на ней взгляда вся непотаенность (истина) того, в качестве чего она (идея) является».

[7] Аристотель принимает «вещь», так сказать, за чистую монету: pragma для него, *согласно буквальному смыслу слова, — «то, с чем можно или нужно иметь дело»*. Он никогда не спрашивает, почему «вещь» такова, что толкает к действию: «вещь-дело (pragma) само ведет» («Метафизика» I 3, 984 a 18). То же принятие вещи как само собой разумеющегося повода для действия продолжается и в современной философии: определение вещи как «относительно независимого» (Филос. энцикл. словарь. М., 1983. С. 80) носителя свойств и отношений звучит как призыв к разложению вещи на составляющие, к анализу и редукции — преимущественному способу обращения с предметом в Новое время. Заслоняемый этой — операциональной — трактовкой вещи, в европейской традиции существует символизм, который усматривает в каждом явлении далеко идущие аналогии и в конечном счете «целостный образ мира». Хайдеггеровская мысль о вещи не символизм по двум причинам: во-первых, вещь тут не изображение, а само присутствие мира; во-вторых, мир присутствует в вещи не как смысловая перспектива, а как ее собственное существо.

[8] См. «Учение Платона об истине» (Там же, S. 46): «Вследствие такого истолкования сущего выход в присутствие уже не есть больше, как в начале западной мысли, восхождение потаенного в непотаенность, когда эта последняя как раскрытие и составляет основную черту присутствования. Платон понимает присутствование (Anwesung) как «идею». Идея, однако, не подчинена непотаенности так, чтобы, служа непотаенному, выводить его к явленности. Скорее наоборот, ее сиянием (самопоказыванием) определяется, что́ внутри существа этого последнего и единственно в обратной отнесенности к нему только еще и должно называться непотаенностью... Истина (после Платона) уже не есть

больше основная черта самого бытия в качестве непотаенности; она превратилась вследствие подчинения идее в правильность, стала отныне характеристикой познания существующего».

[9] «Пустой стакан значит: собранный в своей высвобожденности как способный вобрать содержимое. О-пускать собранные плоды в корзину значит: предоставлять им это место. Пустота не ничто. Она также и не отсутствие. В скульптурном воплощении пустота вступает в игру как ищуще-проектирующее вы-пускание, создание мест» (*Хайдеггер М.* Искусство и пространство // Судьба искусства и культура в западноевропейской мысли XX в. М., 1979. С. 160).

[10] Еще не готовая чаша уже до того «осязаема», что словно движет руками гончара, заранее заставляя его служить себе, извлекать себя, как бы уже только этого и ожидающую, из глины. Больше того, глина для гончара — материал, который должен по возможности самоустраниться: гончар хотел бы сделать стенки и дно чаши как можно более тонкими, ведь их толщина, собственно, мешает чаше быть чашей, и в каком-то недостижимом пределе гончар, будь это практически осуществимо, хотел бы получить стенки и дно до неосязаемости тонкими, состоящими из минимума глины, почти из ничего. Глина, так сказать, это вынужденное в чаше. Она служит только для того, чтобы имела место вмещающая пустота сосуда.

[11] *Ради* — т. е. ради впускающей пустоты чаши; *в ней* — т. е. во вмещающей пустоте поднебесного пространства; *из нее* — т. е. из той же пустоты впускающего пространства, заранее уже имеющего место.

[12] Ср. у Гадамера: «Мы живем в новом промышленном мире. Этот мир не только вытеснил зримые формы ритуала и культа на край нашего бытия, он кроме того разрушил и самую вещь в ее существе... Вещей устойчивого обихода вокруг нас уже не существует. Каждая стала деталью... В нашем обращении с ними никакого опыта вещи мы не получаем. Ничто в них уже не становится нам близким, не допускающим замены, в них ни капельки жизни, никакой исторической ценности» («Искусство и подражание»).

[13] То есть если бы существо вещи — присутствие мира было чем-то вроде предмета, мысль обязательно заинтересовалась бы им. Но присутствие не предмет и ускользает от мысли. Мысль, упустившая то, что прежде всего требует осмысления, — мир как неуловимое присутствие, поневоле перестает быть мыслью, превращается в расчет, в рассказ о предметах, в манипуляции с картиной мира (см. перекликающееся с докладом «Вещь» радиовыступление 1952 г. «Что называется мышлением»: *Heidegger M.* Vorträge und Aufsätze... S. 130, 133).

[14] В оригинале из schenken (наливать, подносить, дарить) образовано собирательное Ge-schenk с непривычным, но исторически оправданным (ср. в древнефризском skenka «держать наклонно» в смысле «дать утечь», позднее просто «дать») объединенным значением «наливаемое-дар». Буквальный перевод: «Мы именуем собрание гор (Birge) горной цепью (Ge-birge). Назовем собирание двоякого вмещения в выливании, что вместе только и составляет полное существо поднесения (Schenken): дар-наливание (Ge-schenk)».

[15] См. интерпретацию гельдерлиновского «праздника» как События (*Heidegger M.* Gesamtausgabe. Frankfurt a. M., 1982. Bd. 52).

[16] Немецкое giessen имеет обыденное значение «лить». Греч. kheō, кроме житейских смыслов, значит также «совершать жертвенное возлияние». В санскрите первое значение глагола hu — «лить в жертвенный огонь», «приносить жертву возлияния». Эти слова восходят к индоевропейскому *ghu.

[17] То есть человек не устает от бесконечных повторов наливания-выпивания не потому, что это ему биологически нужно (голая биология не устроила бы его), и не потому, что это ему доставляет непосредственное удовольствие (оно притупилось бы от однообразия), а потому, что в наливании и выпивании все еще таится забытое событие возлияния — соединения человека с божествами, земли с небом и присутствия мирового бытия.

[18] Событие (Ereignis), по Хайдеггеру, дает быть собой (er-eignet).

[19] То есть истина человека не откроется иначе как из его близости к далеким «божествам», истина земли — иначе как в ее открытости далекому небу. Ср. у Гераклита определение человека как смертного бога, бога — как бессмертного человека.

[20] Немецкое Ding (вещь) происходит из древненемецкого thing — «публичный процесс», «открытое обсуждение на народном собрании», «дело». Таким же путем в греч. pragma значение «вещь» выросло из исходного «дело», в нем. Sache значение «предмет» — из первоначального «спор», «речь», «судоговорение» (ср. в русском «это дело» в смысле «эта вещь»). Этимологическая связь между «вече» и «вещь» не прослежена, но она не исключена.

[21] «Слова словаря» — Wörter, «слова мысли» — Worte.

[22] Хайдеггер ведет causa от cadere, «падать», в смысле «выпадать», «получаться в итоге».

[23] Angang. «За-девать» (тот же корень, что в слове «дело») — в смысле «задействовать».

[24] Ens qua ens — сущее как таковое, ens rationis — рассудочное, мысленное сущее. К их обоснованию средневековая мысль шла обходным путем через первопричину мира и божественный образ в человеке. Другой, прямой путь обоснования вещи таился в загадочной двузначности слов to on, ens: они означали в европейской традиции и «сущее», и «бытие». Сущее есть потому, что причастно бытию. Но, с другой стороны, только бытие по-настоящему есть. «Парменидовское estin gar einai («есть, собственно, Бытие») до сего дня еще не продумано» (*Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Человек и его ценности. М., 1988, ч. 1. С. 34).

[25] «Высшая и верховная вещь».

[26] «Великая вещь».

[27] «Природа любви такова, что она изменяет человека в ту вещь, которую он любит». Ср. Дионисий Ареопагит, «Божественные имена» IV 15, 712 A: «Истинный любящий и исступивший из себя... живет не своей жизнью, а жизнью возлюбленного»; там же, 713 B: любовь есть «сила единения» (ср. «Церковная иерархия», V 3, 6, 413 B и др.). Дионисий, в свою очередь, истолковывает апостола Павла, Послание к Галатам 2, 20: «И живу уже больше не я, но живет во мне Христос».

[28] То есть вещь в себе определяется у Канта через то, что она не есть: она не дана человеческому субъекту в его представлении, расположена где-то вне чувственного созерцания и даже вне его предельных рамок, пространства и времени (Критика чистого разума I 1, 2, § 8, «Общие замечания к трансцендентальной эстетике»). Кант не говорит, что вещей в себе нет. Он, таким образом, не запрещает неким образом мыслить их раньше пространства, времени и материи.

[29] Присутствие чаши определяется не ее свойствами (размер, масса, форма) и отношениями (расположение в пространстве), а тем, что она дает быть бытию. Хайдеггеровское бытие отсылает к мировой четверице, см. работу 1955 г. «К вопросу о бытии» (*Heidegger M.* Wegmarken. Frankfurt a. M., 1967. S. 239).

[30] То есть вещь приближает не нас к четверице, а четыре области четверицы — друг к другу, причем небо становится ближе земле не когда смешивается с ней, а, наоборот, когда являет свою даль, и боги приближаются к человеку, когда открывают ему свою страшную неприступность.

[31] Den Tod als Tod vermögen, букв. «быть способным на смерть как таковую», не в смысле «презреть» ее или еще каким-то способом оказаться «сильнее» смерти, а в том смысле, что существо человека — чистое «могу», и именно «могу умереть» есть бытийная возможность, принадлежащая человеку «самым подлинным, безотносительным, неотменимым» образом («Бытие и время», § 53).

[32] То есть без Ничто бытие не открыло бы своего существа: того, что оно — ничто из всего сущего.

[33] Das Gebirg. В немецком есть слово Gebirge — горы, но Gebirg здесь — собирательное от bergen (сохранять, таить).

[34] С разумным живым существом, как определяет человека метафизика, смерть случается как нечто постороннее ему, так что в науке, например, может спокойно обсуждаться возможность медицинского бессмертия. Наоборот, у смертного смерть — основание его существа, которое именно потому, что выдвинуто своим концом в Ничто, встает в исключительное — понимающее отношение к Бытию.

[35] Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt. Односложная четверица земли-неба,

божеств-смертных предшествует всему присутствующему. Мир, таким образом, первое лицо бытия (см. прим. 29).

[36] Эти слова Хайдеггера похожи на замечание к упоминавшемуся выше (прим. 28) месту «Критики чистого разума», где Кант говорит: «Какое может существовать отношение к предметам в себе, обособленным от всякой... восприимчивости наших органов чувств, остается для нас совершенно неизвестным. Мы не знаем ничего, кроме нашего способа воспринимать их, который нам свойственен и который, между прочим, не обязательно должен быть присущ каждому существу (!), хотя — каждому человеку».

[37] Vierung — средокрестие, пересечение нервюр готического крестового свода, но здесь Vierung — буквально «четверение», т. е. событие четверицы в ее простом единении.

[38] Буквально «Собранное существо таким образом кружаще-достигающе-исторгающе-звенящей (ringenden) зеркало-игры (Spiegel-Spiel) мира есть легкий-округ (das Gering). В легком-округе зеркально-отражающе-играющего круга четверо прилаживаются (schmiegen sich) к своему единому и все-таки для каждого собственному существу. Так прилаживающиеся, ладят они, ладно миря, мир. Прилаживающееся, гибкое, льнущее, ладное, легкое зовется на нашем старом немецком языке ring и gering». Здесь слово Ring, родственное нашим «круг», «рынок», «ринг» и французскому harangue «речь перед собравшимся народом», заставляет вспомнить о народном собрании, публичной тяжбе и судебном разбирательстве (см. прим. 20). «Наш старый немецкий язык» — южное швабско-алеманское наречие, родное для Хайдеггера.

[39] То есть человек в ностальгии по вещам схватывает опредмечивающим представлением то, что уже почти готово было к неприметной близости неуловимого присутствия, и этим еще глуше отгораживается от мира.

АКТУАЛЬНЫЕ ИНТЕРВЬЮ И СУЖДЕНИЯ

ИДЕЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ И ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ ИНТЕРВЬЮ С М. МАМАРДАШВИЛИ

По поручению редколлегии беседу ведет Ю. Сенокосов.

— Мераб Константинович, в романе «1984» Дж. Оруэлл, характеризуя своего героя, пишет следующее: «Он был одиноким духом, вещающим правду, которой никогда никто не услышит. Но пока он говорит ее, *преемственность* (курсив мой. — *Ю. С.*) каким-то неизвестным образом сохраняется. Духовное наследство человечества передается дальше не потому, что вас кто-то услышал, а потому, что вы сами сохранили рассудок».

Поскольку это имеет отношение к истории философии как исследовательской проблеме и к нашей принадлежности к философии как традиции профессиональной, то, я думаю, стоит начать наш разговор именно с этого суждения, тем более что проблема «рассудка», здравого смысла, как никогда, мне кажется, актуальна в нашем обществе.

— Добавив к этому замечательному: «Не потому, что вас кто-то услышал», еще и «не потому, что ты услышал кого-то другого до тебя», я думаю, мы получим очень живое, волнующее нас представление о самой внутренней пульсации философской мысли, пульсации, которая как бы захватывает, включает нас в то, что было до нас. И, включая, выявляет какую-то структуру. Иначе говоря, я хочу тем самым подчеркнуть, что существенные, конституирующие акты сознания и нашей духовности происходят всегда на фоне того, что можно было бы назвать опытом сознания. Не сознания о чем-то, а опытом самого сознания как особого рода сущего, онтологически укорененного, в котором имеют место некие очевидности, некое невербальное или терминологически неделимое состояние «*я есть, я мыслю*», которое на грани предельной индивидуации, когда ничто не допустимо еще до того, как я могу это увидеть и испытать, длит наше (твое, мое) несомненное для нас жизненное присутствие в мире. Но я тут же хотел бы заметить, что на грани этой индивидуации одновременно имеет место и предельная универсализация. Это как бы некая таинственная точка, в которой какой-то вывороткой внутреннего осуществляется абсолютный реализм. Или предельный солипсизм — только на мне, через меня.

Это и есть фактически то, что дополнительно ко всякому логически доказанному содержанию суждений добавлялось классиками философии, или, вообще, первофилософами, в качестве так называемого здравого смысла, о котором они говорили (или предполагали), что он есть самая распространенная добродетель на свете. Имея в виду, что он присущ всем и что каждый раз должна совершаться поэтому проекция любых утверждений на этот здравый смысл. В эту точку очевидного для всех опыта, невербально, лично испытываемого, с любой иерархической ступеньки может быть стянуто все и может быть сказано: это все я, или — это все обо мне и я имею к этому отношение, а не передоверяю, не делегирую кому-то другому — жрецу, царю и т. д.

Следовательно, если мы серьезно и глубоко испытаем опыт сознания, то не исключено, что обязательно помыслим то, что мыслилось другими, до нас, или мыслится кем-то рядом, или будет помыслено после нас, совершенно независимо от заимствований, от каких-либо влияний, плагиата и т. п. Потому что мы имеем здесь дело хотя и с определенного рода «чтением» посредством слов (понятий, терминов), которые могут быть у кого угодно, но с чтением *опыта* сознания. Своей души. И тут могут быть, безусловно, совпадения, и иногда даже буквальные, с тем, что думал, например, когда-то Платон, или подумал кто-то сейчас — за тысячу километров от нас. Неизвестный нам Иванов или Чавчавадзе. Не важно. Эмпирическое указание затем, постфактум на то, что они подумали то же самое, что говорил Платон, не имеет значения. Вопрос о плагиате, повторяю, о влиянии, филиации идей в данном случае, на мой взгляд, не уместен.

— Но тогда это все же некая эзотерическая структура, в которую нужно как-то войти? . .

— Здесь идет речь, когда я говорю об опыте сознания, о каком-то отношении или соотнесенности в сознании всего мира, о какой-то связности его до любого содержания, до любой предметной кристаллизации и, следовательно, до предметных утверждений об объектах. Или, скажем так, эта связность первична по отношению к любым предметам в поле мысли, ее возможным кристаллизациям. Последние оказываются предметными просто в силу, если угодно, определенного сгущения названного мной поля.

Возьмем для иллюстрации то, что я называю связностью, отношением, чтобы завязать саму мысль о преемственности.

Мы допустили, что некто говорит что-то, и совершенно независимо от того, что его услышат, сохраняет преемственность. И более того, уверен в этом. Что это значит? Это значит, что в таком случае происходит нечто помимо эмпирического факта контакта, т. е. эмпирически мы можем не наблюдать встречу между тем, кто «вещает» сегодня, и тем, кто будет завтра, или был вчера. Собственно, поэтому я и ввел понятие предшествующей, предварительной связности, которая совершенно меняет всю проблему далекого и близкого. Вопреки их эмпирической совместности или

разделенности. Иначе говоря, структура сознания делает нас независимыми и инвариантными относительно любой эмпирически возможной (случайной) встречи. Например, я могу никогда не прочитать, не встретиться с *моей* книгой. Допустим, по какой-то близости мысли книга Платона моя. Читая ее, я читаю в своем собственном опыте и тем самым ничего не заимствую. Но ведь может оказаться так, в силу бесконечности человеческого пространства и нашей истории, что она никогда и не попадет мне в руки. Точно так же, как, скажем, я могу не встретить и самого близкого мне человека. Или, встретив, пройти мимо. Не узнать. Структура же самого опыта сознания открывает нечто удивительное. Она позволяет эмпирически далекому стать близким, а близкое связать с будущим и т. д. Сближение точек при этом происходит поверх эмпирии. Не случайно такие чувствительные люди, как, например, Мандельштам, говорили в этой связи о дальнем собеседнике, имея в виду, что условием поэтического акта является обязательно общение (т. е. та же преемственность), но общение как бы вне непосредственного участия в диалоге или беседе. Его поэзия и в самом деле обращена к дальнему собеседнику, но неизменно близкому с точки зрения структуры сознательного опыта человека.

И это не вопрос психологии, как иногда кажется. Вся проблема дальности и близости завязана здесь на то, что я назвал бы предпосылочным отношением. Предпосылочным к любым содержаниям, которые могут возникать и которые являются некоторыми реализованными мыслительными возможностями.

— То есть проблема предпосылки здесь главное?

— Да. И в этой предпосылке мы видим одну интересную черту. А именно, что сам акт мысли в той точке, в какой он осуществляется (и если осуществляется), неизбежно предполагает, инкорпорирует в себе другого как равноправного агента мысли. Ну, например, если теоретически утверждают, что человек есть «темное» существо, не способное что-либо помыслить, и мыслят за него, то тем самым та связка, о которой я говорю, естественно, нарушается, исчезает, а значит, и твоя мысль как мысль не может осуществиться. Она не может никем быть помыслена как мысль. Ибо помыслено, после акта мысли, может быть только то, что в самом акте предполагает и допускает тебя, способного это помыслить. Следовательно, вся проблема и в отношении того богатства мысли, которое мы находим в истории философии, также состоит в том, что оно может быть преемственно только в той мере, в какой я могу воспроизвести это богатство как возможность своей собственной мысли. Что *это* — я могу сейчас помыслить в совершенно других «современных» предметах. Не просто текстуально воспроизвести некое содержание, а помыслить, что я могу это помыслить.

Таким образом, здесь возникает следующая связка: мы живы в том акте, который выполняем сейчас, если держим *живыми*, а не умершими в тексте, своих предшественников. Если жив Кант,

если мысленно я держу Канта живым, то жив и я. И, наоборот, если жив я, если я могу помыслить нечто кантовское как возможность моего собственного мышления, а не учености, то жив и Кант. И это есть бесконечная длительность сознательной жизни. Ее бессмертие. . . Бессмертие личности в мысли. А элементами такого предпосылочного отношения, предпосылочной связности являются, конечно, такие вещи, как, например, любовь и память. Именно они — не в качестве метафоры, а некоей живой, очевидной реальности — условие нашего включения в непрерывное поле значений и смыслов. И одновременно структурации себя посредством этих значений и смыслов. Организации своего, в общем, спонтанного психологического потока представлений, благодаря чему и возникают, случаются события мысли. Тем самым здесь как бы дается возможность нашим эмпирическим состояниям проходить через какие-то существующие уже «машины времени», позволяющие упорядочивать, структурировать их. И такого рода преемственная структурация, на что я хотел бы обратить особое внимание, необратима. Ведь мы не можем сегодня мыслить так, как если бы не было, скажем, Декарта или Канта. Выполнение логической операции еще не означает выполнения акта мысли. Это может быть и псевдоакт, лишь похожий на мысль, имитирующий ее. Лишь после спонтанного возникновения таких автономных образований, которыми являются философские изобретения, появляется сама возможность помыслить то, что я мыслю. Сама возможность определенных, а не других каких-то чувств, мыслей и т. д.

Так что в каком-то смысле, когда я говорю о структурах, или внутренних структурах, вовсе не совпадающих с тем, что может быть записано под книжной обложкой в виде мнений философов — Платон думал то-то, Кант то-то и т. д., — то я говорю о чем-то, что является структурой и в то же время порождает структуры.

— Хорошо, я согласен, что именно это обстоятельство может быть источником интереса к истории философии и, если угодно, лично твоего желания воссоздать некую целостную картину движения европейской философской мысли. Твой интерес к таким фигурам, как Платон, Декарт, Кант, Маркс, Гуссерль, мне понятен. Обращаясь к ним, ты стремился выявить некоторые исходные принципы философствования, или существования философии как таковой. Я согласен, что традиция, в том числе и философская, это не просто механическая передача опыта. Ее значение и место в культуре намного шире. . .

— Здесь можно было бы сказать еще следующее — это уже относится к проблеме целостности европейской философии, хотя, разумеется, эта проблема не обязательно европейская, но и любой другой философии. Ведь, как я сказал, речь идет о структурах, а не о мнениях.

Так вот, я бы подчеркнул следующее. Когда мы имеем дело со структурами сознания, благодаря которым случается, конституируется философская мысль, то мы имеем дело с состояниями и структурами, которые независимы от предметного языка. Язык

может быть разный. В разных культурах он не только разный, но и к тому же меняется. От предметного, объектного языка и интерпретации все это не зависит, поскольку, повторяю, есть некие теоретические структуры мысли (и они самые интересные в истории философии), которые фактически свободны, причем в том числе и от интерпретации их самими изобретателями структур. Приведу пример. Ну, скажем, тот, кто сказал «cogito ergo sum», сказал нечто, что может быть помыслено, понимательным, осмысленным образом помыслено, в совершенно других терминах, в других словах и применительно к совершенно другим предметам, нежели у Декарта. Или, например, тот, кто писал о синтетических суждениях априори. Когда это было помыслено Кантом, то было помыслено в предположении, что существуют некие, логически независимые, особые формы суждения, называемые синтетическими суждениями априори. Но это может быть помыслено и совершенно независимо от того, существует ли такой тип суждений. Ведь его может и не быть.

— Когда мы говорим о преемственности, о традиции, то нужно идти до конца в нашем осознании того, что ничего предметного передать нельзя. Вернее, передать-то можно, но никогда нет гарантии, что это будет воспринято, понято. Что нечто, как это ни парадоксально, передается лишь тогда, когда передавать, транслировать, в сущности, нечего. Это то же самое, как со свободой. Какую свободу мы исповедуем. . .

— Да, и можно сказать так, чтобы завершить тему преемственности. Действительно, ситуация, в которой мы находимся, в каком-то смысле особая, она обладает как бы неклассическими чертами, является неклассической ситуацией. Бывают такие «блаженные» периоды или состояния в истории, когда нити преемственности ткутся механически, так как люди продолжают развивать идеи по их содержанию. То есть чисто предметно. А бывают ситуации, когда от содержания как раз нужно отказаться и перейти на иной уровень. Отсюда, между прочим, вся проблема так называемого модернизма, идет ли речь о соответствующем искусстве, музыке и т. д., которые, казалось бы, порывают с прошлым, с традицией. Ничего подобного! Просто в этом случае приходится неклассическими средствами, т. е. совершая некоторые дополнительные акты, в содержании самой мысли не присутствующие, решать фактически ту же классическую задачу. Задачу самостоянья человеческой души на острие вот той очевидности или «здравого смысла», о чем мы говорили вначале. В благоустроенном классическом мире, благоустроенность которого достигалась за счет отсутствия в культуре весьма многих сфер человеческого существования, недопущенности к ней многих категорий людей, выполнение содержательной личностной задачи осуществлялось на острие невербальной очевидности. У нас же другая ситуация, но она не должна вводить в заблуждение. Это то же самое, только требующее учета тех сложностей, которые просто не предполагались классическим типом философствования.

И когда мы начинаем отдавать себе в этом отчет, то начинаем понимать, что преемственность, в том числе и в философии, осуществляется совершенно независимо от того, насколько те, кто длят ее, что-то знают, филологически владеют текстами самой традиции, посвящены в нее и т. д.

— Это возможно?

— Безусловно, поскольку это заложено в самих характеристиках сознательного опыта, а не сознания об опыте. Ведь мы согласились, что связность сознания, как некоего пространства для мысли, предпосылочна по отношению к содержанию мысли. Кстати говоря, именно из этого исходил когда-то Декарт, когда говорил, что в идеале, хотя это звучит явно парадоксально, наука должна была бы быть построена одним человеком, а Паскаль выражался примерно так — более доступно: наше мышление есть один человек, мыслящий вечно и непрерывно. Но если это так, если проблема связки состоит в том, чтобы помыслить нечто в качестве возможности своего мышления, когда, с одной стороны, чтобы был жив я, я должен держать живым Декарта, а с другой стороны, если жив я, то жив и Декарт, и, следовательно, допустив все это (а мы допустили), можно сказать, что, занимаясь историей философии, мы каждый раз обязаны совершать своего рода деструкцию или редукцию любого исторически бывшего предметного языка, чтобы выявить «объективное содержание» философской системы. Например, что́ на самом деле думал Декарт? Не то, что он говорил, хотя говоримое в общем неотличимо от думаемого. Ведь то, как он думал, и что высказано в предметном языке, в существующих текстах, не совсем одно и то же. Поэтому здесь и необходима редукция, благодаря которой мы получаем совершенно другое пространство и время. Мы получаем не хронологическую последовательность, а некую вертикаль, или веер, створки которого располагаются не линейно, а сосуществуют. Это как бы не ускользающая, а скользящая точка одновременности. Какое-то вертикальное, или веерное, сечение, позволяющее нам соприсутствовать с Платоном, с Декартом, с Буддой и т. д. Это точка, где прошлое соприсутствует с будущим, а будущее с прошлым.

— Или «вечное настоящее».

— Ну, условно, это можно назвать и «вечным настоящим», или динамической вечностью. И этот переход нашей мысли о философах, бывших до нас, или существующих рядом с нами, и это измерение является, на мой взгляд, самым существенным актом в нашем отношении к истории философии.

— Занимаясь историей философии, ты вместе с тем не считаешь это занятие, подобно, например, Ясперсу, единственной философской задачей, доставшейся современности. Об этом ты писал еще в середине 60-х годов в статье «К проблеме метода истории философии». Хотя история философии сыграла в твоем становлении огромную роль, ты полагаешь. . .

— Да, именно так. Поскольку то отношение к философам прошлого, о котором я говорю, совпадает в данном случае с тем

отношением человека к миру, к предметам, из чего вообще философия рождается. Как ни странно. Философия ведь рождается, как утверждали и знали еще древние, из удивления. А тут у нас — как бы на втором этаже — к философам такое отношение. То есть удивленный, радостный восторг или энтузиазм перед тем, что вот *само*. Это так! Не то, что я мог бы сложить, или доступным мне образом конвенционально представить, а само! «Как незаконная комета в кругу расчерченном светил», — выражаясь языком Пушкина. Радость, которой не должно было бы быть, она незаконна, а она есть.

Почему? Потому что философы предстают перед нами в качестве феноменов. То есть сами мысли есть феномены. Не мысль о феноменах, а сами мысли — феномены, свидетельствующие всегда об ином, о другой реальности, чем любые конвенциональные, культурные, психологические представления. Это и означает, что мы способны вспоминать. Ведь когда говорится о платоновской теории памяти, то речь идет не о той памяти, в которой мы якобы что-то должны хранить. Какие-то культурные достижения. Мы не это вспоминаем. Мы вспоминаем всегда иное, но на уровне оригинала. Оригинала мысли.

Таким образом сами философы, представленные феноменально в тексте, взятом как оригинал, суть свидетельства иного. И если вся философия это один человек, мыслящий вечно и непрерывно, то это и есть необходимый и возрождающий нас к жизни акт вспоминания. Он возрождает нас к жизни, поскольку чаще всего в каждый данный момент наше текущее сознание не есть жизнь. Но если в нас достаточно силен пафос начала философствования, то тогда в зазор этого пафоса могут войти вспоминания. То есть живые мысли. Мысли Платона, Декарта, Канта, Маркса. В своем собственно-личном присутствии, а не в виде филологического резюме, механической формулы, штампа, которые можно было бы просто повторять и тиражировать.

В этом смысл и содержание истории философии, отличающие ее, например, от истории науки. Присутствие оригиналов и упакованность в них структур сознания, которые распаковываются, если я прихожу в точку, где проделываю *опыт* сознания. Тогда они распаковываются через возможности моего мышления, понимания и что я не смог бы сделать простым продолжением своих естественных дарований. Своих логических способностей. Их проекцией я ничего этого не достигну. Она будет уходить в дурную бесконечность. А когда это распаковывается через меня, то тогда я что-то увижу, пойму. Это и можно, если угодно, назвать прогрессом в истории философии. Но это другой вид кумулятивности, нежели в науке.

— Или в богословии.

— Да, или в богословии, которое также поддается закреплению в определенного рода образцах и затем их тиражированию. А философия не поддается этому.

— И это самое трудное, несомненно, в плане постижения того, что такое философия.

— Потому что в ней есть необратимость. То есть существуют в самих структурах какие-то ограничители, накладывающие определенные запреты и в тоже время требования моего включения в эту пульсацию непрерывного поля философствования.

Следовательно, занятие историей философии, конечно, не может быть единственной философской задачей. Но при этом может возникать иллюзия — в силу того, что духовное производство стало массовым и философия обросла мыслеподобными, квазимыслительными образованиями, — что это не так.

— И к тому же оказалась разрушенной личностная очевидность, утрачен здравый смысл.

— Да, и поэтому приходится восстанавливать исходный жизненный смысл философствования, который совершенно исчез в известное время в системе университетской, академической передачи знаний и был подменен, так сказать, самокручением терминологической машины, которая безусловно должна существовать. Но при этом, повторяю, не должен исчезать изначальный жизненный смысл философии как таковой с ее отвлеченным языком, создающим пространство, в котором воссоздается *мыслящий*. Воссоздается личность, способная самостоятельно думать, принимать решения и т. д. Другими словами, воссоздается классическая мужественная душа.

ИССЛЕДОВАНИЯ И ДИСКУССИИ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЮМИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ НЕМАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ (ОБЗОР)

Г. Т. Телебаев

Сложное, противоречивое, содержательное, «богатое возможностями» философское учение Дэвида Юма не только инициировало многие теоретические постулаты позитивизма на всех этапах его эволюции, оно служит предметом тщательного анализа, острых дискуссий и полярных интерпретаций в англоязычной философской и историко-философской литературе на протяжении уже двух столетий. Многочисленные монографии и статьи, сборники статей (так, к 200-летию со дня смерти философа вышли: «Дэвид Юм: переоценка ценностей». Нью-Йорк, 1976; «Дэвид Юм: многогранный гений». Норман, 1976; «Дэвид Юм: статьи к двухсотлетию». Эдинбург, 1977), созданное в 1974 г. в США «Юмовское общество», в которое вошли Н. Капалди (основатель), П. Ардал, Р. Андерсон, А. Флю, П. Джонс, Т. Пинелам, У. Робинсон, Ф. Забих и др. — свидетельства активного и возрастающего интереса историков философии к недостаточно еще изученному теоретическому наследию шотландского мыслителя, а также признак живучести юмовских идей в современной немарксистской философии и попыток их использования для решения актуальных философских проблем.

В центре внимания современных исследователей юмовской философии остаются проблемы, касающиеся места и значения философии Юма в истории мысли: формы и степень влияния на юмизм взглядов Декарта, Бейля, Спинозы, Лейбница, Беркли, Локка, античного скептицизма и др., многообразное воздействие юмизма на классическую и современную западную философию (сравнительный анализ с учениями Канта, Гуссерля, Витгенштейна, Уайтхеда и др.), определение мировоззренческой позиции Юма (соотношение скептицизма, реализма и эмпиризма в его философской системе). Традиционно наиболее изученными областями юмовской философии считаются его теория морали и аффектов, учение о религии, исторические и экономические взгляды, концепция причинности, отдельные гносеологические идеи, что, однако, не означает полного единства среди исследователей по этим и другим темам юмизма. Вызывают споры понимание

Юмом причинности и его теория индукции, учение о тождестве личности и теория ментальной активности, концепция сознания и теория воображения и др.

В последние годы в мировом юмоведении обозначились две сравнительно новые области исследования, политическая теория Юма и его метафизика. Исследование концепции политики Юма, а также его политических взглядов проводится в работах: Л. Бонги «Дэвид Юм, пророк контрреволюции» (1965), Д. Борбоса «Философская политика Юма» (1975), А. Ботвиника «Этика, политика и эпистемология: исследование единства юмовской теории» (1980), Дж. Харрисона «Юмовская теория справедливости» (1981), Д. Миллера «Философия и идеология в политической мысли Юма» (1981). Метафизике Юма посвящены статьи Д. Брэдфорда «Юм о существовании» (1983), Ч. Хартшорна «Юмовская метафизика» (1961), Ван Стинберга «Юмовская онтология» (1973). Если интерес к политическим идеям идеолога эпохи промышленного переворота, сторонника сближения вигов и тори объясним, видимо, некоторыми социальными и политическими реалиями западного общества XX в., то обращение к «онтологическим» идеям Юма, безусловно, связано с тем поворотом к метафизике, который характерен для немарксистской философии с 60—70-х годов [1]. Западные исследователи называют Юма то «вынужденным метафизиком», то «смешным метафизиком» и находят у него и три главных онтологических принципа (Брэдфорд), и «модальные утверждения о существовании» (Хартшорн), и онтологические положения об отдельном и независимом существовании, не делая различий при этом между «метафизикой» и «онтологией» Юма. Проблема существования, безусловно, является центральной в системе Юма, ее разработка, а также критический анализ понятия субстанции и принципа причинности, несомненно, позволяют ставить вопрос о метафизике Юма.

Представителям различных традиций в современной западной философии (аналитической, феноменалистической, реалистической даже метафизической) удается найти у шотландского скептика близкие им идеи. К плодотворным разные исследователи относят, например, юмовские идеи репрезентативного реализма, индуктивного фаллибилизма, онтологического и гносеологического феноменализма и др.

Существуют при этом, на мой взгляд, две основные, имеющие длительную историю тенденции в подходе к изучению философии Юма. Одна тенденция прослеживается от первого и второго позитивизма, неопозитивизма; в современной философии П. Стросона, А. Айера, К. Поппера, в постпозитивизме. Она нацеливает на изучение философии Юма с целью использования его идей для решения проблем современной философии и методологии науки (например, таких, как соотношение аналитического и синтетического в научном знании, индукции и демаркации научного и метафизического знания, «чужих сознаний» и природы человека, сущности реалистической позиции и т. д.), причем с позиции

и в терминах именно аналитической философии. Другая тенденция выражена в работах тех исследователей юмизма, которые, несмотря на тяготение к определенной философской традиции (аналитической, феноменалистической, реалистической), пытаются показать действительный, исторически-конкретный образ юмовской философии, исследуя истоки этой философии, ее основное содержание и научное и философское окружение, судьбу главных ее положений. Соответственно различаются и методы реконструкции, используемые исследователями. Для представителей первого подхода характерно использование метода логической (концептуальной) реконструкции, а для представителей второго подхода — метода исторической (фактуальной) реконструкции. Однако во многих работах современных авторов мы встречаемся с таким переплетением и смешением этих подходов, что исчезает возможность использовать их в качестве принципа классификации различных групп в современном юмоведении.

Таким принципом может служить, на мой взгляд, оценка разными группами исследователей мировоззренческой позиции Дэвида Юма, которая довольно резко различается. Я считаю, что в настоящее время в зарубежном юмоведении существуют три основные интерпретации, которые условно могут быть обозначены как «классическая», «смешанная» и «натуралистическая». «Классическая», определяющая юмизм в традиционном ключе как скептицизм — первая по времени возникновения — была долгое время единственной и стала господствующей в западной философии. В свое время ее сторонниками, при всех различиях в трактовках, были и представители шотландской школы «здравого смысла», и Кант, и Гегель, первый и второй позитивизм, неопозитивизм. В историко-философской литературе эта интерпретация берет начало в работах: представителя естественнонаучного материализма Т. Гексли «Юм» (1908), абсолютного идеалиста Т. Х. Грина «Юм и Локк» (1968), У. Найта «Юм» (первое издание 1886, последнее — 1970 г.). «Натуралистическая» интерпретация, утверждающая принципиально реалистический и даже догматический характер юмовского мировоззрения, была обоснована еще в статье Н. Кемп Смита в 1905 г., но особенно широкое распространение получила в 60—70-е годы. И наконец, «смешанная» интерпретация, выделяющая в юмизме как скептические, так и реалистические, нескептические элементы, начало которой положила книга Дж. Пассмора «Интенции юмовской философии» (1952), нацелена, по мнению ее сторонников, на нейтрализацию односторонности «классической» и «натуралистической» интерпретаций.

ЮМИЗМ КАК СКЕПТИЦИЗМ

Поскольку современные интерпретации юмизма различаются прежде всего и преимущественно трактовкой философской позиции Юма, определю свое понимание этого вопроса. Юмовская мировоззренческая позиция характеризуется — в отношении к основному вопросу философии — непоследовательностью, причем Юма можно считать первым классическим представителем линии агностицизма в истории философии. В. И. Ленин указывал, что Энгельс, разделяя философские системы на *материализм* и *идеализм*, рассматривал «средними между тем и другим, колеблющимися между ними ... *линию* Юма в новой философии, называя эту линию „агностицизмом“» [2]. Агностицизм Юма означает, следовательно, как отрицание познаваемости мира, так и непоследовательность, колебания и попытки уйти от ответа на вопрос о первичности материального или идеального, т. е. колебания между признанием существования объективной причины перцепций, мнением об их единственности и самостоятельности и «творении» идеи внешнего мира воображением [3]. Далее, несомненна принадлежность Юма к скептической традиции в истории философии, при этом его скептицизм, являющийся наиболее зрелой и «синтетической» формой скептицизма, тесно связан с его агностицизмом и выражает общую критическую направленность его философии. У Юма мы найдем и отрицательное отношение к религиозным догматам, и стремление к отказу от догматических положений, и скепсис в отношении к предшествующим философским системам, и утверждения об ограниченности возможностей познания, и критический анализ идей причинности, субстанции и др. Отражением агностицизма и скептицизма в теории познания выступают у Юма психологизм и феноменализм. И наконец, определением, объединяющим все стороны юмовской философии, будет, видимо, номинализм. Он отчетливо обнаруживается в трактовке проблемы существования, в отрицании материальной и духовной субстанций, в критическом отношении к понятию объективной причинности, в репрезентативной теории обобщения. Сужение предмета философии, стремление исключить мировоззренческие, общие «метафизические» проблемы, ограничившись изучением непосредственно данного,— одно из проявлений этого номинализма. Утверждение достоверного существования одних только перцепций как отдельных «существований», как «психических атомов» — другое. Номинализм в смысле непризнания существования абстрактных идей и абстрактных «сущностей» не позволил Юму правильно объяснить природу математического знания. Основной постулат юмизма: все идеи скопированы с впечатлений — номиналистический, ибо отрицается абстрактный, общий характер идеи, она оказывается такой же частной и конкретной, как и впечатление. Другой постулат: все различимо разумом поэтому — разделимо, следовательно — существует отдельно, являет пример номиналистической редукции [4].

В определении юмовской мировоззренческой позиции современная аналитическая традиция также включает несколько линий. Прежде всего линия, примыкающая к «классической» интерпретации и идущая от представителей Венского кружка, современными выразителями которой являются «критический рационализм» и «историческая школа» в философии науки. Другая, связанная с именами Рассела и Витгенштейна, придерживается «смешанной» интерпретации юмизма и представлена лингвистической философией, в частности П. Стросоном. И наконец, такие постпозитивистские школы, как «научный реализм», «научный материализм», тяготеют, как мне представляется, к «натуралистической» интерпретации философии Юма.

«Классическую» интерпретацию, имеющую длительную философскую и историко-философскую традицию и оценивающую юмовское мировоззрение как скептическое, наиболее отчетливо в современном позитивизме выразил английский аналитик А. Айер в книге «Юм» (1980).

Прежде всего Айер прямо называет Юма «сознательным скептиком», поскольку единственным достоверным объектом у него остаются «серии мимолетных перцепций». Главным источником юмовского скептицизма Айер называет бейлевский «Исторический и критический словарь». Однако он указывает вместе с тем на веру в существование того, что может быть названо «физическими объектами здравого смысла» [5]. Айер признает длительное стимулирующее влияние юмовских идей на позитивизм и отмечает, что «многое в доктрине, которая сейчас считается специфической характеристикой логического позитивизма, было установлено или предвосхищено Юмом» [6].

Интерпретация Айером юмизма характерна в нескольких отношениях. Во-первых, она выражает традиционную позитивистскую позицию по отношению к Юму (классическую формулировку которой придал еще Б. Рассел в «Истории западной философии») как к значительному философу-скептику, роль которого в истории философии заключается главным образом в решительном опровержении метафизики. Во-вторых, Айер применяет при анализе юмовской философии метод логической реконструкции, что также является общепозитивистской традицией.

Эта интерпретация нашла также выражение в историко-философских трудах А. Бассона, Дж. Брэзила, П. Джонса, Дж. Нокcона, Р. Попкина, Д. Стоува [7]. Мировоззрение Юма эти исследователи характеризуют как «индуктивный скептицизм», «эпистемологический нигилизм», «агностицизм» и др. При этом отмечается влияние на юмовский скептицизм Пиррона, Цицерона, Бейля, Монтеня, Мальбранша. К этой «классической» традиции примыкают, кстати, также те авторы, которые обнаруживают в философии Юма влияние Локка и Беркли (Дж. Беннет), Оккама и Декарта (Дж. Уэйнберг), Батлера (А. Джеффнер) [8].

Скептицизм Юма представители «классической» интерпретации видят в отрицании им догматизма старой схоластической

философии и в утверждении релятивизма в трактовке познания. Проявления скептицизма усматриваются и в определении Юмом границ человеческого знания, в критическом отношении к возможностям чувств и разума, радикальном сомнении в достижении истинного знания. Заинтересованное одобрение вызывает критика Юмом принципов индукции, объективной причинности, понятий абсолютного пространства и времени, материальной и духовной субстанций. Как достижения Юма, имевшие длительное влияние на философию (особенно на позитивистскую), оцениваются его строгий эмпиризм и сенсуализм, выделение им аналитических и синтетических суждений, идея о дихотомии математического (априорного и достоверного) и опытного знания и представление о предмете философии. Отмечается как несомненно скептическое и свободомыслие Юма по отношению к религии.

Концентрируя внимание на критической стороне юмовской философии, представители «классической» интерпретации неоправданно абсолютизируют скептицизм Юма, что ведет к обозначению его позиции даже как «законченного пирронизма». Такая трактовка, в свою очередь, приводит к неверной оценке роли юмизма в истории философии как в основном негативной, «разрушающей», «ниспровергающей». Значение юмизма видится прежде всего в отрицании постулатов догматической философии, что в дальнейшем послужило образцом, по мнению большинства представителей «классической» интерпретации, отношения к любым «метафизическим» системам, каковой образец и демонстрировала позитивистская традиция в философии. При этом вне анализа остается, по сути дела, положительное содержание юмовского учения, вклад шотландского мыслителя в историю философии рассматривается односторонне.

Одна из последних попыток развития и модернизации «классической» точки зрения на философию Юма предпринята Р. Фогелином в работе «Юмовский скептицизм в „Трактате о человеческой природе“» [9]. Фогелин начинает с определения типов скептицизма, выделяя: 1. Теоретический скептицизм — против описательного; 2. Предшествующий (antecedent) — против последующего (consequent) скептицизма; 3. Эпистемологический — против концептуального скептицизма. Затем исследуется отношение шотландского философа к этим типам скептицизма. Фогелин полагает, что Юм принимал «теоретический эпистемологическии» скептицизм в отношении объяснения всего процесса познания, за исключением оценки роли органов чувств и содержания их данностей. Напротив, юмовский «описательный» скептицизм, проявляющийся в его теории веры, существенно ограничен, поскольку невозможно «простым актом мысли» устранить веру (в существование чего-либо). Фогелин считает, что Юм придает своим априорным скептическим аргументам «предшествующий» (картезианский) смысл, а не выводит их из предшествующего анализа. Непростым представляется автору вопрос о границах юмовского «концептуального» скептицизма, который был направлен против терми-

нов, не имеющих соответствующей ясной идеи и мешающих исследованию. Фогелин приходит к мнению, что Юм отвергал «концептуальный» скептицизм по отношению к любым понятиям, как возникающим в повседневном опыте [10].

В связи со скептицизмом Юма Фогелин рассматривает вопрос об отношении юмовского учения к современной аналитической традиции. Его точка зрения не совпадает с широко распространенным среди позитивистов и их критиков мнением о Юме как «главе логической позитивистской традиции». Не отрицая существования «позитивистских тем в юмовской философии», Фогелин стремится «минимализировать» их значение признанием «натуралистического подхода» Юма к происхождению идей и веры. Фогелин даже утверждает, что «радикальный скептицизм» в философии Юма тесно связан с «натурализмом».

Историко-философская концепция Фогелина отражает интересный факт эволюции наиболее старой и традиционной формы интерпретации юмизма. Прежде всего это относится к основному тезису о скептическом характере юмовского мировоззрения. Дифференцированный подход к скептицизму Юма позволил Фогелину достаточно точно определить «синтетический», зрелый и многообразный характер этой формы скептицизма. Однако другая важная особенность скептицизма Юма, а именно его непоследовательность и связь с агностицизмом, осталась вне внимания исследователя.

Еще одним важным свидетельством модернизации «классической» интерпретации является признание Фогелином наличия «натуралистического подхода» в юмизме, что сближает его с представителями «смешанной» интерпретации. Но наиболее «крамольным» в рамках «классической» интерпретации стало отрицание Фогелином того, что многие из позитивистских идей были предвосхищены Юмом уже в XVIII в. В этом смысле метод Фогелина прямо противоположен методу логической реконструкции Айера и может быть определен как метод исторической реконструкции, объясняющей мировоззрение философа из реального процесса его философского развития.

ИНТЕНЦИИ ЮМОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Исследователи, представляющие так называемую смешанную интерпретацию юмизма, исходят из возможности примирить «классическую» и «натуралистическую» интерпретации и обнаруживают в учении Юма как скептические, так и реалистические тенденции, понимая их как «равноправные», «равнозначные». Они любят приводить слова одного из издателей сочинений Юма Селби-Бигги: «Он (Юм. — *Г. Т.*) говорит так много различных вещей в столь различных смыслах и разных отношениях и с таким безразличием к тому, о чем он говорил прежде, что очень трудно решить определенно, чему он учит или что отрицает той или иной частной доктриной» [11].

Одним из первых такой позиции стал придерживаться известный австралийский историк философии Дж. Пассмор, который основную свою задачу видит в выделении различных, не сводимых друг к другу тенденций юмовского учения. Как «критик формальной логики» Юм, по мнению Пассмора, утверждает принципиальное единство логики и психологии, имеющих одни и те же «ингредиенты». Отсюда Юм понимает логику как «ветвь описательной науки — психологии», как часть психологии, изучающую познание. Как «методолог» Юм выработал, согласно Пассмору, методы, предохраняющие нас от «ошибочных фикций метафизики и суеверий». Эти методы являются притом не аксиоматическими по своей структуре, а экспериментальными. Именно эта сторона юмовской философии встречается современными позитивистами с наибольшим одобрением, полагает Пассмор.

Познание природы и ограниченности юмовского «позитивизма» мы должны основывать, по Пассмору, на уяснении того, против каких видов «метафизики» этот позитивизм был направлен. Юм был также «феноменалистом», продолжает Пассмор, в узком смысле: он соглашался с тем, что мы ничего не можем знать, кроме перцепций. Самым же значительным своим достижением Юм считал «ассоцианизм». Эта интенция, которую Пассмор считает главной у Юма, в то же время приходит в противоречие с другими интенциями. Наконец, Юм достаточно хорошо относился, по Пассмору, к «скептицизму» в той его форме, представителями которой был Локк и Мальбранш, и использовал его в своих «атаках на метафизику» и для «сдерживания претензий» естественных наук [12].

Дж. Пассмору удалось, на мой взгляд, достаточно точно отразить сложный и противоречивый характер юмовской философии. Но при этом Пассмор не выявляет мировоззренческой позиции Юма, а определение интенций в юмовской системе выступает у него, по сути, как простое перечисление отдельных тем и областей юмовского учения, таких, как логика, психология, «методология», учение об ассоциациях, теория перцепций. Единственное, что действительно Пассмор определяет как относящееся к мировоззрению Юма, это его критическое отношение к метафизике, т. е. скептицизм и «позитивизм». Это сближает позицию Пассмора с «классической» интерпретацией.

Напротив, к «натуралистической» интерпретации тяготеет норвежский исследователь Б. Вестре. В книге «Юм и скептицизм» (1975) Вестре усматривает «критический натурализм» Юма в том, что тот создал теорию человека, объясняющую, почему мы являемся скептиками (иногда) и не-скептиками (большую часть времени). Юм верил, считает Вестре, в возможность создания науки типа антропологии, основанной на опыте и наблюдении, и в то же время не верил в возможность отыскать первичные принципы человеческой природы. С этой точки зрения Вестре выделяет в философии Юма различные принципы: атомистический, эмпирический, натуралистический, сенсуалистический.

«Скептицизм» Юма Вестре усматривает в его попытках защитить две различные теории материи (перипатетическую и «современной» философии), сомнениях в возможности рефлективного воображения решить проблемы внешнего существования и тождества личности, идее материи как созданной деятельностью воображения. В философии Юма Вестре видит стремление «уберечь умеренную эмпирическую науку, основанную на вероятностной индуктивной рациональности, как против крайне скептической точки зрения академиков и пирронистов всех времен, так и против излишне надменных устремлений рационалистов картезианского и других видов» [13].

Данная интерпретация дается и в книге Д. Нортона «Дэвид Юм: догматический моралист, скептический метафизик» [14]. В противоположность «односторонним» интерпретациям Нортон настаивает на том, что Юм одновременно скептик и не скептик. «Юм ясно осознавал различия между своей спекулятивной скептической позицией и догматической моральной теорией и фактически представлял достаточно веские аргументы для определения метафизики и моральной теории особыми и различными философскими доктринами», — пишет он [15].

«Смешанной» интерпретации юмовской философии (в противовес Айеру) придерживается другой известный представитель современной аналитической философии П. Стросон. В книге «Скептицизм и натурализм: некоторые варианты» (1985) он определяет роль Юма в истории философии как двойственную: «архискептика» и «архинатуралиста».

Юмовский скептицизм Стросон видит в ограничении претензий и возможностей разума определять «границы действия» и «формирования веры относительно фактов и существования». Вместе с тем Стросон полагает, что все аргументы за и против скептицизма — неэффективны и что, по Юму, никакие аргументы не могут помочь, например, верить в существование тел, но мы не можем и не верить в это существование. Юм был готов принять и допустить, отмечает Стросон, различие между двумя уровнями разума: уровнем философски критического мышления, которое «пытается лишить нас уверенности против скептицизма», и уровнем обыденного эмпирического мышления, для которого претензии критического мышления являются «полностью преодолимыми (отвергаемыми) и подавляемыми Природой, неизбежным естественным обращением к вере: вере в существование тел и в индуктивно основанные вероятности» [16].

Согласно Юму-«скептику», считает Стросон, скептицизм неопровержим, но, согласно Юму-«натуралисту», скептические сомнения могут быть просто игнорированы, ибо они бесполезны (пусты) и бессильны против природы и нашей естественной предрасположенности к вере.

Стросон признает влияние юмовской теории на современную аналитическую философию и в качестве «корреспондента» ее определяет учение Витгенштейна. «Эхо» юмовских идей (по выраже-

нию Стросона) заметно у Витгенштейна в различении двух видов предметов исследования: таких, которые подвластны свету разума и являются истинными объектами исследования, и таких, которые вне компетенции разума и «свободны от сомнения» [17].

Стросон также выражает тенденцию, общую для всех сторонников «смешанной» интерпретации, — признание существования в юмовской системе и натуралистических, и скептических (в широком смысле) элементов, которые примерно «уравновешивают» друг друга.

Особенностью интерпретации Стросона является ярко выраженный метод логической реконструкции юмизма. Скептицизм и натурализм исследуются Стросоном как варианты прежде всего современного способа философствования, а учение Юма рассматривается как один из классических вариантов, достоинства и недостатки «архискептического» и «архинатуралистического» характера которого могут быть полезны или, наоборот, вредны для современной философии.

Итак, о «смешанной» интерпретации можно сказать, что ее сторонники, стремясь занять промежуточную позицию между сторонниками «классической» и «натуралистической» интерпретаций, достаточно точно, на мой взгляд, «нащупывают» в философии Юма различные тенденции, связь которых, однако, представляется чисто внешней, механической: тенденции понимаются в основном как «рядоположенные» и независимые. Это ведет к утрате единого, целостного представления о юмизме и не позволяет дать ему адекватную характеристику.

НАТУРАЛИЗМ ЮМА

Для наиболее влиятельной в современном юмоведении «натуралистической» интерпретации характерно выделение в качестве важнейшего — «реалистического» компонента юмовского мировоззрения. Этот подход является, по мнению его сторонников, «аутентичным» и «строго объективным». Он был стимулирован статьей неореалиста, профессора Эдинбургского университета Н. Кемп Смита «Натурализм Юма», появившейся в журнале «Mind» (1905 г., № 14). Развивая затем свою точку зрения в книге «Философия Дэвида Юма» Кемп Смит подчеркивает нескептический, реалистический, натуралистический характер юмовского учения, указывая при этом на доктрину Юма о зависимости разума от аффектов и учение о проявлениях «естественной веры» в обыденном сознании. Кемп Смит высказал также предположение, что вторая и третья книги «Трактата...» были задуманы и написаны Юмом раньше, чем первая, выводя эту гипотезу из «натуралистической» трактовки, т. е. полагая, что Юм должен был вначале детально разработать теорию аффектов, эмоций и других элементов «естественной человеческой природы» и только на этой основе строить свою гносеологию и метафизику.

Тенденцию оценивать философию Юма как натуралистическую и реалистическую можно проследить в работах Р. Андерсона, Р. Харлбутта, М. Ш. Кьюперс, Дж. Брика, Н. Капалди, Э. Тэлмора [19], для которых характерно обозначение юмовской философской позиции и как «натурализма», и как «реализма», и как «догматизма», и даже как «дуализма».

В немалой степени «натурализм» Юма обусловлен, по мнению этих авторов, близостью теоретических положений Юма механическим принципам исследования природы Ньютона (особенно принципу гравитации) и методологическим установкам Декарта. «Он (Юм. — *Г. Т.*) пытался применить ньютоновские экспериментальные методы к анализу человеческого опыта», — пишет Харлбутт [20]. Капалди обнаруживает в юмовском учении ньютоновскую концепцию причинности, применение правил (методов) механистической философии. «Ведущей интенцией Юма было развитие науки о человеке, — считает Капалди, — что подразумевало применение научного метода к изучению человеческой природы» [21]. «Дуализм» Юма Капалди видит в его вере в физическую природу человеческого тела и сознания, которая свидетельствует, по его мнению, о принятии им точки зрения здравого смысла.

Андерсон считает, что «метафизика» Юма есть в большей степени его доктрина «материи и механизмов», что Юм признает существование материи в форме «атомов», что сознание, воображение, ощущение, вера и истина как естественные основания познания имеют источником материю и даже, что естественные отношения, по Юму, опосредованы «движением жизненных духов в мозге человека» [22].

Брик выводит «картезианский дуализм», или «интеракционизм» Юма из его идеи о том, что все «психологические события» имеют «физические причины». А. Тэлмор полагает, что «исходным намерением Юма было защитить декартовскую теорию «ясного» сознания от странных верований и суеверий» [23]. Инновацией Юма Тэлмор считает использование для понятия «силы» анализа, который Декарт применял к понятию «качество».

При этом Тэлмор выражает тенденцию, характерную для части исследователей, признающих влияние Юма на позитивизм, утверждая, что шотландский мыслитель является «позитивистом» в моральной философии, так как он хотел объяснить все социальные, моральные, интеллектуальные «образования» в терминах причины и действия. Той же позиции придерживается Харлбутт, отмечавший, что юмовские философские идеи и аргументы являются непосредственным источником значительной части современной критической и аналитической философии. Д. Пирс, сравнивая «атомистические теории» Юма и Рассела, заявляет, что юмовская система содержит даже психологическую версию логического атомизма.

Общая оценка этих близких по смыслу историко-философских интерпретаций может быть следующей. Несомненен скрупулезный и верный анализ прежде всего научного и философского окруже-

ния Юма, интерес к детальному изучению конкретных идей его философии, что обнаруживает приверженность этих исследователей методу исторической реконструкции юмизма. Однако при этом происходит столь же неоправданная, как и модернизация юмизма в «классической» интерпретации, стилизация Юма под представителя механистической философии. Нельзя согласиться и с утверждением относительно догматического и антискептического характера его мировоззрения.

Противоположной точки зрения на отношения между современным позитивизмом и юмовской философией придерживается профессор Калифорнийского университета Бэрри Страуд, в книге которого «Дэвид Юм» [24] нашла наиболее последовательное выражение «натуралистическая» интерпретация юмизма. Определив предварительно позицию Юма как «философа человеческой природы», который создал новую теорию человека, отличающуюся от всех предшествующих, Страуд подвергает подробной критике сближение Юма с позитивизмом, исходящее более всего от современного «аналитического эмпиризма».

Страуд полагает неверными прежде всего позитивистские представления о Юме как философе, который так неясно выразил свои замыслы, чем породил последующие недоразумения. Непонимание юмовской философии Страуд видит и в отрицании позитивистами возможности философского исследования природы человека. Хотя они соглашались с Юмом в том, что в изучении человека надо опираться на опыт, но делали вывод, что результаты такого изучения не могут иметь философского смысла и значения.

Неправильная оценка философии Юма все более контрастирует, по мнению Страуда, с той высокой репутацией, которой она пользуется, и по праву, в современной западной философии. Эта репутация основана на усилиях Юма, направленных на сохранение эмпиризма, и на его антиметафизических настроениях. При этом позитивисты особо отмечают две идеи Юма: о «необходимости чувственного опыта для любого знания о мире» и о «важности «аналитических» суждений для знания о самом познании» [25]. Обращение к Юму связано, согласно Страуду, с проблемой определения в позитивистской философии источника и статуса знания о самом знании. Использовав юмовскую идею знания об «отношениях между идеями», позитивисты приходят к мнению о чистой «аналитичности» утверждений, которые применяются для интерпретации знания и чистой «априорности» самого знания.

Подлинный смысл юмовского учения заключается в его «натуралистической» позиции, полагает Страуд. В противовес позитивизму, он сближает Юма с Ньютоном. Юм объявляется «ньютонианцем», поскольку важнейшие термины и «модели» его теории «вдохновлялись» атомистической теорией материи и теорией универсальной гравитации Ньютона. Страуд усматривает ньютоновские корни в представлениях Юма об образовании сложных перцепций из простых, в попытках понимать сознание в «механистических терминах» и др.

Далее Страуд сопоставляет «натуралистическую программу» Юма со взглядами К. Маркса и Фрейда. «Ключом к познанию юмовской философии, — считает он, — будет взгляд на Юма как на философа, предложившего общую теорию человеческой природы в том же духе, как, скажем, Фрейд или К. Маркс. Взгляды Юма, Фрейда и К. Маркса отличаются гораздо более радикально от либеральных концепций, чем различаются между собой» [26].

Юм также истолкован Страудом как «пре-кантианец». Кантианские мотивы Страуд усматривает в попытках ответить на фундаментальные философские вопросы о том, как и почему человеческие существа думают, чувствуют, действуют. Ответы на эти вопросы могли быть найдены единственным путем — наблюдением и выводами из него, поэтому Юм смотрел на них как на эмпирические вопросы о естественных предметах в сфере человеческого опыта, отмечает Страуд.

Отсюда вытекает, по Страуду, «натуралистический подход» Юма, его убеждение, что «мы можем знать, почему и как действуют человеческие существа, только изучая их как часть природы, понимая человеческое мышление, чувства, действия в обычном мире» [27]. Вследствие этого идея всестороннего эмпирического исследования и объяснения человеческой природы оценивается Страудом как важнейший вклад Юма в философию.

Историко-философская концепция Б. Страуда представляется мне привлекательной в нескольких отношениях. Во-первых, исследователь выступает против достаточно влиятельного в юмоведении модернизаторского подхода к философии Юма, как якобы непосредственно отвечающей на вопросы, встающие перед современной философией, по сравнению с таким подходом достоинства метода исторической реконструкции несомненны. Во-вторых, Страуд попытался впервые, на мой взгляд, связать имя Юма с современной материалистической и реалистической линией в западной философии. (Правда, сравнение Юма с Марксом и Фрейдом и обнаружение в его учении последовательного реализма и атомизма не являются, конечно, достаточно корректными.) В-третьих, Страуд попытался в какой-то мере сочетать с методом исторической реконструкции метод логической реконструкции, но в отличие от Айера и Стросона этот метод не означает у него интерпретации юмизма в терминах современного позитивизма. Логическая реконструкция Страуда основана на выделении главного, стержневого понятия у Юма — «человеческая природа», из которого и на котором строится вся юмовская философская система. Создание Юмом общей теории человеческой природы — это и главная заслуга шотландского мыслителя, и определение его мировоззренческой позиции (натурализм), и момент связи с современным натурализмом и реализмом, считает Страуд. Однако данная интерпретация все же не представляется полностью справедливой, поскольку тоже модернизирует Юма, но уже в терминах современного «научного реализма», «научного материализма», социального биологизма.

Укрепление ведущих позиций, которые занимает «натуралистическая» интерпретация юмизма, способствует, видимо, и усиленному вниманию к юмовской философии при рассмотрении таких проблем, как проблема «других сознаний», психофизическая проблема, проблема человеческой природы и др. Так, М. Левин считает, что «теория инстинктивных верований» Юма близка современным представлениям о механизмах возникновения веры в существование «других сознаний», которая возникает в результате «естественного отбора» [28].

Характерно в этом плане обращение к Юму представителей социального биологизма. Современный канадский исследователь М. Рьюз, например, полагает, что «дарвинистская эпистемология XX века — двойник юмистского мышления века XVIII» [29]. Рьюз указывает на то обстоятельство, что Дарвин работал в традициях английского эмпиризма, изучал произведения Юма и испытал сильное его влияние. На современный «натурализм» Юм оказал воздействие, согласно Рьюзу, подчеркиванием связи и сходства между мышлением и действиями человека и животных. Отмечает Рьюз и юмовское понятие «предрасположенности» ума, которое стало аналогом кантовских категорий рассудка и «эпигенетических правил» Э. О. Уилсона. «Радикальный натурализм» самого М. Рьюза опирается на юмовское понимание здравого смысла и психологизм [30].

«Натуралистическая» интерпретация стала в современном западном юмоведении предметом критики. Так, развернутая критика концепции Б. Страуда дана лидером английской лингвистической философии П. Ф. Стросоном [31].

Наличие в современном западном юмизме полярных точек зрения, различных интерпретаций и «расшифровок» философии Юма, несомненно, свидетельствуют о сложном, противоречивом, непоследовательном характере мировоззрения шотландского скептика. Дискуссии о Юме не утихают — острые споры, затрагивающие основополагающие проблемы юмизма, продолжаются.

[1] См.: *Юлина Н. С.* Проблема метафизики в американской философии XX в. М., 1978. С. 4—5, 224—225.
[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 5.
[3] См.: *Юм. Д.* Соч.: В 2 т. М., 1961. Т. 1. С. 305, 318—319.
[4] См.: Там же. С. 89, 92, 346.
[5] *Ayer A. G. Hume.* Oxford, 1980. P. 34.
[6] Logical positivism / Ed. A. Ayer. Glencoe, 1959. P. 4.
[7] *Basson A.* David Hume. Harmondsworth, 1958; *Breazeale C.* Toward a nihilist epistemology. Ann Arbor, 1971; *Noxon G.* Hume's philosophical devolopment. Oxford, 1973; *Stove D.* Probabitity and Hume's inductive scepticism. Oxford, 1973.
[8] *Bennett G.* Jocke, Berkeley, Hume: Central themes. Oxford, 1971; *Jeffner A.* Butler and Hume on religion. Stockholm, 1966; *Wienberg G.* Ockham, Descartes and Hume. L., 1977.
[9] *Fogelin R.* Hume's scepticism in the Ireatise of human nature. L., 1985.
[10] Ibid. P. 6—7.
[11] *Passmore G.* Hume's intentions. Cambridge, 1952. P. 1.
[12] Ibid. P. 18—19, 42—43, 85, 105, 132.
[13] *Vestre B.* Hume and scepticism. Oslo, 1975. P. 211.

[14] *Norton D.* David Hume — common sense moralist, sceptical metaphysician. N. Y., 1982.
[15] Ibid. P. 9.
[16] *Strawson P. F.* Scepticism and naturalism: some varities. L., 1985. P. 12—13.
[17] Ibid. P. 15.
[18] *Smith N. K.* The philosophy of David Hume. L., 1941.
[19] *Anderson R.* Hume's first principles. Lincoln, 1966; *Hurlbutt R.* Hume, Newton and the design argument. Lincoln, 1965; *Khypers M.* Studies in 18th century background of Hume's empiricism. N. Y., 1966; *Bricke G.* Hume's philosophy of mind. Princeton, 1980; *Ialmor E.* Descartes and Hume. Oxford, 1980.
[20] *Hurlbutt R.* Op. cit. P. 79.
[21] *Capaldi N.* David Hume: The Newtonian philosopher. Boston, 1975. P. 38.
[22] *Anderson R.* Op. cit.
[23] *Ialmor E.* Op. cit. P. 25.
[24] *Stroud B.* Hume. L. etc., 1977. P. 25.
[25] Ibid. P. 221.
[26] Ibid. P. 4.
[27] Ibid. P. 243.
[28] *Levin M.* Why we believe in other minds? // Philos. and Phenomenol. Res. Buffalo, 1984. Vol. 44, N 3.
[29] *Ruse M.*. Taking Darwin seriously: A naturalistic approach to philosophy. Oxford, 1986. P. 183.
[30] См.: *Смирнов И. Н., Толстов А. Б.* Философский вклад дарвинизма: натуралистическая версия М. Рьюза // Вопр. философии. 1987. № 1. С. 109—127.
[31] *Strawson P. F.* Op. cit.

ТРАНСФОРМАЦИЯ КРИТИЧЕСКОГО МЕТОДА В «ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ» К. Л. РЕЙНГОЛЬДА

(К 200-летию выхода в свет «Опыта новой теории человеческой способности представления»)

С. Г. Секундант

Карл Леонгард Рейнгольд — один из крупнейших представителей немецкой классической философии. Его авторитет и влияние долгое время были столь велики, что каждое его произведение, включая порой и небольшие рецензии, вызывало среди философов оживленные дискуссии. «Письма о кантовской философии» Рейнгольда, во многом благодаря своеобразной интерпретации кантовских воззрений, способствовали пробуждению интереса широкой публики к философии Канта. Всю свою жизнь Кант сохранял к профессору Рейнгольду чувство уважения и признательности и требовал от других отдавать должное своему «гиперкритическому другу» в соответствии с его научными заслугами [1].

Рейнгольд первым попытался критически переосмыслить и далее развить идеи Канта. По широте эрудиции и глубине понима-

ния методологических проблем ему, как признает Ф. Г. Якоби, не было равных — конечно, до того времени, пока в дело самостоятельной интерпретации кантовской мысли не включились Фихте, Шеллинг, Гегель. А в течение некоторого периода Рейнгольд слыл главой «новой философии», названной ее противниками рейнгольдо-кантовской. Но вот через некоторое время, совершенно неожиданно для своих многочисленных последователей, он вдруг подверг резкой критике субъективно-идеалистические предпосылки трансцендентальной философии (это совпало с добровольным его отъездом из Иены). Эволюция Рейнгольда была столь стремительной, а его рассуждения о преимуществах никем не понятой «диалектической логики» двоюродного брата Ф. Шеллинга К. Г. Бардили столь необычны, что породили небезынтересный спор между Фихте и Шеллингом, с одной стороны, и Рейнгольдом и Бардили — с другой. Завершился он не в пользу последних. Но на этом перемены позиций не закончились. Рейнгольд стал защищать идею философии как критики языка.

Рейнгольд — имя, когда-то в философии знаменитое, стало ассоциироваться с непостоянством, непродуманностью исходных позиций. Казалось, философу стало грозить забвение и пренебрежение потомков. Этому способствовали и классики немецкой философии. И. Г. Фихте высказал мнение о Рейнгольде как о философе неглубоком и несамостоятельном, и оно прочно вошло в историко-философскую литературную традицию, которая формировалась преимущественно в рамках гегелевской философской школы. К. Розенкранц, апеллируя как раз к эволюции философских взглядов Рейнгольда, писал: «Как только в философии появлялось нечто, составляющее эпоху, даже если оно было просто новым, — писал он о Рейнгольде, — у него возникало непреодолимое стремление признать это, подчиниться и примкнуть к нему» [2]. Подобная характеристика, явно носящая на себе отпечаток еще не утихшей борьбы философских группировок, воспроизводилась почти во всех работах по истории немецкой классической философии конца прошлого и начала нашего века. Так, например, Р. Райнингер писал: «Рейнгольд был не творческой, но в высшей мере восприимчивой натурой, остро чувствовавшей трудности, содержащиеся в предшествующих точках зрения, и с большой энергией стремящейся к их устранению» [3]. Отсутствие в мышлении Рейнгольда «живой творческой силы» подчеркивал также Р. Кронер [4]. А К. Рёттгерс даже увидел в мышлении этого философа образец «эпигонского мышления» [5].

Такое отношение к Рейнгольду не могло не наложить своего отпечатка и на оценку историками философии вклада этого мыслителя в историю немецкой классической философии. Большинство из них ограничивают этот вклад периодом так называемой элементарной философии. Причем нет единства относительно оценки, так сказать, весомости данного вклада. Наиболее скромно его оценивают, пожалуй, кантианцы. Они обвиняют Рейнгольда в том, что он «односторонне догматизировал» учение Канта.

М. Кроненберг, ссылаясь на «Письма о кантовской философии», утверждает, что Рейнгольд истолковал Канта в духе «рассудочного просвещения» [6]. Широкое распространение получил взгляд, согласно которому Рейнгольд психологизировал учение Канта, подменив трансцендентальный метод психологическим [7]. Особенно страстно пытался это доказать М. Вундт, работа которого по своей тенденциозности превосходит даже труд К. Розенкранца [8]. Но еще раньше — до выхода в свет работы К. Розенкранца — в оценке историко-философского значения идей Рейнгольда наметился благотворный, по моему мнению, перелом. И связан он был с именем крупнейшего философского авторитета Э. Кассирера. В своем фундаментальном труде Э. Кассирер первым подверг критике необоснованные обвинения Рейнгольда в психологизме и попытался обосновать взгляд, согласно которому метод, применяемый Рейнгольдом, является феноменологическим [9], а самого философа, таким образом, следует рассматривать в качестве предшественника трансцендентальной феноменологии. Достаточно высоко оценил Кассирер и вклад Рейнгольда в немецкую классическую философию. Он показал, что этот мыслитель, вскрыв внутренние противоречия кантовской критики, доказал необходимость новой проверки принципов критицизма и его дальнейшего преобразования. Все дальнейшие попытки в этом направлении, полагал Кассирер, ориентировались на элементарную философию Рейнгольда [10].

Работа Кассирера способствовала более серьезному изучению философских взглядов Рейнгольда, что привело в конечном счете к пересмотру традиционных представлений о его философии. Так, М. Зеллинг дал развернутую критику традиционных представлений о философии Рейнгольда. В частности, он показал, что влияние этой философии на философские взгляды Фихте было гораздо большим, чем это полагали ранее [11]. Важное значение имело исследование А. Клеммта, который попытался доказать, что вклад Рейнгольда в развитие немецкой философии не ограничивался его работами периода «элементарной философии» [12].

В последние годы все чаще появляются серьезные исследования, специально посвященные анализу философских взглядов Рейнгольда, переиздаются его труды. Особо хотелось бы отметить фундаментальный труд В. Тайхнера [13] и коллективную монографию под редакцией Р. Лаута [14]. Работа В. Тайхнера, посвященная анализу проблемы обоснования философии, убедительно показывает, что элементарная философия Рейнгольда является не упрощением, а углублением и дальнейшим развитием идей трансцендентальной философии Канта. Авторы коллективной монографии — философы, принимавшие участие в редактировании академического издания сочинений Фихте, — не только раскрывают то влияние, которое оказал Рейнгольд на Фихте, но и обосновывают, по сути, высказанную в предисловии М. Цаном мысль о том, что Рейнгольд фактически являлся одним из полноправных представителей немецкой классической философии [15], если, конечно, брать

немецкую классическую философию не в узком смысле (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Фейербах), а в смысле широком, как это делает, например, А. В. Гулыга.

Чем же можно объяснить возросший интерес к философии К. Л. Рейнгольда? Полагаю, прежде всего стремлением современных исследователей глубже понять полнокровное развитие немецкой классической философии. В последнее время все настойчивее звучит мотив неудовлетворенности традиционным подходом к анализу немецкой классической философии, ограничивающему, как правило, область исследований работами самых великих «классиков». Лежащий в его основе взгляд, согласно которому история философии есть история великих систем, созданных усилиями одиноких гениев, менее всего подходит к рассматриваемому периоду. Правильнее говорить о взаимовлиянии неодинаковых по силе мыслителей, о взаимопроникновении различных точек зрения, каждая из которых по-своему важна для понимания хода развития философской мысли. Ведь и границы немецкой классической философии весьма условны. Трудно понять «Критику чистого разума» Канта, не обращаясь к работам И. Г. Ламберта и И. Н. Тетенса. Нет удовлетворительных работ и об истоках философии Фихте по той простой причине, что игнорируется признаваемый самим мыслителем факт: его «наукоучение» — это одна из попыток усовершенствовать «элементарную философию» Рейнгольда перед лицом критических замечаний Г. Э. Шульце. Надо не только признавать, но и учитывать влияние на Фихте такого оригинального мыслителя, как С. Маймон. У нас не отрицают, но, по сути, не исследуют влияние на развитие немецкой классической философии «спора о спинозизме», споров о Просвещении. Наконец, нельзя не признать определенного влияния на становление и развитие философских взглядов Шеллинга и Гегеля Бардили, а также «позднего» Рейнгольда. Историки философии недооценивают, как представляется, роль и значение в развитии немецкой классической философии Ф. Г. Якоби и И. Г. Гердера. Причину этого следует, по-видимому, искать в том, что они часто принимали на веру пренебрежительные высказывания Фихте, Шеллинга и Гегеля о своих оппонентах и не всегда могли отличить риторический прием от логического аргумента.

В этой связи можно сказать, что раннему периоду творчества Рейнгольда, периоду так называемой элементарной философии, повезло больше. Подавляющее число работ вообще написанных о Рейнгольде, посвящены именно этому этапу его философского развития. Но и здесь имеется еще много пробелов. Недостаточно исследован, в частности, используемый здесь философом метод. Между тем еще Гегель основную заслугу Рейнгольда видел именно в изменении метода философствования [16]. В чем состояло это изменение и чем оно было вызвано? Является ли метод Рейнгольда психологическим, или эмпирическим, как считали А. Риль, М. Цинда, М. Вундт и др., или же трансцендентальным, как полагали

М. Зеллинг, Г. Баум и др., или он является трансцендентально-феноменологическим, как полагал Э. Кассирер? Ответ на эти вопросы позволил с достаточной определенностью установить, догматизировал ли Рейнгольд кантовский метод или его философия была важным этапом в развитии критических тенденций европейской философии Нового времени.

При реконструкции метода Рейнгольда важно с самого начала отказаться от широко распространенного взгляда, будто Рейнгольд ограничивал свою задачу интерпретацией «Критики чистого разума» и, разрабатывая свою систему, опирался исключительно на труд Канта. Мы постараемся показать, что, хотя Рейнгольд действительно стремился освободить кантовскую критику от внутренних противоречий, эта задача носила лишь вспомогательный характер. К тому же ее решение требовало выхода за пределы кантовских предпосылок.

Уже «Письма о кантовской философии» обнаруживают существенные различия в исходных посылках обоих мыслителей. Несмотря на то, что и Кант, и Рейнгольд стремятся к разрешению кризиса, охватившего философию и выразившегося прежде всего в многообразии противоречивых точек зрения, характер, границы и причины этого кризиса они понимают по-разному.

Кант говорил лишь о кризисе метафизики. Источник этого кризиса он видел в диалектике чистого разума, которая с необходимостью приводит разум в противоречие с самим собой. Важно при этом отметить, что Кант вынужден был признать необходимый характер диалектики чистого разума, чтобы как-то обосновать необходимость особой науки — «критики чистого разума»: «Ведь какая-нибудь метафизика, — писал он, — всегда была и будет существовать в мире, а вместе с ней должна существовать и диалектика чистого разума, ибо она соответствует природе метафизики. Поэтому первая и важнейшая задача философии — раз и навсегда устранить всякое вредное влияние ее, уничтожив источник заблуждений» [17]. Как видно, Кант, хотя и считал, что диалектика чистого разума носит необходимый характер, он все же говорит о ее вредном влиянии, она — источник заблуждений, которые следует устранять. Его критика носит по преимуществу негативный характер. Он сам подчеркивал, что его критика не учение, а пропедевтика к метафизике, и польза ее негативна: «она может служить не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений» [18]. Кант полностью разделял со своими предшественниками метафизическую предпосылку: противоречия чистого разума суть заблуждения, от вредного влияния которых следует избавляться.

Задачу критики чистого разума он определял в духе той скептической критики, которая стала появляться в Германии и, так сказать, вдохновлялась взглядами Д. Юма, а также Дж. Локка. Задача критики чистого разума, по Канту, состоит в том, чтобы «определить со всей полнотой и достоверностью объем и границы его применения за пределами всякого опыта» [19]. Правда, Кант,

применив трансцендентальный метод исследования, существенным образом модернизировал традиционное понятие опыта, а тем самым, и понятие критики. Но однозначной характеристики метода критики мы у него не находим. В соответствии с традицией он говорил о синтетическом и аналитическом методе. Как утверждал Кант, в «Критике чистого разума» он применил синтетический метод, а именно: «занимался исследованиями в самом чистом разуме и в самом этом источнике старался определить на основе принципов и начала, и законы его чистого применения» [20].

Напротив, в «Пролегоменах», по его утверждению, он применил аналитический метод, суть которого сводится к тому, чтобы начать с некоторого допущения, а именно, что «синтетическое, но априорное познание разумом существует; а затем мы должны исследовать основание этой возможности и спросить, как возможно это познание, дабы мы могли из принципов его возможности определить условия его применения» [21]. Выход в свет «Критики чистого разума» (причем не только первого, но и второго издания) породил, в свою очередь, немало критических выступлений против этого произведения, которому только впоследствии суждено было встать в ряд выдающихся, поистине гениальных философских произведений. Поначалу же посыпались критические суждения. Именно Рейнгольд подлил масла в огонь критики, ибо он, восторженный поклонник Канта, объявил критику Канта панацеей от всех бед. Бóльшая часть обвинений касалась метода кантовской критики, причем прежде всего подчеркивалась ее необоснованность. Так, И. К. Шваб указывал на противоречия, которыми, по его мнению, полна «Критика чистого разума». В частности, он отмечал, что Кант в начале своей критики опирается на выводы здравого рассудка, а заканчивает ее тем, что опровергает их [22]. Автор «Опыта о боге, мире и человеческой душе» пытался доказать, что нападки Канта на метафизику лишены основания, поскольку он, используя аналитический метод, не может получить никаких новых истин, которые не содержались бы уже в опыте [23]. И. А. Абергард в своих многочисленных статьях стремился обосновать преимущества критики разума Лейбница. По его мнению, она содержит все, что есть обоснованного в критике Канта, но кроме того и то, что в ней необоснованно отбрасывается [24]. К. Г. Зелле обвинял Канта даже в том, что тот, критикуя догматизм, сам опирается на догматизм, который еще более деспотичен [25].

Выдающееся кантовское сочинение нуждалось в понимающих, ярких защитниках. Рейнгольд был среди них. Уже в «Письмах о кантовской философии» Рейнгольд усматривает основную свою задачу в том, чтобы «обратить внимание на «Критику разума» главным образом в свете тех следствий, которые из нее вытекали в отношении основных истин религии и морали» [26]. Рейнгольд пытается «установить эти следствия независимо от кантовских предпосылок» [27]. «Письма» Рейнгольда — это не комментарий к «Критике чистого разума», это скорее предвосхищение «Критики практического разума». И не только потому, что религиозно-

этическая проблематика является здесь доминирующей. Рейнгольд настойчиво проводит здесь мысль о примате практического разума и одновременно говорит о необходимости критики познавательной способности. Фактически он использует трансцендентальную постановку вопроса для решения религиозно-этических проблем, поднятых в так называемом споре о спинозизме, подчеркивая необходимость анализа условий правильного ответа. Основной вопрос у Рейнгольда принимает тем самым следующий вид: «возможен ли и как возможен удовлетворяющий всех ответ на вопрос о бытии Бога?» [28]. В «Критике чистого разума» эта проблема в таком виде не формулируется, не говоря уже о том, что там она является далеко не центральной.

Успех «Писем» объясняется тем, что автор их, пытаясь подчеркнуть позитивный характер кантовской критики, во многом предлагал свое представление о характере кризиса философии и путях его преодоления. А оно в каких-то моментах было более радикальным, чем у Канта. Согласно Рейнгольду, кризис охватил не только метафизику, но и все области философии: метафизику, философию истории, естественное право, этику, эстетику и теологию. Как и Кант, проявление этого кризиса он видел в многообразии противоречивых точек зрения. Но причину этого он усматривал не в «диалектике разума», а в ограниченности исходных точек зрения. Отсюда следует и принципиально иной взгляд на роль противоречий в познании и на способ их разрешения: противоречия нужно не устранять, а преодолевать. Их преодоление (Aufhebung) осуществляется, согласно Рейнгольду, путем перехода на наиболее фундаментальную точку зрения. Разрешение всех противоречий в той или иной области знания возможно, если найдена такая фундаментальная основополагающая точка зрения. Именно это имел в виду Рейнгольд, когда предлагал свой выход из кризиса: «Метафизика требует общезначимого принципа философствования вообще, история — высшей точки зрения для своей формы, эстетика — высшего правила вкуса, религия — чистой, объясненной общезначимыми принципами идеи Бога, естественное право — своего первого принципа, а мораль — последнего» [29].

Совершенно переосмысливает Рейнгольд и статус критики разума. Поскольку исходные принципы не могут быть постулированы, а должны быть получены из единого более фундаментального принципа, то должна быть построена такая наука, основополагающий принцип которой служил бы основанием для принципов всех других наук. Рейнгольд подчеркивал, что «потребность в главной науке (Hauptwissenschaft), от которой все прочие могли бы ожидать отчасти надежных, отчасти руководящих, отчасти обосновывающих принципов, называлась бы она метафизикой или нет, никогда не была столь всеобщей и насущной, как в настоящее время» [30]. Вместо идеи критики разума как пропедевтики метафизики мы встречаемся здесь с идеей фундаментальной науки, или, как потом ее сформулировал Фихте, идеей наукоучения.

Неудивительно, что, приписав критике разума Канта несвойственные ей функции, Рейнгольд также приписывал ей несвойственные черты. «Совершенно новое и совершенно законченное развитие способности познания, которое содержится в ней, — писал он о «Критике чистого разума», — объединяет великие, но противоположные точки зрения... Все ее моменты можно свести к общему основанию... и легко их определить затем в очень простой, легко понятной и обозримой единым взглядом системе, из которой можно вывести не только общезначимую метафизику... но и высшую точку зрения для истории, высшее правило вкуса, принцип всякой философии религии, первый принцип естественного права и основной закон морали в некотором, хотя и неизвестном до сих пор, но удовлетворяющем справедливым требованиям всех партий смысле» [31]. Итак, Кант будет развивать свои идеи, методично, последовательно двигаясь системным путем трех «критик», нетерпеливый Рейнгольд станет претендовать на то, что фундамент готов, а достройка нужна небольшая — универсальная «наука» почти готова... Идея универсальной философской системы, которой Рейнгольд дает впоследствии название «философии без прозвища», остается для него руководящей на протяжении всего его творческого пути. К. Розенкранц не без иронии видит в ней проявление «высшей мудрости» Рейнгольда [32].

Но ведь отсюда следует, что Рейнгольд не просто кантианец. Его философия — это результат синтеза разного рода идей, прежде всего спинозизма и кантианства. Уже само название его работы «Письма о кантовской философии» указывает на скрытую полемику с «Письмами о философии Спинозы» Якоби. То, что спинозисты, в частности Гердер, приписывали системе Спинозы, Рейнгольд пытался приписать Канту, вернее, «приспособить» к его системе. Причем идеи Канта выполняют в системе Рейнгольда вспомогательную функцию и предстают в трансформированном виде. Прежде всего изменяются характер и задачи критики. Критика перестает быть исключительно негативной, и задача ее теперь состоит не в устранении диалектики разума, а в установлении «меры истинности» существующих точек зрения, причем убедительным, как подчеркивает Рейнгольд, для всех образом. «Новый опыт, — определяет он свою задачу, — должен, таким образом, убедить всякого явного и скрытого метафизика, что его философия лишь наполовину истинна, а философия его противника лишь наполовину ложна, и, следовательно, она ничем не лучше его философии» [33]. Отрицать критическую направленность такой постановки задачи, по меньшей мере, недобросовестно. Поэтому нельзя, я полагаю, согласиться с суждением, согласно которому Рейнгольд всего лишь догматизировал Канта, скорее напротив, он хотел тверже обосновать «неснимаемость», равноправие позиций, утвердить, так сказать, «гносеологический демократизм», плюралистический принцип и в теории познания. Но как согласуется с этим требование построения системы из единого принципа? Как подчеркивал Рейнгольд, речь ведь идет о прин-

ципе наиболее фундаментальном, который был бы общезначим и очевиден и из которого можно было бы вывести основополагающие принципы всех других систем философии. Гарантом общезначимости указанного принципа должна служить его способность решить задачу, которую призвана решить критика. «Если новые принципы, — пишет он, — действительно общезначимы (allgemeingültig) и по своей природе способны стать общепризнанными (allgemeingeltend), то они должны быть в состоянии вынести справедливый приговор в отношении любой прежней философской секты, с как можно большей определенностью включить в себя то истинное и исключить то ложное, что содержалось в принципах этих систем, и благодаря этому построить систему, которая позволила бы всякому мыслителю отыскать то, что он правильно видел со своей точки зрения» [34].

Очевидно, что «Критика чистого разума», предназначенная для решения иных проблем, не отвечала указанным требованиям и не могла решить указанной задачи уже хотя бы потому, что не нашла единодушного признания у своих современников, не нашла она и единого понимания среди своих сторонников. И причины этого, как считал Рейнгольд, следует искать не только в методе популярной философии, но и в методе кантовской критики, «в том виде, в каком эта система была представлена и должна была быть представлена в кантовских произведениях» [35]. В «Опыте новой теории человеческой способности представления» (1789 г.) Рейнгольд критиковал оба метода с новых позиций.

«Популярные философы», утверждал Рейнгольд, не подвергая критической рефлексии «метафизические догмы вольфианцев», стали распространять принципы философии Х. Вольфа на все области, в результате чего область собственно философии становилась все неопределеннее. Это, по его мнению, привело в конечном счете к усилению эмпиризма и потере философией ее былого авторитета. «Авторитет и влияние бывшей царицы всех наук, — писал он, — падали тем сильнее, чем меньше считали себя обязанными ей и больше опыту, к которому относили даже необходимые принципы, чем более она теряла вид научного учения и принимала вид высказываний здравого смысла» [36]. Подмена принципов мнениями, а также стремление философов на основе таких мнений строить философские системы привели, по мнению Рейнгольда, к тому, что философы перестали понимать друг друга. В этом он, фактически примыкая к Канту, видит один из главных симптомов кризиса, охватившего современную ему философию.

Но и саму философию Канта он считает необходимым подвергнуть критической оценке в свете тех же кризисных симптомов. Появление кантовской «Критики» не устранило таких симптомов кризиса метафизики, как всеобщее несогласие. Причины Рейнгольд отыскивает в самом произведении Канта. Он указывает на неясность изложения кантовской «Критики чистого разума», особо подчеркивая, что ее доказательства лишены очевидности [37], а при последовательном развитии ее исходных принципов обна-

руживаются «некоторые парадоксальные утверждения» [38]. Развернутую же критику системы и метода Канта Рейнгольд дает в своих последующих произведениях.

Он критикует Канта главным образом за присущие его критике рецидивы эмпирического мышления и связанные с этим отступления от идеала философии как строгой науки. Так, в качестве исходного пункта философствования Кант берет понятие опыта. Это понятие, согласно Рейнгольду, хотя и является правильным, но с ним согласно лишь небольшое число философов, а именно те, кто признает существование априорных синтетических суждений [39]. Те же, кто, как, например, сторонники Д. Юма, не признают их, отрицают одновременно и подобное понятие опыта. Как показывает Рейнгольд, понятию опыта у Канта отводится ведущая роль при исследовании познавательных способностей. В частности, на его основе Кант доказывает необходимый характер априорных форм чувственности и рассудка [40], а также определяет их функциональные характеристики. «Формы чувственных и рассудочных представлений, — аргументирует свою мысль Рейнгольд, — дедуцируются как конститутивные, а формы идей — как регулятивные принципы опыта. Поэтому опыт является подлинным последним основанием, фундаментом, на котором построено великолепное здание критики чистого разума» [41].

Исходный пункт философствования в системе Канта не является, с точки зрения Рейнгольда, ни общезначимым, ни определенным, ни обоснованным, а следовательно, философская система Канта является принципиально незавершенной. «Понятия представления, чувственного восприятия, предметов, связи и необходимости — это составные части кантовского понятия опыта и нуждаются в анализе и определении своего смысла, а именно таком, которое не может быть осуществлено на основе „Критики чистого разума", потому что понятие опыта, поскольку оно является основанием кантовской системы, не только не основывается на этой системе, но и не может быть объяснено из нее без того, чтобы не впасть в логический круг при рассуждении» [42]. Одну из первоочередных своих задач Рейнгольд как раз видел в обосновании кантовской критики, а именно — ее основополагающих принципов, а также в однозначном определении и уточнении ее основных понятий. Сделать это возможно, по Рейнгольду, лишь выведя их из принципа, общезначимость которого несомненна. Главным при этом становится вопрос, как найти такого рода принцип.

Чтобы не повторять ошибки Канта, который начал со спорного понятия опыта, в «Опыте новой теории человеческой способности представления» Рейнгольд предлагает начать с критического сомнения, которое он отличает от сомнения нефилософского и догматического. Нефилософский скептик, по его мнению, подвергает критике основания всех философских систем, противопоставляя им «не основания, а нечто, что ему говорит здравый человеческий рассудок» [43]. От догматического скептицизма крити-

ческий отличается тем, что «сомневается в том, что тот считает решенным: он ищет основания для доказуемости объективной истины, в то время как догматический скептицизм полагает, что обладает основаниями ее недоказуемости; один ведет к исследованию и требует его, другой объявляет его тщетным и излишним» [44].

Критическое сомнение при ближайшем рассмотрении сводится к сравнению существующих точек зрения. Причем, подчеркивал Рейнгольд, критический скептик осуществляет его не для того, чтобы отвергнуть все или некоторые из них, а для того, чтобы «научиться у всех них, и путем самого точного сравнения способов их представления выявить у них как противоречия, так и соответствия» [45]. Критическое сомнение Рейнгольда существенным образом отличается от сомнения Р. Декарта: оно не ведет непосредственно к очевидным принципам, но лишь позволяет обнаружить исходный пункт, с которого может быть начат поиск общезначимого принципа. Рейнгольд, в частности, показал, что таким исходным пунктом не может быть понятие «познание», так как существуют точки зрения, ставящие под сомнение действительность познания. К тому же, по мнению Рейнгольда, понятие познания нелегко будет вычленить ясным путем простого разложения. Поэтому Рейнгольд предлагал в качестве исходного пункта взять понятие «представление». Представление — это «единственное, действительность чего признают все философы» [46].

Однако было бы неверным утверждать, что в основе системы Рейнгольда лежит представление, понимаемое как несомненный с точки зрения своего содержания факт. «Несмотря на то, что представление всеми допускается, — замечал он, — и каждый философ имеет понятие о представлении, все же не у всех оно одно и то же, не у всех оно достаточно полно, одинаково чисто, одинаково правильно» [47]. Представление — это проблематический исходный пункт. Любое основание, пояснял Рейнгольд свою мысль, является проблематичным для человеческого разума, «пока оно путем полного расчленения не разложено на свои последние представимые части и не сведено к своему собственному источнику» [48]. Идея «элементарной философии» как раз и состояла в том, чтобы путем полного расчленения познавательных способностей достичь их последнего основания, в общезначимости которого уже никто не сомневался бы. Вспомогательный характер такого рода идеи в системе Рейнгольда несомненен: полный анализ способности представления призван был дать основания для универсальной философской системы, «снимающей» в себе противоположные точки зрения.

При этом важно отметить, что у Рейнгольда речь идет не об эмпирическом анализе, как это пытались представить Фихте, Маймон, а затем и Гегель. Подобный анализ не может быть, по его мнению, ни эмпирическим, ни даже логическим: исходные принципы бесполезно искать там, где нет единства во взглядах. Логика же, согласно Рейнгольду и вопреки мнению Канта, нахо-

дилась в состоянии кризиса. Подлинная система общезначимых принципов, по его мнению, должна «полностью основываться на природе человеческого духа» [49]. Причем основываться таким образом, чтобы каждый, кто ее понял, вынужден был признать ее истинность. Применять же эмпирический или логический анализ при решении подобной задачи — значит признать бесспорным то, что таковым не является, и заранее обречь себя на неудачу. Рейнгольд первым ясно осознал противоречивый характер стремления Канта дать критическое обоснование наук, одновременно выводя из поля критики какие-то науки, например формальную логику.

Уже сама постановка вопроса Рейнгольдом говорит о том, что речь идет о трансцендентальном, а не об эмпирическом или метафизическом анализе. Он не спрашивал, каковы эти принципы, возможны ли они, он — опять-таки в духе Канта — спрашивал: как они возможны? Более того, он в значительной степени уточнил трансцендентальную постановку вопроса, проводя различие между логическим и метафизическим вопросами [50], внутренними и внешними условиями представления [51]. Направленный на выявление внутренних условий понятия представления трансцендентальный анализ Рейнгольда последовательно ведет сначала к понятию чистого представления, а затем к понятию способности представления и в конечном счете к понятию чистой способности представления, которая, как заявлял Рейнгольд, и является подлинным предметом его исследования [52].

Решительнее, чем это имело место у Тетенса и Канта, Рейнгольд противопоставлял трансцендентальный подход генетическому [53]. В частности, он писал: «Вопрос здесь не в том, из чего возникает способность представления, а в чем она состоит; это вопрос не об источнике, а только о свойствах способности представления; не о том, откуда способность представления получила свои составные части, а о том, какими составными частями она обладает; не о том, как можно генетически объяснить способность представления, а о том, что нужно понимать под способностью представления» [54]. Любопытно, что этот важный аспект трансцендентального метода остался вне поля зрения современников Рейнгольда, которые, подобно, например, «трансцендентальным идеалистам» Маймону и Фихте, пытались навязать ему в ходе полемики генетическую точку зрения, а точнее, связанную с ней проблематику.

Так, если в «Опыте» Рейнгольд говорит о неразрывной связи представления и сознания, их взаимной обусловленности [55], то в следующей своей работе он стремится подчеркнуть беспредпосылочность чистого сознания. «До сознания, — указывал он, — нет никакого понятия о представлении, объекте и субъекте; и эти понятия первоначально возможны благодаря сознанию, в котором и благодаря которому представление, объект и субъект сначала друг от друга отличаются, а затем друг к другу относятся» [56]. Это было вызвано необходимостью обосновать беспредпосылоч-

ность и общезначимость закона сознания. «Первым пунктом, из которого она исходит, — говорит Рейнгольд о своей „элементарной философии", — является закон, который считается всеобщим и не может неверно пониматься, поскольку посредством него не мыслится ничего, кроме чистого сознания» [57].

Как видно, уже сама постановка задачи — отыскание «последнего источника всякой научной очевидности» [58] — с необходимостью привела Рейнгольда к позиции, близкой «чистой феноменологии» Э. Гуссерля. Именно поэтому Рейнгольд постоянно подчеркивал, что его закон сознания не может быть получен ни путем обобщения, ни путем абстракции. Но лишь в работе «К исправлению недоразумений, имевших место среди философов» он осознал непригодность трансцендентального метода, пусть даже и усовершенствованного, для решения поставленной задачи. Чтобы избежать логического круга, Рейнгольд был вынужден отказаться от разработки метода познания последнего основания всякого познания: последний источник всякой научной очевидности, если он действительно последний, нельзя познать, его можно только усмотреть (einleuchten). Закон сознания характеризуется теперь как «закон, непосредственно обнаруживающий свою очевидность посредством чистого сознания» (ein durchs blösse Bewusstsein unmittelbar einleuchtender Satz) [59]. Если в «Опыте» трансцендентальный метод в усовершенствованном виде выполнял определенную, хотя и вспомогательную, функцию, то в дальнейшем Рейнгольд его полностью отбросил.

Рейнгольд постоянно подчеркивал активную природу сознания. Он утверждал, что деятельность является внутренним условием представления [60]. Уже сама формулировка «закона сознания» ясно свидетельствует о том, что этот закон включает в себя два акта — различения и соотнесения, без которых, как замечал Рейнгольд, сознание немыслимо [61]. В дальнейшем активная природа закона сознания была усилена еще тем, что Рейнгольд ввел в него активно действующего субъекта. Представление теперь характеризовалось им как «то, что в сознании посредством субъекта отличается от объекта и субъекта и соотносится с ними» [62]. Оставался один только шаг, чтобы признать этого активного субъекта последним основанием всякого знания и дедуцировать из него остальные составные части закона сознания, как это сделал Фихте. Тем более что много нареканий вызвала громоздкость «закона», претендующего на самоочевидность. Но Рейнгольд не сделал этого шага, на что у него были свои причины.

Отыскание самоочевидности основания всякого знания — всегда лишь половина задачи. Другая, более важная ее часть, состоит в том, чтобы, исходя из закона сознания, построить такую систему, в которой разрешались бы все противоречия, возникшие в рамках прежних способов философствования. Единая и абсолютно обоснованная система знания, не вызывающая никаких сомнений и ложных пониманий, — таков идеал философии как строгой науки, с предельной ясностью сформулированный

Рейнгольдом в заключительной части первого тома его работы «К исправлению недоразумений, имевших место среди философов». Это означало, что уже при отыскании закона сознания Рейнгольд должен был ориентироваться на решение основной задачи (с чем и связана его несколько громоздкая формулировка). Рейнгольд предпочел пожертвовать простотой и очевидностью основополагающего закона ради того, чтобы он четко выполнял свою главную функцию — служить основанием всякой системы знания и быть способным разрешить любое противоречие. Закон сознания сформулирован таким образом, что его можно рассматривать как своеобразную формулировку закона единства противоположностей.

Так, на основе закона сознания Рейнгольд попытался «снять» противоположность между формой (момент единства) и содержанием (момент разнообразия) знания. Из него он вывел как чистые формы рассудка и разума, так и чистые формы чувственности. Согласно Рейнгольду, закон сознания даже показывает, что́ есть общего у априорного и опытного познания [63]. Он выступает в качестве основания законов, касающихся отдельных областей сознания: сознания представления, сознания субъекта (самосознание) и сознания объекта как такового (познание) [64]. По мнению Рейнгольда, Кант исследовал только одну область сознания, одну способность — способность познания, и лишь отчасти — способность желания, не вскрыв при этом, что́ общего у этих двух способностей. Эту задачу Рейнгольд попытался решить в своей элементарной философии, которая, по его замыслу, «должна служить общим фундаментом всякой теоретической и практической философии» [65].

Определяющая роль данного момента метода Рейнгольда позволяет предположить, что мы имеем здесь дело со специфическим вариантом диалектического метода. Прежде всего он состоит в «развертывании» (Entwicklung) основополагающих понятий из общезначимого основания. Необходимость этого Рейнгольд видел в многозначности философских понятий, в частности понятий кантовской критики, и неспособности традиционной теории определений исключить многозначность. Последнее, по его мнению, обусловлено было фактом, на который не обращала внимания традиционная теория определения, а именно: «произвол заключается в природе самих определений» [66], а также тем, что «философствующий разум путем своего аналитического прогресса еще не достиг последнего и высшего понятия, самого общего признака» [67]. Свой анализ, который Рейнгольд назвал впоследствии «чистым анализом», философ рассматривал как единство анализа и синтеза и никогда, в отличие от Фихте и Шеллинга, не говорил о дедукции. Естественно, что такой метод уже предполагал некоторого рода знания, к которым он применялся бы. Отсюда неоднократные заявления Рейнгольда, что «Критика чистого разума» Канта дает только материал, но не форму для его системы. Вместе с тем Рейнгольд свой метод рассматривал и как метод анализа

сознания, поскольку основополагающие понятия выводятся из чистого сознания.

Сам Рейнгольд свой метод называет спекулятивным, поскольку тот утверждает самостоятельное развитие духа, независимое от «случайностей опыта» [68]. Правда, его он противопоставлял «голой спекуляции» с ее тщетными спорами и вечным топтанием на месте. Разрабатывая свой метод, Рейнгольд пытался тем самым ответить на вопрос: как возможен прогресс в философии? «Эти споры были постольку необходимы и неизбежны, — писал он, — поскольку человеческий дух не поднялся до познания общезначимых принципов. Но как только он относительно них достигнет единства с самим собой, он благодаря этому гарантирует себе свой будущий прогресс» [69].

При этом Рейнгольд не отказывался от идеи критического метода, он даже не отбросил кантовское понятие критики. Правда, в его системе это понятие играет лишь вспомогательную роль и предстает в трансформированном виде. Специфику своего подхода Рейнгольд определил следующим образом: «Вместо того, чтобы определять природу и объем познавательных способностей посредством познанных объектов, он (Кант. — *С. С.*) должен был бы скорее попытаться определить саму возможность познания предметов из чистой способности познания» [70]. Задача критики теперь состоит не в том, чтобы просто определить границы нашей способности познания, а в том, чтобы определить их общезначимым способом [71]. Причем у Рейнгольда речь идет не только о познавательной способности, а о способности представления вообще, разновидностью которой, по его мнению, является познавательная способность.

Сформулировав таким образом задачу критики и попытавшись ее осуществить, Рейнгольд пришел к парадоксальному выводу: «вещь в себе» не только не познаваема, но и не представима. «Понятию представления вообще, — писал он, — противоречит представление о предмете в его собственной, независимой от представления форме. . .» [72]. Но отказаться от «вещи в себе», по его мнению, мы не можем. Это означало бы вернуться на позиции догматизма с его теорией врожденного знания и интеллектуальной интуицией [73]. Этот шаг был сделан лишь впоследствии рядом философов, среди которых был и Фихте, вернувший понятию интеллектуальной интуиции ее прежний статус.

Подводя итоги, можно сказать, что распространенное в литературе утверждение, будто метод Рейнгольда является эмпирическим, лишено оснований. Напротив, Рейнгольд впервые четко сформулировал и попытался обосновать идею спекулятивного метода, которая с необходимостью вытекала из его основной идеи, фундаментальной философской системы. Именно для реализации этой идеи он ставит перед собой две задачи: отыскание последнего основания всякого знания и построение на этой основе философской системы. При решении первой задачи он применил метод, который можно назвать трансцендентально-феноменологическим,

поскольку Рейнгольд четко требовал не использовать при этом никаких знаний, а «рождать» их. При решении второй задачи применялся метод, который можно расматривать как вариант диалектического метода. Оба эти метода следует рассматривать как моменты единого спекулятивного метода. Последний содержит еще и третий момент — конструктивный. Его важность неоднократно подчеркивал Рейнгольд. «Если мы перескакиваем через эти понятия и предложения, — разъяснял он свою мысль, — тогда первый принцип и установленный на его основе базис элементарной философии становится совершенно бесполезным для своей цели» [74]. Все три момента выполняют ясно выраженную критическую функцию. В связи с этим представляется более целесообразным охарактеризовать позицию Рейнгольда как спекулятивный критицизм.

Вопрос о месте Рейнгольда в развитии мировой философии, как мне представляется, остается открытым и дискуссионным. Я полагаю также, что за этим интересным и по-своему самобытным мыслителем несправедливо закрепились характеристики и обвинения, которые обесценивают его неустанные поиски, критическое отношение даже и к великим авторитетам, умение провидеть некоторые будущие пути развития философии. Сознаю, что моя попытка, если не «реабилитировать» Рейнгольда, то, во всяком случае, объективно отнестись к его сложному наследию, может вызвать возражения. Я был бы рад, если бы эта попытка пробудила более обстоятельную содержательную дискуссию. Ибо повышение нашей историко-философской культуры предполагает не только глубокий анализ философии гениальных мыслителей, но и полный учет реального контекста философского развития, где свое достаточно веское слово говорили такие высокопрофессиональные, одаренные мыслители, к когорте которых, несомненно, принадлежал и Рейнгольд.

[1] Ср.: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 594, 608.
[2] *Rosenkranz K.* Geschichte der Kantschen Philosophie. Leipzig, 1840. S. 389.
[3] *Reininger R.* Kant: Seine Anhänger und seine Gegner. München, 1923. S. 269.
[4] *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. Tübingen, 1961. Bd. 1. S. 316.
[5] *Röttgers K.* Kritik und Praxis. B.; N. Y., 1975. S. 80.
[6] *Kronenberg M.* Geschichte des deutschen Idealismus. München, 1912. Bd. 2. S. 136.
[7] *Zynda M.* Kant—Reinhold—Fichte. Marburg, 1911.
[8] *Wundt M.* Die Philosophie an der Universität Iena. Iena, 1932. S. 112.
[9] *Cassirer E.* Das Erkentnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. B., 1923. Bd. 3. S. 34—40.
[10] Ibid. S. 57.
[11] *Selling M.* Studien zur Geschichte der Transzendentalphilosophie. 1. K. I. Reinholds Elementarphilosophie. Lund, 1938.
[12] *Klemmt A.* K. I. Reinholds Elementarphilosophie. Hamburg, 1958.
[13] *Teichner W.* Rekonstruktion oder Reproduktion des Grundes. Bonn, 1976.
[14] *Lauth R.* Philosophie aus einem Prinzip: K. I. Reinhold. Bonn, 1974.
[15] Ibid. S. 3.
[16] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 95.
[17] *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 96.
[18] Там же. С. 121.

[19] Там же. С. 119—120.
[20] *Кант И.* Соч. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 89.
[21] Там же. С. 90—91.
[22] Preisschriften über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht? B., 1796. S. 143.
[23] *Eberhard J. A.* // Philos. Mag. Halle, 1788. Bd. 1. St. 1.
[24] *Eberhard J. A.* Über die Schranken der menschlichen Erkenntnis // Ibid. S. 26.
[25] *Selle C. G.* Grundsätze der reinen Philosophie. B., 1788. S. 3.
[26] *Reinhold K. I.* Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Darmstadt, 1963. S. 57.
[27] Ibid.
[28] *Reinhold K. I.* Briefe über die Kantische Philosophie. Leipzig, 1790. S. 92.
[29] Ibid. S. 79.
[30] Ibid. S. 27.
[31] Ibid. S. 107—108.
[32] *Rosenkranz K.* Op. cit. S. 394.
[33] *Reinhold K. I.* Versuch einer neuen Theorie... S. 31.
[34] Ibid. S. 22—23.
[35] Ibid. S. 22.
[36] Ibid. S. 6.
[37] Ibid. S. 20.
[38] Ibid. S. 23.
[39] *Reinhold K. I.* Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Iena, 1790. Bd. 1. S. 303—304.
[40] Ibid. S. 283.
[41] Ibid. S. 278.
[42] Ibid. S. 281.
[43] *Reinhold K. I.* Versuch einer neuen Theorie... S. 132.
[44] Ibid. S. 132.
[45] Ibid. S. 140.
[46] Ibid. S. 190.
[47] Ibid. S. 191.
[48] Ibid. S. 124.
[49] Ibid. S. 21.
[50] Ibid. S. 179.
[51] Ibid. S. 199.
[52] Ibid. S. 71.
[53] Правда, И. Н. Тетенс говорил о «наблюдающем методе», но антиредукционистская направленность его метода очевидна.
[54] *Reinhold K. I.* Versuch einer neuen Theorie... S. 222.
[55] Ibid. S. 256.
[56] *Reinhold K. I.* Beiträge zur Berichtigung... Bd. 1. S. 168.
[57] Ibid. S. 295.
[58] Ibid. S. 282.
[59] Ibid. S. 280—281.
[60] *Reinhold K. I.* Versuch einer neuen Theorie... S. 269.
[61] *Reinhold K. I.* Beiträge zur Berichtigung... Bd. 1. S. 282.
[62] Ibid. S. 167.
[63] Ibid. S. 276.
[64] Ibid. S. 362.
[65] *Reinhold K. I.* Über das Fundament des philosophischen Wissens. Hamburg, 1978. S. 72.
[66] Ibid. S. 89.
[67] Ibid. S. 92.
[68] *Reinhold K. I.* Versuch einer neuen Theorie... S. 143.
[69] Ibid. S. 143.
[70] Ibid. S. 46.
[71] Ibid. S. 148.
[72] Ibid. S. 244.
[73] Ibid. S. 258.
[74] *Reinhold K. I.* Beiträge zur Berichtigung... Bd. 1. S. 282.

К ПУБЛИКАЦИИ СТАТЬИ Ю. ХАБЕРМАСА

Юргена Хабермаса (род. в 1929 г.) вряд ли нужно специально представлять философам и интересующейся философией читающей публике: известный во всем мире, влиятельный философ — чьи идеи сначала развивались под воздействием «отцов» Франкфуртской школы, его учителей М. Хоркхаймера, Т. Адорно, Г. Маркузе, под определенным влиянием (особым образом воспринятого) учения К. Маркса, а потом кристаллизовались в самостоятельную концепцию — не был обойден вниманием и у нас. О нем писали Т. И. Ойзерман, Г. М. Тавризян, И. С. Нарский и другие авторы. Однако полемика наших авторов с Ю. Хабермасом — что, впрочем, пока типично для диалога с западной мыслью, нам современной, — велась и ведется до сих пор в условиях, когда переводы его собственных сочинений почти что отсутствуют.

Публикация нижеследующей работы (вместе с появлением в журнале «Вопросы философии» (1989. № 2) доклада Ю. Хабермаса на Всемирном философском конгрессе в Брайтоне) предоставляет читателям самим судить об идеях философа. При этом, что очень важно, можно составить впечатления и о жизненном пути, и о сегодняшних мыслях и тревогах Хабермаса, а одновременно — о некоторых новейших идеях, тенденциях, дискуссиях философии Запада.

Во время нашей обстоятельной беседы в дни конгресса в Брайтоне (конец августа 1988 г.) я предложила Хабермасу выбрать и прислать для нашего «Историко-философского ежегодника» какую-либо из последних работ. Хабермас прислал тогда еще не опубликованную рукопись вступительной статьи к немецкому переводу нашумевшей на Западе книги Виктора Фариаса о Хайдеггере. Таким образом, мы предлагаем читателю для ознакомления и осмысления одну из самых последних работ этого философа. В дополнение к тому, что достаточно ясно выражено в ней, я хотела бы затронуть два вопроса: первый — о степени и глубине влияния Хабермаса на западную мысль на рубеже 80—90-х годов; второй — об общественном значении и значении для самого этого мыслителя вновь разгоревшегося спора вокруг темы «Хайдеггер и нацизм».

Ответы на первый вопрос даются разные. У нас стало распространяться мнение, что влияние Хабермаса на западную философию и культуру, пик которого пришелся на 60—70-е годы, сейчас почти что сошло на нет. Я этого мнения не разделяю. Глубина влияния Хабермаса, его популярность остаются, по моим наблюдениям, весьма основательными. Вряд ли можно отрицать тот факт, что на Западе и философы, и широкая публика продолжают числить Хабермаса среди философских «звезд» первой величины. Но ведь во всех подобных случаях очень существенно выяснить вот что: продолжает ли известный миру философ интен-

сивно работать, выдвигает ли он новые идеи, к каким формам воздействия на духовную культуру он тяготеет?

Новая книга Хабермаса «Постметафизическое мышление» (Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Fr. a. M., 1988), как и нижеследующая статья, позволяет утверждать, что философ продолжает поиск новых, истинно современных парадигм философского мышления. Его по-прежнему интересуют философские проблемы самого широкого мировоззренческого, духовно-нравственного, политического звучания. Видимо, по этой причине Хабермас отдает предпочтение написанию быстро поступающих в «духовный оборот» статей и эссе, чтению лекций (не только в ФРГ, во Франкфуртском университете, где он работает, но и в США, других странах, куда его наперебой приглашают). Книга «Постметафизическое мышление» частично составлена из ранее опубликованных статей, а частично — из переработанных текстов прочитанных лекций и докладов. Я думаю, что самую общую тему и одновременно идею книги лучше всего передает название одного из ее разделов «Единство разума в многообразии его голосов» (Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen). Многоголосье современного разума, его противоречия, трудности, его критика и его обоснование — вот что в высшей степени интересует Хабермаса. А проблему разума — и противостоящего ему антиразума — он трактует как один из центральных социальных вопросов. Надо отдать должное Хабермасу, он остро и верно чувствует, в каких сферах социальной, духовной деятельности и в какие исторические моменты общественное сознание испытывает особую нужду в философии. И наоборот, Хабермас чуток к тем как будто бы внутрифилософским дискуссиям, которые способны приобрести значительный общественный резонанс. Именно так произошло со «спором о Хайдеггере». Теперь я перехожу ко второму из ранее поставленных вопросов: в чем значение этого спора? Чтобы понять это, надо принять в расчет, что сразу после второй мировой войны в Германии много писали, говорили, дискутировали о вине и ответственности. Перед судом представали — но нередко, увы, его и избегали — военные и политические нацистские преступники. Но одновременно переживание национальной катастрофы, особенно вступающим в жизнь молодым радикально настроенным поколением, поставило перед судом духа и совести также и тех интеллектуалов, национал-социалистический энтузиазм или духовно-нравственная неразборчивость, равнодушие которых послужили идейной опорой кровавого тоталитарного режима.

Хабермас рассказывал нам в Брайтоне о том, как целый круг молодежи объединялся вокруг старшего поколения франкфуртцев — Хоркхаймера, Адорно, Маркузе, и именно потому, что те были убежденными и последовательными борцами против нацизма и тоталитаризма. Вопрос о Хайдеггере в философии и культуре Германии уже тогда был одним из самых острых. Надо сказать, что среди идеологов, постоянно или временно сотрудничавших

с нацистами, почти не было сколько-нибудь видных философов. На роль идеологов нацизма претендовала довольно-таки мелкая сошка. Из Хайдеггера, по моему мнению, никак нельзя делать идеолога нацизма. Однако произнесенная им в 1933 г. позорно знаменитая ректорская речь была временной, но поддержкой фашизму со стороны философа с мировым именем. Вот почему антинацистски настроенная молодежь, осуждая Хайдеггера, ждала от него самокритики, очищения, покаяния. Хайдеггер повел себя так, как если бы грехопадения вовсе не существовало. Его упорное уклонение от покаяния не прошло незамеченным. По словам Хабермаса, он сам вместе с другими учениками Маркузе упрашивал последнего написать письмо Хайдеггеру, побуждая его к очищающему покаянию. Маркузе письмо написал, но, как думали молодые, слишком «мягкое». Под давлением учеников было им написано другое — резкое и принципиальное — письмо. Видимо, не один Маркузе увещевал Хайдеггера. Однако это действия не возымело. Время от времени (например, в 1953 г.) возникали новые, но уже более слабые всплески тех же споров и настроений. Но жизнь шла своим чередом. И можно было подумать, что «нацистский грех» Хайдеггеру, причисленному к классическим мыслителям XX в., «отпустило» само время. Но, как оказалось, суд, не состоявшийся при жизни Хайдеггера, все же устроен сегодня, после его смерти, причем, как ни парадоксально, в преддверии 100-летнего юбилея (Хайдеггер родился в 1889 г.). Нынешнюю дискуссию Хабермас расценивает как доказательство неизбежности суда духа и совести над политической, нравственной нечистоплотностью действий и идей людей, в том числе (а может, прежде всего) мыслей и идей тех, кому отпущен незаурядный ум и яркий талант, кто призван служению великой философии.

Понятен пафос Хабермаса, полагающего, что раскрытое, но не выкорчеванное из жизни, духа, культуры зло — например, националистическое упоение «голосами земли и крови» — прорастает вновь, и что оно вновь требует приговора истории, взыскательного суда новых поколений. У Хайдеггера, конечно, есть не только судьи, но и защитники. Словом, спор-суд продолжается.* (Что он затрагивает в ФРГ широкие круги общественности, я могу судить, например, по такому факту: в кратком интервью, которое взял у меня во время конгресса в Брайтоне корреспондент Мюнхенского радио, одним из первых был поставлен вопрос об отношении к данному спору.)

Но поскольку спор идет о Хайдеггере, очень даровитом философе и создателе сложного, многоаспектного философского учения, остается ведь вопрос о том, перечеркивает ли акт его политического и нравственного пособничества нацизму значимость и смысл его

---

* См. по этому вопросу: *Руткевич А. М.* Хайдеггер и нацизм // Вопр. философии. 1988. № 11.

философии. Хабермас в начале статьи высказывается против «огульного дискредитирования» философии Хайдеггера. Но потом он ее, как мне представляется, все же основательно дискредитирует, напрочь «повязывая» с нацизмом.

Признаться, поэтому у меня были сомнения по поводу того, как отзовется статья Хабермаса у нас в стране, где о Хайдеггере, правда, писали и пишут такие яркие и объективные авторы, как, например, П. П. Гайденко или А. А. Михайлов, но где всегда наготове радетели «огульного дискредитирования» и где еще только стоит задача перевода и издания главных трудов Хайдеггера. Но ведь негоже нам сегодня, когда мы отказываемся от духовного изоляционизма, игнорировать дискуссии, которые ведет мировое философское сообщество. Я и хочу пригласить заинтересованных читателей «Ежегодника» продолжить дискуссию, ибо ясно: она — не только о Хайдеггере и не только о Германии.

Н. Мотрошилова

ХАЙДЕГГЕР: ТВОРЧЕСТВО И МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Ю. Хабермас

I

В. Францен в превосходно комментированной библиографии сочинений Хайдеггера начинает раздел «Хайдеггер и национал-социализм» словами: «К настоящему времени в Федеративной Республике есть целый ряд публикаций, содержащих данные по „делу Хайдеггера“... Однако действительно открытая, свободная дискуссия, тем более в „лагере“ самих приверженцев школы Хайдеггера, до сих пор едва ли имела место». Это было сказано в 1976 г.[1] Ныне ситуация изменилась. Толчком для возобновленной дискуссии послужили, наряду с другими факторами, опубликованные в 1983 г. (вместе с вновь изданной ректорской речью) заметки, в которых Хайдеггер оправдывает свое политическое поведение в 1933/34 г. с позиций 1945 г.[2] Достоянием гласности, благодаря прежде всего работам фрейбургского историка Хуго Отта [3] и многие годы стоявшего близко к Хайдеггеру философа Отто Пёггелера [4], а также сообщению Лёвита о встрече с Хайдеггером в Риме в 1936 г.[5] (записано в 1940 г.), стали новые факты. Кроме того, продолжающееся издание полного собрания сочинений Хайдеггера позволяет получить более глубокое представление о содержании все еще не полностью опубликованных лекций и записей Хайдеггера 30—40-х годов [6]. Все же потребовались усилия чилийского коллеги, чтобы окольным путем — путем перевода с французского языка испанского оригинала — политическая биография Хайдеггера стала доступной и немецкому читателю.

Отстраненность, привнесенная взглядом иностранца, — вот, видимо, необходимый ответ на состояние скованности, наблюдаемое Франценом в нашей стране. Ссылкой на эту дистанцированность я и хотел бы оправдать свою попытку соотнести данную работу (V. Farias. Heidegger et le nazisme. — *Перев.*), которая должна говорить сама за себя, с сегодняшней немецкой действительностью. С точки зрения современного немецкого читателя важно предварительно высказать следующее соображение. Разъяснение политической позиции Мартина Хайдеггера не может и не должно служить целям огульной его дискредитации. Как личность, действующая в истории, Хайдеггер подлежит оценке историка так же, как и любой другой. И в этой книге речь заходит о действиях и способах поведения, которые предполагают определенную, дистанцированную оценку его характера. Но как представители нового поколения, которые не могут знать, как бы они вели себя в условиях политической диктатуры, мы поступим разумно, проявляя сдержанность в моральной оценке поступков и просчетов в годы нацизма. Иного мнения был Карл Ясперс, друг и ровесник Хайдеггера. В отзыве, о котором в конце 1945 г. его попросил «комитет политического очищения» Фрейбургского университета, он следующим образом определяет «стиль мышления» Хайдеггера: таковой представляется ему «по сути своей несвободным, диктаторским, некоммуникативным» [7]. Это суждение характеризует самого Ясперса не в меньшей степени, чем Хайдеггера. При вынесении подобных суждений Ясперс, — в этом можно убедиться, прочитав его книгу о Шеллинге, — руководствуется строгой максимой, согласно которой содержание истины в том или ином философском учении должно отображаться в ментальности и жизненном срезе философа. Такое ригористичное понимание единства произведения и личности, на мой взгляд, не отдает должного автономии идей и тем более истории их влияния [8]. Этим я ни в коей мере не хочу отрицать всякую внутреннюю связь между философским произведением и биографическим контекстом его становления, а также меру ответственности, ложащейся на автора, который при жизни может так или иначе реагировать на непредвиденные последствия своих высказываний.

Произведения Хайдеггера, однако, уже давно обособились от его личности. Херберт Шнедельбах с полным правом начинает свой труд по истории философии в Германии с утверждения о том, что «нынешнее состояние нашего философствования в значительной мере определено теми импульсами, которые в свое время исходили от таких работ, как „Логико-философский трактат“ Людвига Витгенштейна (1921), „История и классовое сознание“ Георга Лукача (1923) и „Бытие и время“ Мартина Хайдеггера (1927)» [9]. С выходом «Бытия и времени» Хайдеггер мгновенно заявил о себе как о крупном мыслителе. Даже далекие от него философы, как, например, Георг Миш, тотчас же признали мысль «на большом дыхании» и «мастерское владение ремеслом» философа, способного указывать путь. Фактически Хайдеггер оригинальным обра-

зом так «растворил» и затем соединил, слил воедино, соперничающие направления — дильтеевскую герменевтику и феноменологию Гуссерля, что смог затем присовокупить к этому прагматистские мотивы Макса Шелера и использовать их для историоризирующего преодоления субъектной философии [10]. Этот новый шаг в философии был тем более ошеломляющим, что он, казалось, позволял соединить с классической постановкой проблем аристотелевской метафизики вирулентные мотивы экзистенциальной диалектики Киркегора. И сегодня еще это начало воспринимается как самый, пожалуй, значительный поворот в немецкой философии со времен Гегеля.

В то время как осуществленная в «*Бытии и времени*» *детрансценденталиэация* мироконституирующего Я не имела прецедента, развернувшаяся позже, восходящая к Ницше *критика разума* создавала уже в большей мере ожидавшийся идеалистический противовес материалистической, хотя все еще тяготеющей к Гегелю, но продуктивно объединяющей Маркса и Вебера критике овеществляющего, или инструментального, разума. Однако за богатство аналитики отдельных феноменов, обнажившей наряду с другими онтологические предпосылки мышления Нового времени, Хайдеггеру пришлось заплатить широтой подхода к стилизованной им без колебаний истории метафизики. Это абстрагирование от общественных жизненных связей сказалось на непропущенном сквозь социально-научное знание обращении Хайдеггера к расхожим интерпретациям эпохи. Чем больше реальная история исчезала за «историчностью», тем легче было Хайдеггеру ступить на путь наивно-претенциозного использования взятых ad hoc диагнозов современности.

Детрансцендентализирующей направленностью мысли и критикой метафизики Хайдеггер, работы которого, разумеется, подвергались критике, но положение которого в 30—40-е годы оставалось непоколебленным, оказывал постоянное воздействие на немецкие университеты. Это формирующее школу влияние сохраняется до второй половины 60-х годов. Его значение хорошо проанализировано в сборнике, который О. Пёггелер издал к 80-летию со дня рождения Хайдеггера [11], в статье «Перспективы толкования творчества Хайдеггера». Во время затяжного латентного периода в развитии Федеративной Республики вплоть до начала 60-х годов школа Хайдеггера сохраняла господствующее положение; и то, что затем аналитическая философия языка (Витгенштейна, Карнапа и Поппера) и западный марксизм (Хоркхаймера, Адорно и Блоха) тоже смогли вновь утвердиться в немецких университетах, означало лишь запоздалую нормализацию отношений.

Еще более существенным, чем академическое влияние на несколько поколений учеников, оказалось вдохновляющее воздействие творчества Хайдеггера на оригинальных мыслителей, вычленявших отдельные мотивы и плодотворно интегрировавших их в собственные системы. Именно таким образом ранний Хай-

деггер оказал влияние прежде всего на экзистенциалистскую философию и феноменологическую антропологию Сартра и Мерло-Понти. Применительно к Германии то же можно сказать о философской герменевтике Ханса-Георга Гадамера. Примеры конструктивного дальнейшего развития философского знания можно найти и у философов моего поколения: это труды Карла-Отто Апеля, Михаэля Тойниссена и Эрнста Тугендхата [12]. Хайдеггеровская критика разума острее была воспринята во Франции и в США, в частности Жаком Деррида, Ричардом Рорти и Хубертом Дрейфусом.

Сомнительное политическое поведение того или иного автора, конечно, бросает тень на его творчество. Но творчество Хайдеггера, прежде всего мысли, содержащиеся в книге «*Бытие и время*», занимает такое выдающееся место в философской мысли нашего столетия, что предположение, будто спустя более чем пять десятилетий сущность этого произведения может быть дискредитирована вынесением политических оценок ангажированности Хайдеггера фашизмом, неверно.

На какой же интерес тогда может, если не считать исторически нейтрального интереса к характеру научной деятельности, рассчитывать сегодня — и конкретно в Федеративной Республике — исследование политического прошлого Хайдеггера? Я полагаю, что этот вопрос заслуживает нашего внимания прежде всего с двух точек зрения. *Во-первых*, позиция Хайдеггера *после* 1945 г. по отношению к собственному прошлому показательна для того интеллектуального настроя, которым в течение продолжительного времени, вплоть до середины 60-х годов, характеризовалась история Федеративной Республики. Его воздействие на формирование образа мыслей не прекратилось даже в наши дни, как об этом свидетельствует так называемый спор историков [13]. Чтобы суметь выявить симптоматическое в отказе от переориентации идей, в упорной практике отрицания [14], необходимо собрать информацию о том, что́ Хайдеггер до самой смерти отрицал, приукрашивал и искажал. *Во-вторых*, в Германии любое наследие, делавшее слепым в отношении режима национал-социализма, нуждается в критическом усвоении; более того, в усвоении, не лишенном подозрительности. Несомненно, это относится и к философии, которая, вплоть до риторических средств выражения, глубоко вобрала в себя мировоззренческие импульсы своего времени. И если нельзя дискредитировать истину, содержащуюся в той или иной теории, ассоциируя теорию с чем-то внешним по отношению к ней, то столь же неправомерно было бы объявить неприкосновенным в качестве целого насыщенный традициями, противоречивый облик объективного духа, тем самым гарантировав ему иммунитет в отношении вопроса, не амальгамированы ли в нем объективные и мировоззренческие мотивы [15]. Все, что здесь у нас, в ФРГ, справедливо в отношении сталинизма, должно быть справедливо в отношении фашизма.

Недавно Манфред Франк, ссылаясь на распространенные в настоящее время во Франции варианты хайдеггеровской критики разума, высказал мнение, что вопрос о переработке и усвоении мировоззренческого синдрома немецкого, а именно младоконсервативного, происхождения, вовсе не снят с повестки дня: «Новые французские теории воспринимаются многими нашими студентами как Евангелие, как спасительная весть... Мне представляется, что в данном случае молодые немцы, под предлогом сближения с французско-интернациональным явлением, вновь жадно впитывают свою собственную, прерванную, с ликвидацией третьего рейха, иррационалистическую традицию» [16]. Дополнив исследование Фариаса некоторыми замечаниями, я хотел бы поставить вопрос, ответ на который я уже пытался искать [17]: существовала ли *внутренняя* связь между философией Хайдеггера и его политическим восприятием современной ситуации [18].

II

Представленный Отто Пёггелером в 1963 г. «Философский путь Мартина Хайдеггера» — версия, авторизованная самим Хайдеггером, отображающая самовосприятие автора. Однако именно на Пёггелера — самого верного — спустя двадцать лет находит сомнение: «Не было ли это определенной направленностью мышления, благодаря которой Хайдеггер — не только случайно — оказался близок национал-социализму, никогда в действительности не пытаясь разорвать эту близость?» [19]. С тех пор Пёггелер придерживается точки зрения, согласно которой история творчества ближе, чем казалось ранее, соприкасается с кризисами обыденной жизни.

Прежде всего он проводит различие между религиозным кризисом, который Хайдеггер лично пережил в 1917 г., и общим кризисным настроением 1929 г., т. е. ситуацией, в которую Хайдеггер был вовлечен политически. Когда в 1919 г. Хайдеггер по собственному желанию прервал курс философского образования для католических теологов, он обосновал этот шаг тем, что «теоретико-познавательные взгляды... сделали для него проблематичной и неприемлемой систему католицизма, но не христианство и метафизику (эту, разумеется, в новом смысле)...» [20] Затем, если принять во внимание такие факторы, как последующий интерес к реформаторским идеям Лютера и к Киркегору, а также состоявшуюся позднее встречу в Марбурге с Бультманом, становится понятным, в свете каких мотивов и под каким углом зрения предстала Хайдеггеру проблема опосредования исторического мышления метафизикой; позиция методического атеизма никоим образом не заслоняла горизонта собственно христианского опыта. Хайдеггер исследует «феноменологию жизни», основывающуюся на пограничном опыте личностной экзистенции. Опыт истории берет начало в обретении конкретным индивидом себя

в данной ситуации. Этот опыт полагает: (а) герменевтическое переосмысление феноменологического метода Гуссерля, (б) понуждает к истолкованию метафизического вопроса о бытии, исходя из временно́го опыта, и (в) заставляет осуществить имеющее важные последствия преобразование действий трансцендентального Я в реализующийся в исторической ситуации жизненный проект фактически преднаходимого в мире Dasein (наличного бытия). (б) и (в) в совокупности объясняют в итоге, почему интерес Хайдеггера вообще *оставался* направленным на человеческую экзистенцию и требовал четкого отграничения экзистенциальной онтологии от современных разработок философии существования (Ясперс). Аналитика Dasein в «*Бытии и времени*» оставалась *теорией* бытия в мире вообще, сколь бы она ни была экзистенциально укоренена. Этим объясняется постоянно обнаруживающийся контраст между притязанием радикально исторического мышления и упорно осуществляемым абстрагированием историчности (как условия исторического опыта вообще) от собственно исторических процессов.

Смелая новизна «*Бытия и времени*», стало быть, в том, что Хайдеггер делает решающий аргументирующий шаг к преодолению подходов философии сознания [21]. Это достижение может быть объяснено с помощью ссылки на личный жизненный кризис как на его мотивационную подоплеку; подобный контекст возникновения нисколько *не умаляет* его. Конечно, и в этом главном произведении уже тоже отражается тот дух времени, во власти которого находился автор. Буржуазно-просвещенческая критика массовой цивилизации сказывается особенно в аналитике «Man», выдержанной в духе диагностики эпохи; элитарные жалобы на «диктатуру общественности» отличали немецких мандаринов 20-х годов; их также можно обнаружить у Карла Ясперса, Е. Р. Курциуса и многих других. Идеология, присущая hidden curriculum немецких гимназий, наложила свою печать на целые поколения — на левых, как и на правых. К этой идеологии относится элитарное самосознание академических, университетских кругов, фетишизм духа, идолопоклонство в отношении родного языка, презрение ко всему социальному, полное отсутствие давно сложившегося во Франции и в США социологического взгляда на вещи, поляризация общественных и естественных наук и т. д. Все эти мотивы обнаруживаются — нерефлектированными — у Хайдеггера. Несколько более специфичны странные коннотации, которыми он уже тогда снабдил такие понятия, как «судьба», «рок». Пафос героического нигилизма объединяет Хайдеггера с близкими по консервативно-революционному духу Шпенглером, братьями Юнгер, Карлом Шмиттом, членами «Таткрайс». Но проникновение этих мировоззренческих мотивов в самосознание Хайдеггера как философа и тем более в его важнейшие философские идеи Пёггелер, вероятно, по праву, датирует только 1929 г., временем мирового экономического кризиса, заката Веймарской республики вообще.

Если трактовать идеологию немецких мандаринов в духе Ф. К. Рингера [22], можно увидеть связь между сознанием немецкого профессора Хайдеггера как сознанием мандарина и *рамками*, за которые не вышла аргументация «*Бытия и времени*». Однако и социология знания вряд ли выявила бы больше, чем то, что и так уже дала философская критика. Хайдеггер, решительно утвердив инвариантное основополагающее понимание Dasein, с самого же начала отрезал себе путь от историчности к реальной истории [23]. Вдобавок, в силу чисто производного статуса *со*-бытия (Mit-Sein) философии Хайдеггера остались чужды измерения социализации и интерсубъективности [24]. Интерпретируя истину как несокрытость, Хайдеггер к тому же игнорирует момент безусловности в требовании значимости, которое в качестве *требования* трансцендирует все чисто локальные уровни [25]. Наконец, методический солипсизм также мешает Хайдеггеру принимать всерьез нормативный характер притязаний на значимость и смысл моральных обязательств [26]. Уже из этой критики становится очевидным, почему «философия „*Бытия и времени*“ ни Хайдеггером, ни целым рядом близко стоявших к нему коллег и учеников явно не воспринималась как критический потенциал, способный быть обращенным против фашизма» [27]. И В. Франценом также приходит к заключению, что «многое из того, что Хайдеггер говорил и писал в 1933/34 г., хоть и не следовало с необходимостью из существа „Бытия и времени“, но, по меньшей мере, без необходимой связи все-таки могло следовать» [28].

Это негативное объяснение оставляет пробелы, которые я хотел бы устранить посредством тезиса о том, что примерно с 1929 г. начинается процесс подчинения теории мировоззрению. С этих пор мотивы туманных младоконсервативных диагнозов эпохи вторгаются в самые глубины собственно философии. Теперь Хайдеггер впервые полностью открыт антидемократическому мышлению, которое в годы Веймарской республики нашло в лагере правых видных глашатаев и даже привлекло на свою сторону оригинальные умы [29]. Те недостатки, которые имманентно прослеживаются в «Бытии и времени», Хайдеггер не мог воспринимать *как* недостатки, поскольку он разделял распространенные антизападные настроения своего окружения и принимал метафизическое мышление, противопоставляя его плоскому универсализму Просвещения, за изначальное. Конкретная история оставалась для него чисто онтическим событием, социальные жизненные связи — уровнем неподлинного, истина высказываний — производным феноменом и мораль — лишь другим обозначением овеществленных ценностей. Этими предубеждениями объясняются пустоты в осуществлении новаторского замысла «*Бытия и времени*». Но только после «*Бытия и времени*» подводное антицивилизаторское течение в немецкой традиции, по выражению Адорно, смогло выхолостить сам этот замысел как таковой [30].

Пёггелер, видимо, с полным основанием, выделяет поворот в биографии Хайдеггера, датируемый 1929 г. Здесь совпали три момента. Во-первых, в это время в поле зрения Хайдеггера оказались авторы, чье творчество стало доминантой последующих десятилетий: Гёльдерлин и Ницше. Тем самым обозначился поворот к *неоязычеству*, который, в угоду мифологизирующему обращению к архаическому, станет оттеснять на задний план христианские мотивы. И в конце жизни Хайдеггер также уповал на «некоего» бога, который может нас спасти. Пёггелер задается вопросом: «Не было ли. . . пути от Ницше к Гитлеру? Не пытался ли Хайдеггер, начиная с 1929 г., заодно с Ницше, через творение великих творцов, вновь обрести трагическое миропостижение и тем самым историческое величие, чтобы вернуть немцам превращенными начала греческого мышления и затуманенный мифами горизонт?» [31].

Во-вторых, менялось самовосприятие философа. Во время встречи с Кассирером в Давосе Хайдеггер резко формулирует отход от мира Гёте и немецкого идеализма. Это — в марте 1929 г. Несколько месяцев спустя, после вступительной лекции во Фрейбурге в июле, происходит разрыв Хайдеггера с его учителем Гуссерлем. В это же самое время Хайдеггер возвращается к теме десятилетней давности: он читает лекции о «сущности университета и об академических занятиях». Очевидно, он намеренно порывает с академической философией, чтобы отныне философствовать в ином, не профессиональном смысле: в непосредственном соприкосновении с проблемами эпохи, воспринимавшимися как самые насущные. Университет, как это следовало из ректорской речи 1933 г., представлялся ему привилегированным институциональным местом для духовного обновления, которое должно было осуществляться нетрадиционными путями.

В-третьих, Хайдеггер и на кафедре теперь стал восприимчив к оценкам современности, исходящим от младоконсерваторов [32]. В лекции зимнего семестра 1929/30 г. об «Основных понятиях метафизики» он ссылается на таких авторов, как Шпенглер, Клагес и Леопольд Циглер, и вновь призывает героизм дерзновенного Dasein, противопоставляя его презренной нормальности буржуазного убожества. «В нашем Dasein отсутствует тайна, и потому нам неведом внутренний страх, который каждая тайна носит в себе и который придает Dasein его величие» [33]. В последующие годы Хайдеггер изучает работы Эрнста Юнгера «Война и воитель» (1930) и «Рабочий» (1932).

Процесс подчинения философии «*Бытия и времени*» мировоззрению объясняется, однако, не только сознанием кризиса, которое делает Хайдеггера восприимчивым к ницшеанской критике метафизики, отводит освобожденной из академических оков философии и месту ее сосредоточения, университету, роль спасителя в ситуации крайней опасности и оставляет простор для

пристрастной критики цивилизации. Нарастающие мировоззренческие мотивы сталкиваются к тому же и с проблемной ситуацией, порожденной самим оставшимся незаконченным опусом «*Бытие и время*».

Экзистенциальная онтология еще следовала трансцендентальной посылке настолько, что выявленные ею структуры Dasein должны быть отнесены к наличному бытию *вообще*, т. е. сами сохраняют надисторичный характер. Поставленная Хайдеггером задача радикального осовременивания основных понятий метафизики осталась тем самым нерешенной. В двух работах 1930/31 г. (сохранились, правда, лишь их переработанные позже варианты) Хайдеггер пытается реализовать этот замысел. В обоих докладах, «О сущности истины» и «Учение Платона об истине», экзистенциалы из фундаментальной конструкции Dasein превращаются в результат идущего издалека процесса. Они берут свое начало в такой идеалистически трактуемой истории, которая, в результате трансформаций основных понятий метафизики, должна протекать *за* или *над* реальной историей. Диалектика раскрытия и сокрытия мыслится уже не как взаимопроникновение инвариантных возможностей бытия, оставляя все же единичному перспективу бытия подлинного, а как история упадка, которая набирает силу с появлением метафизического мышления Платона и эпохально свершается в «человечествах». Тем самым Хайдеггер выходит на уровень, с которого аналитика Dasein может рассматривать сами условия своего возникновения. Теория становится рефлексивной, подобно тому, как это имеет место, например, в гегельянском марксизме Лукача, — однако с тем существенным различием, что теория общества постигает себя исходя из конкретного исторического контекста, который доступен исследованию методами социальных наук, в то время как экзистенциально-онтологическое мышление перемещается в сублимированную событийную, не поддающуюся эмпирическому и в конечном счете также аргументативному пониманию сферу изначального. В этой сфере царит одна только философия; потому она может без всякого стеснения идти на темный союз с научно невыверенными диагнозами эпохи. Хайдеггеровская ориентированная на настоящее реконструкция предваряющего историю развития метафизики оказывается во власти кризисного сознания вновь и вновь заклинаемого исторического момента, иными словами, во власти консервативно-революционного толкования немецкой ситуации начала 30-х годов.

Интерпретаторы в настоящее время следуют ретроспективному самопониманию Хайдеггера, утверждая, что он в обоих текстах — 1930—1931 гг. — осуществил переход от экзистенциальной онтологии к философии бытия в его историчности. Это не совсем так; ведь здесь — только начало пути, который через многие и многие этапы приведет, в конце концов, к «Письму о гуманизме» 1946 г. Пафос слушания и забвения бытия, квиетистское понимание человека как пастыря бытия, тезис о языке как «доме бытия, живя

в котором человек существует, где он принадлежит истине бытия тем, что он ее оберегает» [34] — все это лишь позднейший результат выдачи философского мышления «мировой судьбе», которая между 1930 и 1945 гг. предписывает готовому к приспособленчеству философу его зигзагообразный путь.

В начале 30-х годов отсутствует не только слово, но и само понятие «история бытия» (Seinsgeschichte). То, что изменилось тогда в философской концепции, — это еще вовсе не активистское требование решимости и проекта; меняется только ориентация на меру подлинности истории собственной жизни с взятой на себя ответственностью. Кроме того, снимается тот критический аспект «*Бытия и времени*», который все же содержался в *индивидуалистическом* наследии философии экзистенции.

Понятие истины в это время настолько видоизменено, что вызов истории как бы реализует себя через *коллективную* судьбу. Эк-зистирует уже не единичный индивид, а «историческое человечество». Мы — не как единичные, а Мы с большой буквы — оказываемся подлежащими «нужде принуждения» и «правлению тайны». При этом у нас ни в коем случае не отнято решение: «Заблуждение владеет человеком. Но в качестве блуждания заблуждение в то же время со-действует возможности, которая способна поднять человека из эк-зистенции, а именно не дать ввести себя в заблуждение, в то время как человек познает заблуждение в опыте и не ошибается в постижении тайны Dasein» [35]. После 1929 г. «поворот» совершается первоначально лишь в том отношении, что Хайдеггер (а) соотносит теперь аналитику Dasein с трактуемым в плане исторического упадка движением метафизического мышления; что он (б) сквозь эту ориентированную на настоящее реконструкцию дает просочиться мировоззренческому мотиву научно невыверенного диагноза кризиса; и что он (в) отъединяет диалектику истинного и неистинного от индивидуальной заботы о собственном Dasein и интерпретирует как свершение, которое требует решительной конфронтации с некогда общей исторической судьбой [36]. Тем самым обозначены вехи для национал-революционного толкования экзистенциально обрисованных в «*Бытии и времени*» самоосознания и самоутверждения. Так, Хайдеггер, который еще до 1933 г. сделал выбор в пользу НСДАП, может объяснить себе «захват власти» с помощью *сохраненных* основных понятий аналитики Dasein [37]. Добавляется следующее: националистическая избранность *немецкой* судьбы, заполнение коллективистски перетолкованной категории Dasein «наличным бытием» немецкого народа и введение опосредующих фигур «вождей и пастырей немецкой судьбы», которые станут отвращать беду и создавать новое, если только ведомые поддадутся воспитанию.

Итак, вожди — это великие творцы, которые воплощают истину в дело [38]. Но соотношение вождь — ведомые только конкретизирует формальное, как и прежде, решение, «хочет ли весь народ собственного Dasein или же он его не хочет». В агитации Хайдеггера

за фюрера и за «полный переворот в нашем германском Dasein» можно распознать, правда, сильно поблекшую семантику «*Бытия и времени*». Например, в речи, которую Хайдеггер произнес 11 ноября 1933 г. в Лейпциге на «выборном митинге немецкой науки»: «лишь из единонаправленного следования безоговорочному требованию личной ответственности вырастает возможность взаимно воспринимать друг друга всерьез, чтобы тем самым уже принять и сообщество... Что это, собственно, за процесс? Народ возвращает себе истину воли своей к Dasein, так как истина это открытость того, что́ делает народ в его действии и знании уверенным, светлым и сильным. Из такой истины проистекает подлинное желание знать...» [39].

На *этом* фоне вступление в должность ректора и ректорская речь не только необусловленно, но *неизбежно* следуют из отхода Хайдеггера от академической философии, «служащей беспочвенному и бессильному мышлению», из его элитарного понимания немецкого университета, в полной мере соответствующего традиции мандаринов, из безудержной фетишизации духа и миссионерской самооценки, которая позволяла видеть роль собственного философствования не иначе как в переплетениях эсхатологического мирового рока. Это, конечно, специфически немецкое профессорское безрассудство; оно внушило Хайдеггеру мысль хотеть повести за собой фюрера. В сегодняшней оценке этих процессов больше нет разногласий.

IV

Лекции и сочинения, которые характеризуют развитие Хайдеггера как философа в период национал-социализма, опубликованы еще не полностью. Однако уже внимательное прочтение обоих томов о творчестве Ницше могло бы показать, что Хайдеггер никоим образом не отказывается от своего первоначального политического выбора до самого конца войны. Работы Франсена (1975—1976) и Пёггелера (1983, 1985, 1988 гг.) подтверждают впечатление, «что Хайдеггер сам ввел в 30-е годы решение об истине бытия, каким он его хотел видеть, в политический контекст» [40]. Направленность его мысли, в силу которой он оказался «вблизи национал-социализма», мешала ему «когда-либо на самом деле выйти из этой близости» [41]. Движение философской мысли Хайдеггера в период между 1935 и 1945 гг. представляется процессом странно некритичного переосмысления разочарования, *продолжением* поворота, обозначившегося в текстах 1930—1931 гг. При этом следует различать три аспекта: (а) метафизико-историческое развертывание критики разума, (б) в основном оставшуюся неизменной националистическую оценку немцев как «сердца народов» и (в) отношение к национал-социализму. Только в свете этого третьего аспекта обнаруживается имевшая многочисленные последствия перестановка, благодаря которой концепция истории бытия обрела свой окончательный облик.

(а) Побуждаемый все более интенсивным полемизированием с мыслью Ницше — авторитета, к которому апеллировала также официальная национал-социалистическая философия, — Хайдеггер разрабатывает позиции, с которых оказывается возможным полное слияние уже выявленной ранее «деструкции метафизики» с известными мотивами хайдеггеровской критики эпохи. Предавшее бытие забвению теоретически опредмечивающее мышление Платона в Новое время (пройдя через многие этапы) утверждает себя как мышление субъективности. Отдельно взятые проницательные объяснения этого «пред-ставляющего» мышления нацелены теперь на такое толкование мира, на горизонте которого — определяющие духовные силы современности: естественные науки и техника. При этом онтологическом подходе «техника» — это выражение воли к воле, которое практически дает о себе знать во все тех же постоянно критикуемых феноменах позитивистской науки, технического развития, индустриального труда, бюрократизированного государства, механизированного способа ведения войны, производства культуры, диктатуры общественности, вообще урбанизированной массовой цивилизации. В этот стереотип эпохи масс вскоре включаются и тоталитарные черты политики, в том числе расовая политика национал-социализма. Однако расистом Хайдеггер не был, несмотря на продолжительные связи с одним из ведущих нацистских теоретиков расизма; его антисемитизм, о котором есть свидетельства как военного, так и послевоенного времени, был заурядного культурного пошиба. Как бы то ни было, начиная с 1935 г. Хайдеггер поспешно подводит политическую и общественную практику под немногие стереотипные лозунги, не делая даже попыток дифференцирующего описания, не говоря уже об эмпирическом анализе. Онтологизирующее рассуждение о технике «вообще» как о судьбе, которая должна быть одновременно тайной, гарантией и опасностью, наряду с глубокими понятиями сущности проходит сквозь находящееся на переднем плане онтическое. С инновационным взглядом на историю метафизики смыкаются — пусть в рамках этой мировоззренческой конструкции — суждения, направленные на критику разума, которые не устарели по сей день. (б) Грубый национализм, которого с 1933 г. открыто придерживается Хайдеггер, остается, в формах более или менее сублимированных, благодаря ссылкам на Гёльдерлина, инвариантой его философского мышления. Интерпретационная схема утвердилась с 1935 г. Во «Введении в метафизику» немецкий народ в качестве воспреемника греков отмечен как народ метафизический, от которого единственно можно ожидать поворота планетарных судеб. В традициях давно сформировавшейся идеологии «срединной страны», центральное в географическом отношении местоположение немцев объясняет их всемирно-историческое предназначение: «обуздание опасности наступления мирового мрака» Хайдеггер ожидает единственно от «взятия этой исторической миссии на себя нашим народом из середины западного мира» [42]. Так, Хайдеггер вводит

«вопрос о бытии в связь с судьбой Европы, где будет решаться судьба Земли, причем для самой Европы серединой оказывается *наше* историческое Dasein» [43]. И далее: «Европа — в клещах между Россией и Америкой, которые в метафизическом плане суть одно и то же, а именно по своему мировому характеру, по своему отношению к духу» [44]. Так как большевизм произошел от западного марксизма, Хайдеггер видит в нем только вариант худшего, — американизма. Пёггелер сообщает об одном месте в рукописи, которое Хайдеггер все же, надо отдать должное его вкусу, не сделал достоянием аудитории. Оно касается философии уже эмигрировавшего к тому времени Карнапа, которая «якобы демонстрирует „крайнее опошление и искоренение исторически унаследованного учения о суждении под видом математической научности", якобы вовсе не случайно, что эта разновидность философии находится „во внутренней и внешней связи" с „русским коммунизмом" и переживает в Америке свой триумф» [45]. Хайдеггер возвращается к этой концепции и в лекциях о Парменида в 1942/43 г. и о Гераклите в летнем семестре 1943 г., когда он уже видит «планеты в пламени» и «рушащийся мир»: «Только от немцев, при условии, что они найдут и охранят «немецкое», может прийти всемирно-историческое прозрение» [46]. (в) После ухода в отставку с поста ректора в апреле 1934 г. Хайдеггер разочарован. Он убежден, что этот исторический момент был словно предназначен для него и его философии; и вплоть до краха национал-социализма он остается убежденным в его всемирно-исторической роли и метафизической значимости. Еще летом 1942 г. в одной из лекций о Гёльдерлине он недвусмысленно говорит об «исторической уникальности национал-социализма» [47]. А именно он отмечен печатью особо близкого отношения к нигилизму эпохи — и остается таковым также тогда, когда Хайдеггер, вероятно, лишь под сильным давлением событий на фронте постепенно переходит к иной оценке историко-бытийного *значения* национал-социализма.

Прежде всего в 1935 г. в речи о «внутренних истине и величии» национал-социалистического движения [48] заметна дистанцированность от определенных форм проявления и практики, которые с духом самого дела не должны иметь ничего общего. К тому же философ знает это лучше; *ему* известен метафизический уровень национальной революции. Еще не все потеряно, — хотя пока политические вожди позволяют псевдофилософам, подобным Крику и Боймлеру, вводить себя в заблуждение относительно своей *подлинной* миссии. Вальтер Брёккер, присутствовавший тогда на лекции, вспоминает, что Хайдеггер говорил о внутренних истине и величии «*движения*», а не «этого движения», как стоит в тексте: «А термином „движение" сами нацисты обозначали национал-социализм: *только* они. Поэтому мне так запомнилось хайдеггеровское: „движения"» [49]. Если это так, то, очевидно, в 1935 г. идентификация еще не очень затушевана. Затем Пёггелер [50] сообщает об одном пассаже в лекции о Шеллинге,

прочитанной летом 1936 г., который (якобы без ведома Хайдеггера) был убран из опубликованного в 1971 г. варианта: «Оба деятеля, Муссолини и Гитлер, каждый на свой манер, начавшие контрдвижение против нигилизма, учились, — оба в значительной мере различно — у Ницше. Однако собственно метафизическое у Ницше еще не было тем самым раскрыто». Снова та же картина, совпадающая с сообщением Лёвита о встрече в Риме в это же время. Предводители фашизма знают о своем призвании; однако они должны были бы прислушаться к философу, чтобы постичь точное значение этой миссии. Только он мог бы просветить их в том, что означает в историко-метафизическом смысле преодолеть нигилизм и воплотить истину. Он, по крайней мере, точно видит цель перед собой, а именно: как фашистские вожди, если им только удастся пробудить в своих народах героическую волю к наличному бытию, могли бы преодолеть нигилизм «безотрадного неистовства вырвавшейся на свободу техники и лишенной опоры организации жизни рядового человека».

Я не знаю точно, когда наступает следующий этап в концептуализации разочарования; предположительно после начала войны, может быть, только после гнетущего осознания неизбежности поражения. В заметках «К преодолению метафизики» (они относятся к периоду после 1936 г., главным образом к годам войны) очевидно, что все навязчивее становятся в сознании Хайдеггера тоталитарные черты эпохи, безоглядно мобилизующей все силы, все резервы. Теперь мессианское настроение прорыва периода 1933 г. превращается в *апокалипсическое* ожидание спасения: только в величайшей беде зреет также и то, что принесет спасение. Только когда разражается всемирно-историческая катастрофа, бьет час преодоления метафизики: «Лишь после этой гибели поднимается в длительном потоке времени крутая волна начала» [51]. С этой переменой в настроении в очередной раз меняется оценка национал-социализма. Отстраненность после 1934 г. привела к дифференциации сомнительных форм проявления национал-социалистской практики и ее сущностного содержания. Теперь Хайдеггер прибегает к более радикальной переоценке, которая затрагивает непосредственно «внутреннюю истину» национал-социалистского движения. Он осуществляет перераспределение бытийно-исторических ролей. Если до сих пор национальная революция во главе с ее вождями мыслилась как *контрдвижение* по отношению к нигилизму, то теперь Хайдеггер полагает, что она — особо характерное *выражение*, иными словами, чистейший симптом того загадочного движения техники, которому она, по первоначальному замыслу, должна была противостоять. Ставшая знамением эпохи техника выражает себя в тоталитарном «круговращении пользования ради потребления». И еще: «прирожденные вожди» — это те, кто в силу твердого инстинкта становятся впереди этого процесса, осуществляя функции органов управления. «Они — первые функционеры предприятия по абсолютному использованию сущего в целях увековечивания пу-

стоты, создаваемой покинутостью бытия» [52]. Во всем этом остается нетронутым националистическое отличение немцев как «человечества», которое способно «исторически осуществить абсолютный нигилизм» [53]. В этом заключается теперь «единственность» национал-социализма, в то время как «предержащие власть. . . в известной степени стилизуются как высшие функционеры покинутости бытия» [54].

Для *внутренней* связи между политическим выбором Хайдеггера и его философией, на мой взгляд, очень важно то, что только медленный — в сравнении с другими интеллектуальными лидерами режима, — удивительно *затянувшийся* отход от национал-социалистского движения и его переоценка влекут за собой пересмотр, который единственный обосновывает ту концепцию истории бытия, с которой Хайдеггер выступает после войны. Пока Хайдеггер мог воображать, что национальная революция с ее проектом нового немецкого Dasein найдет ответ на объективный вызов техники, диалектика запроса и ответа еще могла мыслиться созвучно активистскому характеру «*Бытия и времени*», а именно в национал-революционном духе. Только после того, как Хайдеггеру пришлось расстаться с этой надеждой, а фашизм и его вождей низвести до симптома болезни, которую они, казалось, должны были отвратить, — лишь после этого изменения позиций преодоление присущей Новому времени субъективности получает значение события, которое надлежит *только* претерпеть. До этого децизионизм утверждающего самое себя Dasein сохранял функцию раскрытия бытия не только в экзистенциалистском образе «Бытия и времени», но и в национал-революционном образце 30-х годов (с определенным смещением акцента). Только в последней фазе переработки разочарования история бытия обретает свой фаталистический облик [55].

V

Фатализм истории бытия обрел ясные очертания уже в 1943 г., например в послесловии к работе «Что такое метафизика». Правда, по окончании войны в омраченном ощущением апокалипсиса настроении совершается еще один поворот. Апокалипсис определяется ожиданием близящейся катастрофы. Таковая пока, с вступлением французских войск во Фрейбург, была предотвращена, во всяком случае отсрочена на неопределенное время. Победили близкие друг другу по сути своей державы — Америка и Россия, определяющие каждая для себя сферы мирового господства. Вторая мировая война, в представлении Хайдеггера, не решила ничего *существенного*. Поэтому после войны философ настроился на *квиетистски* спокойное выжидание в тени непреодоленного рока. В 1945 г. ему оставался только путь отступления от разочаровывающей мировой истории. Но сохранялось убеждение, что история бытия явит себя в речи сущностных мыслителей и что это мышление о бытии самом осуществится. Более чем полтора десятилетия

мысль Хайдеггера оставалась в зависимости от политических событий. В 1946 г. в «Письме о гуманизме» подводится итог этому движению мысли, но все же таким образом, что при этом затушевывается политический контекст его возникновения; движение это, исторически более не локализованное, высвобождает себя из всех связей, разрешается в поверхностной исторической реальности.

В «Письме о гуманизме» следы национализма стерты. Пространство «наличного бытия» народа сублимируется в понятии родины: «Это слово мыслится здесь в сущностном смысле, не патриотически, не националистически, а бытийно-исторически» [56]. Всемирно-историческая миссия народа, живущего в сердце Европы, утверждается теперь лишь на грамматическом уровне; она продолжает существовать в метафизической избранности немецкого языка, в котором Хайдеггер, как и прежде, видит единственного законного преемника греческого. Позже, в интервью журналу «Шпигель», ясно высказано: чтобы суметь понять Гёльдерлина, нужно говорить по-немецки. Бесследно исчезает также промежуточное царство «полубогов» — созидающих вождей. Великие творцы сублимируются в фигурах поэтов и мыслителей; философ становится как бы непосредственно причастным бытию. Что ранее было политическим послушанием, отныне обобщено для всех как слушание судьбы-вести бытия: «только такая судьба способна поддерживать и связывать» [57].

Так, посредством операции, которую можно было бы назвать «абстрагирование через осущностьвление», Хайдеггеру удается отъединить историю бытия от политико-исторических событий. Это опять же позволяет осуществить примечательную самостилизацию собственного философского развития. Отныне Хайдеггер подчеркивает в своем творчестве преемственность постановки проблем и предпринимает усилия для того, чтобы путем обратной проекции на оставшийся незавершенным труд «Бытие и время» очистить концепцию истории бытия от предательских мировоззренческих элементов. Осуществленный якобы уже в 1930 г. поворот «не есть изменение точки зрения „Бытия и времени“» [58].

Хайдеггер обсуждает тему гуманизма в то время, когда картины кошмара, открывшиеся союзникам в Освенциме и других местах, оказались повсеместными вплоть до последней немецкой деревни. Если бы речь о «сущностном событии» (Geschehen) вообще имела сколько-нибудь определенный смысл, то исключительное событие — уничтожение евреев — должно было бы привлечь к себе внимание философа (если не причастного современника). Но Хайдеггер, как всегда, пребывает в сфере всеобщего. Вопрос для него в том, что человек — «сосед бытия», но не сосед человека. Он бесстрастно выступает против «гуманистического истолкования человека как „animal rationale“ как „личности“, как духовно-душевно-телесного существа», потому что «высшие гуманистические определения сущности человека еще не постигают подлинного достоинства человека» [59]. Письмо Хайдеггера о гуманизме объясняет также, почему моральные суждения, оценки

вообще — ниже уровня сущностного мышления. Ведь уже Гёльдерлин преодолел «голый космополитизм Гёте». И ставшее пиетическим философствование Хайдеггера и подавно оставляет позади «этику», выделяя вместо нее «судьбоносное»: «Мышление, мысля исторически, внемлет судьбе бытия; тем самым оно оказывается связанным с судьбоносным, отвечающим судьбе» [60]. При этих словах в сознании философа, видимо, возникает воспоминание о «несудьбоносности» национал-социалистского движения, потому что он тотчас же добавляет: «Решиться на раздор, чтобы сказать все то же» — бытие есть всегда только оно само — «это опасность. Здесь грозят двусмысленность и открытая ссора».

Больше Хайдеггер может не говорить о собственном заблуждении. Это даже не непоследовательно. Ибо отношение всякого сущностного мышления к событию бытия вводит мыслителя в заблуждение. Он не несет никакой личной ответственности, поскольку заблуждение — объективно. Только интеллектуал, несущностный мыслитель, мог бы впасть в субъективное заблуждение. Так, в «самом по себе малозначимом случае с ректорством в 1933/34 г.» Хайдеггер и после войны видит только «симптом метафизического сущностного состояния науки» [61]. «Неплодотворным» считает он «копание в прошлых попытках и действиях, которые столь незначительны в масштабах общего движения планетарной воли к власти, что даже не могут быть названы ничтожно малыми» [62].

Получить представление о ретроспективной оценке Хайдеггером собственного поведения помогают записи 1945 г., «Факты и мысли», и также опубликованное лишь посмертно интервью журналу «Шпигель» (1976, № 23, 193—219), в котором он в основном повторяет свидетельства 1945 г. Именно принимая во внимание предпосылку объективной безответственности сущностного мышления и морально безразличного характера личной задействованности, нельзя не поражаться обеляющему себя характеру этих самопредставлений. Вместо трезвого отчета о фактах, Хайдеггер выдает себе свидетельство о невиновности. Ректорская речь — это «оппозиция», вступление в партию при особо эффектных обстоятельствах — «формальность». Говоря о последующих годах, Хайдеггер утверждает, что «возникшая в 1933 г. вражда сохранялась и усиливалась» [63]. Замалчиваемый в собственной стране, он — жертва «травли». Хотя речь идет и об имевшей место в период его пребывания на ректорском посту «чистке», «которая часто грозила выйти за пределы поставленных целей», но о «вине» говорится лишь однажды, а именно о вине других, тех, «кто уже тогда были наделены такими профетическими способностями, что предвидели все» и однако «ждали почти 10 лет, чтобы начать борьбу с бедствием» [64]. В остальном Хайдеггер защищается от попыток придать его воинственным высказываниям тех времен якобы совершенно неверный смысл: «о „военной службе“ я говорил не в милитаристском и не в агрессивном смысле, а как о защите в условиях необходимости таковой» [65]. Исследования Хуго Отта и Виктора Фариаса мало что оставляют от этих частностей, слу-

жащих самооправданию. Хайдеггер повинен в фальсификациях не только в этих, опубликованных после смерти, свидетельствах в свое оправдание.

В 1953 г. Хайдеггер опубликовал прочитанную им в 1935 г. лекцию к «Введению в метафизику». Я, тогдашний студент, был в такой степени увлечен «*Бытием и временем*», что меня шокировало чтение этой вплоть до стилистических деталей пропитанной фашистским духом лекции. Об этом впечатлении я упомянул в одной газетной статье (Франкфуртер альгемайне, 25.7.53) [66] и сослался при этом и на слова о «внутренних истине и величии движения». Более всего шокировало меня то обстоятельство, что в 1953 г. Хайдеггер опубликовал, как оставалось предположить, лекцию 1935 г. в неизмененном виде без комментариев. В предисловии не было также ни слова о том, что произошло за это время. Я адресовал Хайдеггеру вопрос: «Возможно ли и планомерное уничтожение миллионов людей, сегодня известное всем нам, объяснять бытийно-исторически как судьбой несомое заблуждение? Не является ли оно фактическим преступлением тех, кто совершил его, будучи абсолютно вменяемым, — и нечистой совестью целого народа?». Ответил не Хайдеггер, а Кристиан Е. Левальтер (Цайт, 13.8.1953). Он прочитал лекцию совершенно иными глазами, нежели я. Он расценил ее как свидетельство в пользу того, что Хайдеггер в рассматриваемое время воспринял гитлеровский режим не как «знак нового избавления», а как «еще один симптом упадка» в нисходящей истории метафизики. При этом Левальтер опирался на заключенное в круглые скобки дополнение к тексту, в котором национал-социалистское движение характеризовалось как «встреча имеющей планетарное предназначение техники и западного человека». Левальтером это было истолковано таким образом: «Национал-социалистское движение — это симптом трагического столкновения техники и человека, и как таковой симптом оно обладает „величием", потому что движение это простирает свое воздействие на весь западный мир и грозит увлечь его к гибели» [67]. Неожиданным образом Хайдеггер все же высказался по поводу статьи Левальтера: в читательском письме в газету [68].«То толкование фразы из лекции (с. 152), которое дает Кристиан Е. Левальтер, верно во всех отношениях... Было бы очень легко вычеркнуть из подготовленной к печати рукописи эту фразу наряду с теми, которые Вы привели. Я этого не сделал, не стану делать и впредь. Ведь, с одной стороны, фраза есть исторически неотъемлемая часть лекции, с другой же я убежден, что для читателя, овладевшего искусством мышления, текст лекции вполне допускает упомянутые предложения».

Можно предположить, что в дальнейшем Хайдеггер как раз действовал совсем не так, а убирал политически предосудительные фразы без соответствующих пометок; или Хайдеггеру ничего не было известно о подобной практике публикования? Примечательнее то, что Хайдеггер открыто санкционировал интерпретацию Левальтера, неправомерно проецирующую на 1935 г. позднейшее

самовосприятие Хайдеггера, хотя эта интерпретация основывалась единственно на дополнении, внесенном самим Хайдеггером в текст рукописи в 1953 г. Хотя Хайдеггер, как следует из «предварительного замечания» к изданию 1953 г., недвусмысленно выдает это дополнение в скобках за составную часть первоначальной лекции и не отступает от этой дезориентирующей версии и позднее, в интервью «Шпигелю», все же истина мало-помалу раскрылась. В 1975 г. В. Франциен, подвергнув текст тщательному анализу, усугубил сомнения по поводу того, «действительно ли Хайдеггер думал то, что, как он утверждает в 1953 г., он думал» [69]. В 1983 г. О. Пёггелер сообщает, что страницы рукописи со спорным местом в архиве нет. Он тоже считает, что дополнение в скобках сделано позже, но пока не учитывает возможности намеренных манипуляций [70]. После выхода в свет французского издания книги В. Фариаса один из тех, кто стоял близко к Хайдеггеру, а именно Райнер Мартен, представил, наконец, дело следующим образом: в 1953 г. Хайдеггер не последовал совету трех своих сотрудников вычеркнуть двусмысленную фразу, а добавил в круглых скобках тот спорный комментарий, на который опирался Левальтер в своей интерпретации и сам Хайдеггер в своем дезориентирующем (в смысле хронологии) представлении собственного пути [71].

Интересно, что в споре 1953 г. первоначальный вопрос потонул в философском диспуте. Ни тогда, ни позже Хайдеггер не дал ответа на вопрос, как он относится к массовым преступлениям национал-социализма. С достаточным основанием мы можем предположить, что ответ опять-таки был бы очень и очень общим. В сени «универсального господства воли к власти в масштабах планетарно рассматриваемой истории» все становится едино: «В эту действительность сегодня погружено все — называется ли это коммунизмом или фашизмом, или мировой демократией» [72]. Так было сказано в 1945 г., и это Хайдеггер повторял снова и снова: абстракция через осущностествление. Под нивелирующим взором философа бытия даже уничтожение евреев — одно из многих событий одного порядка. Уничтожение ли евреев, изгнание ли немцев — все одно, с точки зрения Хайдеггера. 13 мая 1948 г. Герберт Маркузе отвечает на письмо, в котором Хайдеггер утверждал именно это: «Вы пишете, что все, что я говорю об истреблении евреев, точно так же относится к союзникам, если вместо „евреи" поставить „восточные немцы". Однако, высказав это, не ставите ли Вы себя вне того измерения, в котором вообще еще возможен разговор между людьми, — вне логоса? Ибо только находясь целиком и полностью вне этого „логического" измерения, можно объяснять, сглаживать, „понимать" преступление с помощью довода, что другие, дескать, тоже делали нечто подобное. Более того: как можно ставить на одну ступень пытки, искалечивание и уничтожение миллионов людей и принудительное переселение групп людей, при котором не имело место ни одно из этих злодеяний (может быть, за исключением отдельных случаев)?» [73].

VI

Одно дело — то, что Хайдеггер втянулся в национал-социализм, что мы спокойно можем предоставить морально воздержанному историческому суду потомков; и другое — апологетическое поведение Хайдеггера после войны, ретуширование и манипулирование, отказ публично отмежеваться от режима, сторонником которого он себя в свое время публично провозгласил. Это касается нас как современников. Поскольку жизненные связи и историю мы делим с другими, мы вправе требовать друг от друга ответа. Письмо, в котором Хайдеггер предпринимает попытку «компенсирования» одного другим, что распространено и по сей день, в том числе в академических кругах, было ответом на требование Маркузе, его бывшего ученика: «Многие из нас долго ждали от Вас слова, того слова, которое бы четко и окончательно освободило Вас от этой идентификации, слова, которое выражает Ваше действительное сегодняшнее отношение к тому, что произошло. Вы такого слова не сказали — по крайней мере оно ни разу не вышло за пределы частной сферы» [74]. В этом смысле Хайдеггер оставался пленником удела своего поколения и своего времени, всей атмосферы аденауэровской поры, отмеченной печатью «вытеснения». Его поведение не отличалось от других, он был одним из многих. Едва ли убедительны те оправдания, которые можно слышать в его окружении, а именно, что Хайдеггер якобы должен был защищаться от клеветы, что любое признание было бы воспринято как свидетельство того, что он сейчас опять — «попутчик», что Хайдеггер замолчал якобы из-за неуместности любого возможного объяснения и т. д. Облик, который постепенно складывается и в мнении общественности, придает убедительность заявлению одного из друзей о том, что Хайдеггер не видел никакого повода для «хождения в Каноссу», поскольку он не был нацистом, к тому же он опасался, что это «отвратит новое поколение от чтения его книг» [75].

Самокритичность, открытая и скрупулезная позиция по отношению к собственному прошлому потребовали бы от Хайдеггера того, что ему, очевидно, было крайне трудно: пересмотра восприятия себя как мыслителя с привилегированным доступом к истине. С 1929 г. Хайдеггер все более отдалялся от академической философии; после войны он даже как бы вознесся ввысь в сферы мышления *по ту сторону* философии, *по ту сторону* аргументации вообще. Это было уже не элитарное самосознание академического профессионального сословия, а скроенное по собственной индивидуальной мерке миссионерское сознание, с которым было бы несовместимо признание своих ошибок и тем более вины.

Хайдеггера, уже как нашего современника, настигает его прошлое, отодвигает в полумрак, потому что по прошествии всего он не смог занять позиции по отношению к этому прошлому. Его поведение оставалось — даже по меркам «*Бытия и времени*» — неисторичным. Однако то, что делает Хайдеггера типичным для

эпохи выразителем широко распространенного в послевоенное время образа мыслей, относится не к его творчеству, а к личности. Условия восприятия философского произведения в значительной мере независимы от поведения автора. Это в любом случае относится к работам до 1929 г. Вплоть до работы «*Кант и проблема метафизики*» философская мысль Хайдеггера так глубоко погружена в собственный смысл проблем, что места, объяснимые с позиций социологии знания, отсылающие к контексту возникновения, не препятствуют контексту оправдания. В этом отношении Хайдеггеру оказывают услугу, когда подчеркивают — пусть в противовес позднейшей «самостилизации», в противовес чрезмерному акцентированию непрерывности — автономию его мысли в этот наиболее продуктивный период: в 1929 г. Хайдеггеру было как раз 40 лет. Конечно, Хайдеггер оставался тем же, что и был, продуктивным философом и после того, как начался, сперва словно наощупь, неприметно, затем все более явно, демонстративно, процесс подведения под творчество мировоззренческого основания. Устойчивую ценность надо признать и за его идеями, связанными с критикой разума, начавшейся с толкования Платона в 1931 г. и развернувшейся в период между 1935 и 1945 гг. прежде всего в процессе критического анализа идей Ницше [76]. Эти идеи, которые достигли высшей точки своего развития в плодотворной интерпретации Декарта, стали исходным пунктом творческого развития, дали импульс в высшей степени ценным начинаниям. Примером этому служит философская герменевтика Ханса-Георга Гадамера — одна из самых значительных философских новаций послевоенного времени. Далее, очевидными свидетельствами мировоззренчески непоколебленного влияния хайдеггеровской критики разума являются: во Франции — феноменология позднего Мерло-Понти и анализ форм знания Фуко, в Америке — критика представляющего мышления Р. Рорти или исследования практики жизненного мира Хуберта Дрейфуса [77].

Между творчеством и личностью не должна проводиться упрощенно категоричная связь. Философия Хайдеггера, как любая другая, своей автономией обязана силе своих аргументов. Однако плодотворный контакт может возникнуть лишь в том случае, если возможно апеллировать к самим *аргументам* и если последние *изымаются* из их мировоззренческого контекста. Чем глубже субстанция аргументов погружена в мировоззрение, тем выше требование к критической силе *фильтрующего* усвоения. Эта герменевтическая самоочевидность однако утрачивает свою тривиальность, в первую очередь там, где воспринимающее поколение в большей или меньшей мере живет под знаком тех самых традиций, из которых это творчество черпало свои мотивы. Поэтому в Германии критическое усвоение мировоззренчески инфицированного мышления может быть успешным только тогда, когда мы, те, кто учится у Хайдеггера, учтем *внутренние* связи, существующие между политической задействованностью и изменением отношения Хайдеггера к фашизму, с одной стороны, и аргументационной нитью

хотя бы и политически мотивированной критики разума — с другой.

Негодующее наложение табу на такую постановку вопроса отнюдь не продуктивно. Чтобы постичь суть дела, нужно сперва отвлечься от самоинтерпретации, манеры и притязаний, которые в глазах Хайдеггера связаны с его *ролью*. Оборонающее ограждение авторитета великого мыслителя — только тот, кто глубоко мыслит, может глубоко заблуждаться [78] — способно привести лишь к тому, что критическое усвоение аргументов в пользу социализации выродится в непроясненную языковую игру. Условия, в которых *мы* можем учиться у Хайдеггера, несовместимы с глубоко укоренившимся в Германии антизападным образом мыслей. К счастью, мы с ним порвали после 1945 г. Это настроение не должно было вновь ожить и с подражательным усвоением Хайдеггера. Я имею в виду прежде всего известный жест Хайдеггера — утверждение о том, что «есть мышление более строгое, чем понятийное». С этим связана, во-первых, претензия на то, что лишь немногие обладают привилегированным доступом к истине, владеют непогрешимым знанием и вправе уклониться от открытой аргументации. С авторитарным жестом связаны, во-вторых, понятия таких морали и истины, которые признанное значимым знание ограждают от интерсубъективной проверки и признания. Наконец, с ним связаны отделение философии от эгалитарного научного сообщества, отторжение эмфатически представленного вне-повседневного от опытной основы коммуникативной повседневной практики и разрушение принципа равного уважения для всех.

Отклики на французское издание данной книги были оживленными. Виктор Фариас сам касается разнообразия реакций. Корпорация философов в Германии воздержалась от оценок [79]. С определенным основанием ссылались на то, что тема «Хайдеггер и национал-социализм» довольно часто разрабатывалась философами в ФРГ, от Дьердя Лукача и Карла Лёвита, а также Пауля Хюнерфельда, Кристиана фон Крокова, Теодора В. Адорно и Александра Швана, и до Хуго Отта, в то время как во Франции Хайдеггер был сразу денацифицирован и даже возведен в ранг сопротивленца [80]. Но и здесь, в ФРГ, воздействие критики было незначительным. Ни критическое изложение В. Франценом философского пути Хайдеггера, ни содержащиеся в работах Хуго Отта и О. Пёггелера последние данные о политическом выборе Хайдеггера не вышли за пределы круга специалистов. Таким образом, немецкое издание этой книги оправдано не только тем, что она на основании многочисленных документов дает первое полное описание политического становления Хайдеггера. Публицистический прием французского издания в Германии гораздо скорее доказывает, что апология Хайдеггера, мастерски, как считает Хуго Отт, осуществляемая и имеющая стратегические черты, вызвала и у нас необходимость определенной просветительской работы.

Только газета «Франкфуртер рундшау» (2 февраля 1988 г.),

опубликовав тщательное исследование Николаса Тертулиана, внесла какой-то вклад в эту работу. Желательно, чтобы немецкое издание книги повлекло за собой второй круг дискуссий, которые были бы свободны от приукрашивающей апологии [81], явной идеологической запланированности [82], от подражательности [83] или даже злопамятства [84].

В нынешней дискуссии части книги, относящейся к юношеским годам Хайдеггера вплоть до пережитого им религиозного кризиса, уделено меньше внимания. Эти сюжеты, однако, могли бы на долгое время дать дискуссии плодотворный импульс. Главный труд, «Бытие и время», обнаруживает интенсивное критическое осмысление идей Августина, Лютера и Киркегора. Со своими протестантскими чертами он вливается в основное русло немецкого философского наследия со времен Канта. Этот угол зрения заслонял от многих из нас католические истоки формирования взглядов Хайдеггера. Фариас энергично обнажает здесь фон ментальности южнонемецко-австрийского католицизма, вариант которого в духе ультрамонтанства вытекает из культурной борьбы конца XIX в. Это проливает новый свет и на позднюю философию. Конечно, ей способствуют предпосылки как бы ставшего в 30-е годы официальным нового язычества. Но политическое и заключающее в себе диагностическую оценку времени содержание осуществленной, при наличии этих предпосылок, «деструкции метафизики» оживляет вновь стереотипы решительного антимодернизма, которые Хайдеггер, по всей вероятности, приобрел в юные годы в католической среде родительского дома и школы.

Оборонительные реакции, в которых частично просматриваются черты враждебности, относятся, правда, к политической биографии в более узком смысле. Таковая в первый раз оставляет нас один на один с безрадостными деталями истории нацистских будней выдающегося философа. После этой книги уже не так легко, как прежде, отделить радикальный жест великого мыслителя от вызывающих удивление действий и мелочного тщеславия радикализированного провинциального немецкого профессора. «Истинное — не для всех, а только для сильного»: не знаю, как можно было бы десублимировать этот фатальный пафос более эффективно, чем с помощью метода, который нам предоставляет Фариас. Он показывает нам упрямую последовательность той практики равнения на господствующие взгляды, тех заверений и агитационных выступлений, тех личных писем и интриг, тех планов создания кузницы кадров и того соперничества, тех фракционных битв, которые происходят в этом маленьком академическом мире. Фариас, можно сказать, наивно сопоставляет цитаты из Хайдеггера и Гитлера; но этот метод обладает оздоровительно-просветительским эффектом: он высвечивает семантическую связь между глубокими философскими текстами и плоскими фразами национал-социалистской пропаганды. Грубый антиамериканизм, отвращение к азиатскому, борьба против угрозы латинизации греко-немецкой сущности, ксенофобия и сентиментально-лири-

ческое воспевание родины — эти мрачные элементы пангерманского национализма предшествующих первой мировой войне лет сохраняют ту же самую чеканящую силу, выступают ли они в обнаженном виде или накинув на себя гёльдерлиновские одежды.

Все это Фариас выявляет, в противоположность тем исполнителям заветов, которые до сих пор полагают, что интеллектуальный уровень того или иного автора обязывает потомков принимать его наследие целым и неделимым.

[1] *Franzen W.* Martin Heidegger, Sammlung Metzler. Stuttgart, 1976. 78 S.

[2] *Heidegger M.* Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34. Ffm., 1983.

[3] *Ott H.* Martin Heidegger und die Universität Freiburg nach 1945 // Hist. Jb. 1985. 95ff.; *Idem.* Martin Heidegger und der Nationalsozialismus // A. Gethmann-Siefert A., Pöggeler O. Heidegger und die praktische Philosophie. Ffm., 1988. 64ff.

[4] *Pöggeler O.* Den Führer führen? Heidegger und kein Ende // Philos. Rdsch. 1985. 26ff.; *Idem.* Heideggers politisches Selbstverständnis // Gethmann-Siefert, Pöggeler (1988) 17ff.

[5] *Löwith K.* Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: En Bericht. Stuttgart, 1986. 57 S.

[6] Ср.: *Tertullian N.* Heidegger или: Die Bestätigung der Politik durch Seinsgeschichte. Ein Gang zu den Quellen. Was aus den Texten des Philosophen alles sprudelt // Frankfurt. Rdsch. 1988. 2. Febr.

[7] Ott (1988), 65.

[8] Сдержанность в политико-моральной оценке поведения тех лет должна была бы включать в себя отказ от сравнений, которые слишком легко проводятся в момент подсчета общих провинностей. Примером предупреждений в этом смысле может служить даже рассудительный Отто Пёггелер, который не только сравнивает прогитлеровскую ориентацию Хайдеггера с выбором Э. Блоха и Д. Лукача в пользу Сталина, но в связи с этим приводит также одну рецензию Т. В. Адорно, благодаря которой тот, абсолютно недооценивая ситуацию 1934 г., надеялся пережить смутное время в Германии (Pöggeler (1985) 28). Когда в 1963 г. во франкфуртской студенческой газете «Diskus» как бы устраивается очная ставка Адорно с его рецензией 1934 г., он отвечает открытым письмом, содержание которого самым выразительным образом контрастирует с постыдным молчанием Хайдеггера. Ср. редакторское послесловие Р. Тидемана в кн.: *Adorno T. W.* Gesammelte Schriften. Bd. 19. 635ff. Там же письмо Адорно и точка зрения, высказанная М. Хоркхаймером.

[9] *Schnädelbach H.* Philosophie in Deutschland, 1831—1933. Ffm., 1983. S. 13.

[10] К вопросу о прагматистских мотивах у Хайдеггера ср.: *Gethmann C. F.* Vom BewuBtsein zum Handeln // Stachowiak H. Pragmatik. Hbg., 1987. Bd. 2.

[11] Heidegger / Hrsg. *Pöggeler O.* Köln, 1969.

[12] Интенсивное изучение творчества раннего Хайдеггера оставило след и в моих работах, вплоть до «Erkenntnis und Interesse» (1968); ср. указатель литературы у Франсена (1976), 127; привлек меня хайдеггеро-марксизм молодого Маркузе; ср.: *Schmidt A.* Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei H. Marcuse // Antworten auf Herbert Marcuse / Hrsg. J. Habermas. Ffm., 1968. S. 17ff.

[13] *Wehler H. U.* Entsorgung der deutschen Vergangenheit? München, 1987. Еще у Хильгрубера в 1986 г. встречается то же сравнение преступлений немцев с их выселением с восточных территорий, которое Хайдеггер в 1949 г. привел в ответе Маркузе.

[14] Карл Ясперс и архиепископ Грёбер в 1945 г. требовали и ожидали от своего друга Хайдеггера даже «подлинного рождения заново» или «духовного поворота», ср. Ott в.: Gethmann-Siefert, Pöggeler (1988), 65.

[15] Р. Рорти также не осознает, что проблему представляет не отношение личности и произведения, а сплетение философии и мировоззрения: *Rorty R.* Taking philosophy seriously // New Republic. 1988. Apr. 11. 31ff.

[16] *Frank M.* Philosophie heute und jetzt // Frankfurt. Rdsch. 5. März. 1988. Восприятие Хайдеггера со стороны новой правой во Франции могло бы служить предостережением. Например, для Пьера Кребса, праворадикального инициатора Тулесеминара, Хайдеггер — автор, на которого он ссылается и которого цитирует чаще, чем А. Гелена, К. Лоренца, А. Меллер ван ден Брука, О. Шпенглера и т. д. *Krebs P.* Unser inneres Reich // Mut zur Identität. 1988. 9ff.

[17] *Habermas J.* Der philosophische Diskurs der Moderne. Ffm., 1985. 184ff.

[18] К сожалению, в свое время я не был знаком с таким исследованием, как: *Franzen W.* Von der Existentialontologie zur Seinsgeschichte. Meisenheim a. Glan, 1975. S. 69ff. и послесловием ко второму изданию; *Pöggeler O.* Der Denkweg M. Heidegger. Pfullingen, 1983. 319ff.

[19] Pöggeler (1983). 335.

[20] Zit. nach Pöggeler (1983). 327.

[21] Habermas (1985), 169ff. По вопросу о спорной предистории «Бытия и времени» ср. статьи: H. G. Gadamer, C. F. Gethmann und Th. Kisiel // Dilthey—Jahrbuch. Bd. 4. 1986/87.

[22] *Ringer F. K.* The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890—1933. Cambr. (Mass.), 1969; а также мою рецензию: *Habermas J.* Philosophisch-politische Profile. Ffm., 1981. S. 458ff.; ср. также: *Brunkhorst H.* Der Intellektuelle im Land der Mandarine. Ffm., 1987.

[23] Franzen (1975), 47ff. Это, впрочем, отметил уже Адорно в своей вступительной лекции 1930 г.: *Adorno T. W.* Die Aktualität der Philosophie // Ges. Schr. Bd. 1. 325ff.

[24] *Theunissen M.* Der Andere. Bln., 1977. 182ff.

[25] *Tugendhat E.* Die Idee von Wahrheit // Pöggeler (1969), 286; ср. также: *Apel K. O.* Transformation der Philosophie. Ffm., 1973. Bd. 1, 2.

[26] *Gethmann C. F.* Heideggers Konzeption des Handelns in „Sein und Zeit" // Gethmann-Siefert. Pöggeler (1988). 140ff.

[27] Ebid. 142.

[28] Franzen (1975). 80.

[29] *Sontheimer K.* Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. München, 1962; *Krockow. Ch. v.* Die Entscheidung. Stuttgart, 1958.

[30] Французские апологеты Хайдеггера все ставят с ног на голову, когда хотят объяснить хайдеггеровское приятие национал-социализма тем, что, мол, мышление «Бытия и времени» своими корнями еще слишком глубоко уходило в «метафизическое мышление» и само было еще слишком во власти судьбы нигилизма. Ср.: *Ph. Lacoue-Labarthe.* La fiction du politique. P., 1987. Критический анализ проблемы: *Ferry L., Renaut A.* Heidegger et les modernes. P., 1988.

[31] Pöggeler (1985). 47.

[32] Примером наиболее проницательного анализа остается до сих пор раннее сочинение Герберта Маркузе «Борьба против либерализма в тоталитарном понимании государства» в «Zeitschrift für Sozialforschung» (1934. Bd. 5. S. 161ff) со ссылкой на статью Хайдеггера во фрейбургской студенческой газете от 11 ноября 1933 г.

[33] *Heidegger M.* Gesamtausgabe Bd. 29/30. S. 244. Ср.: *Franzen W.* Die Sehnsucht nach Härte und Schwere // Gethmann-Siefert, Pöggeler (1988), 78ff.

[34] *Heidegger M.* Wegmarken. Ffm., 1978. 330.

[35] *Heidegger M.* Vom Wesen der Wahrheit. Ffm., 1949.

[36] Некоторые из интерпретаторов Хайдеггера склоняются к тому, чтобы трактовать последние главы «Бытия и времени», особенно места, где речь идет о «роке» и «судьбе», уже в коллективистском смысле. Такое прочтение, однако, лишь повторяет ретроспективную самостилизацию Хайдеггера. Ср.: J. Habermas (1985). 187 Fußn. 36.

[37] Йоханнес Гросс, чьи свидетельства не вызывают никаких сомнений, в 62-м выпуске новой серии своей «Записной книжки» в приложении к «Франкфуртер альгемайне цайтунг» поведал нам о содержании письма Хайдеггера Карлу Шмитту от 22 августа 1932 (!) г. В последнем абзаце говорится: «Сегодня мне хотелось бы только сказать Вам, что я очень надеюсь на Ваше решительное участие, если речь идет о том, чтобы изнутри, заново организовать деятельность юридического факультета в целом в соответствии с Вашей научной и педагогической направленностью. К сожалению, ситуация здесь очень безотрадна. Все более настоятельной становится задача концентрации духовных сил, которые должны

устремлять ввысь наше завтра. С дружеским приветом. Хайль Гитлер Ваш Хайдеггер».

[38] Этот мыслительный образ является центральным в лекции 1935 г. к «Введению в метафизику»; ср.: *Schwan A.* Politische Philosophie im Denken Heideggers. Opladen, 1965.

[39] *Schneeberger G.* Nachlese zu Heidegger. Bern, 1962. 149ff; *Harries K.* Heidegger as a Political Thinker // Heidegger and modern philosophy / Ed. M. Murray. N. Y., 1978. 304ff.

[40] Pöggeler (1983). 343.

[41] Pöggeler formuliert das als eine — doch wohl rhetorisch gemeinte — Frage, ebd. S. 335.

[42] Heidegger (1953). 38.

[43] Ibid. S. 32.

[44] Ibid. S. 34.

[45] Pöggeler (1983). 340f.

[46] Heidegger. Gesamtausgabe Bd. 55, 123; Pöggeler (1983). 344.

[47] Heidegger, Gesamtausgabe Bd. 53, 106.

[48] Heidegger (1953), 152.

[49] Pöggeler (1988), Fußn. 11, S. 59.

[50] Pöggeler (1985), 56f.

[51] Vorträge und Aufsätze, Pfüllingen 1985. S. 69.

[52] Heidegger (1985). S. 92.

[53] Ibid. S. 87.

[54] Franzen (1975). 99.

[55] Ср.: Habermas (1985). 189f.

[56] Heidegger. Brief über den Humanismus // Wegmarken, 1978. 334.

[57] Ibid. S. 357.

[58] В эту дискуссию я не вступал; ср.: Franzen (1975), 152ff.

[59] Ibid. S. 327.

[60] Ibid. S. 359.

[61] Heidegger (1983), 39.

[62] Ibid. S. 40.

[63] Heidegger (1983), 30, 33, 41, 42.

[64] Ibid. S. 32, 26.

[65] Ibid. S. 27.

[66] Вновь опубликовано в: *Habermas J.* Philosophisch-politische Profile. Ffm., 1981. 65ff.

[67] Еще одно из высказываний Левальтера заслуживает того, чтобы его воспроизвести: «На то, сколь сильно мания преследования владеет обвинителем Хайдеггера, указывает одно особенно неприязненное замечание в его критическом выступлении. „Фашистской интеллигенции как таковой, — говорит Хабермас, — не было лишь потому, что посредственность, присущая фашистской правящей команде, была не в состоянии принять предложение интеллектуалов. А такие силы имелись. Только неполноценность политических функционеров вытеснила их в оппозицию". Другими словами: Хайдеггер предложил Гитлеру свои услуги, но Гитлер ввиду своей „посредственности" предложение отклонил и вынудил Хайдеггера уйти в оппозицию. Таким Хабермас рисует ход событий...». Левальтер не догадался, что Хайдеггер впоследствии сам подтвердил это мое, скорее дальновидное, чем язвительное, замечание: «Национал-социализм хотя и пошел в (правильном. — *Ю. Х.*) направлении, но эти люди были слишком неопытны в мышлении, чтобы выработать действительно эксплицитное отношение к тому, что происходит сегодня и существует уже три столетия» (Spiegel. 1976. N 23. S. 214).

[68] Zeit. 1953. 24. Sept.

[69] Franzen (1975), 93.

[70] Pöggeler (1983), 341ff.

[71] *Marten R.* Ein rassistisches Konzept von Humanität // Badische Ztg. 1987. 19./20. Dez. На мой запрос Р. Мартен подтвердил этот факт в письме от 28.1.1988: «Мы читали тогда корректуры для Хайдеггера: готовились новое издание „Бытия и времени" (Тюбинген 1953) и первая публикация лекции 1935 г. То место на-

сколько я помню, выделялось не пояснительными скобками, а исключительно чудовищностью своего содержания, что нам всем троим бросилось в глаза».

[72] Heidegger (1983). 25.

[73] Pflasterstrand. 17.5.1985, 42—44.

[74] Ibid. S. 46.

[75] *Petzet H. W.* Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger. Ffm., 1983. S. 101.

[76] *Heidegger M.* Nietzsche: In 2 Bd. Pfullingen, 1961.

[77] *Dreyfus H. L.* Holism and Hermeneutics // Rev. Metaphys. 1980. Sept. 3ff.

[78] В этом смысле Э. Нольте заканчивает свою работу о философии и национал-социализме словами: «Я полагаю, что деятельность Хайдеггера в 1933 г. и анализ, оценка своей ошибки, предпринятые в 1934 г., были более философичны, чем правильность неизменно дистанцированного и в высшей степени заслуживающего уважения поведения Николая Гартмана».

[79] Исключение в данном случае составляет: *Marten R.* Heideggers Geist. 1988. 20 allmende. 82ff.

[80] Ср.: *Ott H.* Wege und Abwege // Neue Züricher Ztg. 1987. 27. Nov. S. 39; В этом сочинении содержатся также критические ссылки эксперта на книгу Фариаса.

[81] *Ritter H.* Bruder Heidegger // FAZ. 1988. 2. Febr.; *Fellmann F.* Ein Philosoph im trojanischen Pferd // Ibid. 1988. 2. März. Здесь философ из Мюнстера, чтобы вернуться к теме Фариаса, использует одно итальянское сочинение о Карле Лёвите. Он по своему раскладывает роли, которые в свое время довольно однозначно были распределены между преступником и жертвой: «Философски более интересен, чем совращение Хайдеггера пагубным духом нацизма, тот соблазн, который таится в абсолютном притязании Гуссерля на конечное обоснование научности». Не только еврейское происхождение, но и гуманизм уберегли Гуссерля от пагубы нацизма, так почему с философской точки зрения это не должно быть интересно?

[82] *Bernath K.* Martin Heidegger und der Nationalsozialismus // Süddt. Ztg. 1988. 30/31. Jan.; 6/7. Febr.

[83] *Baudrillard J.* Zu spät! // Zeit. 1988. 5. Febr.

[84] *Busche J.* Also gut. Heidegger war ein Nazi // Pflasterstrand, Januar 1988.

О ФИЛОСОФСКОМ ПЕРЕВОДЕ

В. С. Малахов

Знакомство с классической и современной зарубежной философией происходит у нас в большинстве случаев через переводы. Даже те, для кого языковой барьер не является непреодолимым, часто обращаются к переводной литературе. Помимо экономии времени здесь есть и другое соображение: перевод — это всегда тем или иным образом истолкованный оригинал, и (за исключением, конечно, тех случаев, когда затрагивается наш специфический профессиональный интерес [1]) мы охотно прибегаем к таким истолкованиям. Мы не можем не полагаться на переводчиков, берущих на себя труд по освоению чужой культуры в родном языке. Мы не можем не доверять переводам. Но насколько оправдано это доверие?

Перед нами перевод двух глав из книги Г.-Г. Гадамера «Истина и метод» [2]. Первая попытка дать русскоязычное воспроизведение сочинения, ставшего программным для целого философского

течения. Вооружившись немецким текстом, совершим небольшую экскурсию по его русскому переложению [3]. На этом пути нас ждет немало сюрпризов. Вот лишь некоторые из них.

Оригинал: «. . .постоянно *новое проецирование, в чем состоит* (курсив мой. — *В. М.*) осмысленное движение понимания и истолкования» [4]. Перевод: «. . .постоянное *проецирование нового, составляющего* (курсив мой. — *В. М.*) движение смысла понимания и истолкования» (с. 98).

Оригинал: «Здесь нет иной „объективности", кроме той *проверки, которую предмнение находит* (курсив мой. — *В. М.*) в процессе своей разработки» [5]. Перевод: «Здесь нет никакой другой объективности, кроме как такой *проверки, которая находит предмнение* (курсив мой. — *В. М.*) путем его разработки» (с. 98).

Оригинал: «. . .употребляет слова, которыми он пользуется, в знакомом мне смысле» [6]. Перевод: «. . .воспринимает слова, которые он употребляет в знакомом мне смысле» (с. 98).

Как видим, переводчица неверно распознает местонахождение субъекта и предиката в интерпретируемых суждениях или, говоря проще, меняет местами подлежащее и сказуемое.

Еще один пример. На с. 275 оригинала читаем: «Какие следствия вытекают (буквально: «что вытекает») для понимания из герменевтического условия принадлежности к традиции?». На с. 100 перевода: «Что вытекает из герменевтического условия для *понимания принадлежности к традиции*?» (курсив мой. — *В. М.*). Здесь не просто неточность — здесь неверная передача положения, имеющего принципиальное значение для гадамеровской концепции герменевтики. Но, чтобы не отсылать к контексту, ограничим наш комментарий только данным предложением. Речь в нем идет, во-первых, о понимании, во-вторых, о «принадлежности к традиции» как его условии, а в-третьих, о том, какие следствия отсюда для понимания вытекают. О «понимании принадлежности к традиции» тут ни слова не сказано.

Подобными казусами дело не ограничивается. За ошибками синтаксического характера кроются ошибки семантические. Переводчица предварительно не уяснила себе смысл переводимого текста в целом — отсюда и неверная передача смысла отдельных частей. Так, концептуально важное для герменевтики Гадамера положение о «понимании по сути» или «предметном понимании» в переводе предстает как необходимость «быть с кем-либо о чем-либо одного мнения» (с. 103); греческая «онтология субстанции» (противопоставляемая Хайдеггером и Гадамером новоевропейской «онтологии субъективности») оказывается «онтологией греческой субстанции» (с. 99), а индивидуальные, «особенные» мнения отправителя — «странными (!) мнениями написавшего письмо» (с. 102). Lesen dessen was dasteht, т. е. чтение «наличного» в тексте, имеющегося, присутствующего в нем, переведено как «чтение того, *что стоит там*» (с. 99. Курсив мой. — *В. М.*). Уже упомянутая «онтология субстанции», если верить переводу, «*разделяет* (курсив мой. — *В. М.*) бытие на бытие как настоящее и бытие как присут-

ствующее» (там же), тогда как, согласно оригиналу, она (онтология субстанции) его таким образом истолковывает (auslegt).

Чтение текста перевода то и дело приводит к недоумению, причем недоумению двоякого рода: у тех, кто прежде не был знаком с книгой Гадамера, справедливо возникает вопрос о ее качестве (ибо, если судить по переводу, она подчас лишена элементарной логичности), а те, кто ранее читал эту работу, вряд ли узнают ее содержание в русском переложении.

«Неточности» и «неясности» перевода, увы, не случайны и не эпизодичны. Они порождены *непониманием* переводчицей смыслового содержания переводимой ею концепции. Чтобы не умножать примеров, остановлюсь еще только на одном моменте подвергнутого переводу текста. Это цитата из Хайдеггера, имеющая для Гадамера программный характер, и от уяснения ее смысла зависит уяснение если не всей гадамеровской концепции, то уж данной главы во всяком случае. Речь идет о роли предпонимания в истолковании. Структуру предпонимания образуют Vorhabe, Vorsicht и Vorgriff (переданных в русском тексте как «намерение», «предосторожность» [7] и «предрешение» [8]). Для Хайдеггера дело заключается в радикальном пересмотре статуса предпонимания: мало лишь допустить Vorhabe, Vorsicht и Vorgriff, смириться с ними, объяснив их наличие за счет Einfälle и Volksbegriffe (в переводе: «проникающих через ложные идеи и повседневные понятия необоснованных утверждений»), необходимо актуализировать их, утвердить, «обеспечить» (zu sichern) в качестве самостоятельной темы исследования. Разработка этой темы исходя из самой сути дела (aus den Sachen selbst her) и составляет, по Хайдеггеру, первую, постоянную и последнюю задачу истолкования [9]. А теперь посмотрим, какой вид приобрела эта мысль в переводе: «его (истолкования. — *В. М.*) первой, постоянной и последней задачей остается то, чтобы, смотря по обстоятельствам, не допускать проникающих через ложные идеи и повседневные понятия необоснованных утверждений в намерения, предосторожность и предрешение, но при их разработке обеспечивать (подход) к научной теме исходя из самих вещей» (с. 97). Не правда ли, красноречивое свидетельство того, как трудно бывает понять иноязычного автора в переводе, если то, о чем пишет автор, самому переводчику непонятно.

Строго говоря, затронутый текст переводом вообще не является. Это скорее фантазия на тему оригинала. Могут возразить, что такого рода недоразумения — вещь сравнительно редкая. Увы, это не так. Я берусь назвать десятки случаев, на фоне которых перевод З. Н. Зайцевой ничем особенным выделяться не будет. Но чтобы не превращать эту заметку в нудное разбирательство, отдающее не то мелочной придирчивостью, не то сведением счетов, приведенным примером лучше ограничиться.

Не к скандалу стремился автор этих строк. Цель этого отклика иная: побудить философскую общественность задуматься, как возможно появление в печати таких переводов? Ошибки переводчика

и невнимательность редакторов? Нехватка компетентных специалистов и спешка при подготовке публикаций? Думается, однако, что дело заключается в другом. В общей ситуации, сложившейся у нас вокруг перевода иноязычных авторов.

Мы привыкли смотреть на перевод как на сугубо техническую проблему. В содержательном плане вопрос практически не ставился: молчаливо предполагалось, что достаточно знать чужой язык, чтобы уметь передать сказанное на нем средствами своего языка. Как будто любое выражение чужого языка заведомо имеет однозначное соответствие в нашем. Как будто перевод не есть всегда переход из одного смыслового универсума в другой, из одной культуры в другую.

Но, помимо этих свойств всякого перевода, у философского перевода есть одна важная особенность: предельная семантическая нагруженность. Философский текст отличает чрезвычайная наполненность и собранность смысла, крайне затрудняющая передачу такого текста на другом языке. В этой связи необходимо отметить два момента. Во-первых, лексический запас философского текста, его словарь. Означающее и означаемое здесь находятся в единстве столь неразрывном, что подходящего аналога в других языках может просто не существовать (как нет аналогов для гегелевского Gestalt или хайдеггеровского Dasein). Во-вторых, синтаксис, строй философской речи. Знаменитая острота Гегеля («мою философию нельзя изложить кратко, доступно и тем более по-французски») — больше, чем просто острота. Специфические для определенного языка вообще и для языка определенного мыслителя в частности способы организации высказываний в условиях другого языка не могут не распадаться. Перед переводчиком, таким образом, стоит задача в известном смысле неразрешимая.

Он должен нечто воссоздать, пользуясь при этом совсем другим материалом и подчиняясь совсем другим правилам. Он должен воспроизвести некоторое содержание, не располагая той формой, в которой это содержание изначально отлито. Не превращается ли тогда перевод в заведомо безнадежную затею? За этим опасением при всей его основательности кроется, как мне кажется, одно предубеждение: недоверие к собственному языку. Логика здесь простая: коль скоро чего-то в языке нет, то и быть не может. Однако язык, на котором мы мыслим и говорим, располагает колоссальными потенциями. Нет никаких оснований полагать, будто для *вещей*, о которых говорит западная философия, в русском языке нет *слов*. Или, точнее, что таких слов нельзя разыскать.

Здесь необходимо одно существенное уточнение. Отправным пунктом этих рассуждений было убеждение в принципиальной переводимости мыслительных содержаний. Залогом такой переводимости служит богатейшая и плодотворнейшая история русской культуры. Однако выпадение из общего духовного движения на несколько десятилетий даром не проходит.. Оно не могло остаться без последствий для языка. Применительно к нашему предмету

это означает следующее: необходима долгая работа по созданию внутри русского языка таких концептов и структур, которые позволили бы адекватно воспроизводить тексты европейской философии XX в. Пока этого не произошло, философский перевод возможен как пересказ. В этом нет ничего принижающего наше достоинство. Поняв, что в оригинале сказано, мы найдем способы его пересказать.

Перевод всегда в некотором роде пересказ. Он представляет собой существование определенного смыслового целого в отрыве от той языковой почвы, в которой оно сформировалось. Это бытие смысла в иной языковой стихии, его «инобытие». Что происходит с текстом при переходе в инобытие? Какие изменения он претерпевает, попав в другую языковую среду? Как переводчику добиться, чтобы текст туда попал? И чтобы он начал другую, самостоятельную жизнь в новой среде? (Ведь начали ее в среде русского языка — усилиями Г. Г. Шпета и Б. Г. Столпнера — Гегель и — усилиями В. В. Бибихина и А. В. Михайлова — Хайдеггер.)

Разбор текста, с которого мы начали, был, как нетрудно догадаться, всего лишь поводом поговорить о состоянии дел с философским переводом. На затронутые вопросы данная заметка отвечать не претендует. Целью ее было показать, что эти вопросы пора ставить.

[1] Симптоматично недоверие специалистов к русскоязычным интерпретациям первоисточников, с которыми они работают. Вспомним хотя бы работы Э. В. Ильенкова, где Маркс постоянно проверяется по тексту подлинника, или книгу Н. В. Мотрошиловой о Гегеле (1984) с характерным скрупулезным всматриванием в немецкие издания гегелевских сочинений.

[2] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод (фрагменты) / Вводный коммент. и пер. З. Н. Зайцевой // Филос. науки. 1987. № 6. С. 94—105.

[3] Заранее приношу извинения за некоторый буквализм в передаче фрагментов оригинала — сохранение предложенной переводчицей лексики необходимо для наглядного сопоставления синтаксиса.

[4] «. . .eben dieses ständige Neu-Entwerfen, dass die Sinnbewegung des Verstehens und Auslegens ausmacht» (*Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Tübingen, 1960. S. 252).

[5] «Es gibt hier keine andere „Objektivität" als die Bewährung, die eine Vormeinung durch Ihre Ausarbeiting findet» (Ibid.).

[6] «. . .die Worte, die er gebraucht, in dem mir vertrauten Sinne nimmt» (Ibid.).

[7] Нельзя не оговориться, что, хотя одним из значений слова Vorsicht действительно является «осторожность», в хайдеггеровском употреблении оно несет совершенно иной смысл и означает «пред-видение», «пред-усматривание».

[8] Vorgriff — вообще-то означает буквально «предварительное схватывание», что по-русски могло бы выглядеть как «предвосхищение».

[9] Der Zirkel darf nicht zu einem vitiosum, und sei es auch zu einem geduldeten, herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die. Auslegung verstanden hat, dass ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich Jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern.

БИБЛИОГРАФИЯ *

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ВЫШЕДШИЕ В СССР в 1988 г.

ИСТОРИЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. *Бухарин Н. И.* Енчмениада: (К вопросу об идеологическом вырождении) // Филос. науки. 1988. № 8. С. 77—82; 1988. № 9. С. 70—79; 1988. — № 10. — С. 78—89.
2. *Бухарин Н. И.* Избранные произведения / Редкол.: Г. Л. Смирнов (рук.) и др.; Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. М.: Политиздат, 1988. 499 с., 1 л. портр. Основ. даты жизни и деятельности Н. И. Бухарина: с. 489—498.
3. *Бухарин Н. И.* Учение Маркса и его историческое значение: (Опыт теоретической характеристики) // Вопр. философии. 1988. № 10. С. 67—82.
4. *Гнатюк Л. В.* Становление мировоззрения марксизма. — Харьков: Вища шк., 1988. 163 с. Библиогр : с. 157—162.
5. *Гречко П. К.* Проблема единства теории и практики в работах К. Корша // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1988. № 3. С. 65—74.
6. *Грецкий М. Н.* Логические и исторические подходы к изучению истории марксистско-ленинской философии // Филос. науки. 1988. № 2. С. 36—44.
7. *Гриценко А. А.* Метод «Капитала» К. Маркса и политическая экономия в широком смысле. Харьков: Вища шк., 1988. 160 с. схем. — Библиогр.: с. 155—159.
8. Документы Первого Интернационала: Лондонская конференция Первого Интернационала, 17—23 сент. 1871 г.: Протоколы и документы / Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. М.: Политиздат, 1988. XVIII, 573 с. На авантитуле: К 170-летию со дня рождения К. Маркса. Указ.: с. 517—564.
9. *Домонкош А.* Первый программный документ марксизма // Вестн. МГУ. Сер. 12, Теория науч. коммунизма. 1988. № 1. С. 29—35.
10. *Ильенков Э. В.* Маркс и западный мир // Вопр. философии. 1988. № 10. С. 99—112.
11. *Клямкин И. М.* Революционный марксизм против методологии ревизионизма и центризма: Пробл. творч. развития теории и метода марксизма в конце XIX—нач. XX в. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1988. 183 с. Библиогр.: с. 170—181.
12. Коммунистический манифест и современность / В. Г. Антоненко (рук.), В. Ф. Белик, В. И. Гусев и др. Киев: Политиздат Украины, 1988. 279 с. Библиогр. с. 269—277.
13. Маркс. Философия. Современность / Т. И. Ойзерман, Н. И. Лапин, М. Я. Ковальзон и др.; Под общ. ред. Т. И. Ойзермана. М.: Политиздат, 1988. 414 с. Рез. на англ. и нем. яз. Предм. указ.: с. 404—408.
14. Марксизм и рабочее движение XIX в.: Некоторые актуальные проблемы теории и истории: К 170-летию со дня рождения Карла Маркса / Редкол.: М. П. Мчедлов (отв. ред.) и др.; Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. — М.: Политиздат, 1988. 567 с. Работы и публ., вышедшие в СССР в связи с 165-летием со дня рождения и 100-летием со дня смерти К. Маркса: с. 529—564.
15. *Минасян А. М.* До каких пор?: (Логика «Капитала» Маркса и соврем. обществознание) / Отв. ред. В. П. Кохановский; Рост инж.-строит. ин-т. Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1988. 109 с.

* Библиография является выборочной. Составители: мл. науч. сотр. Ин-та философии АН СССР И. И. Стрекаловская, Е. С. Муравлев.

16. *Мысливченко А. Г.* Проблемы и тенденции развития марксистской философии в зарубежных странах // Филос. науки. 1988. № 5. С. 77—87.
17. *Петренко Е. Л.* Ленинские принципы критики оппортунизма: Теорет.-методол. аспект. М.: Изд-во МГУ, 1988. 110 с. Библиогр.: с. 105—109.
18. *Плимак Е. Г.* Политическое завещание В. И. Ленина: Истоки, сущность, выполнение. М.: Политиздат, 1988. 142 с.
19. *Старк Г. В.* Метод в действии: Опыт целостного овладения наследием К. Маркса / Отв. ред. Ю. Р. Тищенко. Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1988. 240 с. Библиогр.: с. 239.
20. *Степанян В. Э.* К оценке теоретических схем II Интернационала по вопросам революционной ситуации // Науч. коммунизм. 1988. № 3. С. 98—104.
21. *Чепуренко А. Ю.* Идейная борьба вокруг «Капитала» сегодня / Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. М.: Политиздат, 1988. 239 с. Библиогр.: с. 198—237.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. ОБОБЩАЮЩИЕ РАБОТЫ ПО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИМ ПРОБЛЕМАМ

22. *Горский В. С.* История философии как процесс // Вопр. обществ. наук. 1988. Вып. 74. С. 101—106.
23. Историко-философские исследования: Пробл. методологии: Сб. науч. тр. / Редкол.: В. Б. Куликов и др.; Урал. гос. ун-т им. А. М. Горького. Свердловск, 1988. 132 с.
24. *Мамардашвили М. К.* Проблема сознания и философское призвание // Вопр. философии. 1988. № 8. С. 37—47.
25. *Ойзерман Т. И.* Историко-философский процесс: к характеристике борьбы между материализмом и идеализмом // Филос. науки. 1988. № 7. С. 31—41.
26. *Самиев А.* Генезис и развитие исторического сознания / Отв. ред. Г. Ашуров; АН ТаджССР. Отд-ние философии. Душанбе: Дониш, 1988. 121 с. Библиогр.: с. 110—120.
27. *Соколов В. В.* История философии и формализация // Филос. науки. 1988. № 10. С. 33—40.
28. Специфика философского знания и проблема человека в истории философии: Препр. докл. сов. ученых к XVIII Всемир. филос. конгр. «Филос. понимание человека» (Великобритания, Брайтон, 21—27 авг. 1988 г.): Сб. тез. / Редкол. М. А. Киссель (отв. ред.) и др.; АН СССР. Ин-т философии, Сов. Оргком. по подгот. XVIII Всемир. филос. конгр. «Филос. понимание человека». М., 1988. 171 с.
29. Философия: история и современность: Препр. докл. сов. ученых к XVIII Всемир. филос. конгр. «Филос. понимание человека» (Великобритания, Брайтон, 21—27 авг. 1988 г.): Сб. тез. / Редкол.: В. П. Рачков (отв. ред.) и др.; АН СССР. Ин-т философии, Сов. оргком. по подгот. XVIII Всемир. филос. конгр. «Филос. понимание человека». М., 1988. 167 с.

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

30. Античная философия: специфические черты и современное значение: Материалы науч. конф. по антич. философии / Редкол.: М. Х. Кулэ (отв. ред.) и др.; АН ЛатвССР. Ин-т философии и права. Рига: Зинатне, 1988. 69 с. Библиогр. в конце отд. ст.
31. Античность как тип культуры / А. Ф. Лосев, Н. А. Чистякова, Т. Ю. Бородай и др.; Отв. ред. А. Ф. Лосев; АН СССР. Науч. совет по истории мировой культуры. М.: Наука, 1988. 335 с.: ил.
32. *Бронштейн В. А.* Клавдий Птолемей, II в. н. э. / Отв. ред. А. А. Гурштейн; АН СССР. М.: Наука, 1988. 241 с.: ил. (Науч.-биогр. сер.). Библиогр.: с. 235—240.
33. *Гончарова Т. В.* Эпикур. М.: Мол. гвардия, 1988. 304 с., 16 л. ил. (Жизнь замечат. людей: Сер. биогр. Осн. в 1933 г. М. Горьким; Вып. 3(685)). Библиогр.: с. 303. Основ. даты жизни Эпикура: с. 303.

34. *Гуревич А. Я.* Дух и материя: Об амбивалентности повседневной средневековой религиозности // Культура и общественная мысль. М., 1988. С. 117—123.
35. *Жаворонков П. И.* О философских взглядах Никифора Влеммида // Там же. С. 94—99.
36. *Звиревич В. Т.* Цицерон — философ и историк философии. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1988. — 205 с. Библиогр. в конце глав.
37. *Кессиди Ф. Х.* Сократ. 2-е изд., доп. М.: Мысль, 1988. — 221 с. (Мыслители прошлого). На обл. авт. не указ. Библиогр.: с. 218—220. Указ. имен.: с. 216—217.
38. *Комарова В. Я.* Учение Зенона Элейского: Попытка реконструкции системы аргументов / ЛГУ. Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. 264 с. — Библиогр.: с. 244—250.
39. *Кудрявцев О. Ф.* Собственность как нравственно-правовая проблема в идеологии христианского средневековья (до Фомы Аквинского) // Культура и общественная мысль. М., 1988. С. 76—86.
40. *Леонтьев А. А.* Генезис семантической теории: античность и средневековье // Вопр. языкознания. 1988. № 1. С. 5—22. Библиогр.: с. 22.
41. *Мудрагей Н. С.* Знание и вера: Абеляр и Бернар // Вопр. философии. 1988. № 10. С. 133—145.
42. *Трофимова М. К.* К представлениям о единстве мира в позднеантичной культуре (Наг-Хаммади, VI, 2) // Культура и общественная мысль. М., 1988. С. 41—50.
43. *Удальцова З. В.* Византийская культура / Отв. ред. Е. В. Гутнова; АН СССР. М.: Наука, 1988. 289 с., 8 л. ил. — (Науч.-попул. лит. Из истории мировой культуры). Библиогр.: с. 280—288.
44. *Уколова В. И.* Макробий и его «Сатурналии» // Культура и общественная мысль. М., 1988. С. 50—56.

ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

45. *Азаркин Н. М.* Монтескье. М.: Юрид. лит., 1988. 128 с. (Из истории полит. и правовой мысли). Библиогр.: с. 126—127. Указ. имен.: с. 125.
46. *Борзова Е. П.* Понятие противоречия в философии Гегеля // Пробл. диалектики. 1988. Вып. 13. С. 34—43.
47. *Ведин Ю. П.* Учение Канта о противоречиях, отрицании и антиномиях // Там же. С. 17—33.
48. *Гиренок Ф. И., Костылева Т. В.* Диалектика и эклектика в исследовании феномена человека // Диалектика и научное мышление. М., 1988. С. 179—188.
49. Европейское Просвещение и французская революция XVIII в. / Редкол.: Г. С. Кучеренко, К. М. Андерсон (отв. ред.) и др.; АН СССР. Ин-т всеобщ. истории. М., Наука, 1988. 214 с. Библиогр. в конце ст.
50. История социалистических учений: Сб. ст. / Отв. ред. Л. С. Чиколини; АН СССР. Ин-т всеобщ. истории. М.: Наука, 1988. 279 с. Библиогр. с. 273—277.
51. *Калиниченко В. В., Огурцов А. П.* Методология гуманитарных наук в трудах Вильгельма Дильтея: (Предисл. к публ.) // Вопр. философии. 1988. № 4. С. 128—134.
52. *Каримский А. М.* Философия истории Гегеля. М.: Изд-во МГУ, 1988. 270 с.
53. *Лейбин В. М.* Из истории возникновения психоанализа: (Письма З. Фрейда В. Флиссу) // Вопр. философии. — 1988. № 4. С. 104—117.
54. *Медведев В. И.* Философия языка Э. Кассирера // Филос. науки. 1988. — № 3. — С. 60—67.
55. *Нарский И. С.* Теоретик познания, смотревший далеко вперед: (К 400-летию со дня рождения Томаса Гоббса) // Там же. № 4. С. 52—60.
56. *Осиновский И. Н.* Идеал совершенного человека у Томаса Мора: (К 510-й годовщине со дня рождения автора «Утопии») // Науч. коммунизм. 1988. № 2. С. 104—111.
57. *Осиновский И. Н.* Эразм Роттердамский и Мартин Дорп // Культура и общественная мысль. М., 1988. С. 175—187.
58. *Осипов В. И.* Проблемы теории познания и методологии науки в естественно-историческом материализме (вторая половина XIX—начало XX в.) / Арханг. пед. ин-т. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. — 158 с. Библиогр.: с. 155—157.
59. *Романенко Л. М.* К вопросу о концепции революции О. Бланки // Науч. коммунизм. 1988. № 1. С. 63—68.

60. *Суслова Л. А.* Философия Канта: (Методол. анализ): Учеб. пособие для филос. и др. гуманит. фак. гос. ун-тов. М.: Высш. шк., 1988. 224 с.
61. *Федоров В. С.* Гете: черты мировоззрения // Филос. науки. 1988. № 7. С. 59—69.
62. Философия, культура, человек / Отв. ред. Н. З. Чавчавадзе; АН ГССР. Ин-т философии. Тбилиси: Мецниереба, 1988. 120 с.
63. *Чанышев А. А.* Этика Шопенгауэра: теоретический и мировоззренческий аспекты // Вопр. философии. 1988. № 2. С. 142—150.
64. *Шмелев В. Д.* Кантовское понимание высшей сущности // Филос. науки. 1988. № 4. С. 61—69.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

65. *Андрияускас А. А.* Проблема дегуманизации культуры и искусства в концепции «христианского гуманизма» Н. Бердяева // Филос. науки. 1988. № 3. С. 42—50.
66. *Бычко А. К.* Народная мудрость Руси: Анализ философа. Киев: Вища шк., 1988. 199 с. Библиогр.: с. 197—198.
67. *Вишникина С. Я., Павлов А. Т.* Оценка философских взглядов Н. П. Огарева в русской и советской историографии: (К 175-летию со дня рождения) // Филос. науки. 1988. № 11. С. 34—43.
68. *Власенко К. И.* Концепции истории русской философии: конец XIX—начало XX в. // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1988. № 5. С. 16—23.
69. *Голосенко И. А.* Социология в дореволюционной России: (Науковед. аспекты) // Филос. науки. 1988. № 1. С. 48—56.
70. *Горский В. С.* Об одном из источников историко-философского изучения древнерусской культуры // Там же. — № 2. — С. 45—55.
71. *Горский В. С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси XI—начала XII в. / АН УССР. Ин-т философии. Киев: Наук. думка, 1988. 213 с. Библиогр.: с. 198—212.
72. Естественнонаучные представления Древней Руси: Счисление лет. Символика чисел. «Отреченные» книги. Астрология. Минералогия / К. Н. Афанасьев, Ю. Л. Щапова, Е. К. Пиотровская и др.; Отв. ред. Р. А. Симонов; АН СССР. Науч. совет по истории мировой культуры. М.: Наука, 1988. 320 с.
73. *Золотарев В. П.* Историческая концепция Н. И. Кареева: Содерж. и эволюция / Сыктывк. гос. ун-т им. 50-летия СССР. Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. 156 с., 1 л. портр.
74. *Искра Л. М.* Д. И. Писарев и его роль в истории русской общественно-политической мысли. — Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1988. 152 с. Библиогр.: с. 134—151.
75. *Каменский З. А.* Неопубликованные статьи П. Я. Чаадаева // Вопр. философии. 1988. № 6. С. 104—108.
76. *Каменский З. А.* Тимофей Николаевич Грановский. М.: Мысль, 1988. 190 с. (Мыслители прошлого). На обл. авт. не указ. Библиогр.: с. 181—186. Указ. имен.: с. 187—189.
77. *Кантор В.* «Имя роковое»: (Духов. наследие П. Я. Чаадаева и рус. культура) // Вопр. лит. 1988. № 3. С. 62—85.
78. *Кантор В. К.* Первое «Философическое письмо» П. Я. Чаадаева: история и судьба // Филос. науки. 1988. № 7. С. 83—90.
79. *Керимов В. И.* Философия истории А. С. Хомякова: (По страницам одной полузабытой работы) // Вопр. философии. 1988. № 3. С. 88—102.
80. *Коган Л. А.* Пушкин и идея творческой свободы: (О филос. значении «Из Пиндемонти») // Там же. № 5. С. 95—109.
81. *Кувакин В. А.* Философия Вл. Соловьева: (Из цикла «Страницы истории отеч. филос. мысли»). М.: Знание, 1988. 64 с. (Новое в жизни, науке, технике. Философия; № 8). Библиогр.: с. 45—48.
82. Культура и общество Древней Руси (X—XVII вв.): (Зарубеж. историография): Реф. сб. / Отв. ред. В. Л. Янин, А. Л. Ястребицкая; АН СССР. ИНИОН. М.: ИНИОН АН СССР, 1988. — (Сер.: Теория и история культуры). Ч. 1 247 с. Библиогр. в конце отд. ст. Ч. 2. 280 с. Библиогр. в конце отд. ст.

83. *Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я.* Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. — Л.: Лениздат, 1988. 334 с.: ил.
84. *Курылев Ю. И.* Философско-этические воззрения А. М. Горького. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1988. 153 с.
85. *Лурье Я. С.* Русские современники Возрождения: Книгописец Ефросин, дьяк Федор Курицын / АН СССР. Л.: Наука, 1988. 161 с., 2 л. ил., карт.: ил. факс. (Страницы истории нашей Родины). Библиогр.: с. 145—152. Указ. имен.: с. 155—160.
86. *Маслин М. А.* Современные буржуазные концепции истории русской философии: Крит. анализ. — М.: Изд-во МГУ, 1988. 208 с. (Критика соврем. буржуаз. теорий). Библиогр.: с. 194—202. Указ. имен: с. 203—206.
87. *Медушевский А. Н.* Гегель и государственная школа русской историографии // Вопр. философии. 1988. № 3. С. 103—115.
88. *Митюшин А. А.* Творчество Г. Шпета и проблема истолкования действительности // Там же. № 11. С. 93—104.
89. *Павлова Г. Е., Федоров А. С.* Михаил Васильевич Ломоносов: 1711—1765 / Отв. ред. Е. П. Велихов; АН СССР. М.: Наука, 1988. 463 с.: ил. портр. — (К 275-летию со дня рождения М. В. Ломоносова). Библиогр. с. 454—456. Имен. указ.: с. 457—462.
90. *Пастухова Т. А.* Критика Г. В. Плехановым концепции развития русской общественной мысли М. О. Гершензона (1908—1911) // Проблемы историографии и истории культуры народов СССР. М., 1988. С. 82—97.
91. Православие и современность: (Филос.-социол. анализ) / Б. А. Лобовик, А. Н. Колодный, Н. В. Филоненко и др.; Отв. ред. Б. А. Лобовик; АН УССР. Ин-т философии. Киев: Наук. думка, 1988. 336 с.
92. Проблемы изучения истории русской философии и культуры: Материалы «Круглого стола» // Вопр. философии. 1988. № 9. С. 92—161.
93. *Рашковский Е. Б.* Вл. Соловьев о судьбах и смысле философии // Там же. № 8. С. 112—118.
94. Творческое наследие Н. А. Добролюбова / В. В. Богатов, Б. В. Емельянов, В. С. Никоненко и др.; Отв. ред. В. В. Богатов. М.: Изд-во МГУ, 1988. 200 с. Библиогр. в конце ст.
95. *Тютюкин С.* Плеханов: величие ученого, трагедия революционера // Коммунист. 1988. № 5. С. 91—100.
96. Учение В. И. Вернадского о ноосфере и глобальные проблемы современности: (Тез. докл. Всесоюз. конф., посвящ. 125-летию со дня рождения В. И. Вернадского, Москва, 1988 г., 30—31 мая) / Ред.-изд. совет: Н. В. Карлов (председатель) и др.; Моск. физ.-техн. ин-т и др. М., 1988. В надзаг. также Гос. ком. по нар. образованию СССР, Филос. о-во СССР. Ч. 1. 264 с.: ил. Библиогр. в конце ст. Ч. 2. 272 с.: ил. Библиогр. в конце ст.
97. *Филист Г. М.* Введение христианства на Руси: Предпосылки, обстоятельства, последствия. Минск: Беларусь, 1988. 254 с. Библиогр.: с. 245—253.
98. *Фирсова Л. В.* Персонализм в системе русского идеализма конца XIX—начала XX в. // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1988. № 5. С. 24—33.
99. *Юрченко А. И.* Изборник 1073 года: интерпретация основных древнерусских философских терминов // Вопр. языкознания. 1988. № 2. С. 75—90. Библиогр.: с. 86—87.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ НАРОДОВ СССР

100. *Алиева С. А.* Вопросы нравственного воспитания в трудах педагогов-просветителей Азербайджана. Баку: Маариф, 1988. 110 с. Библиогр.: с. 108—109.
101. *Бобынэ Г. Е.* Гуманизм в философской и общественной мысли Молдавии в XVII—начале XVIII в. / Отв. ред. А. И. Бабий; АН МССР. Отд-ние философии и права. Кишинев: Штиинца, 1988. 129 с.
102. Чокан Валиханов и современность: Сб. материалов Всесоюз. науч. конф., посвящ. 150-летию со дня рождения Ч. Ч. Валиханова / Редкол.: Ж. М. Абдильдин (отв. ред.) и др.; АН КазССР. Ин-т истории, археологии и этнографии им. Ч. Ч. Валиханова. Алма-Ата: Наука, 1988. 319 с.
103. *Катренко А. Н.* В борьбе за пробуждение народной революции: (Из истории

рев.-демокр. движения на Украине в 80-х—нач. 90-х годов XIX в.). Киев: Вища шк., 1988. 135 с. Библиогр.: с. 123—134.

104. *Нарынбаев А. И.* Прогрессивная общественно-философская мысль уйгуров второй половины XIX в. / АН КиргССР. Ин-т философии и права. Фрунзе: Илим, 1988. 187 с.
105. *Насыров Р. Н.* Вопросы теории познания во взглядах прогрессивных мыслителей Средней Азии / Ташк. политехн. ин-т им. Абу Райхана Беруни. Ташкент: Фан, 1988. 121 с.
106. Философское наследие народов Средней Азии и борьба идей / Отв. ред. М. М. Хайруллаев; АН УзССР. Ин-т философии и права им. И. М. Муминова. Ташкент: Фан, 1988. 190 с.
107. *Чхартишвили И. Н.* Антирелигиозные воззрения грузинских просветителей: (Вторая половина XIX и начало XX в.) / АН ГССР. Гос. музей Грузии им. С. Н.Джанашиа. Тбилиси: Мецниереба, 1988. 78 с.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

108. *Алиева Б. А.* Вера или знание? Проблема соотношения веры и разума в мусульманской философии. Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1988. 126 с.
109. *Бельский А. Г.* Мусульманский коммунизм в Индии: возникновение, идеология и политика: Науч.-аналит. обзор / АН СССР. ИНИОН, Отд. стран Азии и Африки. М.: ИНИОН АН СССР, 1988. 64 с. — (Сер.: Соврем. пробл. социал. развития и идеологии стран Азии и Африки). Авт. указ. на обл. тит. л. Библиогр.: с. 61—64.
110. «Восток-Запад» в мировом историко-философском процессе: (Материалы «Круглого стола», Москва, 1987) // Филос. науки. 1988. № 7. С. 99—114.
111. Девятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае»: Тез. докл. / АН СССР. Ин-т востоковедения. М.: Наука, 1988. Ч. 1 / Отв. ред. и сост. А. И. Кобзев. 224 с.: ил. Библиогр. в конце отд. ст.
112. *Змеев Б. М.* Политическая идеология в странах тропической Африки: Генезис и социал. функции / Науч. ред. М. Я. Корнеев; ЛГУ. Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. 150 с.
113. История Древнего Востока: Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладел. цивилизации / Редкол. Б. Б. Пиотровский (отв. ред.) и др.; АН СССР. Ин-т востоковедения. Отд. Древ. Востока. М.: Наука, 1988. Ч. 2: Передняя Азия. Египет / Под ред. Г. М. Бонгард-Левина. — 623 с.: ил.+3 отд. л. карт. Библиогр. с. 584—605. Указ. имен, геогр. назв.: с. 606—621.
114. *Калинина Т. М.* Сведения ранних ученых Арабского халифата: Тексты. Перевод. Комментарий / Отв. ред. В. Л. Янин; АН СССР. Ин-т истории СССР. М.: Наука, 1988. — 180 с.: ил. (Древнейшие источники по истории народов СССР). Библиогр.: с. 152—167. Указ.: с. 169—179.
115. *Капустин Б. Г.* «Неомарксистская социология», исторический материализм и развивающиеся страны. — М.: Изд-во Ун-та дружбы народов, 1988. 151 с. Библиогр.: с. 141—150.
116. Классический ислам: традиционные науки и философия: Сб. обзоров / Отв. ред. и сост. А. В. Сагадеев; АН СССР. ИНИОН. М., 1988. 131 с. (Традиции ислама и современность). Библиогр. в конце ст.
117. *Козловский Ю. Б.* Особенности развития мысли в конфуцианских школах древности и средневековья // Филос. науки. 1988. № 6. С. 51—61.
118. *Литман А. Д.* Философия в независимой Индии: Пробл., противоречия, дискус. / АН СССР. Ин-т востоковедения. М.: Наука, 1988. 263 с. Рез на англ. яз. Библиогр.: с. 240—257. Указ. имен: с. 258—260.
119. Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока: Сб. ст. / Редкол.: Н. В. Абаев (отв. ред.) и др.; АН СССР. Сиб. отд-ние. Бурят. фил. Ин-т обществ. наук. Улан-Удэ, 1988. 161 с. Библиогр. в конце ст.
120. Общественные движения и их идеология в добуржуазных обществах Азии / Отв. ред. Г. Ф. Ким, К. З. Ашрафян; АН СССР. Ин-т востоковедения. М.: Наука, 1988. 277 с. Библиогр. в конце ст.
121. *Поспелов Б. В.* Идеологические течения современной Японии: Крит. анализ. М.: Наука, 1988. 301 с. Рез. на англ. яз. Библиогр.: с. 290—298.

122. *Степанянц М. Т.* Проблема познания в суфизме // Вопр. философии. 1988. № 4. С. 118—127.
123. *Талипов Н. А.* Общественная мысль в Иране в XIX—начале XX в. М.: Наука, 1988. 293 с. Библиогр.: с. 284—292.
124. III Всесоюзная конференция востоковедов «Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций культур на Востоке»: Тез. докл. и сообщ. (Душанбе, 16—18 мая 1988 г.) / Редкол.: Л. Н. Аганина и др.; АН СССР. Всесоюз. ассоц. востоковедов и др. М.: Наука, 1988. В надзаг. также: Ин-т востоковедения, АН ТаджССР.
Т. 1. 198 с. Т. 2. 204 с. Библиогр. в конце ст.
125. *Шохин В. К.* Древняя Индия в культуре Руси (XI—середина XV в.): Источниковед. пробл. / АН СССР. Ин-т востоковедения. М.: Наука, 1988. 335 с. Рез. на англ. яз.
126. Этика и ритуал в традиционном Китае: Сб. ст. / Редкол.: Л. С. Васильев (отв. ред.) и др.; АН СССР. Ин-т востоковедения. М.: Наука, 1988. 331 с.: ил. Библиогр. в конце ст.

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

127. *Автономова Н. С., Караулов Ю. Н., Муравьев Ю. А.* Культура, история, память: (О некоторых тенденциях новейшей французской историко-методологической мысли) // Вопр. философии. — 1988. № 3. С. 71—87.
128. *Автономова Н. С.* Рассудок, разум, рациональность / Отв. ред. В. А. Лекторский. М.: Наука, 1988. 287 с.
129. *Гайда А. В., Вершинин С. Е., Шульц В. Л.* Коммуникация и эмансипация: Критика методол. основ социал. концепции Ю. Хабермаса. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1988. 157 с.
130. *Галкина Л. А.* Гильдейский социализм: Крит. анализ. — М.: Наука, 1988. 255 с. — Библиогр.: с. 241—252. Указ. имен.: с. 253—254.
131. *Григорьев Л. Г.* «Социология повседневности» Альфреда Шюца // Социол. исслед. 1988. № 2. С. 123—128. — Библиогр.: с. 128.
132. *Зайченко Г. А.* Судьбы неопозитивизма и постпозитивизма // Филос. науки. 1988. № 2. С. 56—57.
133. Из истории философии Латинской Америки XX в. / А. Б. Зыкова, Р. А. Бургете, Н. Н. Петякшева и др.; Отв. ред. А. Б. Зыкова, Р. А. Бургете; АН СССР. Ин-т философии. М.: Наука, 1988. 287 с.
134. *Каганова З. В., Тушмалова Н. А., Николаенко Н. М.* Критический анализ эволюционно-поведенческой концепции К. Поппера // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1988. № 1. С. 34—42.
135. *Клименкова Т. А.* Философские проблемы неофеминизма 70-х годов // Вопр. философии. 1988. № 5. С. 148—157.
136. *Косов Ю. В., Федосеев А. А.* Концепция «жизнестойкого общества» в американской буржуазной глобалистике: (Крит. анализ) // Филос. науки. 1988. № 3. С. 51—59.
137. *Култаева М. Д.* Философско-педагогические тенденции в современном идеализме. Харьков: Вища шк., 1988. 151 с. Библиогр.: с. 143—148. Имен. указ.: с. 149—150.
138. *Лопухов Б. Р.* Философияи политика в трудах Бенедетто Кроче // Вопр. философии. 1988. № 11. С. 148—156.
139. Марксистско-ленинская диалектика: В 8 кн. М.: Изд-во МГУ, 1988. Кн. 4: Критика немарксистских концепций диалектики XX в.: Диалектика и проблема иррационального / А. С. Богомолов, Ю. Н. Давыдов, П. П. Гайденко, М. А. Киссель; Под ред. Ю. Н. Давыдова. 477 с. Библиогр.: с. 448—452. Указ.: с. 453—475.
140. Новые тенденции в западной социальной философии / Отв. ред. Э. В. Деменчонок; АН СССР. Ин-т философии, Филос. о-во СССР. М., 1988. 171 с.
141. *Погосян В. А.* Судьбы диалектики в современной буржуазной философии / АН АрмССР. Ин-т философии и права. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1988. 118 с. Библиогр.: с. 112—117.

142. Проблема человека в современной буржуазной философии: Препр. докл. сов. ученых к XVIII Всемир. филос. конгр. «Философское понимание человека» (Великобритания, Брайтон, 21—27 авг. 1988 г.). М., 1988. 100 с.
143. Проблемы онтологии в современной буржуазной философии / Редкол.: Т. А. Кузьмина (отв. ред.) и др.; АН ЛатвССР. Ин-т философии и права. Рига: Зинатне, 1988. 334 с., 4 л. ил. Имен. указ.: с. 329—332.
144. *Реманн Й.* Исторические и актуальные моменты идеологии и философии социального партнерства в австрийской социал-демократии // Филос. науки. 1988. № 2. С. 93—101.
145. *Руткевич А. М.* К. Г. Юнг об архетипах коллективного бессознательного // Вопр. философии. 1988. № 1. С. 124—133.
146. *Салычев С. С.* В поисках «третьего пути»: Эволюция идеологии социал-демократии в соврем. эпоху. М.: Мысль, 1988. 316 с. Библиогр.: с. 299—315.
147. *Солонин Ю. Н.* Наука как предмет философского анализа: Сциентист. традиция в буржуаз. философии науки / ЛГУ. Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. 174 с.
148. *Тузова Т. М., Алексеева Е. А.* Статус научного знания и проблема единства опыта в феноменологии и экзистенциализме // Принципы единства и развития в научном познании. Минск, 1988. С. 116—130.
149. *Федякин И. А.* Общественное сознание и массовая коммуникация в буржуазном обществе / Отв. ред. Я. Н. Засурский; АН СССР. ИНИОН. М.: Наука, 1988. 214 с.
150. Философия и мировоззрение: Крит. анализ буржуаз. концепций / Отв. ред. Т. А. Клименкова: АН СССР. Ин-т философии. Филос. о-во СССР. М., 1988. 178 с.
151. *Френкин А. А.* ФРГ: повороты неоконсерватизма // Вопр. философии. 1988. № 10. С. 122—132.
152. Эволюция буржуазных идеологических течений: тенденции 70—80-х годов / Редкол.: С. А. Королев (отв. ред.) и др.; АН СССР. Ин-т философии. М., 1988. 134 с. (Актуал. пробл. критики антикоммунизма).
153. *Юлина Н. С.* Проблемы женщин: философские аспекты: (Феминистская мысль в США) // Вопр. философии. 1988. № 5. С. 137—147.
154. *Яковлева Л. Е.* Хосе Абельман о «специфике» испанской философии // Там же. № 6. С. 123—131.
155. *Ястребов И. Б.* Социальная философия католицизма в XX в. Киев: Вища шк., 1988. 190 с. Библиогр.: с. 186—189.

ПЕРЕВОДЫ, ПУБЛИКАЦИИ

156. *Аввакум, протопоп.* Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Горький: Волго-Вят. кн. изд-во, 1988. 286 с.: ил. (Нижегор. отчина). Перепеч. с изд.: Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1979.
157. *Анчел Е.* Этос и история: Пер. с венг. М.: Мысль, 1988. 128 с. Библиогр.: с. 125—127.
158. *Асмус В. Ф.* В. С. Соловьев: опыт философской биографии // Вопр. философии. 1988. № 6. С. 70—89.
159. *Вернадский В. И.* Научная мысль как планетное явление (1938 г.): (Неопубл. фрагм.) // Вопр. истории естествознания и техники. 1988. № 1. С. 71—79. Рез. англ.
160. *Вернадский В. И.* Труды по всеобщей истории науки / Общ. ред. и вступ. ст. С. Р. Микулинского; Сост.: М. С. Бастракова и др.; Подгот.: Г. А. Фирсова; АН СССР. Комис. по разраб. науч. наследия акад. В. И. Вернадского. Ин-т истории естествознания и техники. Арх. АН СССР. 2-е изд. М.: Наука, 1988. 334 с., 1 л портр. Имен. указ.: с. 321—332.
161. *Вернадский В. И.* Философские мысли натуралиста / Редкол.: А. Л. Яншин (председатель) и др.; Сост.: М. С. Бастракова и др. АН СССР. М.: Наука, 1988. 520 с., 1 л портр. На авантитуле: К 125-летию со дня рождения В. И. Вернадского. Предм. указ.: с. 513—516.
162. *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли: Пер. с фр. М.: Прогресс, 1988. 223 с.
163. *Вольтер Ф.-М.* Философские повести; Орлеанская девственница: Пер. с фр. Л.: Худож. лит., 1988. 430 с. (Классики и современники. Зарубеж. лит.).

164. Восток-Запад: Исслед., пер., публ. / Редкол.: Л. Б. Алаев и др. — М.: Наука, 1988. 291 с.: ил.
165. *Гуссерль Э.* Логические исследования // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988. С. 282—297.
166. *Дильтей В.* Наброски к критике исторического разума // Вопр. философии. 1988. № 4. С. 135—152.
167. *Ключевский В. О.* Древне-русские жития святых как исторический источник: Репринт. изд. (1871 г.) / Изд. подгот. А. И. Плигузов, В. Л. Янин. М.: Наука, 1988. 512 с.
168. *Кууси П.* Этот человеческий мир / Пер. с англ.: М. Бланко, Л. Седова; Общ. ред. и вступ. ст. Э. А. Араб-Оглы. М.: Прогресс, 1988. 363 с.: схем. Библиогр.: с. 350—360.
169. *Локк Д.* Сочинения: В 3 т.: Пер. с англ. и лат. М.: Мысль, 1988. (Филос. наследие / АН СССР. Ин-т философии; Т. 103). Т. 3. / Ред. и сост. А. Л. Субботин 669 с., 1 л порт. Указ. имен, предм.: с. 653—667.
170. *Лосев А. Ф.* Дерзание духа. М.: Политиздат, 1988. 366 с.: ил. (Личность. Мораль. Воспитание. Сер. худож.-публицист. и науч.-попул. изд.).
171. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Послед. века. М.: Искусство, 1988. Кн. 1. 414 с.
172. *Лосев А. Ф.* Понимание стиля от Бюффона до Шлегеля // Лит. учеба. 1988. № 1. С. 153—167.
173. *Лосев А. Ф.* Русская философия // Век XX и мир. 1988. № 2. С. 36—44; № 3. С. 40—47.
174. *Лосев А. Ф.* Человек // Филос. науки. 1988. № 10. С. 67—77.
175. «Опыты» М. Монтеня / Подгот. текста и коммент. В. Большакова; Редкол.: С. С. Аверинцев и др. М.: Моск. рабочий, 1988. 49 с. (Первоисточники).
176. *Пастернак Б. Л.* О предмете и методе психологии // Вопр. философии. 1988. № 8. С. 97—105.
177. *Рассел Б.* Человечество в опасности; Шаги к миру // Там же. № 5. С. 131—136.
178. *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т., т. 1. М.: Мысль, 1988. 894 с. — (Филос. наследие; Т. 104).
179. *Соловьев В. С.* Исторические дела философии // Вопр. философии. 1988. № 8. С. 118—125.
180. *Флоренский П. А.* Время и пространство // Социол. исслед. 1988. № 1. С. 101—114.
181. *Франк С. Л.* Пушкин об отношении между Россией и Европой // Вопр. философии. 1988. № 10. С. 147—155.
182. *Цвейг С.* Совесть против насилия: Кастеллио против Кальвина / Авт. вступ. ст. Л. Н. Митрохин. М.: Мысль, 1988. 238 с.: ил. (Библ. сер).
183. *Чаадаев П. Я.* Несколько слов о польском вопросе: Письмо из Ардатова в Париж, 1851. К статье Киреевского в «Московском сборнике» // Вопр. философии. 1988. № 6. С. 108—122.
184. *Чаадаев П. Я.* Философические письма к ГЖЕ***: Письмо первое // Филос. науки. 1988. № 7. С. 90—98.
185. *Шелер М.* О феномене трагического // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988. С. 298—317.
186. *Щюц А.* Структура повседневного мышления // Социол. исслед. 1988. № 2. С. 129—137. Библиогр.: с. 137.
187. *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму: Пер. с англ. / Сост. и авт. биогр. очерка: А. Н. Зелинский, Б. В. Семичов; Коммент. и ред. пер. В. Н. Топорова; АН СССР. Ин-т востоковедения. М.: Наука, 1988. 426 с., 1 л. портр.
188. *Юнг К. Г.* Об архетипах коллективного бессознательного // Вопр. философии. 1988. № 1. С. 133—152.
189. *Юнг К. Г.* Различие восточного и западного мышления // Филос. науки. 1988. № 10. С. 92—103.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

БАЛЛАЕВ Андрей Борисович — канд. филос. наук, доцент Одесского гос. ун-та

КОЗЛОВА Мария Семеновна — доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии АН СССР

ХЕВЕШИ Мария Акошевна — доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии АН СССР

БИБЛЕР Владимир Соломонович — доктор филос. наук. ст. научный сотрудник Института психологии АПН СССР

СЕМАНЕ Татьяна Анатольевна — ст. преподаватель Латвийского гос. ун-та

ШИЧАЛИН Юрий Анатольевич — канд. филол. наук, ст. научный сотрудник Института философии АН СССР

ЕФРЕМОВА Наталья Валерьевна — канд. филос. наук, научный сотрудник Института философии АН СССР

Д'ОНТ Жак — доктор, профессор Сорбонского ун-та (Франция)

РУТКЕВИЧ Александр Михайлович — канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Института философии АН СССР

БАРАМ Дмитрий Хаймович — преподаватель кафедры философии Института физкультуры

ЗЫКОВА Аза Борисовна — канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Института философии АН СССР

ОЗНОБКИНА Елена Вячеславовна — аспирантка Института философии АН СССР

ТОРЧИНОВ Евгений Алексеевич — канд. исторических наук, научный сотрудник Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР

ТРОФИМОВА Марианна Казимировна — канд. исторических наук, ст. научный сотрудник Института всеобщей истории АН СССР

БОРОДАЙ Татьяна Юрьевна — канд. филол. наук, научный сотрудник Института всеобщей истории АН СССР

СИДОРОВ Алексей Иванович — научный сотрудник Института всеобщей истории АН СССР

ГРОМОВ Михаил Николаевич — канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Института философии АН СССР

ДЮЗИНГ Клаус — доктор, профессор Кёльнского ун-та (ФРГ)

ГРЯЗНОВ Александр Феодосиевич — канд. филос. наук, доцент Московского гос. ун-та

СОКУЛЕР Зинаида Александровна — канд. филос. наук, научный сотрудник ИНИОН АН СССР

БИБИХИН Владимир Вениаминович — канд. филол. наук, научный сотрудник Института философии АН СССР

ТЕЛЕБАЕВ Газис Турысбекович — канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии Индустриального института (г. Рудный)

СЕКУНДАНТ Семен Григорьевич — канд. филос. наук, доцент Одесского унта

ХАБЕРМАС Юрген — доктор, профессор (Франкфурт-на-Майне, ФРГ)

МАЛАХОВ Владимир Сергеевич — канд. филос. наук, мл. научный сотрудник Института философии АН СССР

КОНОНОВ Владимир Ильич — мл. научный сотрудник Института философии АН СССР

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Баллаев А. Б., Козлова М. С. Предназначение философии. Мысли К. Маркса 5
Хевеши М. А. Онтологическая интерпретация марксизма. Работа Д. Лукача «К онтологии общественного бытия» 25

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Библер В. С. История философии как философия (К началам логики культуры) 39
Семане Т. А. К вопросу о диалектике ума и души в плотиновской онтологии 55
Шичалин Ю. А. Возникновение европейской комментаторской традиции 68
Ефремова Н. В. Оккам как политический философ 77
Д'Онт Ж. Гегель и оружие свободы (Пер. с франц. А. М. Руткевича) 92

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Барам Д. Х. К 100-летию журнала «Вопросы философии и психологии» (исторический обзор) 104

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX В.

Зыкова А. Б. Проблемы коммуникации в творчестве Педро Лаина Энтрального 111
Озноблкина Е. В. К хайдеггеровской интерпретации философии И. Канта 125

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Торчинов Е. А. Разделы о хинаянской и махаянской философии в традиционном историко-философском трактате Цзун-ми «О началах человека» (Юань жэнь лунь) 140
Цзун-ми. О началах человека (Юань жэнь лунь). Разделы о Хинаяне и Махаяне 152
Трофимова М. К. К публикации перевода трактата Плотина 1.8 [51] «О природе и источнике зла» 158
Плотин. Эннеады 1.8 [51] (Пер. Т. Ю. Бородай) 161
Сидоров А. И. Логика и диалектика Иоанна Филопона: о характере переходной эпохи в развитии флософской мысли от античности к средневековью (на основе фрагментов из сочинения «Посредник») 179

Громов М. Н. Русский Азбуковник: генезис, структура, содержание. . . 194
Ранняя логика и диалектика Гегеля. Отрывок из вновь найденной записи лекции Гегеля 1801/1802 гг. — с введением и интерпретацией профессора К. Дюзинга (ФРГ) (Пер. с немец. Н. В. Мотрошиловой) 215
Грязнов А. Ф. Этическая проблематика в трудах Л. Витгенштейна . . . 235
Витгенштейн Л. Лекция об этике (1929 или 1930 г.) 238
Сокулер З. А. К публикации перевода витгенштейновских заметок о «Золотой ветви» Дж. Фрэзера 246
Витгенштейн Л. Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрэзера 251
Бибихин В. В. К столетию со дня рождения М. Хайдеггера 264
Хайдеггер М. Вещь (Пер. В. В. Бибихина) 269

АКТУАЛЬНЫЕ ИНТЕРВЬЮ И СУЖДЕНИЯ

Идея преемственности и философская традиция. Интервью с М. Мамардашвили 285

ИССЛЕДОВАНИЯ И ДИСКУССИИ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

Телебаев Г. Т. Интерпретация юмизма в современной немарксистской философии (обзор) 293
Секундант С. Г. Трансформация критического метода в «Элементарной философии» К. Л. Рейнгольда (К 200-летию выхода в свет «Опыта новой теории человеческой способности представления») . . . 307
Мотрошилова Н. В. К публикации статьи Ю. Хабермаса 324
Хабермас Ю. Хайдеггер: творчество и мировоззрение (Пер. В. И. Кононова, сверка перевода Г. М. Тавризян) 327
Малахов В. С. О философском переводе 353

БИБЛИОГРАФИЯ 358

Авторы выпуска 367

CONTENTS

HISTORY OF MARXIST-LENINIST PHILOSOPHY

Ballaev A. B., Kozlova M. S. The Purpose of Philosophy. Thoughts of Marx 5

Kheveshi M. A. An Ontological Interpretation of Marxism. «On the Ontology of Social Being» by G. Lukács 25

HISTORY OF WEST-EUROPEAN PHILOSOPHY

Bibler V. S. History of Philosophy as Philosophy (On the Beginnings of the Logic of Culture) 39

Semane T. A. On the Dialectics of Intelligence and Soul on Plotinus Ontology 55

Shichalin Yu. A. The Origins of the Europian Commentary Tradition 68

Efremova N. V. Ockham: a Political Philosopher 77

D'Hondt J. Hegel and the Weapon of Freedom (Translated from the French by A. M. Rutkevich) 92

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Baram D. Kh. Marking the Centenary of «Problems of Philosophy and Psychology» Journal (A Historic Review) 104

20th CENTURY WESTERN PHILOSOPHY

Zykova A. B. Problems of Communication in the Works of Pedro Zain Entralgo 111

Oznobkina E. V. On Heidegger's Interpretation of I. Kant's Philosophy 125

TRANSLATIONS AND PUBLICATIONS

Torchinov E. A. Parts on Hīnayāna and Mahāyāna in the Traditional Historico-Philosophical Treatise by Zong-mi «On the Beginnings of Man» (Yuan tien fun) 140

Zong-mi. On the Beginnings of Man (Yuan tien lun). Parts on Hinayāna and Mahayāna 152

Trofimova M. K. On the Publication of the Treatise by Plotinus 1.8 [51] «On the Nature and Source of Evil» 158

Plotinus. Enneads 1,8 [51] (Translated from the Greek by (T. Yu. Boroday) 161

Sidorov A. I. John Philophonus' Logic and Dialectics: On the Nature of the Period of Transition from Antiquity to the Middle Ages in the Development of Philosophical Thinking (Based on Fragments from the «Mediator») 179

Gromov M. N. The Russian Azbukovnik: Its Genesis, Structure and Contents 194
Hegel's Early Work on Logic and Dialectics. An Excerpt from Newly Discovered Notes of Hegel's Lecture Delivered in 1801/1802. With an Introduction and Comments by Professor K. Düsing (West Germany) (Translated from the German by N. V. Motroshilova) 215
Griaznov A. F. Problems of Ethics in L. Wittgenstein's Works 235
Wittgenstein L. Lecture on Ethics (1929 or 1930) 238
Sokuler Z. A. On the Publication of the Translation of Wittgenstein's Notes of «The Golden Bough» by J. Frazer 246
Wittgenstein L. Notes of «The Golden Bough» by J. Frazer 251
Bibikhin V. V. For the centenary of the birth of M. Heidegger 264
Heidegger M. Thing (Translated from the German by V. V. Bibikhin) 269

CURRENT OPINIONS AND INTERVIEWS

The Idea of Continuity and the Philosophical Tradition. An Interview with M. Mamardashvili 285

RESEARCH AND DEBATES IN THE RECENT YEARS

Telebaev G. T. The Interpretation of Humism in Modern Nonmarxist Philosophy (Review) 293
Sekundant S. G. Transformation of the Critical Method in K. L. Reinhold's «Elementary Philosophy» (Marking the Bicentenary of «An Essay Concerning the Theory of the Human Ability of Presentation (Vorstellung)» by K. L. Reinhold) 307
Motroshilova N. V. On the Publication of J. Habermas' Article 324
Habermas J. Heidegger: Creativity and Outlook (Translated from the German by V. I. Kononov; editing of the translation by G. M. Tavrizian) 327
Malakhov V. S. Translating Philosophical Texts 353

BIBLIOGRAPHY 358

Authors of the Present Issue 367

Научное издание

Историко-философский ежегодник

1989

Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР

Редактор издательства В. С. Егорова
Художественный редактор М. Л. Храмцов
Технический редактор М. И. Джиоева
Корректоры Л. И. Левашова, Н. А. Несмеева

ИБ № 39001

Сдано в набор 04.05.89
Подписано к печати 03.08.89
Формат $60\times90^{1}/_{16}$
Бумага офсетная № 1
Гарнитура литературная. Фотонабор
Печать офсетная
Усл. печ. л. 23,5. Усл. кр.-отт. 23,5. Уч.-изд. л. 28,8
Тираж 7 400 экз. Тип. зак. 1552.
Цена 2 р. 60 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, Ленинград, В-34.
9 линия, 12

ISSN 0134—8655. Историко-филос. ежегодник.
1989. 1989. Вып. 4. 1—376.