Историко-философский ежегодник

'88

ЕЖЕГОДНИК
1988

К 170-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ К. МАРКСА

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ СТРАН ЗАПАДА И ВОСТОКА

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX в.

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

АКТУАЛЬНЫЕ ИНТЕРВЬЮ И СУЖДЕНИЯ

НОВЕЙШИЕ ТЕНДЕНЦИИ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

БИБЛИОГРАФИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО НАУКА

Academy of Sciences
of the USSR

Institute of Philosophy

History of Philosophy Yearbook

'88

Editor
N. MOTROSHILOVA



Moscow «Nauka» 1988

Академия наук СССР

Институт философии

Историко-философский ежегодник

'88

Ответственный редактор
доктор философских наук
Н. В. МОТРОШИЛОВА



Москва «Наука» 1988

В очередном выпуске «Историко-философского ежегодника» представлены результаты новых исследований советских и зарубежных ученых, которые охватывают широкий круг проблем: историю марксистско-ленинской философии, историю и современное состояние западной философии, историю отечественной философии. В «Ежегоднике» публикуются также ранее не издаваемые переводы: трактат Фомы Аквинского «О сущем и сущности», тексты Ибн Араби, статья Н. Гартмана и др.

Для философов, всех интересующихся философией.

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. Н. Подорога, В. В. Соколов, Э. Ю. Соловьев, М. Т. Степанянц, Н. Ф. Уткина, Н. С. Юлина*

Ученый секретарь *М. М. Ловчева*

Рецензенты:

доктора философских наук *В. У. Бабушкин, В. Ф. Пустарнаков*, кандидат философских наук *А. Ф. Грязнов*

И $\frac{0302010000-324}{042(02)-89}$ 1988 — IV

ISBN 5—02—008028—4

© Издательство «Наука», 1988

К 170-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ К. МАРКСА

АНАЛИЗ СОЦИАЛЬНОЙ ПРИРОДЫ БЮРОКРАТИИ В РАБОТАХ К. МАРКСА 1844—1851 гг.

В. П. Макаренко

«На протяжении всего периода формирования марксизма проблема государства, — справедливо отметил Т. И. Ойзерман, — остается в центре внимания Маркса и Энгельса. Без учета этого обстоятельства нельзя понять основные особенности процесса формирования марксизма» [1] Но конкретное содержание этого положения в отношении социальной природы такого феномена, как бюрократия, по сей день изучено недостаточно.

По классической характеристике В. И. Ленина, в период до 1848 г. главным в марксизме была разработка его философских, методологических основ. В трудах данного периода, а также в работах, посвященных анализу революций 1848—1850 гг. в Европе, Маркс и Энгельс немало внимания уделили анализу бюрократии.

В период окончательного перехода на позиции диалектико-материалистического и коммунистического мировоззрения Маркс сформулировал следующие важные положения: частная собственность и разделение труда — последние социальные причины бюрократических отношений между обществом и государством; буржуазное государство отражает отношения частной собственности; бюрократия реализует мнимую всеобщность социальных отношений частнособственнического порядка; бюрократизация политической жизни — общая закономерность генезиса и последующей стабилизации буржуазного общества и государства [2]

В работах Маркса 1842—1844 гг. уже намечен принцип целостности в анализе социальной природы бюрократии. Категории «бюрократические отношения — государственный формализм — политический рассудок» позволили уловить связь бюрократии с материальными, политическими и идеологическими отношениями. Конкретизация этих категорий осуществляется на основе принципов материалистического понимания истории, без уяснения которых невозможно до конца понять социальные корни обыденной или рафинированной апологетики социального и политического порядка буржуазного общества, в том числе его аппарата управления.

Видимо, этим объясняется тот факт, что в современной буржуазной социологии и социальной философии взгляды Маркса на бюрократию снова и снова подвергаются классово-тенденциозным перетолкованиям. В частности, утверждается, что Марксов анализ бюрократии остается на описательном уровне и не способствует постижению специфики бюрократии, что после рукописи «К критике гегелевской философии права» Маркс не уделял внимания этой проблеме, что в анализе бюрократии он колебался между крайним этатизмом и крайним отвращением к государству [3]. С другой стороны, неоконсервативная волна, затронувшая самые различные направления современной западной философии, способствовала популяризации веберианской, а не марксистской точки зрения на бюрократию. Поэтому исследование поставленных вопросов необходимо также для критики немарксистских политико-социологических концепций.

Социальные предпосылки и формы проявления политического отчуждения. Социальные противоречия, обусловленные частной собственностью, разделением труда, существованием противоположных классов и отраженные в антагонизме особых и всеобщих интересов, наиболее резко проявляются в социальном и политическом отчуждении. Как оно связано с социальной природой бюрократии? Отношения частной собственности и разделение труда закрепляют человеческую деятельность в формах иллюзорной общности. Эти формы становятся самостоятельными, отрываются от интересов, познания и воли индивидов. Важнейшей из них является государство, закрепляющее деятельность по управлению обществом в бюрократических отношениях, государственном формализме и политическом рассудке [4].

На ранних этапах становления марксизма политическое отчуждение рассматривалось как аспект социальной природы бюрократии (точка зрения, еще во многом обусловленная задачами критики гегелевских понятий суверенитета, государственной воли, цели и власти). Соответственно задача преодоления политического отчуждения трактовалась Марксом и Энгельсом как один из моментов в процессе преодоления бюрократического окостенения гражданского общества. В работах 1844 г. Маркс уже показал, что отношения частной собственности суть социальная основа бюрократических отношений и, следовательно, политического отчуждения.

Но другие социальные предпосылки отчуждения (Маркс относил к ним разделение труда, кровнородственные связи, город и классы), а также политические формы его проявления (государственные налоги и долги, разделение властей, идея регламентации экономической и социальной жизни, администрация, полиция и политика в целом) анализировались еще недостаточно, поскольку материалистическое понимание истории еще не сложилось. Формулировка основных принципов материалистического понимания истории в единстве с идеей пролетарской революции объясняют тот факт, что в последующих работах Маркса и Энгельса, непосредственно предшествующих формулировке положения о сломе бюро-

кратической машины государства, социальные характеристики бюрократии переплетаются с определениями власти и политического отчуждения.

Серьезное внимание Маркс и Энгельс уделяют бюрократизации самого законодательства. Они фиксируют, в частности, что даже в демократических по духу буржуазных конституциях тем или иным способом отстаивается принцип неприкосновенности чиновников как исполнителей известных должностных обязанностей. Это положение дел впервые было подвергнуто критике еще в статьях, подготовленных Марксом для «Рейнской газеты». В последующих сочинениях Маркс и Энгельс показали, что этот принцип покоится на некоторых фундаментальных отношениях буржуазной социально-политической практики — на отождествлении интересов общества с интересами правительства, исполнительной власти с законодательной, социального порядка с подчинением государственному аппарату. На основе такого тождества в разряд уголовных преступлений попадают не только действия, но также слова и угрозы в отношении чиновника. В результате происходит сакрализация государственного аппарата и каждого отдельного чиновника. Законодательство отражает эту сакрализацию.

Маркс и Энгельс показывают далее, что и принцип разделения властей, функционировавший в XVIII в. в качестве одной из исторически эффективных раннебуржуазных иллюзий, по мере развития капиталистической государственности все чаще превращается в одну из бюрократических условностей и служит маскировке интересов господствующего класса. Подобно корпоративному сознанию, механизм разделения властей обеспечивает подчинение политической организации общества наличному богатству и отношениям собственности. В этом механизме на практике выражает себя отчуждение и бюрократизация самих конституционных статей.

То же самое можно сказать о государственных налогах и долгах. Они также являются формой политического отчуждения. В работе «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.» Маркс показал, что, с точки зрения реакционера, «налог — это материнская грудь, кормящая правительство; правительство — это орудия репрессий, это органы авторитета, это армия, это полиция, это чиновники, судьи, министры, это *священники.* Покушение на налог есть покушение анархистов на стражей порядка, охраняющих материальное и духовное производство буржуазного общества от посягательств пролетарских вандалов. Налог — это пятый бог рядом с собственностью, семьей, порядком и религией» [5] В соответствии с этой логикой налоги переплетаются с государственными займами, а необходимость последних обосновывается следующими соображениями: 1. Значительные суммы денег бесполезно пребывают в руках частных лиц и могут быть пущены в обращение только принудительным путем. 2. Граждане всегда недостаточно осведомлены о действительных нуждах государства, и эти нужды надо разъяснять не словами, а действиями. 3. Патриотизм может

существовать только как добровольно-принудительная отдача денег и других средств граждан в руки государства. 4. Только государство имеет право контролировать имущественное положение граждан. При воплощении этой концепции в действительность «предоставляется полный простор для наглого вмешательства бюрократии в сферу гражданских связей и частных отношений» [6]

Как показал Маркс еще в статьях, опубликованных в «Рейнской газете», бюрократия уклоняется от ответа на вопрос о состоянии государственных финансов, ссылаясь на то, что финансовые и налоговые вопросы чрезвычайно сложны и потому их решение должно быть предоставлено специалистам-чиновникам. Нетрудно понять, что и в этом случае срабатывает типично бюрократическое убеждение: «Государственный аппарат не может быть слишком простым. Ловкость жуликов всегда в том и заключается, чтобы усложнить этот аппарат и сделать его загадочным» [7]

Власть и бюрократия: социальные характеристики. В работах Маркса 1842—1844 гг. иерархия рассматривалась как отношение между верхами и низами управления, связанное с государственным разумом, разделением граждан на активных и пассивных и обусловленное отношениями частной собственности. В «Немецкой идеологии» иерархия уже связывается с конкретным этапом развития общества: «Иерархия есть идеальная форма феодализма; феодализм есть политическая форма средневековых отношений производства и общения» [8] В более поздних работах Маркс и Энгельс показывают, что образы иерархии в сознании людей *переплетены* с их материальным и социальным положением. Поэтому полагать, что иерархия есть ряд ступеней, ведущих к совершенству, — «значит показывать свою интеллектуальную слепоту, свой полицейский образ мыслей» [9] Этот образ мыслей иллюстрируется на примере концепций Гейнцена, Карлейля, Руге и др.

Дело в том, что буржуазные идеологии связывают представление об иерархии с определенным способом управления обществом. Иерархические отношения при этом выводятся из порядка универсума, отождествляются со специализированным знанием и противопоставляются демократии. Предполагается также, что вселенная всегда открывала свои тайны только избранному меньшинству, обладающему мудростью и благородством. Именно это меньшинство и имеет право управлять. Исторический процесс при этом рассматривается как вечное противоборство между мудрецами и глупцами. История, таким образом, тоже служит аргументом для доказательства мысли о том, что управлять обществом должны только мудрецы. Управление толкуется как всеохватывающий процесс, ибо оно есть «постоянное раскрытие и выявление перед массой значения закона природы» [10] Считается также, что управляющих следует искать среди представителей классов, обладающих монополией на образование. Тем самым классовые различия превращаются в естественные, а господство одних классов над другими освящается. Вершина политической иерархии — правительство — квалифицируется как основная социальная связь.

Нетрудно понять, что если управление толкуется как опредмечивание мудрости и благородства, то управленческая деятельность идеализируется. Весь этот способ рассуждения отражает глубокую взаимосвязь бюрократического и идеологического мышления, зафиксированную уже в статьях Маркса из «Немецко-французского ежегодника» и детально исследованную на примере манифеста Мадзини, Ледрю-Роллена, Дарраша и Руге о причинах поражения революции 1848—1849 гг. Эти идеологи считали, что поражение было обусловлено отсутствием организации демократических сил и коллективной веры. Коллективная вера и организация, по этой логике, взаимосвязаны. Но для того, чтобы достичь такой взаимосвязи, рекомендовалось ограничить права индивидов и устранить черствую исключительность теории, которая должна играть подчиненную роль в отношении «коллективной интуиции вовлеченного в действие народа» [11] Предполагалось также, что: никакая теория не может дать решения проблем, волнующих массы; ошибочность философских и политических концепций, создаваемых отдельными мыслителями, неизбежна; коллективное действие доводит до высшей степени полноты творческие способности человека; массам надо давать не столько знания, в которых отражается объективное положение вещей, сколько лозунги, утверждающие нечто положительное; миром движет нравственный закон и нормы прогресса; толкование этих последних не может быть доверено ни индивиду, ни группе людей, а только народу, которым руководят отмеченные печатью добродетели и духа лучшие его представители; индивид и общество должны гармонично сочетаться ради всеобщего совершенства; семья, община, государство, отечество суть такие социальные формы, в которых человек вырастает до сознания и осуществления свободы, равенства и братства; труд как предпосылка собственности священен; основой социального порядка является народ, а вершиной — бог и его закон.

Всю эту систему взглядов Маркс и Энгельс называют «напыщенной чепухой». Выведение главных причин поражения революции из отсутствия коллективной веры, слабой организации революционной власти, соперничества и столкновения мнений людей, претендующих на роль вождей народа, — филистерский взгляд на революцию, составной частью которого является представление об извечной иерархии умов. Пренебрежение классовыми противоположностями сочетается с ненавистью к мышлению и теории, которые квалифицируются как бессердечные: «Народ не должен заботиться о завтрашнем дне и может выбросить из головы всякие мысли. Этот призыв к отказу от мышления есть прямая попытка обмануть именно самые угнетенные классы народа» [12] Подобно тому как бюрократ считает, что люди незрелы и нуждаются в чиновничьем наставничестве, так идеолог считает, что они нуждаются в «ученом» наставничестве. И это не что иное, как разновидность бюрократического презрения к людям.

Таким образом, речь идет уже не просто о фиксации того обстоятельства, что иерархия есть непременная формальная структура

бюрократии, а о конкретном изучении ее социально-исторической обусловленности, причин ее сохранения на более поздних (по сравнению с феодализмом) фазах развития классового общества.

Самостоятельность бюрократии может быть рационально объяснена лишь с учетом конкретно-исторических форм производства и общения, обусловливающих специфику политического строя страны. В работах Маркса 1842—1844 гг. самостоятельность бюрократии просто фиксировалась как факт социального и политического бытия. В «Немецкой идеологии» уже отмечается, что в эпоху абсолютной монархии в Германии власть в лице бюрократии приобрела чрезмерную независимость, а государство стало мнимо самостоятельной силой. Независимость бюрократии и самостоятельность государства по отношению к материальной стороне жизни общества, следовательно, *взаимосвязаны*. Эта взаимосвязь и объясняет социальные характеристики бюрократии, чиновничий образ мыслей и все иллюзии о государстве, т. е. политические иллюзии.

На предшествующем этапе исследования Маркс показал, что бюрократические отношения, государственный формализм и политический рассудок суть всеобщие формы отношений, деятельности и сознания, обусловленные частной собственностью, разделением труда и связью бюрократии и политики. Но всеобщность этих форм не отменяет специфики их проявления в зависимости от политического строя. В частности, генезис абсолютных монархий и генезис бюрократии при таком подходе оказываются взаимосвязанными процессами. Диалектика всеобщих и особых форм связи бюрократии и политики, таким образом, должна учитываться при анализе бюрократического образа мыслей и политических иллюзий. Критерий политической формы общества при этом оказывается наиболее существенным.

Эти положения первоначально сформулированы в работах Энгельса «Прусская конституция», «Конституционный вопрос в Германии», «Протекционизм и свобода торговли». Теоретико-методологическая значимость данных статей определяется тем, что здесь впервые высказана мысль о классовых основах бюрократии. Энгельс показывает, что при абсолютной монархии аппарат власти и управления удовлетворяет интересы эксплуататорских классов, принадлежащих к различным фазам социально-исторического развития: феодализму и капитализму. В то же время бюрократия нейтрализует (взаимно притупляет) интересы дворянства и буржуазии для сохранения своей самостоятельности и независимости. Стало быть, социальные характеристики бюрократии — соединение и нейтрализация интересов различных эксплуататорских классов — обусловлены спецификой политического строя страны и в каждом случае должны изучаться конкретно.

Эти положения развиты в последующих работах Маркса и Энгельса на примере Пруссии, Франции и Австрии. Исходя из того, что характеристики бюрократии и власти переплетены, Маркс и Энгельс показывают, что прусская бюрократия отличалась низо-

стью, продажностью, алчностью, жестокостью, зазнайством, манерой «всюду совать свой нос», ограниченностью, самоуверенностью, безапелляционной грубостью, невежеством и высокомерием. Стремление господствовать — основной мотив ее деятельности. Он укрепляется иерархией, так что, чем выше стоит чиновник, тем в большей степени ему, как правило, присущи указанные качества. Официальные документы, которыми оперируют чиновники, выполняют роль барьера между аппаратом управления и обществом. Одновременно они обеспечивают неприкосновенность чиновников. Обилие нормативно-регламентирующих документов обусловлено активностью каждого лица и уровня. В результате укрепляется бюрократический произвол.

Любую социальную проблему чиновник понимает как повод сохранить и увеличить свое жалованье и господствующее положение; законы составляются таким образом, что граждане не могут, а чиновники, напротив, могут ссылаться на них для защиты своих прав; надзор за аппаратом управления со стороны правительства оберегает привилегии местной бюрократии и защищает ее от существующих институтов легальной демократии; если чиновник входит в их состав, он всегда стремится защитить исполнительную власть.

Необходимо, далее, учитывать *специфику бюрократии многонационального государства,* которая описывается на примере Австрии в работе «Революция и контрреволюция в Германии». Абсолютную монархию и бюрократическое управление этой страны Энгельс называет системой «искусственной устойчивости» и тщательно описывает ее составные части: 1. Власть опирается на два класса: феодалов-землевладельцев и крупных денежных воротил, «уравновешивая. влияние и силу каждого из этих классов влиянием и силой другого, чтобы у правительства. оставалась полная свобода действий» [13] 2. Армия и бюрократия — важнейшие политические средства достижения полной свободы правительства и организуются следующим образом: профессии чиновника и офицера передаются по наследству; бюрократия и офицерский корпус образуют особую касту; они постоянно перемещаются правительством с одного места службы на другое; в результате в армии и бюрократии вырабатывается презрение «ко всякому лицу, не носящему на себе печати „императорско-королевской“ должности и обнаруживающему особый национальный характер» [14]. 3. Такая организация государственного аппарата дает возможность проводить политику выкачивания из всех классов и слоев населения как можно большего количества налогов для пополнения государственной казны и в то же время держать подданных в абсолютном подчинении. 4. Промышленность и торговля пользуются покровительством власти в целях роста государственных налогов и устранения иностранной конкуренции. 5. Поддерживается корпоративно-цеховая организация труда и отношений между людьми. 6. Верховная власть поддерживает все традиционно установившиеся виды власти (помещика над крестья-

нином, фабриканта над рабочим, мастера над подмастерьем, отца над сыном и т. д.). 7. Всякое непослушание традиционным видам власти карается как нарушение закона. 8. Власть государства (законодательная, исполнительная и судебная) оказывается переплетением традиционных отношений господства и подчинения с господством центральной власти. 9. Существует контроль над образованием, нацеливающий на подготовку узких специалистов, а не широко образованных людей. 10. Существует цензура и запрет на ввоз литературы из-за рубежа.

В результате всех этих действий ненависть народа направляется против низших чиновников, а не против центрального правительства. Неудивительно, что даже революции при такой взаимосвязи политики, экономики и идеологии сводятся к административным реформам и не дорастают до социальных преобразований. Тем самым политически обеспечивается переплетение материальных интересов дворянства и буржуазии. Оба класса стремятся закрепить за собой социальные привилегии, связанные с должностями на военной и гражданской службе и подачками из государственной казны. На таком положении дел базируется сословная система как определенный политический строй, представляющий интересы феодальной знати, бюрократии и центральной власти. Указанные классы и слои общества и являются эксплуататорами при сословной системе.

В то же время существует *связь* бюрократической регламентации хозяйства с потребностями внешней политики государства. Она выражается в октроированной системе государственных финансов. Эта система тесно связана с господством бюрократии, поскольку основными статьями расходов являются аппарат управления и армия. При данной системе из оборота изымаются значительные суммы средств для покрытия настоящих и будущих внешнеполитических акций. Взимание налогов и расходование государственных финансов осуществляется таким образом, «чтобы противопоставить государственную власть, как угнетающую, самостоятельную и священную силу, промышленности, торговле, сельскому хозяйству, вместо того, чтобы *низвести* ее до роли простого *орудия* буржуазного общества» [15]

Таким образом, для суждения о связи бюрократии с формой политического строя необходимо учитывать специфику финансовых и налоговых систем. Она в немалой степени объясняет политические причины бюрократической регламентации социальной жизни и связи определенных кругов национальной буржуазии с бюрократией. Речь идет о финансовой буржуазии, промышленниках, интересы которых непосредственно связаны с внешней политикой правительства, мещанах (жителях города) и тех представителях интеллигенции, благополучие которых зависит от данного государственного порядка. Это «люди, которые могут надеяться достигнуть видных постов только в таком государстве, где предательство народных интересов правительству является доходным занятием» [16] Отмечая наличие данных слоев буржуазии и мелкой

буржуазии в Германии, Франции, Австрии, России, Маркс и Энгельс именно с ними связывают социальные предпосылки бюрократической регламентации хозяйства и социальной жизни в целом.

При этом необходимо учитывать распределение должностей в аппарате власти и управления. В работе «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.» *впервые* формулируется положение о необходимости изучения социальной природы бюрократии с учетом не только межклассовой, но и внутриклассовой дифференциации.

Процессы осуществления власти и управления, как правило, связаны с экономическими и социальными характеристиками слоев, в них участвующих. Так, если власть находится в руках финансовой буржуазии, то на всех уровнях управления господствуют обман, корыстолюбие и спекуляция. Эти и иные свойства класса отражаются как во внутренней, так и во внешней политике национальной бюрократии.

С другой стороны, на вершине власти (при абсолютной монархии) может находиться дворянство, а средние и низшие посты в аппарате власти и управления занимать мелкая буржуазия. Вследствие промежуточного положения этого класса его социальные характеристики совпадают с социальными функциями бюрократии (соединение и нейтрализация интересов различных классов). В этих условиях сама бюрократия становится особым классом общества. Политические характеристики бюрократии тем самым переплетаются с социальными и экономическими свойствами мелкой буржуазии, для которой характерны узость интересов, отсутствие исторической инициативы, сила инерции, постоянные расколы, местная ограниченность, тупая преданность наличному социально-политическому порядку, одетая в костюм добропорядочности. Нетрудно убедиться, что эти характеристики мелкой буржуазии в целом совпадают со свойствами бюрократии, описанными Марксом и Энгельсом на предыдущих стадиях исследования.

Примечательно в данном отношении, что основоположники марксизма специально фиксируют связь бюрократического и идеологического подхода к действительности в мелкобуржуазном социализме. Его представители хотели бы задержать рост капитала, а вместе с тем и социальный прогресс с помощью мероприятий, осуществляемых государством (организация кредитных учреждений, прогрессивный налог, отмена права наследования, выполнение крупных хозяйственных работ и т. п.). Тем самым государству приписывается надклассовое значение и оно идеализируется.

Из-за распыленности интересов мелкие буржуа не в состоянии управлять государством без могущественной и многочисленной бюрократии. Преобладание мелкой буржуазии в стране и бюрократическое управление взаимосвязаны и образуют социальную основу такого политического режима, при котором всеобщее бес-

силие, низость, скука и нечистоплотность становятся основными определениями политической жизни. По этой причине Энгельс считал, что крупная буржуазия может вступать в конфликт с господством бюрократии уже на достаточно ранних стадиях развития капитализма.

Бюрократия вмешивается в промышленность и торговлю и ограничивает свободу их развития. Вмешательство в развитие экономики приводит к росту коррупции — крупная буржуазия в интересах развития производства вынуждена подкупать чиновников аппарата управления. Тем самым при бюрократическом управлении страной увеличиваются издержки производства. «И чем более развивается промышленность, тем больше появляется „верных долгу чиновников", т. е. таких, которые либо в силу одной лишь ограниченности, либо из бюрократической ненависти к буржуазии досаждают фабрикантам самыми назойливыми придирками» [17]

Это рано или поздно ставит буржуазию перед необходимостью подчинить структуру управления своим интересам, «сломить могущество этой надменной и придирчивой бюрократии. С того момента, как управление государством и законодательство переходят под контроль буржуазии, бюрократия перестает быть самостоятельной силой; именно с этого момента гонители буржуазии превращаются в ее покорных слуг. Прежние регламенты и рескрипты, служившие лишь для того, чтобы облегчить чиновникам их деятельность за счет промышленников-буржуа, уступают место новым регламентам, облегчающим деятельность промышленников за счет чиновников» [18]

Политический рассудок как выражение бюрократических тенденций революции. Уже в 1844 г. Маркс показал, что государственный формализм и политический рассудок проявлялись в деятельности вождей и учреждений французской революции 1789—1794 гг. В еще большей мере это обнаружилось в революции 1848—1849 гг.

Классики марксизма, в особенности в статьях из «Новой Рейнской газеты», отражающих хронику революционного процесса, показали, что политический рассудок, или «ограниченный разум верноподданных», проявлялся в следующих действиях правительств, называющих себя «революционными». Вместо того чтобы провозгласить суверенитет народа и вырабатывать новую конституцию, эти правительства занимались выработкой регламента и протоколов о порядке обсуждения всех социальных и политических вопросов. Революция рассматривалась как предпосылка создания новых бюрократических учреждений. Бывшие депутаты сословных собраний, став министрами, восстанавливали прежние институты и должности. Новые учреждения создавались из старых бюрократов, стремившихся ввести революционное движение в тихое русло реформы. Суверенитет народа заменялся теорией соглашения с абсолютной властью. Эта власть сакрализировалась, а ее освящение выражалось в определенной разновидности политиче-

ского языка «революционных документов» (сдержанность, намеки, устранение критики и обход сложных вопросов, поскольку именно в них проявляются социальные и политические противоречия, консерватизм). Под предлогом борьбы со «смутьянами» осуществлялись самые злобные нападки на революцию. Юристы как члены новых «революционных» учреждений превращали любой политический вопрос в спор о процедуре, тяготели к крючкотворству и сервилизму.

Официальные комиссии, создаваемые для расследования какого-либо вопроса, были только средством удовлетворения тщеславия «революционного» правительства. Для этого комиссиям давались такие полномочия, чтобы всегда можно было бы взять под защиту их деятельность в целом, обвинив — при необходимости в соответствии с постулатами мнимого либерализма — только отдельных чиновников в извращении действительного положения дел.

На деятельность таких комиссий распространялись общие характеристики бюрократического управления. С помощью официальных документов, комиссий и учреждений воздвигалась «китайская стена» между гласностью и управлением. Уголовный кодекс был сформулирован таким образом, что высказывание определенных политических взглядов квалифицировалось как уголовное преступление. Всякое несогласие с официальными документами и порядком деятельности новых правительств рассматривалось как клевета на революцию. Законодательство было направлено против любых социальных и политических изменений. Правила о печати были обусловлены стремлением новых правительств взять под защиту своих клевретов и вывести за пределы публичного обсуждения и критики свою деятельность. Революции в других странах отражались в печати извращенно, а борьба классов квалифицировалась как противоборство «порядочных людей» с «низкими».

Наиболее ярко бюрократические тенденции проявляются в реакции новых «революционных» правительств и учреждений на скопления людей и массовые политические действия. Скопления людей на улицах и площадях квалифицируются как «сборища», имеющие в виду подготовку противозаконных выступлений. На примере отношения нового правительства к захвату революционным народом склада с оружием Энгельс показал, что бюрократическая реакция на скопления людей и массовые политические действия определяется следующими моментами: 1. Осуждение массовых действий и квалификации их участников как уголовных преступников. По этой логике «штурм цейхгауза был просто-напросто делом некоего числа воров, укравших ружья, чтобы продать их за водку» [19] 2. Подсчет убытков от данных действий и использование цифры убытков как главного аргумента против любых массовых действий. 3. Квалификация предметов древности, военных трофеев и знамен, связанных с внешнеполитическими акциями государства, как символов политической истории нации,

а покушения на эти символы — как вандализма и святотатства. На самом деле с трофеями и знаменами связана не честь нации, как считает политик-бюрократ, а только символы «блестящих иллюзий» политического прошлого нации. С помощью данных символов государство освящает свою собственную историю. Поэтому, отмечал Энгельс, «берлинский народ проявил совершенно правильный революционный такт. Растоптав ногами захваченные под Лейпцигом и Ватерлоо знамена, народ Берлина тем самым отрекся от так называемых освободительных войн. Первое, что должны сделать немцы в своей революции, — это порвать со всем своим позорным прошлым» [20]

Но выполнить эту задачу оказалось невозможным, в частности, и потому, что военная бюрократия ничем не отличалась от гражданской. В статьях из «Новой Рейнской газеты» Маркс и Энгельс обосновали это положение на примере отношения новых «революционных» правительств к гражданским военным формированиям. Высшие военные чины считали, что солдаты и офицеры должны интересоваться только службой, а не социальным, правовым и политическим положением армии в обществе и государстве. Основоположники марксизма показали также, что организация и управление армиями должны изучаться во взаимосвязи с генезисом абсолютных монархий и бюрократии: «Если бюрократия чем-нибудь и была полезна для армий, то вред, который она им приносила, прививая им дух схематизма и педантизма, был вдвое больше» [21] Другими словами, о бюрократизации организации и управления армиями можно судить на основании изучения вопроса о том, существует ли и каким способом культивируется в среде профессиональных военных интерес к социальным, правовым и политическим аспектам отношения между армией и обществом, с одной стороны, и армией и государством — с другой. Если такого интереса не существует и он не культивируется на всех уровнях военной иерархии (от солдата до маршала), а военная служба сводится лишь к выполнению профессиональных обязанностей, то армия является звеном бюрократического управления государством. При этом необходимо учитывать также связи между организацией и управлением армией и политическими формами общества, между армией и различными слоями эксплуататорских классов и т. д. Анализ этой проблематики необходим для уяснения специфики военной бюрократии. Работы Энгельса по военным вопросам содержат образцы такого анализа, но их исследование в интересующем нас аспекте выходит за рамки данной статьи.

Существует также специфическая полицейско-бюрократическая точка зрения на революцию, которую Маркс и Энгельс иллюстрировали на примере *взаимосвязи деятельности заговорщика и шпиона.* Исходный принцип данной взаимосвязи — «суеверный взгляд, приписывающий возникновение революции злонамеренности кучки агитаторов» [22]. Этот взгляд обусловлен существованием социального типа революционера-заговорщика — «алхимика революции». Отсутствие постоянных занятий и ненадежность

источников существования вынуждают его создавать организацию не столько для пробуждения революционной инициативы народа, сколько для того, чтобы удовлетворить свое честолюбие и социально выжить. Отношение к любой организации и учреждению как средству удовлетворения частных интересов типично и для бюрократа. Заговорщик оправдывает воровство, мошенничество и другие уголовные преступления высокими политическими целями. То же самое характерно для бюрократа. Социальной средой деятельности заговорщика является демократическая богема пролетарского происхождения, которая состоит из разложившихся рабочих и люмпен-пролетариата, характеристики которого относятся и к высшим уровням бюрократии, и к данному типу революционных деятелей. Заговорщики «преследуют только одну ближайшую цель — низвержение существующего правительства, и глубочайшим образом презирают просвещение рабочих относительно их классовых интересов, просвещение, носящее более теоретический характер» [23] Тем самым теория приобретает служебное значение по отношению к практике. На этой почве возникает не пролетарская, а чисто плебейская неприязнь к интеллигенции. Презрение к теории и интеллигенции — весьма важные свойства и бюрократа.

Таким образом, установки заговорщика и бюрократа в значительной степени совпадают. На основе этого совпадения органы уголовного и политического сыска государства терпят деятельность заговорщических организаций потому, что они легко поддаются надзору как «мастерские по производству мятежей». Немаловажно, что именно в такой среде полиция вербует шпионов и провокаторов, а «низшая политическая полиция рекрутируется из числа заговорщиков по профессии» [24] Шпионаж, таким образом, становится общей профессией людей, политически противоположных друг другу: жандарма и революционера-заговорщика. В обеих этих профессиональных группах царит безграничная подозрительность.

Преодоление бюрократии и политического отчуждения. Формулируя и обосновывая идею о преодолении бюрократии как элемента политического отчуждения, Маркс и Энгельс указывают предпосылки и факторы, определяющие сложность и противоречивость данного процесса. В работах 1845—1847 гг. отчуждение рассматривается уже на основе материалистического понимания истории, объясняющего причины влияния материальной сферы на политические формы и формы сознания. Противоположные классы общества (буржуазия и пролетариат) рассматриваются еще как модификации человеческого самоотчуждения в целом. Но и по этому основанию обнаруживается противополо́жность социально-политических интересов и всемирно-исторических целей буржуазии и пролетариата.

Буржуазия удовлетворена человеческим самоотчуждением, воспринимает его как свидетельство своего классового могущества, представляет консервативную сторону социально-исторического развития и стихийно-объективным образом участвует в упроче-

нии отношений частной собственности. По всем этим критериям пролетариат противостоит буржуазии. Он не может быть удовлетворен самоотчуждением человека и переживает его как зависимость, обездоленность и нищету. Он представляет прогрессивную сторону социально-исторического развития. Тем самым закладываются основы для того, чтобы человек обрел теоретическое сознание отчуждения, в том числе — его политических и идеологических форм. Если в работах 1844 г. Маркс считал, что тяга к теории характерна преимущественно для немецких рабочих, то в последующих сочинениях подчеркивается, что у английских и французских рабочих не менее сильна тяга к науке, жажда знания, нравственная энергия и неутомимое стремление к саморазвитию. Именно этим и определяется человеческое благородство пролетарского движения. Следовательно, экономические, классовые, нравственные и познавательные определения пролетариата *переплетаются*. Он с самого начала заявляет о себе как антагонист грязно-торгашеским формам практики и соответствующего им политического иезуитизма. Ведь они суть продукты отчуждения труда и самоотчуждения человека. Поэтому только пролетариат в целом является классом, сами условия существования которого обусловливают его интерес к теории.

Преодоление разрыва между теорией и практикой, бюрократически-идеологического восприятия действительности и отчуждения — *элементы одного и того же процесса,* земного социализма, который отвергает эмансипацию человека «*исключительно в сфере теории* как иллюзию и требует для *действительной* свободы, кроме идеалистической „*воли*“, еще весьма осязательных, весьма материальных условий» [25] Следует особо подчеркнуть, что Марксова критика воли как способа разрешения всех социальных противоречий и революционного преобразования буржуазного общества непосредственно связана (исторически и теоретически) с критикой бюрократической воли, гегелевского толкования власти как волевого отношения и воли как элемента политического рассудка. Тем самым вся проблематика бюрократии сохраняет свою эвристическую ценность при анализе идеологического восприятия действительности и соответствующей ему политической практики. Ведь политическая эмансипация, осуществленная буржуазными революциями, только увеличивает человеческое самоотчуждение. «Необходимо поэтому исследовать сущность *политической* эмансипации, т. е. сущность развитого современного государства» [26]

Буржуазия и пролетариат противоположны в их отношении к практике. Повседневная материальная жизнь каждодневно подвергает изменению низшие классы общества. Поскольку сознание пролетариата более динамично, нежели сознание буржуазии, «низшие классы народа умеют поднимать себя на более высокую ступень духовного развития» [27] Полемизируя с феодально-христианским и мелкобуржуазным социализмом, выдвигающим различные благотворительно-патерналистские программы материаль-

ного обеспечения рабочих, Маркс особо подчеркивал, что «для пролетариата смелость, сознание собственного достоинства, чувство гордости и независимости — важнее хлеба» [28] Эти человеческие качества *соединяют* повседневные практические нужды пролетариата и его стремление к теории. Поэтому воспитание данных качеств — необходимая предпосылка преодоления отчуждения труда и самоотчуждения человека. Революция раскрепощает производительные силы человека и общества. Поэтому ее задачи совпадают с процессом преодоления отчуждения.

Для этого необходимо устранить антагонизм всеобщих, особых и единичных интересов, существующий в социальных формах и формах общения (т. е. в производственных отношениях). Надо также устранить монополию государства на всеобщий интерес, так как она свидетельствует о частичности интересов и бюрократической форме их выражения в политических учреждениях: «коммунистическая революция, уничтожающая разделение труда, в конечном итоге устраняет политические учреждения. коммунистическая революция будет сообразовываться не с „общественными учреждениями, созданными изобретательностью социальных талантов" (как считал Штирнер и другие мелкобуржуазные идеологи. — *В. М.*), а с производительными силами» [29]. Едва учреждениям и организационным формам приписывается самодостаточность и творческая сила, они неизбежно превращаются в носителей политического рассудка и других составных частей бюрократического отношения к действительности. Основоположники марксизма считали необходимым подчеркнуть, что революционное сознание должно охватить *всех индивидов*, а не только отдельные группы и государство: «Не только государство, но и *граждане* государства должны были быть революционизированы. Лишь в кровавой освободительной борьбе они могли избавиться от верноподданнического духа» [30].

Освобождение всех индивидов от установок бюрократического сознания — необходимая составная часть зарождения и развития революционного сознания.

Этот момент особенно важен для нации, на протяжении всей своей истории бывшей орудием угнетения других наций. Здесь вдвойне необходимо отречение от политического прошлого, поскольку оно переплетено с господством бюрократии. Освобождение от этого прошлого оказывается мерой «революционного такта», т. е. революционной морали, укрепляющей готовность масс к революционным действиям. Данный момент переплетен с политической формой разрешения социальных противоречий: «Лучшая форма государства — та, в которой общественные противоречия не затушевываются, не сковываются насильственно. Лучшая форма государства — та, в которой эти противоречия доходят до открытой борьбы и тем самым находят свое разрешение» [31]

С учетом всего предшествующего изложения становится ясно, что бюрократическое управление и сознание — политическая

форма блокирования социальных противоречий. Поскольку она имела своих реальных носителей и в революции 1848—1849 гг., основоположники марксизма подчеркивали необходимость смены всех гражданских, военных и судебных чиновников: «В противном случае лучшие начинания центральной власти потерпят крушение из-за сопротивления низших чиновников» [32]. По мысли Маркса и Энгельса, центральная революционная власть должна показывать образцы оперативного распознавания и разрешения существующих и возникающих социальных противоречий.

Необходимым условием соединения теоретических и идеологических принципов и политической практики пролетарской партии является печать. Процесс демократизации общественной жизни в немалой мере определяется степенью свободы печати от бюрократически-идеологического подхода к действительности и прагматического толкования текущих потребностей политических партий и государства, а также мерой возможности печати отражать объективные социальные противоречия и теоретический подход к социальным и политическим явлениям и процессам *.

Итак, в работах Маркса и Энгельса 1845—1851 гг. анализ бюрократии дополняется новыми аспектами.

Самостоятельность бюрократии связывается с конкретно-историческими формами производства и общения, обусловливающими диалектику связи бюрократии и политики с учетом специфики политического строя страны. При этом учитывается специфика бюрократии многонационального государства, связь бюрократической регламентации экономики с потребностями внешней политики и социальные причины идеализации государства. Можно сказать, что в работах данного периода впервые формулируется положение об изучении бюрократии во взаимосвязи с производительными силами и производственными отношениями конкретного этапа развития общества.

Одним из наиболее важных новых моментов работ 1845—1851 гг. является анализ классовых основ бюрократии. Это позволяет изучать социальные функции бюрократии, распределение должностей в аппарате управления в зависимости от принадлежности к определенному классу, связь классовых характеристик бюрократии с ее установками в сфере внутренней и внешней политики, отношение к развитию крупного промышленного производства и количественный рост бюрократии в зависимости от политической формы общества.

---

* Следует подчеркнуть, что эти положения Маркса и Энгельса были использованы и развиты Лениным в специфических условиях двоевластия при подготовке Октябрьской революции.

Ойзерман Т. И. Развитие марксистской теории на опыте революций 1848 г. М., 1955. С. 178.

[2] См.: *Макаренко В. П.* Анализ бюрократии классово-антагонистического общества в ранних работах Карла Маркса. Ростов н/Д, 1985.

[3] См.: *Mouzelis M.* Organization Bureaucracy. Chicago, 1969; *Allbrou M.* Bureaucracy. L., 1970; Bureaucracy: The Career of Concept. N. Y., 1979.

[4] См.: *Макаренко В. П.* Указ. соч. С. 66—70.

[5] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 7. С. 82.

[6] Там же. Т. 5. С. 283.

[7] Там же. Т. 7. С. 529.

[8] Там же. Т. 3. С. 164.

[9] Там же. Т. 4. С. 311.

[10] Там же. Т. 7. С. 274.

[11] Цит. по: Там же. С. 487.

[12] Там же. С. 489.

[13] Там же. Т. 8. С. 30.

[14] Там же. С. 31.

[15] Там же. Т. 6. С. 205.

[16] Там же. С. 206—207.

[17] Там же. Т. 4. С. 57.

[18] Там же.

[19] Там же. Т. 5. С. 91.

[20] Там же. С. 90—91.

[21] Там же. Т. 7. С. 508.

[22] Там же. Т. 8. С. 6.

[23] Там же. Т. 7. С. 288.

[24] Там же.

[25] Там же. Т. 2. С. 104.

[26] Там же. С. 123.

[27] Там же. С. 150.

[28] Там же. Т. 4. С. 205.

[29] Там же. Т. 3. С. 378.

[30] Там же. Т. 5. С. 63.

[31] Там же. С. 141.

[32] Там же. С. 201.

«ЗАГАДКА» ЭМПЕДОКЛА

А. В. Семушкин

Применительно к досократикам часто употребляют эпитеты «загадочный», «двусмысленный», «неопределенный». Почти каждого из них классическая филология или историко-философская наука ставила под «вопрос»: существуют так называемые «Анаксимандров вопрос», «Демокритов вопрос», «Гераклитов вопрос». И дело не только, так сказать, в естественной (гераклитовской) «темноте» становящейся философии, ищущей адекватного языкового выражения. Есть другие обстоятельства, затрудняющие наш контакт с раннегреческой философской мыслью. Отметим два из них. Во-первых, до нас дошли лишь отдельные фрагменты сочинений досократиков; тем самым утрачен контекст, живое окружение оставшихся отрывков, придающее им тот или иной смысловой нюанс; исчезли сквозные мировоззренческие координаты, без которых сохранившиеся тексты напоминают совокупность ничем не связанных друг с другом фраз. Тем самым утерян код, обеспечивающий их правильное прочтение. Перед нами особый случай философии без соответствующих ей писаний, в которой трудно уловить мысли автора, даже если известны его высказывания [1] Во-вторых, суждения досократиков дошли до нас как цитаты позднейших античных авторов. В результате на оригинальный текст «первых философов» наслоился доксографический контекст, мировоззренчески чуждый ему и часто искажающий его первоначальный смысл. Перед исследователем уже не просто фрагмент досократовского философа, а фрагмент в некотором смысле, «так называемый фрагмент», по квалификации Черниса [2], ибо его окружает атмосфера чуждых досократикам философских идей и настроений. Следовательно, чтобы добраться до его исконного значения («палимпсеста»), необходимо предварительно снять («соскоблить») с него многовековое (в сущности, тысячелетнее) напластование последующей философской культуры.

При реконструкции «аутентичного» смысла досократовской натурфилософии Эмпедокл представляет особые трудности [3] Из его двух философских поэм «О природе» (Περί φύσεως) и «Очищения» (Καθαρμοί) до нас дошло порядка 350 стихов, что составляет около десятой части оригинала. Оставшиеся фрагменты решительно

не укладываются в гомогенный мировоззренческий ряд, сопротивляются какой бы то ни было идейной унификации: натурализм противостоит профетической религии спасения, научный рационализм — мистике метемпсихоза, экспериментальный опыт — первобытной по своим истокам демонологии. Создается впечатление, что его философия созидается двумя не понимающими друг друга субъектами. По утверждению Э. Целлера, «религиозно-этическая доктрина Эмпедокла с его учением о природе не находится ни в какой видимой связи, душеочистительный кодекс веры присоединяется к рациональной аналитике природы лишь внешним образом» [4] Сложилось даже представление о коренном мировоззренческом дуализме Эмпедокла. Кажущаяся чуть ли не умышленной разноречивость его философских установок породила ореол неразрешимой загадочности, окружающий сицилийского мыслителя от античности до настоящего времени. Не случайно, что подавляющее число публикаций, специально посвященных Эмпедоклу, так или иначе вращается вокруг проблемы господствующего принципа Эмпедокловой философии. Современный американский антиковед Чарлз Кан так сформулировал суть «загадки» Эмпедокла: «Эмпедокл-натурфилософ и Эмпедокл, проповедующий доктрину палингенезиса, взятые порознь, вполне понятны; взятые же вместе, они, по всей видимости, представляют собой безнадежно расколотую личность, чьи две половины не объединены никакой внутренней связью» [5]

Непосредственной предпосылкой этой загадочности выступают два обстоятельства. Одно из них упирается в интуитивно-рапсодический (мусический) колорит его философии, затрудняющий определение, так сказать, профессионального статуса Эмпедокла. Сомнение христианского апологета Лактанция — отнести ли Эмпедокла к поэтам или философам (quem nescios utrumne inter poetas an inter philosophos numeres) [6] в XIX в. почти дословно повторил издатель и комментатор Эмпедокловых текстов Симон Карстен: «Весь его ум такого свойства, что сомневаешься, принадлежит ли он поэзии или философии (utrum poësian philosophiae proprior sit)» [7] Даже строгий в своих оценках Аристотель смущен двойственностью его творческих наклонностей. Сначала Стагирит называет его последователем Гомера (Ὁμηρικὸς), причем довольно искусным в слове (δεινὸς περὶ τὴν φράσιν); затем вдруг утверждает, что между Гомером и Эмпедоклом нет ничего общего, так что последнего лучше считать фисиологом, чем поэтом (τὸν δὲ φυσιολόγου ἄλλον ἢ Ποιητὴν) [8] Эта пограничность между поэтической Музой и философским Логосом вызывает недоумение и у современного ученого, который, прежде чем включать Эмпедокла в круг своих интересов, вынужден решать для себя вопрос: кто он — поэт или философ? [9] Неудивительно, что в литературно-философской историографии наблюдаются попытки компромиссно обозначить духовную физиономию Эмпедокла: он квалифицируется или как «поэтичнейший из философов» [10], или же как поэт, но, безусловно, один из философичнейших и ученейших [11]

Вторым обстоятельством, обусловившим загадочность Эмпедокла, является мировоззренческое несоответствие между двумя его поэмами — «О природе» и «Очищения». В их несовместимости У. К. Гатри справедливо усмотрел тайну Эмпедокловой философии [12]. Поэма «О природе» выполнена в духе традиционного ионийского натурализма, и на этом основании Г. Дильс вполне резонно называет ее «последовательно материалистической и атеистической» [13]. Наоборот, эсхатологическая рапсодия «Очищения» повествует о грехопадении душ, изначально свободных в выборе добра и зла, о муках посюстороннего существования и средствах религиозно-этического очищения (катарсиса) от вещественной стихии мира.

В объяснение такой идейной гетерогенности было предложено несколько версий. Одна из них исходит из предполагаемой духовной эволюции Эмпедокла, вызванной превратностями его личной жизни. В качестве модели берется апостол Павел, испытавший на пути в Дамаск внутреннее перерождение; предполагается, что в жизни Эмпедокла был свой «путь в Дамаск» [14]. При этом направление его духовной эволюции мыслится по-разному. Согласно Ж. Биде [15], религиозно-романтическая поэма «Очищения» как плод незрелого ума и пылкого воображения была написана в цветущем, если вообще не в юношеском возрасте; затем, уже на склоне лет, будучи изгнанником, Эмпедокл расстается с иррационально-магическими увлечениями молодости и обращается к опытному испытанию природы. Герман Дильс [16] допускает обратную последовательность: в ранний период жизни, на гребне своей карьеры и славы, Эмпедокл написал естественнонаучный трактат «О природе», и только значительно позже жизненные невзгоды, связанные с изгнанием, подрывают его рационалистический оптимизм и толкают престарелого философа в лоно орфико-пифагорейской мистики. При всей занимательности и правдоподобии биографической версии ее легче вообразить, чем обосновать. Свидетельства не дают никакого права на подобные предположения. Нет ни психологических, ни логических оснований считать одну последовательность в эволюции взглядов Эмпедокла более вероятной, чем другую. К тому же язык, стиль и даже мировоззренческие интонации обоих произведений говорят в пользу их единовременного происхождения; более того, их созвучия настолько недвусмысленны, что не исключено, что это просто разные части одного сочинения [17].

Была выдвинута и другая, «дуалистическая», версия в объяснение идейной разнородности текстов Эмпедокла: натурализм поэмы «О природе» и профетизм «Очищений» истолкованы как две независимые и параллельно сосуществующие сферы в философском комплексе Эмпедокла. В итоге сицилийского мыслителя относят к тем философам, о которых принято говорить, что в их головах поставлены «водонепроницаемые перегородки» (des cloisons étanches) [18]. К убежденным сторонникам этой версии принадлежит Эрвин Роде. По его мнению, искать во фрагментах Эмпедокла

монистическую теорию — заведомо безнадежное занятие, поскольку его учение сконструировано на принципиально дуалистической основе. «Мистик» и «фисиолог» уживаются в душе Эмпедокла мирно и не стесняя друг друга, как два несовместимых по характеру, но благоразумных соседа; у них нет повода для конфронтации, ибо они не имеют общей платформы, ориентированы на полярно противоположные ценности и не затрагивают взаимного интереса. «Чтобы понять целостную и подлинную мысль Эмпедокла, не следует ни отбрасывать какой-нибудь один род его высказываний, ни измышлять внутреннее согласие философа с самим собой, ибо в нем отчетливо раздаются два голоса; хотя эти голоса звучат по-разному, тем не менее в уме Эмпедокла между ними нет противоречия, поскольку они относятся к совершенно различным предметам» [19] Сходной точки зрения придерживается Е. Р. Доддс, полагающий, что «любая попытка согласовать религиозные и научные мнения Эмпедокла заведомо обречена на неудачу» [20] Не менее решительно ее отстаивает Георг Властос, который утверждает, что две картины мира, нарисованные Эмпедоклом (натурфилософия и эсхатология), «гетерогенны, безусловно противопоказаны друг другу и потому не допускают не только рационально доказательной, но даже воображаемой гармонии» [21] «Дуалистическая» версия при всей своей категоричности имеет положительный момент: она побуждает нас глубже вдуматься в привычный для нашего восприятия духовный оптимизм греков и услышать за его светлым и пластическим фасадом трагические нотки сомнения и отчаяния; во всяком случае она дает понять, что «идея внутренней расщепленности (Zweispältigkeit) для грека является не такой чуждой, какой она нам представляется» [22] Однако и эта версия не может быть принята в качестве научного объяснения: она, собственно, не столько объясняет противоречивость мировоззрения Эмпедокла, сколько догматически настаивает на ней, фетишизирует ее как факт, недоступный для понимания и не подлежащий никакому толкованию.

Указанные противоречия в Эмпедокловом творчестве (антиномии поэтического и философского, натуралистического и эсхатологического) породили обширную литературу по «дешифровке» учения сицилийского философа. Уже в древности диапазон его репутаций колебался от шарлатана до святого. С течением времени «разнообразие взглядов на него скорее увеличилось, чем уменьшилось» [23] Заслуживают внимания два (берущих начало в древности) магистральных направления в истолковании феномена Эмпедокла.

Первое из них ориентируется на практическую сторону сознания философа, а его самого рассматривает как проповедника религиозно-этических или эстетических ценностей. Перед нами не столько развернута умозрительная философия Эмпедокла, сколько изображен сам философ, его деятельная жизнь, полная приключений. Уже в изображении Диогена Лаэртского он предстает перед нами преимущественно как влиятельная и могущест-

венная в своих способностях личность: поэт и чудотворец, исцелитель и пророк, отказавшийся от царского трона аристократ и богочеловек, филантроп и поборник социальной справедливости. В образе волшебника и мага (в стиле Парацельса) он возрождается в новоевропейской литературе, о чем свидетельствуют занимательные этюды («программы») Нойманна, Олеария, Харлеса [24]. Литературно-романтическая идеология конца XVIII—начала XIX в. находит в нем прообраз своего героя: в Гиперионе, романтическом герое Ф. Гельдерлина (как, впрочем, и в Обермане и в Генрихе фон Офтердингене), есть что-то от сицилийского философа. Популяризации Эмпедокла особенно способствовали поэмы «Смерть Эмпедокла» Ф. Гельдерлина и «Эмпедокл на Этне» английского романтика М. Арнольда. В этих сочинениях полностью исчезают научный и философский аспекты учения Эмпедокла, остается только стилизованная фигура непонятого и отверженного гения, гордого и вольного самоубийцы, терзаемого сомнениями и муками Гамлета и Фауста [25] В дальнейшем личности и учению Эмпедокла придается мессианско-теософический оттенок. Его зачисляют в разряд религиозных учителей человечества, хранителей древнейшей жреческой мудрости [26]. В нем видят воплощение архетипа богочеловеческого существа [27] Наряду с Фаустом он признается провозвестником антропософии Рудольфа Штейнера [28] Как тайновидца, проникшего в подсознание и овладевшего этой сферой, его сопоставляют с Фрейдом, усматривая в нем предшественника психоанализа [29] Р Роллан увидел в нем «идеал универсального человека», предтечу нового синтетического сознания, способного спасти человечество от распада [30]

В XX в. к Эмпедоклу — отчасти через восприятие последнего Л. Кэрроллом — обращается художественный модерн, в нем ищут опору новейшие идеи литературно-эстетического мессианства. Философ признается зачинателем «неевклидовского» ви́дения реальности, протагонистом неклассической художественной картины мира. Интерес к органистическому примитивизму эмпедокловского мироощущения расценивается как «воспоминание о будущем» мировой художественной культуры. Им занимаются Э. Паунд и Дж. Джойс, В. Йетс и Т. С. Элиот [31] Первые двое находят в нем повод для писательского экспериментирования. Вторые с оглядкой на Эмпедокла строят свои эстетические концепции. Одно из базовых понятий эстетики В. Йетса, «многомерная эмоция» (the emotion of Multitude), не без оснований возводится к образотворческому постижению греческого философа. В еще большую зависимость от него ставят Т. С. Элиота. Считается, что его поэмы «Бесплодная земля» и «Четыре квартета» навеяны и пронизаны «Эмпедокловым ви́дением». Центральная категория элиотовской эстетики — «слуховое воображение», вводящая в художественное переживание музыкально-временно́й момент в противоположность традиционным нормам визуального (пространственного) воображения, — уверенно возводится к рапсодической поэтике Эмпедокла. Католические убеждения Элиота также

отмечены реалиями Эмпедокловой Музы: гармонический Сфайрос — эмблема догреховного состояния человечества; распад его на четыре диссонирующие стихии («квартета») означает самочинный произвол и грехопадение человека (Адама); возврат к всепоглощающему единству и согласию Сфайроса соответствует искуплению греха и оправданию перед богом через Христа и Церковь [32]

Своеобразие «Эмпедоклова ви́дения» становится — наряду с модернистским истолкованием — притягательным объектом филолого-лингвистических изысканий; в частности, используя тексты Эмпедокла, современная наука решает проблемы исторического глоттогенеза теоретических дисциплин. Аристотель в свое время не увидел здесь достойного предмета размышлений; для него язык Эмпедокла — всего лишь плод риторического усилия, своего рода софистическая удача. Но уже Плутарх почувствовал здесь серьезную языковую проблему, показав, например, что роскошные эпитеты у Эмпедокла всегда работают на какую-нибудь идею, оттеняют «какую-нибудь сущность или внутреннюю активность вещи» (ουσιας τινός ἢ δυνάμεως δελωμα ποιοῦντος) [33] Последующая наука подтвердила правоту Плутарха. Интерес к возможностям языка и сло́ва Эмпедокла, проявленный в прошлом веке Т. Бергком и Ф. Шнайдевином [34], в XX в. перерастает в целое исследовательское течение. Основные проблемные ветви этого течения следующие: мифопоэтические корни языка Эмпедокла; его словарь и средства выразительности; его логические и коммуникативно-дидактические характеристики. Такое внимание к языку Эмпедокла вряд ли может быть случайным. По крайней мере, в сохранившихся частях его поэм явственно проступают признаки того, что для самого философа язык, его выразительные и коммуникативные возможности, его соотнесенность с метафизической реальностью составляли мучительную и магнетически-притягательную загадку. По-видимому, есть какая-то доля правды в несколько экзальтированном суждении Х. Ламбридиса, назвавшего Эмпедокла единственным из философов (до и после Сократа), который осознал свою беспомощность перед пропастью, разделяющей то, что доступно восприятию, и то, что недоступно адекватному выражению.

Другое направление в освоении феномена Эмпедокла по своей ориентации прямо противоположно первому; оно интересуется не самим философом и даже не ценностями, которые он исповедо́вал, а преимущественно его логико-теоретическим ratio. Эмпедокл очищается от религиозно-этической антропологии как от мертворожденной части его наследия; вместе с этим реальный мировоззренческий облик мыслителя дегуманизируется, его конкре́тная философская оригинальность схематически упрощается до пре́сной рационалистической выжимки. Эта рационализирующая тенденция в истолковании Эмпедокла начинается с Аристотеля. В контексте его сочинений сицилийский философ выглядит чистым теоретиком природы, отчасти познания; в изобилии цитируя (как

никого из досократиков) его поэму «О природе», Стагирит совершенно игнорирует практическую идеологию «Очищений».

Зарождающаяся новоевропейская историко-философская наука вслед за Аристотелем поспешила отождествить принципы философии Эмпедокла с принципами ионийской натурфилософии, свести его мировоззрение к онтологии, а последнюю, в сущности, к учению о четырех элементах [35] В таком же духе заявила о себе рационалистически предубежденная позиция Гегеля: не приняв всерьез Эмпедоклову антропологию, Гегель квалифицировал ее как пережиток мифопоэтического прошлого. Недоверие Гегеля к практическому сознанию Эмпедокла было поддержано и усугублено авторитетом Э. Целлера и Дж. Бернета. На основании того, что религиозно-этическая программа Эмпедокла с очевидностью противостоит его теоретическому естествознанию, Целлер [36] в освещении ее ограничивается легким касательством, как бы не желая скомпрометировать себя увлечением мистикой и романтикой. Дж. Бернет также пренебрежителен к метафизике ценностей Эмпедокла и считает достаточным говорить о ней в тоне беглой констатации и мимоходом [37] В современной историко-философской науке этот половинчатый, антиценностный подход к Эмпедоклу далеко еще не изжит. В системе предметной классификации «первых философов» Эмпедокла тенденциозно относят к «философам природы» [38] При этом качественный аспект его натурфилософии рассудочно обедняется и кристаллизуется в неживые вещественные структуры; природа лишается своего органически становящегося естества и превращается в искусственную механизированную систему. Интуитивно-рапсодическая метафизика Эмпедокла перелицовывается в технологическую мудрость (la philosophie artificial). Поэтическое природоведение философа подменяется механистической фабрикацией реальности; место природы занимает мертвое многообразие тел [39]

Итоговые суждения об Эмпедокле также многолики; о некоторых из них уже упоминалось. Более обстоятельного освещения требуют те оценки, которые касаются фундаментальных параметров его системы и которые, граница с предрассудками, препятствуют научной реконструкции его мировоззрения. Одна из этих оценок характеризует мыслительный стиль философа, его субъективное поведение или его методологию; другая относится к уже объективированным формам творчества, к тому, что можно назвать философской картиной мира (онтологией). Первая из них квалифицирует философию Эмпедокла как эклектизм, вторая как механицизм.

Обе эти оценки намечаются в античности. Для Платона и Аристотеля сицилийский философ никогда не был мыслителем первой величины; с его именем у них ассоциировалась некая претящая их интеллектуализму теоретическая рыхлость. Платон в «Софисте» относит учение Эмпедокла к разряду сказок, преподнесенных нам, «как если бы мы были детьми» (παισίνως οὖσίν ἡμιν). Сравнительно с мощными и напряженными (συντονώτεραι) мыслями Ге-

раклита Платон характеризует мнения Эмпедокла как более изнеженные и расслабленные (μαλακώτεραι)[40] Это убеждение Платона базировалось, по-видимому, на двух предпосылках. Во-первых, Эмпедокл, известный в Элладе оратор и учитель красноречия (в частности, наставник с успехом гастролировавшего в Афинах софиста Горгия), но всей вероятности, выглядел в глазах Платона типичным представителем софистической мудрости, т. е., с точки зрения Платона, лжемудрости. Во-вторых, Платон, зная о чародейских и пророческих амбициях Эмпедокла, мог видеть в нем одного из тех религиозных обманщиков и духовных авантюристов, которых он разоблачает и клеймит в «Государстве» и «Горгии».

Приблизительно по тем же соображениям недолюбливает Эмпедокла и Аристотель. Как и Платон, он вменяет силицийскому философу в вину его риторическое мастерство. Основной порок Эмпедокловой философии он видит в злоупотреблении риторическими двусмысленностями (ἀμφιβόλοις), к которым охотно прибегают люди, не имеющие идей (μηθὴν μὲν εχωσι λεγεῖν), но которые непременно хотят показать, что они у них есть (προσποιῶν ται σὲ τι λεγειν). В результате Эмпедокл, полагает Аристотель, говорит людям не по существу дела, а занимается надувательством (φεναχίζει), и Аристотель в этой связи с презрением уподобляет эмпедокловский тип философствования деятельности прорицателей (μάντεσιν), которые выдают свои невразумительные изречения за откровения божества[41] Но Стагирит имел еще один повод для третирования Эмпедокла. Он недооценивает его по той же причине, по которой полемизировал с Платоном и в конце концов разошелся с ним: в Эмпедокле его отталкивают мифопоэтическое воображение и религиозно-этический утопизм, в которых Стагирит усматривает реакционные попытки возродить преодоленные философией суеверия, размягчить теоретический Логос романтикой религиозного мистицизма. Так что для Аристотеля философ типа Эмпедокла не столько умозрительно размышляет об истине, сколько невнятно лепечет (ψελλίζεσθαι) о ней[42] Упрек в философской незрелости Эмпедокла можно уловить также в замечании Аристотеля о том, что Анаксагор, будучи старше Эмпедокла, тем не менее выступил со своими идеями после него (следовательно, как можно понять, Эмпедокл обнародовал незрелое учение)[43]

Впоследствии снисходительное отношение к Эмпедоклу становится расхожим правилом. За ним упрочивается репутация философа без метода и определенной теоретической платформы, а его философия понимается как эклектическая по преимуществу[44] Гегель относится к сицилийскому философу «более чем пренебрежительно»[45] Хотя он и обращает внимание на внешне декоративный блеск его рапсодической философии, однако в целом Эмпедокл для него «более поэтичен, чем собственно философичен» и потому в его философии мало толку. Считается, что система философских идей Эмпедокла не вырастает с логической необхо-

димостью, а постулируется поэтической прихотью, ибо он, как полагает А. Муллах, пользуется не столько органом мышления (meditato rationis iudicio), сколько божественным вдохновением [46]. Разнообразие его научных интересов стало квалифицироваться как лишенная глубины мировоззренческая всеядность. «Его интерес, — замечает Ж. Биде, — слишком рассеивается на многообразии объектов, чтобы сосредоточиться на их существе» [47] Результатом полигисторских усилий Эмпедокла и явилась его система, которая, хотя и отличается некоторой новизной, тем не менее, по утверждению У Стейса, не заключает в себе ни одной собственной мысли [48] В современной науке оценка Эмпедокла как философа-эклектика переросла рамки профессиональных мнений и приобрела форму не требующей обоснования хрестоматийной характеристики [49]

Не менее привычно обвинять Эмпедокла в механицизме. Аристотель и здесь выступает зачинателем традиции. Опираясь на неустановившуюся терминологию Эмпедокла, в частности на механистически звучащие понятия «смешение» (μίξις) и «разделение» (διάλλαξίς), он истолковал его картину мира в последовательно механистическом духе, распространив на нее принципы атомистической онтологии. Именно ему принадлежит аналогия Эмпедоклова мироустройства с кирпичной кладкой: космос механически складывается из строительного материала вселенной (элементов-кирпичиков) по типу строящегося здания; все вещи, как и мироздание в целом, состоят из первоисходных частиц, подобно тому как стена складывается из кирпичей и булыжников (καθάπερ ἐκ πλίνθων καὶ λίθων τοῖχος) [50] В таком же монтажном стиле интерпретирует Эмпедоклов космос Клавдий Гален: элементы, встречаясь друг с другом, не смешиваются до неразличимости, но всего лишь, как при возведении постройки, укладываются один возле другого, слегка касаясь друг друга (κατὰ μικρὰ μόρια παρακειμένων τε καὶ φαυόντων) [51].

В последующей историко-философской мысли физикалистская (механистическая) трактовка Эмпедокловой онтологии претендует на безраздельное научное признание. Натурфилософии сицилийского мыслителя приписываются типичные черты позднейшего (новоевропейского) механистического редукционизма. Так, У Стейс утверждает, например, что материальная основа, из которой формируется многообразие космических явлений, мыслится Эмпедоклом как совершенно мертвая и непроницаемая для жизни стихия, лишенная какой бы то ни было внутренней самоактивности [52] Если она и движется, то не иначе, как с помощью внеположных ей механических сил Любви и Ненависти. Сама же по себе она, как полагает В. Капелле, пребывает в состоянии полной неподвижности: «Все видимые вещи отличаются друг от друга только по количеству и способу комбинации первичных четырех элементов, смешение которых, как это явствует из свидетельства Аристотеля, Эмпедокл мыслит чисто механически. Так что все изменения в чувственно воспринимаемом мире в конце концов сводятся

к перемещению мельчайших неподвижных и неизменных материальных частиц» [53]

Разумеется, в историко-философской традиции были спорадические попытки осознать философскую оригинальность Эмпедокла, заметить под видимой эклектической разобщенностью его идей и представлений здоровую и теоретически насущную тенденцию. Первый, кто в западноевропейской философской историографии отметил эту положительную тенденцию, был Гегель. При всем третирующем отношении к сицилийскому мыслителю он все же угадал под поэтическим покровом его умозрения настойчивую и опередившую свое время волю к философскому синтезу. Слова Гегеля: «Эмпедоклово понятие синтеза не потеряло значения до настоящего времени» — и сейчас звучат свежо и актуально: в них предчувствуется своеобразие и сложность «загадки» Эмпедокла; они предвосхищают современные историко-философские усилия реставрировать самобытный и в своей противоречивости конкретный стиль его философствования.

В западной историко-философской науке складывается несколько подходов к реконструкции мировоззренческого единства Эмпедокла. Один из них в прошлом веке разработан в монографиях Б. Ломматша и Э. Бальтцера. Оба автора истолковывают Эмпедокла в духе идеалистического, точнее сказать, теософического монизма, что искажает (особенно в сочетании с панегирическим тоном изложения) действительные предпосылки, состав и функции Эмпедокловой философии. Как справедливо заметил еще Э. Целлер [54], им обоим не хватает чувства исторической критики. Книга Б. Ломматша «Мудрость Эмпедокла» [55] исходит из оккультистского понятия мудрости, выводимого автором из орфико-пифагорейской мистики (к тому же понятой Ломматшем неадекватно, с оглядкой на Я. Бёме). Ионийский просвещенческий и естественнонаучный пласт изымается из системы идей Эмпедокла, а сам философ превращается в надуманную фигуру отрешенного от мира теурга и тайновидца. Такова же работа Эдуарда Бальтцера, в которой он вслед за Ломматшем абсолютизирует орфико-пифагорейский элемент Эмпедокловой философии (называя его ключом к Эмпедоклу), причем разбавляет этот элемент инородными для раннегреческой философии теософическими спекуляциями, навеянными Шеллингом и Океном. Эмпедокловой онтологии, например, предпосылается в качестве заглавной категории понятие вечной и невидимой первосущности мира, имманентное самооткровение которой составляет вечно длящуюся сущность мирового процесса [56]

В нашем столетии отчетливо выделяются три направления в реконструкции (истолковании) концептуального единства Эмпедокла: гносеологическое, онтологическое и культурологическое. Попытку гносеологически обосновать Эмпедоклов мировоззренческий комплекс предпринял Р. Брамбо [57] Он дедуцирует воззрения философа из характера его интеллектуального дарования, из его субъективного склада. С этой точки зрения, бытие в натур-

философии Эмпедокла представляется результатом специфической для философа «проективной методологии», согласно которой структура и содержание вселенной понимаются как перенесенные (спроецированные) на внешний мир внутренние переживания субъекта. Учитывая поэтический и вообще духовный индивидуализм Эмпедокла, эту попытку можно оценить как весьма обещающую. Однако инициатива Р Брамбо остается всего лишь заявкой на научное объяснение, поскольку всю философию Эмпедокла он выводит в конечном счете из «непомерного воображения» мыслителя, которое в своей активности беспредпосылочно, неуправляемо и развертывается вне каких бы то ни было исторических или природных ограничений.

Более веско заявляет о себе онтологическая версия реконструкции, цель которой сводится к тому, чтобы нащупать общую онтологическую почву обеих поэм Эмпедокла и тем самым примирить его натуралистическую физику и антропологическую метафизику. Это примирение достигается, во-первых, через психо-органическое (гилозоистическое) истолкование четырех Эмпедокловых элементов — истолкование, объединяющее космос и ценности, тело и душу в непрерывный, природно-человеческий ряд существования. Мысли о точках соприкосновения и пересечения внешней (физической) и внутренней (антропологической) реальностей в Эмпедокловой философии высказывали А. Кинкель, Е. Миллерд, Т. Гомперц, А. Франкиан, Дж. Бернет. Современный специалист по досократовской философии А. Лонг именно с реконструкцией подлинного смысла четырех стихий связывает будущее «эмпедоклеады»: «Самый остронасущный вопрос, с которым должны столкнуться будущие исследователи Эмпедокла, — это вопрос об отношении его натурфилософской и религиозной поэм; и прежде всего должна быть точно установлена природа элементов у Эмпедокла» [58] Во-вторых, к единой онтологической реальности Эмпедокла предлагается идти не через истолкование вещественных стихий, а через реконструкцию Эмпедоклова понимания души. Наиболее внушительна в этом отношении попытка Г. Лонга [59] Он полагает, что душа человека, т. е. субъективно-антропологическая реальность в учении Эмпедокла, — величина онтологическая, поскольку она идентифицируется с предсуществующим духом-демоном, который, в свою очередь, является частью космической Любви, пространственно-материальной по своей субстанциональной природе. В-третьих, мировоззренческое единство учения Эмпедокла разыскивается на путях реконструкции периодической структуры его космоса, его циклической космогонии, объединяющей в едином генезисном ритме вселенную и человека. О плодотворности такого подхода свидетельствует капитальный труд Д. О'Брайена, специально посвященный периодике космических циклов у Эмпедокла [60]

Заслуживает внимания и культурологический способ объяснения философии Эмпедокла, предложенный виднейшим представителем кембриджской школы Ф. Корнфордом, а также В. Егером и

У К. Гатри. Философская противоречивость сицилийского мыслителя объясняется всем комплексом социокультурных традиций и влияний, в том числе и первобытно-мифологических. Эмпедокл рассматривается как носитель и одновременно объединитель двух противоположных культуротворческих начал в развитии эллинского гения: иррационально-романтического (дионисийского) и рационально-гармонического (аполлонийского). Эти начала разнородны, но в то же время и неотделимы друг от друга, ибо «и Аполлон, и Дионис были греками» [61] У К. Гатри так говорит о внутренней противоречивости греческого духа, сознательно приурочивая свои слова к философскому феномену Эмпедокла: «Мы слишком долго привыкали отождествлять „греческое" с „классическим" Восхищаясь точными пропорциями, чистой красотой формы Парфенона (нам недоступны роскошные краски, которые когда-то украшали его), мы думаем о его строителях как о людях, придерживавшихся правила: „ничего через меру", забывая при этом, что то же самое место, где были начертаны эти слова, изображало сцену ночных вакхических оргий, во время которых всякие сдерживающие начала отбрасывались в очистительных эмоциях экстаза и энтузиазма — „выхождении из себя" и „богоуподоблении" Так что эллинское сознание имеет свой романтический, как и свой классический, аспект, и оба эти аспекта достигают своей кульминации — причем без какого бы то ни было несоответствия — в гении этого замечательного сицилийца» [62]

Таким образом, начатые со времен Гегеля разыскания мировоззренческого единства Эмпедокла пока еще далеки от завершения, однако направление, двигаясь в котором историко-философское исследование вправе рассчитывать на искомый результат, обозначается довольно отчетливо. Разумеется, описанными подходами не исчерпываются попытки разгадать «загадку» Эмпедокла, согласовать мировоззренчески конфронтирующие фрагменты его сочинений. С ростом исследовательской культуры приемы и процедуры историко-философского труда, по-видимому, будут умножаться и обновляться. Применительно к Эмпедоклу здесь хотелось бы назвать две еще не испробованные методологические возможности.

Одна из них касается генезиса философии Эмпедокла. Последняя обычно рассматривается как явление возникшего, состоявшегося философского сознания, в то время как у нас имеются достаточные основания видеть в ней формообразование становящегося, еще не принявшего строгие мировоззренческие очертания рефлексирующего Логоса. Другими словами, решение «загадки» Эмпедокла тесно переплетается с общей проблемой философского антиковедения — проблемой исторического начала философии. По своему содержанию начало философии является понятием амбивалентным, понятием-проблемой, включающим в себя как отрицание предшествующих религии и мифа, так и генезисную с ними преемственность. Поскольку речь идет о начале *философии,* то ее возникновение (начало) безусловно мыслится как движение собст-

венно философского сознания т. е. как неразвитое бытие самой философии. Когда же речь идет о *начале* философии, совестливый наблюдатель оказывается в замешательстве: при разыскании более или менее определенных идейно-хронологических границ возникновения философии его мысль неизбежно выходит за пределы собственно философской культуры и упирается в дофилософскую мировоззренческую жизнь. Понятие начала приобретает подвижный, незавершенный смысл, становится шире и глубже его буквального, формально-рассудочного значения. Начало оказывается не точкой, а интервалом с трудно уловимыми временны́ми границами, в котором философия формируется раньше, чем исчезает мифология,и в котором они сосуществуют в неразрывном синкретическом единении. Этот длительный интервал далеко не покрывается милетской школой; во всяком случае, философский эпос [63] Эмпедокла не оставляет на этот счет никаких сомнений. С моей точки зрения, многие противоречия и странности, придающие специфически мозаичный оттенок философскому учению Эмпедокла, становятся понятными, как только мы посмотрим на них как на продукты еще не завершенного исторического становления философского сознания. Эмпедоклов мировоззренческий комплекс развертывается как промежуточное звено при переходе сознания от мифопоэтической культуры мышления к научно-философской рациональности. При этом Миф и Логос противостоят друг другу не по упрощенной схеме: по одну сторону отживающий реакционный Миф, по другую — зарождающийся критический Логос. Миф и философская рефлексия в Эмпедокловом комплексе идей присутствуют как органически сопричастные друг другу мировоззренческие ипостаси, образуя пеструю, но органически цельную картину переходных от мифологии к философии теоретических представлений [64]

Вторая методологическая возможность касается теоретически исходного пункта изучения наследия Эмпедокла. В качестве центра исследовательской перспективы (не обязательно связанного с порядком изложения) предпочтительнее всего взять субъектно-объектное отношение Эмпедокловой философии. Такой выбор обусловливается как спецификой досократовского мировидения вообще, так и самобытностью философского зрения Эмпедокла в частности. Субъектно-объектное отношение в философии Эмпедокла отличается особой дистантностью, задающей направление интересов и возможности его философской мысли. Эта дистантность характеризуется прежде всего двумя взаимосвязанными параметрами: минимальной (по крайней мере в пределах античной философии) опосредованностью отношений и структурным изоморфизмом онтологических и антропологических представлений. Субъект философии Эмпедокла не столько познает бытие как нечто ему внеположное и чуждое, сколько *узнает* в нем однотипную с ним реальность, моделирует внешне-физическое существование в категориях индивидуального или социального умственно-технологического опыта. Отсюда принципиальная социоморфичность Эмпе-

доклова умозрения (реликтовый след мифологического антропоморфизма), лежащая в основании не менее принципиальной идеи Эмпедокловой и в целом досократовской философии — идеи тождества (морфологической соотнесенности) макро- и микрокосмоса, вселенной и человека. Мыслительный процесс в пространстве этой чрезвычайно авторитетной среди досократиков идеи осуществляется по не укладывающимся ни в какую логику правилам: здесь господствует не столько дискурсивная последовательность, сколько интуитивно-образотворческий концепт; не столько определение, сколько метафора; не столько нормативная логика, сколько ассоциативная аналогика.

Исследовательский акцент на субъектно-объектном отношении позволяет глубже понять и точнее описать основное противоречие философии Эмпедокла — противоречие между свободой этического выбора и необходимостью, точнее, роковой заданностью мирового процесса, между религиозно-нравственной программой «Очищений» и натуралистическим рационализмом поэмы «О природе». Только через анализ этого отношения и его специфики можно, по-видимому, преодолеть видимую эклектическую беспорядочность Эмпедокловых мыслей и подметить за ними сквозную в мировой философии проблему, постановка и решение которой, собственно, и образуют реальный философский процесс, — проблему неустранимой антиномичности и взаимной нередуцируемости субъекта и объекта познания (и действия). Степень осознания этой проблемы в философии разных эпох различна, но роль ее в истории философии от этой степени фактически не зависит: над ее разрешением мыслители бились задолго до того, как осознали ее значимость, подобно тому как мы в состоянии мыслить логично до нашего знакомства с законами формальной логики. (В этом смысле позволительно говорить об интуитивно-подсознательном разрешении субъектно-объектной антиномии в мифотворческом процессе.) Новейшие и современные успехи и затруднения в освоении субъектно-объектного противоречия восходят к его диалектике теоретического и практического разума. В античной философии нераздельность и неслиянность познавательных и ценностных установок сознания отчетливо осознал и драматически пережил Платон; весь его идеализм и социологический утопизм в конечном счете есть не что иное, как поиск единства истины (теоретического знания), добра и красоты (ценности). Эмпедокл, в сущности, подходит к решению той же проблемы, что и Платон, хотя — если судить по оставшимся фрагментам — вряд ли он осознал ее в качестве собственно теоретической задачи. Для него двуединство познавательного и ценностного, теоретического (всеобщего и необходимого) и практического (свободного) не внешняя, т. е. теоретически объективированная загадка, а внутренняя мука сознания, страдающего от невозможности ни соединить раздельное, ни разделить соединенное. Существующие между этическими и натурфилософскими суждениями отношения комплиментарности (говоря о природе, Эмпедокл постоянно прибегает

к антропоморфным ассоциациям, и наоборот, субъективная реальность у него максимально онтологизирована) только подчеркивают драматизм философской ситуации и направление ее развертывания. Следовательно, мировоззренческая разнородность («эклектизм») Эмпедокла не более чем видимость, лежащая на совести его интерпретаторов [65] Несогласованные идеи двух его поэм отнюдь не производят — если к ним присмотреться внимательно и без предубеждения — впечатления бездумного многоразличия. Теоретические суждения сущности и религиозно-этические (экзистенциальные) суждения ценности в его философии противостоят друг другу не с большей откровенностью, чем во всей последующей, в том числе и современной, философии. Но это противостояние и есть порядок их существования. Все они объединены реальной, притом смыслообразующей проблемой, покоящейся на сущностном своеобразии природы и свободы, мира и человека; так что там, где привыкли видеть бессистемность и слабость мысли («эклектизм» Эмпедокла), следовало бы увидеть движущий мотив становящейся философии.

Cornford F. M. The unwritten philosophy and other essays. Cambridge, 1950. P. 28.

[2] *Cherniss H. F.* The characteristics and effects of presocratic philosophy // Studies in presocratic philosophy / Ed. D. J. Furley, R. E. Allen. L., 1970. Vol. 1. P. 2.

[3] Система взглядов Эмпедокла изложена мною в работе «Эмпедокл» (М., 1985). Данные заметки сконцентрированы вокруг основного противоречия Эмпедокловой философии и возможностей его истолкования (преодоления) в историко-философском исследовании.

[4] *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1920. T. 1, H. 2. S. 1001.

[5] *Kahn Ch. H.* Religion and natural philosophy in Empedocles' doctrine of the soul // The pre-socratics: A coll. of crit. essays / Ed. A. Mourelatos. N. Y., 1974. P. 426.

[6] *Lactant.* Int. div. 11, 12, 4.

[7] *Karsten S.* Empedoclis Agrigentini carminum religuiae de vita eius et studiis disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit S. R. Amstelodami, 1938. P. 307.

[8] *Arist.* Poet. I, 1447 b 17.

[9] *Nélod G.* Empedocle d'Agrigente. Bruxelles, 1959. P. 40.

[10] *Jevons F.* A history of Greek literature. L., 1886. P. 107.

[11] *Burnet J.* Greek philosophy: Thales to Plato. L., 1960. P. 71.

[12] *Guthrie W. B.* A history of greek philosophy. Cambridge, 1965. Vol. 2. P. 124—125.

[13] *Diels H.* Über die Gedichte des Empedokles // S.-Ber. Dt. Akad. Wiss. Berlin. 1898. N 31. S. 396 ff.

[14] *Kern O.* Die Religion der Griechen. B., 1935. Bd. 2. S. 146.

[15] *Bider I.* La biographie d'Empedocle. Ghent, 1894. P. 162; *Kranz W.* Die Katharmoi und die Physik des Empedokles // Hermes. 1935. Bd. 70. S. 11—119.

[16] *Dels H.* Op. cit. S. 406; *Wilamowitz-Maellendorf U.* Die Καθαρμοι des Empedokles // Kleine Schriften. B., 1935. Bd. 1. S. 473 ff.

[17] *Nestle W* Griechische Studien: Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen. Stuttgart, 1948. S. 157; *Cleke F. M.* The giants of pre-sophistic greek philosophy. The Hague, 1965. P. 338; *Reinhardt K.* Empedokles, Orphiker und Physiker // Class. Philol. 1950. Bd. 45. S. 170—179.

[18] *Dellate J.* Conceptions de l'enthousiasme. P., 1954. P. 25.

[19] *Rohde E.* Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 3. Aufl. Leipzig, 1903. Bd. 2. S. 182.

[20] *Dodds E. R.* The Greeks and the irrational. Boston, 1957. P. 146.

[21] *Vlastos G.* Theology and philosophy on early greek thought // Studies in presocratic philosophy. Vol. 1. P. 125.

[22] *Rohde E.* Op. cit. S. 184.

[23] *Zeller E.* Op. cit. S. 1018.
[24] *Neumann I. G.* Programma de Empedocle philosopho. Wittenberg, 1690; *Alearius G. Ph.* Programma de morte Empedocles. Leipzig, 1733; *Harles G. C.* Programma de Empedocle, num ille merito possit magiae accusari. Erlangen, 1790.
[25] *Scherman S. P.* Empedocles on Etna // Encycl. Amer. 1955. Vol. 10, N 4. P. 300.
[26] *Adam A.* The religions teachers of Greece. Edinburgh, 1908. P. 244—255.
[27] *Leisegang H.* Der Gottmensch als Archetypus // Eranos. 1950. N 18. S. 13—22.
[28] *Wachsmutu G.* Empedocles der faustische Mensch vor Christus // Goethaneum: (Intern. Woch.-Schr. Antroposophie). 1923. Th. 1, N 18. S. 140—142.
[29] *Tourney G.* Empedocles and Freud, Heraclitus and Jung // Bull. Hist. Med. 1956. N 30. P. 109.
[30] *Rolland R.* Empedocle d'Agrigente et l'Age de la Haine. P., 1918. P. 46.
[31] *Me Lunan M.* Empedocles and T. S. Eliot // Lambridis H. Empedocles. Alabama, 1983. P. XV
[32] *Williamson G.* A reader's guide to T. S. Eliot. N. Y., 1953. P. 221.
[33] *Plut.* Quaest. conv. 683 E.
[34] *Bergk Th.* Commentatio de Empedoclis proemio // Kleine philologische Schriften. B., 1886. Bd. 2. S. 8—43.
[35] *Struve K.* De elementis Empedoclis dissertatio. Dorpati, 1805. S. 28.
[36] *Zeller E.* Op. cit. S. 1005 ff.
[37] *Burnet J.* Op. cit. P. 71.
[38] *Cleke F.* Op. cit. P. 329 ff.
[39] *Rosset C.* L'anti-nature: Eléments pour une philosophie tragique. Lille, 1973. P. 198—219.
[40] *Plato.* Soph. 242CD.
[41] *Arist.* Rhet. 1, 5, 1407 a 31.
[42] *Arist.* Metaph. 1, 4. 985 a 4.
[43] *Arist.* Metaph. 1, 3. 984 a 11.
[44] *Stace W* A critical history of greek philosophy. L., 1965. P. 81.
[45] *Zeller E.* Op. cit. S. 1019.
[46] *Mullach A.* Quaestionum Empedoclearum specimen secundum. B., 1853. S. 4.
[47] *Bidez J.* Observations sur quelques fragments d'Empedocle et de Parménidi // Arch. Ges. Philos. 1896. N 9. S. 303.
[48] *Stace W* Op. cit. P. 80.
[49] Grand Larousse encyclopèdique: 10 vol. P., 1961. Vol. 4. P 411.
[50] *Arist.* De gen. et corr. B 7.334 a 26.
[51] *Galen.* Intlipp. de nat. h. XV 49 K.
[52] *Stace W.* Op. cit. P. 83.
[53] *Capelle W.* Die Vorsokratiker. B., 1958. S. 184.
[54] *Zeller E.* Op. cit. S. 939.
[55] *Lommasch B.* Die Weisheit des Empedokles nach ihren Quellen und deren Auslegung philosophisch bearbeitet. B., 1830.
[56] *Baltzer E.* Empedokles: Eine Studie zur Philosophie der Griechen. Leipzig, 1879. S. 82—85.
[57] *Brumbaugh R.* The philosophus of Greece. L., 1965. P. 76 ff.
[58] *Long A. A.* Empedocles' cosmic cycle on the sixties // The pre-socratics. P. 425.
[59] *Long H. S.* The unity of Empedocles' thought // Amer. J. Philos. 1949. Vol. 70. P. 142—158.
[60] *O'Braen D.* Empedocles' cosmic cycle: Reconstruction from the fragments and secondary sources. Cambridge, 1969.
[61] *Guthrie W R.* Op. cit. P. 126.
[62] Ibid.
[63] Ср. характеристику Эмпедокла как «натурфилософского Гомера» в кн.: *Bollack J.* Empedocle. Introduction a l'ancienne physique. Vol. I. Univ. de Lille, 1965. P 277.
[64] Об отношении (сравнительно с другими досократиками) циклической космогонии Эмпедокла к мифологии см.: *Богомолов А. С.* Диалектический Логос. М., 1982. С. 125—135; *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979; *Matson W J.* A history of Philosophy. N. Y., 1968. P. 35—41; *O'Brien O.* Op. cit. P. 156 ff.
[65] Этот момент выразительно подмечен А. Ф. Лосевым в его критике механистических и эклектических толкований Эмпедокла. См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1963. С. 403.

ПЛАТОН О СЛАВЕ И ПРИЗНАНИИ

Е. Б. Козлова

1. ЗАСЛУГИ ПОДЛИННЫЕ И МНИМЫЕ. ГРАДАЦИЯ МНЕНИЙ

Современный подход к явлениям духовной культуры основывается на представлении о единстве, целостности общественного культурного процесса в сочетании с пониманием конкретно-исторических особенностей его ступеней. Сам факт стойкой заинтересованности человечества в своем духовном наследии, знакомство с ним, возможность обсуждения, оценочного анализа указывают на некую константу среди прочих переменных — на некоторое этическое постоянство человека, его жизненных ориентаций, его интереса к тому, что движет людьми в их поступках. Нравственные ценности находят свое отражение в языке в виде понятий; доступность для понимания уже первых памятников европейской литературы неотрывна от этической заинтересованности воспринимающего. Однако современный нравственно-понятийный словарь не может не учитывать вариативности смыслового наполнения того или иного слова, постепенности пополнения понятийных запасов. С осмыслением духовного наследия прошлого мы приходим к более глубокому и емкому пониманию этических понятий и проблем, в том числе и современных, как бы разматывая нить одного клубка, прясть которую начали греки.

Высокие достижения античной культуры заставляют нас снова и снова обращаться к вопросу о том, как они стали возможны, к их причинам, а в связи с этим и к побудительным мотивам человеческой деятельности, как их понимали сами греки. В советской и зарубежной литературе подробно обсуждался вопрос: какой вид регуляции поведения индивида в обществе следует признать наиболее характерным для греческой культуры? Большинство исследователей, основываясь на свидетельствах литературных памятников, склонилось к выводу, что наиболее явственно контроль за поведением древнего грека прослеживается извне, со стороны социума, что на индивидуальном уровне принимало форму боязни неодобрения со стороны окружающих, стыда [1] Это дало основание говорить об античной культуре как о «культуре стыда» в отличие от «культуры вины», к которой причисляют, в частности, христианство, и для которой характерен самоконтроль индивида, поступающего по совести [2] Наиболее типичным для «культуры стыда» признается аристократическое общество гомеровского эпоса [3] Впрочем, аналогичное положение вещей рисуют и более поздние памятники греческой литературы. Особое внимание к оценке человеческих достоинств окружающими, повышенная чувствительность героев греческой литературы к чужому мнению о себе, по-видимому, определяют и то место, которое отводится в произведениях грече-

ских авторов упоминаниям о славе [4] Слава выступает как одна из главных целей жизни, как важнейший стимул человеческих поступков, побуждающий к подвигам и великим достижениям, как путь к бессмертию героя в памяти поколений [5] Основываясь на многочисленных свидетельствах памятников, ленинградский исследователь А. И. Зайцев приходит к заключению, что стремление к успеху и его публичному признанию, соревновательный (агональный) дух античной культуры стали одной из основных причин ее расцвета [6]

Большое внимание мотивам славы и признания уделяет в своих диалогах Платон. Свидетельства и суждения Платона обладают бесспорной ценностью, тем более что речь идет о мыслителе, теоретике государства, признанном своей эпохой. Вместе с тем вопрос о человеческом отношении к славе тесно связан с представлениями о жизненном идеале, смысле и цели жизни, побудительных мотивах человеческой деятельности, критериях оценки этой последней. Поэтому уяснение платоновской концепции славы помогает глубже понять весь комплекс этических проблем, как они мыслятся в учении философа. Кроме того, неразрывная связь этики и политики в философских воззрениях Платона определила его особое внимание к «социальным проявлениям» стремления к славе [7], что делает данную проблему еще более емкой и конкретной.

Поскольку у Платона нет, как известно, систематизированной философской доктрины, этические воззрения древнегреческого мыслителя можно представить в виде нескольких основных принципов, экстрагировав их из живой ткани его диалогов.

Центральное место в этике Платона занимает идея блага. Главная цель человеческой жизни — достичь счастья, а значит, обрести благо. Человек может ошибочно предпочесть репутацию имеющего то или иное достоинство (которым он не обладает) самому достоинству или мнение о себе как о хорошем, мудром человеке, тому, чтобы быть таким на самом деле. Но никто не предпочтет мнения о том, что он наслаждается благом, действительному обладанию им. Неверный выбор, предпочтение, отдаваемое необоснованной репутации, объясняется, по мысли Платона, ошибочным представлением о том, что есть подлинное благо [8]

Размышляя о человеческих заслугах и их оценке, Платон постоянно подчеркивает противоположность истинного и кажущегося, отмечая, что ходячее мнение не отражает реального положения дел. Так, в диалоге «Евтидем» говорится о людях, которые хотят казаться первыми, не являясь таковыми на деле. Сократ [9] сравнивает их с философами и политиками как обладателями подлинных достоинств: «Занимая поистине лишь третье место, они хотят казаться первыми» [10] Аналогичное противопоставление «быть поистине» и «казаться» часто проводится и в других диалогах. В «Апологии Сократа» противопоставляются истинная и кажущаяся мудрость: популярностью пользуются обладатели только

мнимой мудрости, а людей действительно мудрых ходячее мнение не ценит (21 c — 22 a). В «Федоне» Сократ повторяет ту же мысль: достойные люди — не те, о которых любит говорить большинство (83 e).

Поэтому, чтобы угодить большинству, добиться у него признания, например в ораторском искусстве, вовсе не нужно обладать истинными достоинствами, а всего только знать, что́ большей части людей кажется хорошим («Федр» 260 a). В таком случае воздаваемые человеку почести говорят о том, что он их действительно достоин, а признание, приобретенное благодаря кажущимся заслугам, не имеет под собой надежной почвы; это признание не по истине, а лишь по видимости.

В более позднем диалоге «Государство» Платон по-прежнему отрицательно отзывается о ходячей молве: она повинна в том, что о плохом человеке зачастую складывается хорошее мнение среди его сограждан (409 c—d). Серьезное отношение Платона к данной проблеме подтверждается во II книге «Государства», где собеседник Сократа Адимант ищет доказательств в пользу того, что справедливым быть выгоднее, чем несправедливым. Однако, не найдя достаточно веских аргументов, он отказывается от своей задачи, цитируя при этом Симонида: «Видимость. пересиливает даже истину и служит главным условием благополучия» [11] Сила этой точки зрения в ее широкой распространенности [12], поскольку большинство предпочитает истине видимость и полагает, что на путь добродетели человека толкает единственно страх перед общественным мнением, а добродетельные поступки имеют какую-то цену только в случае, если они заметны окружающим. Платон, заостряя внимание на этом обстоятельстве, выказывает озабоченность таким умонастроением соотечественников, полемизирует с ним.

По мнению американской исследовательницы Джулии Аннас, новый подход Платона к вопросу о том, что такое справедливость, отражает его расхождения с традиционной моралью [13] В самом деле, отказываясь от общего обыкновения судить о человеческих качествах исключительно по внешним проявлениям (поступкам), Платон ищет более надежную почву для моральных оценок. Он обращается к оценке непосредственно человека как носителя соответствующих качеств и самих этих качеств как начальной причины хороших или дурных поступков. Как отмечает Дж. Аннас, «для Платона первичен именно агент, и в этом он сознательно идет против обычных греческих представлений» [14] Таким образом, Платона не удовлетворяет не просто поверхностный характер суждений большинства людей, но и сам принцип подхода к оценке человеческих качеств «извне», на основе внешних проявлений, а не «изнутри» — с точки зрения нравственной характеристики души.

Вместе с тем, по мысли Платона, опора на чье-либо суждение бывает необходима — хотя бы для успеха того или иного начинания («Законы» 732 a—b). Однако полезными признаются не любые, а лишь верные суждения, свободные от предвзятости, пред-

убеждения («Критон» 44 c). Иначе говоря, не все мнения равноценны.

Сократ троекратно повторяет, что не ко всем мнениям следует прислушиваться, но одни высоко ценить, а другими пренебрегать (46 c — 47 a). Когда же Критон трижды соглашается с этим исходным положением, Сократ на своих любимых примерах (врача и учителя гимнастики) показывает, что нужно всегда признавать авторитет только сведущего человека, так сказать, специалиста. Что же касается этических вопросов, занимающих Сократа в наибольшей степени, — «во всем том, что касается справедливого и несправедливого, безобразного и прекрасного, хорошего и плохого» [15], верное суждение может вынести человек, понимающий, что справедливо, а что нет (47 d). В «Государстве» этот тезис получает дальнейшее развитие: лучше всех судить о чужих поступках, быть наилучшим судьей может человек порядочный, добродетельный, незнакомый со злом на опыте (409 a—d).

Но лучше всего учит отличать действительное от кажущегося, по убеждению Платона, философия. Позиция философа почти по всем вопросам радикально отличается от мнений большинства. В диалоге «Теэтет» отмечается, что такие общепризнанные блага, как власть, родовитость, богатство, не представляют ценности для философа (174 d — 175 b). В «Федоне» говорится, что философия учит душу рассматривать вещи сами по себе, пренебрегая ради них видимым и ощутимым (83 a—b). Причина же несостоятельности мнений большинства людей усматривается в том, что они не признают существования вещей самих по себе, сущности вещей («Гос-во» 493 e — 494 a). Суждение, чтобы быть верным, должно, по словам Сократа, основываться на разуме и доказательстве (582 a), следовательно, наиболее состоятельными будут суждения философа, обладающего в этой области несомненными преимуществами (582 a—e).

С помощью таких характеристик Платон вводит в свои диалоги идеализированный образ философа, к которому мы еще будем возвращаться.

Итак, авторитетом, по Платону, должны обладать специалисты, добродетельные люди и философы. Признание со стороны таких судей должно означать реальное существование тех или иных заслуг и достоинств, а добрая слава среди подобных ценителей будет, следовательно, истинным признанием.

2. СЛАВА КАК МОТИВ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Слава как форма признания тех или иных заслуг является, по сути, одной из разновидностей мнения, и потому к ней должно относиться то, что говорится в диалогах Платона об оценке человеческих заслуг и достоинств. Таким образом, можно сказать, что слава, как и мнение вообще, может быть истинной и мнимой, в зависимости от того, отражает ли она подлинные достоинства

или кажущиеся. Следовательно, мнимой славой можно назвать успех у большинства, купленный недорогой ценой показных достоинств. Подлинной же должна быть та слава, которая вызвана реальными заслугами и подкреплена надежным мнением.

Человеческие заслуги, о которых говорит Платон, можно условно разделить на две группы: с одной стороны, характеризующие нравственный облик человека, с другой же — его общественное лицо, социальную значимость.

Заслуги первого типа связаны с верным пониманием того, что есть благо, и с умением отличать истинное от видимого. Так, в ранних диалогах Сократ призывает сограждан к попечению о душе и добродетели: «Не стыдно ли тебе заботиться о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей не заботиться и не помышлять, чтобы она была как можно лучше?» [16] По словам Сократа, добродетель лежит в основе всякого процветания — как в частной, так и в общественной жизни (30 a—b). Из Сократовых порицаний в адрес сограждан можно заключить, что он хотел бы, чтобы они обладали такими достоинствами, как разумность, добродетель, забота о душе и истине, отсутствие честолюбия и корыстолюбия. Те же человеческие качества упоминаются как наилучшие и в «Государстве» (490 a—b, 534 c, 585 d, 586 a).

Особое место среди человеческих заслуг Платон отводит занятиям философией, так как именно она учит достойным образом заботиться об истинных вещах («Федон» 82 e—83 c). Поэтому философия как «профессиональное» занятие душой и добродетелью является наилучшим из всех видов деятельности (например, «Евтидем» 306 c). Занятие философией безупречно («Гос-во» 487 a). Философ обладает всеми достоинствами, в отсутствии которых упрекал афинян Сократ: он не боится бедности, не корыстолюбив, в отличие от большинства не страшится бесчестия и бесславия, воздержан в своих желаниях («Федон» 82 c; «Теэтет» 174 d). Иными словами, философ, а точнее говоря, идеальный философ, в противоположность большинству обладает качествами, имеющими подлинную ценность, поэтому философская натура родственна наивысшему благу («Гос-во» 486 a, 501 d). Этот идеализированный образ выступает в диалогах Платона как мерило и ориентир, образец для подражания, как высший предел самосовершенствования.

Но внутренние достоинства философа не обладают иной социальной значимостью, кроме той, что их обладатель является эталоном подлинно нравственного человека, так как цель философской души — самососредоточение, очищение и приближение к божественному («Федон» 66 d, 67 a, 80 e; «Гос-во» 490 b, 500 c—d). Кроме того, большинство не способно по достоинству оценить такого человека, он вызывает у толпы раздражение («Евтифрон» 3 bc; «Апология Сократа» 32 a; «Критон» 44 c; и др.). Да это и естественно, поскольку по своим качествам, целям и образу жизни он является антагонистом толпы.

Как влияет предпочтение, отдаваемое самодовлеющей добродетели, на отношение Платона к славе, к стремлению человека прославиться?

В диалоге «Лахес» Сократ разделяет традиционную точку зрения — страх бесславия выступает побуждением к действию; он советует использовать угрозу возможности прожить заурядную, бесславную жизнь в качестве воспитательного средства, с тем чтобы заставить юношей стремиться к добродетели (179 d). Славе в собственном смысле посвящена значительная часть диалога «Пир». Жрица Диотима объясняла, говорит Сократ, что стремление к славе является движущей силой всей человеческой деятельности. По ее словам, смысл честолюбия заключается в том, что человек хочет оставить после себя что-то связанное с его именем и таким образом обрести бессмертие — в виде памяти о себе и о своей добродетели среди потомков. Слова Диотимы вполне совпадают с традиционным отношением к славе: стремление к ней в высшей степени похвально и даже может служить критерием оценки того или иного человека.

Однако под заслугами, которые могут принести славу, Платон понимает в данном случае скорее не подвиги, а продукты человеческой духовной деятельности, не столько деяния, сколько творения. Творчество — это, по Платону, рождение душой добродетели (209 a), причем понятие добродетели приобретает новую смысловую нагрузку: родители добродетелей — это, прежде всего, творцы, искусные мастера и, самое главное, правители (209 d). Понимая такого рода добродетель как высшее из достоинств и достижений, Платон ссылается на Гомера, Гесиода, других поэтов, а также на Ликурга и Солона, создателей законов, как на людей, наиболее достойных славы (209 a — 212 a).

Следует отметить, что поскольку к бессмертию в виде славы — в отличие от бессмертия в виде преемственности поколений — стремятся только творческие натуры, заслуги которых оставляют след в культуре, в жизни общества, то, говоря современным языком, в диалоге «Пир» стремление к подлинной славе предстает как движущая сила цивилизации.

В том, что касается честолюбия, высказывания Платона неоднозначны: с одной стороны, он осуждает эту черту, с другой же — отзывается о ней как о простительной слабости и даже оправдывает ее («Евтидем» 306 c; «Гос-во» 555 a, 586 e). Осуждает честолюбие Платон только в случаях, когда оно сопряжено с неверной ориентацией на показное; в случаях же, когда это качество идет рука об руку с разумом и стремлением к истине, оно не предосудительно.

Тема философа и толпы — сквозная в платоновских диалогах. Однако если считать, что Платон, потрясенный гибелью Сократа, навсегда сохранил невысокое мнение об общественной деятельности, то нельзя не заметить скрытый шов, проступающий местами на ткани диалогов. Платон не обходит вниманием заслуги человека перед обществом. Второе место в диалоге «Евтидем» (306 c) отво-

дится политику как человеку вполне достойных занятий, хоть и уступающему в чем-то философу. В диалоге «Пир», как мы отметили, наиболее достойными славы признаются люди, чья деятельность полезна для общества, а лучшей добродетелью называется умение управлять домом и государством. Имеющиеся в нашем распоряжении свидетельства о жизни и деятельности Платона рисуют картину совершенно отличную от той, на фоне которой изображается в диалогах Сократ. Происхождение, воспитание, Академия, Сиракузы, литературное наследие — уже этот пунктир свидетельствует о том, что Платон прожил жизнь человека, ориентированного не только на созерцание. В «Государстве» устами Сократа Платон высказывает взгляды, идущие вразрез с правдой образа более ранних диалогов. Платон, как кажется, чувствует это и испытывает стеснение, когда заставляет своего предшественника выступать в мало подходящей для него роли законодателя; в «Законах», выводя безымянного Афинянина, он вовсе отказывается от своего излюбленного литературного приема. Все это заставляет предположить, что в ориентациях обоих философов изначально существовали расхождения, которые со временем должны были становиться более ощутимыми и которые более наглядно могут быть прослежены там, где речь идет о социальных проявлениях человека и об их социальной оценке.

С этой точки зрения особенно интересной представляется оценка Платоном общественной роли самого Сократа. После признания Сократа виновным сам философ, оценивая собственную деятельность, присуждает себя к обеду в Пританее («Апология. .» 36 b — 37 a). Такое парадоксальное заявление должно было показаться судьям издевательским, однако оно имеет под собой основание: по словам Сократа, труд по воспитанию добродетели более достоин славы, чем лавры олимпийца [17]

Неизвестно, насколько близка платоновская «Апология. .» к исторической истине, но в любом случае, будь то вслед за Сократом или самостоятельно, Платон дает высокую оценку общественной значимости жизни учителя. Можно сказать, что Сократ полемизирует с ходячими моральными представлениями, а то, что в своей иронии он прибегает к языку и понятиям самих носителей этих представлений (почести, Пританей, олимпийская победа, необходимость награды за услуги, оказываемые городу), с особой силой подчеркивает пропасть между философом и осудившими его на смерть. Платон драматически рисует конфликт мыслителя, яркого, незаурядного человека, и толпы. По всей видимости, гибель Сократа сеет в душе Платона и внутренний конфликт — конфликт между признанием и долгом: по крайней мере, эта дилемма, которую можно назвать вечной, подвергается им в дальнейшем теоретическому осмыслению. Следует отметить, что уже «Апология Сократа» подготавливает переоценку, идеализацию самого понятия общественной деятельности. Воспитание общественной добродетели, по-видимому, представляется Платону наиболее достойной программой для политического деятеля. Общественная деятель-

ность приобретает интенсивную моральную окраску. В «Апологии. .» эта мысль прослеживается лишь косвенно, но едва ли ошибочным будет вывод: отправной точкой для более поздних размышлений философа явилась именно нравственная сфера жизни общества.

Возвращаясь в «Государстве» к теме философа и его роли в обществе, Платон ищет путей к ликвидации «пропасти между философом и толпой». Если нравственным идеалом для Платона является философ, ведущий уединенную созерцательную жизнь, то славы, по его мнению, достойны прежде всего люди, приносящие обществу более очевидную пользу, создающие какие-то общезначимые ценности. Платон делает здесь попытку свести воедино нравственный и деятельный идеалы.

Для управления государством непригодны люди, которые не руководствуются истиной. С другой стороны, те, кто обладают всеми необходимыми качествами, «не станут действовать, полагая, что уже при жизни переселились на Острова блаженных» [18] (519 c). А действовать Платон считает необходимым: после некоторых колебаний [19] Сократ предлагает привлечь к управлению философов, испытывающих презрение к государственным должностям, путем увещеваний (520 b — 521 b), а если их согласие будет дано, то «большую часть времени они станут проводить в философствовании, а когда наступит черед, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности — не потому, что это нечто прекрасное, а потому что так необходимо ради государства» [20] Но Платон, кажется, предполагает, что великодушно отведенная для занятий философией бóльшая часть времени не искупит морального ущерба от принуждения к нелюбимому делу, и добавляет: «Государство на общественный счет соорудит им памятники и будет приносить жертвы как божествам, если это подтвердит Пифия, а если нет, то как счастливым и божественным людям» [21] Едва ли Платон забыл здесь о неоднократно подчеркнутом им же самим отсутствии у философа честолюбия. Чуть позже (612 b) он снова повторяет, что достаточной наградой философу является уже сам достигнутый им на пути к добродетели результат. Процитированную фразу следует понимать, скорее, в программном смысле: философ, использующий свои достоинства на благо государства, философ, ставший из чувства долга законодателем, выступает для Платона высшим идеалом, достойным самой высокой хвалы и даже обожествления.

Интересно сопоставить то, что говорит Сократ в «Государстве» о славе и почестях, причитающихся философу, с его же речью в «Апологии. .». При общем смысловом ядре (философ оказывает государству неоценимую услугу и достоин поэтому высших почестей), тон его совершенно различен: в первом случае слова Сократа звучат с горькой иронией, а во втором — он говорит как человек, решившийся, наконец, высказаться на этот счет серьезно. По-видимому, это различие свидетельствует о том, что Платон уже достаточно твердо определил свою личную позицию

в вопросе о роли философа в обществе. Кроме того, можно предположить, что подобная оценка призвана характеризовать не только философа, подчинившего отчасти свои интересы интересам целого, но и само это целое — государство, в котором высшие почести будут оказываться поистине достойным их людям. И наконец, не исключено, что подобно ироничному Сократу в «Апологии. .» в «Государстве» серьезный Платон (устами несколько смущенного Сократа) дает завуалированную оценку собственной деятельности. Такое предположение представляется правдоподобным, если принять во внимание тот оттенок раздражения, с которым критикуются философы-одиночки. Платон излагает основной принцип своей жизненной программы — сочетание философии с общественной деятельностью — как нечто наилучшее, вернейшее. Поэтому, несмотря на неоднократные утверждения Платона, что философы нечестолюбивы, у нас возникают некоторые сомнения в его искренности. По-видимому, «божественный» Платон в большей степени подвержен влиянию традиционных представлений, чем он хочет это изобразить.

3. СТРЕМЛЕНИЕ К СЛАВЕ И ГОСУДАРСТВО

Общественное благополучие, по мысли Платона, может быть достигнуто только в случае, если философ будет поставлен над гражданами в качестве правителя. Эта мысль, определяя дальнейший ход диалога, обосновывается с помощью длинной цепи рассуждений.

В упоминавшейся статье Дж. Аннас подчеркивается, что Платон осуществляет переход от принятых в греческом обществе представлений, от этики, ориентированной на поступки, к новой концепции морали, к этике действующего лица [22] Следует, однако, учесть «длину» этого перехода по заповедной территории идеального государства, пример которого помогает беседующим определить, что такое справедливость: «Справедливость, считаем мы, бывает свойственна отдельному человеку, но бывает, что и целому государству. — Конечно. — А ведь государство больше отдельного человека? — Больше. — Так в том, что больше, вероятно, и справедливость принимает бóльшие размеры и ее легче изучать. Поэтому, если хотите, мы сперва исследуем, что такое справедливость в государствах, а затем точно так же рассмотрим ее и в отдельном человеке, то есть подметим в идее меньшего подобие большего» [23] Таков отправной пункт, предлагаемый Сократом; отсюда собеседники переходят к рассуждениям о государстве.

Моральные принципы, установленные для идеального государства в целом, играют нормативную, регулирующую роль в вопросах нравственности индивидуальной. Однако если каждому типу государственного устройства соответствует определенный склад души (445 с и сл.), то идеальному государству тоже должен соответствовать определенный «идеальный» душевный склад, которым, разумеется, не могут изначально обладать все его граждане. Такова, по-видимому, логика, обосновывающая утверждение,

что в идеальном государстве правителями должны быть философы (472 b). По мысли Платона, философ должен положить в основу законодательства свои исключительные достоинства, чтобы тем самым закрепить в законах самые совершенные нормы как общественной, так и частной жизни; следуя этим нормам, люди и сами станут совершеннее, и государство свое приблизят к идеалу (как его видит Платон).

В «Государстве» Платон обращает больше внимания на специфику общественного сознания [24] Мыслитель как бы ищет рычаги, нажимая на которые можно было бы управлять поведением основной массы людей. В наибольшей степени эта специфика учитывается в последнем произведении Платона — «Законах». Большое внимание к психологии среднего человека служит, по-видимому, причиной того, что в этом диалоге получают развитие те идеи, которые в «Государстве» были только намечены.

Суть государственной деятельности в области внутренней политики представляется Платону в своевременном вынесении похвал и порицаний (631 d—e). Причем этой идее дается своего рода теоретическое обоснование. Ведь людьми во многом движет чувство страха, а страх, по мнению Платона, бывает двух родов: боязнь зол и опасение перед чужим мнением — «как бы нас не сочли за дурных людей, если мы совершаем или говорим что-либо нехорошее» [25], такой страх и называют стыдом (646 e—647 a). Платон не говорит здесь о том страхе, который мог бы испытывать подлинный философ, предстающий в его диалогах, — о страхе поступить против истины или против собственных убеждений. Речь идет о воспитании большинства, поэтому законодателю предлагается благоговейно чтить страх сограждан перед постыдным (647 a). Афинянин поясняет, что имеется в виду «страх злого стыда перед друзьями» [26], т. е., выражаясь современным языком, перед своей референтной группой. Платону представляется, что в новом государстве эта роль распределится на всех граждан, объединенных в общем служении интересам целого. Чувство стыда перед соотечественниками, которым должны обладать граждане проектируемого государства, в каком-то смысле напоминает характер героев Гомера, толкавший их на подвиги из боязни стыда перед «своими». Ориентация на чужое мнение предстает здесь в своем архаическом варианте. Верный тон общественному мнению должен задавать разумный правитель, применяя наказания и поощрения; поощрения во всех, а наказания почти во всех случаях приобретают максимально гласную форму, превращаясь, следовательно, в почет или бесчестье, славу или бесславие.

Законодатель должен позаботиться о справедливом распределении почестей (631 e) — если государство лишено правильного распределения почестей, его строй не может быть хорошим (707 ab). Впрочем, слава рассматривается не только в положительном, но и в отрицательном смысле — как дурная слава, которой следует пугать и наказывать тех, кто плохо повинуется законодателю. К ослушникам применяются такие меры, как лишение поче-

стей (721 d), бесчестье (740 d, 774 b, 784 e), позор (754 e), официальное объявление дурным гражданином (880 b), бесславие (584 e) вплоть до лишения права погребения.

Обещания почета и доброй молвы также используются в качестве воспитательного средства, однако об этих мерах Афинянин говорит более осторожно. Причина такой сдержанности объясняется в VII книге: восхваления умерших призваны указать остальным конечную цель всей жизни, а прижизненные неумеренные похвалы могут преждевременно утолить жажду почестей и тем самым развратить граждан (ср.: «Гос-во» (540 bc) — человек, в данном случае философ, признается счастливым после смерти). Кроме того, риску подвергается авторитет правителя: он может быть дискредитирован дурным поведением человека, которого уже постановили считать славным. Поэтому вопрос о хвалебных гимнах как высшей почести за добродетель предлагается решать, когда подведены все жизненные итоги.

Тем не менее неоднократно рекомендуется использовать славу и почести как награду отличившимся (855 a, 947 a—e, 952 c), причем имеется указание на то, что похвалам придается большее значение, чем карающим мерам (823 c). При этом самой высокой хвалы достоин тот, кто подчиняется законам и законодателю (822 e—823 a), а наиболее достойными славы решено называть тех, кто не только живет в согласии с законами, но и активно содействует их выполнению [27]

Вся жизнь государства рассматривается как некое колоссальное состязание: «По отношению к государству и гражданам наилучшим будет, бесспорно, тот, кто победам на Олимпийских играх и любых военных или мирных состязаниях предпочтет славу служителя отечественных законов, лучше всех людей осуществившего в своей жизни это служение» [28] Подобная мысль встречалась и в «Государстве»: стражи законов назывались участниками величайшего состязания (403 e), спасение государства расценивалось как результат одержанной ими победы, более прекрасной, чем олимпийская (465 d). В «Законах» высказывания на этот счет еще более определенны: и граждане, и государство в целом принимают участие в состязании добродетелей, и это не просто метафора, поскольку для победителей каждого вида состязаний предполагается установить награды [29] Таким образом, Платон предлагает использовать в интересах государства не только похвалу и порицание из уст законодателя — централизованное управление честолюбивыми стремлениями, но и поощряет конкуренцию среди жаждущих славы как еще одно средство контроля. Дух агональности, направленный в нужное русло, становится в какой-то мере способом общественного самоконтроля, облегчая законодателю его работу.

Если в «Государстве» философы-правители как бы подменяли своим мнением общественное, то в «Законах» Платон подчеркивает важность работы по воспитанию общественного вкуса и мнений. Философ, по-видимому, пришел к мысли, что у законодателя

будет больше шансов добиться успеха, если предлагаемые им нормы будут интериоризованы, если граждане будут повиноваться ему не слепо, а с какой-то долей сознательности. Скорее всего, этой цели должны служить и «вступления» к законам, разъясняющие их содержание [30]

Построив проект государства, все граждане которого добродетельны (за исключением малого процента случайных отклонений), Платон считает нужным сказать несколько слов о репутации своего детища. «Нельзя относиться безразлично к мнению о нас остальных: считают ли они нас хорошими или нет. Даже плохие люди обладают некой чудесной сметливостью, имеющей божественное происхождение, так что многие из них, даже самые худшие, прекрасно различают в своих отзывах и в своем мнении людей хороших и дурных. Впрочем, самое правильное и самое главное — это действительно быть хорошим и таким образом снискать своей жизнью добрую славу. В особенности следовало бы нашему основываемому на Крите государству снискать себе у остальных людей (которые, разумеется, неизбежно будут хуже граждан идеального государства. — *Е. К.*) самую прекрасную и высокую славу добродетели» [31]

Таким образом, на репутацию государства в целом распространяется то, что прежде говорилось об отдельном человеке: слава добродетели — истинная слава, к ней нужно стремиться. Однако в данном высказывании Платон отклоняется от своего тезиса, что не нужно стараться угодить большинству. По-видимому, это объясняется тем, что конечная цель высказывания — некоторое указание для государства: философ хочет, чтобы государство, построенное в значительной мере на стремлении граждан к славе, само руководствовалось подобным стремлением, которое, как и в случае с отдельным человеком, может быть средством поддержания и совершенствования его моральных норм. Наконец, чем шире слава, тем больше обязательств налагается на ее носителя. Причина такой (впрочем, относительной) терпимости Платона к мнению большинства состоит, вероятно, в том, что и оно может быть использовано на благо государства.

В «Законах» Платон, на первый взгляд, менее требователен к правителю, чем в «Государстве», упоминая как необходимо присущие ему качества разумение и рассудительность (712 a). Такая добродетель получила в диалоге «Федон» название «гражданской», и о ней было сказано, что она «чужда философии и уму» (82 b). И все же в конце диалога «Законы», когда речь заходит о Ночном собрании, становится ясно, что философское начало представляется Платону необходимым для государства (951 c, 960 e, 966 b, 968 a). Именно Ночное собрание призвано обеспечить законам незыблемость. По сути дела, члены собрания — те же философы, «аналогичные стражам „Государства“ или философу-правителю» [32] Члены Ночного собрания «должны знать имя и определение ἀρετή, возвышаясь над ее обыденным пониманием» [33], подобно философу-правителю, который противостоит гражданам

как обладатель высшей добродетели [34] Таким образом, в обоих законопроектах гарантом следования граждан установленным нормам является философское начало в управлении. Это означает, что в «Законах» речь идет о столь же совершенной традиции (ввиду руководства высшей добродетелью), что и в «Государстве», а также и то, что использование человеческих слабостей в интересах государства, возможно, по мнению Платона, только в том случае, если таким манипулятором выступает истинный философ.

4. К ОЦЕНКЕ КОНЦЕПЦИИ

Рассыпанные по различным диалогам Платона высказывания о мотивах, стимулах, нравственных оценках человеческой деятельности образуют если не систему, то по крайней мере достаточно последовательный ряд этических воззрений. Как известно, взгляды философа оказали значительное влияние на формирование и развитие многих социально-политических и нравственных концепций не только в античную, но и в последующие эпохи [35] У многих интерпретаторов изображенное Платоном государство получило крайне негативные оценки [36], но все же не хотелось бы давать Платона в обиду, поскольку его построения — это не только проект государства определенного типа, но и один из способов отвлеченно-теоретического осмысления реальных, не утративших и по сей день своей важности проблем. Платоновская концепция остается заметным явлением социально-этической мысли, требующим вдумчивого анализа, тем более что она имеет «четко выраженную этическую направленность» [37]

Попытаемся подытожить и по возможности оценить этические взгляды Платона, как они представились нам в ходе проделанной реконструкции.

Тексты Платона позволяют заключить, что основной импульс к этико-политическим размышлениям он получил от Сократа.

Однако, размышляя над тем, как сделать человека лучше, Платон идет дальше своего учителя, обратив внимание на то, что человек в процессе своего формирования вбирает в свой мир извне, от своего сообщества обычаи, ценности, ориентации, существующие в том или ином обществе (скажем, в Афинах). Это и наталкивает Платона на мысль о необходимости существенной перестройки, изменения традиции. Он понимает: без создания новых норм, установлений и даже преданий невозможно изменение людей к лучшему, и пытается спроектировать новое, отвечающее его требованиям общество, пользуясь для этого как достижениями собственной мысли, так и материалом, наработанным самой греческой культурой, подвергая его анализу, критике, переосмыслению. В частности, Платон предлагает реставрировать ушедшую традицию — возродить исчезнувшие в людях черты, заставить большинство следовать моральным принципам гомеровского общества [38] Е. Р Доддс уделяет внимание стремлению Платона воспрепятствовать разложению сложившейся религиозной традиции: «В своем

окончательном завещании он выдвинул необычайно интересные предложения, призванные стабилизировать положение путем контрреформ» [39] На основе рассмотренного материала представляется возможным отнести это высказывание не только к религиозной, но и ко всей нравственной сфере общественной жизни, какой она рисуется воображению Платона.

Однако, реставрируя старую традицию и предлагая использовать ее для воспитания и поддержания повиновения властям основной массы людей, Платон в то же время выступает и реформатором, создавая в своих диалогах образ философа, носителя новой морали. Философов Платон мысленно ставит во главе государства, с тем чтобы они, используя старую традицию, основанную на стремлении к признанию и славе, обеспечили благополучие и стабильность государства с новой моралью, основанной на самодовлеющей добродетели. Поэтому представляется справедливой оценка, даваемая мыслителю переводчиком «Государства» и «Законов» А. Н. Егуновым: «Платон, несмотря на выражаемые им консервативные взгляды, все же во многом является самым смелым новатором» [40]

В основу обоих законопроектов положен этический принцип, причем в решении этических вопросов Платон исходит из параллелизма индивидуальной и общественной морали. Однако «социальная этика» не есть для Платона «только распространение индивидуальной» [41] Можно было бы сказать, что аналогом идеального государства в моральном отношении выступает идеализированный образ философа, если только не учитывать нормативно-регулятивную роль этических принципов законодательства, отличающую государственную «воинствующую добродетель» от самодостаточной добродетели философа.

Дань, которую Платон отдает реальности, оборачивается не столько терпимостью, сколько деспотизмом всепроникающего закона. Единственным «разрядом» граждан, чья жизнь если и регламентирована, то в наиболее полном соответствии с их насущными интересами, являются философы. Если представить «шкалу» добродетелей по Платону, то философу-законодателю будет соответствовать верхнее деление. Можно сказать, что он добродетелен с избытком, так как помимо основных добродетелей обладает еще и той, которую Платон особо выделил в диалоге «Пир», — социально-значимой творческой активностью. Среднее деление нашей шкалы будет соответствовать добродетели идеального государства, а нижнее — внутренним качествам его рядовых граждан. В отношении последних нельзя не согласиться с А. С. Богомоловым, что «самое тяжелое впечатление в платоновской утопии оставляет полное подчинение личности государству, растворение ее в социальном целом» [42]

С нашей точки зрения, нравственная чистота и бескомпромиссность остаются достоянием философа, пока он далек от занятий государственными делами. Принимая же на себя миссию правителя, он проигрывает в моральном отношении, поскольку

становится скорее манипулятором, чем воспитателем, дискредитирует себя в наших глазах своими методами воздействия на граждан. В число этих методов входит и оправдываемая Платоном ложь (389 bc), притом что справедливость и нетерпимость ко лжи являются одним из свойств философской души (485 c). По-видимому, суть проблемы кроется в специфике контекста. В идеальном государстве стремление целого к истине гарантировано философским началом, а по словам Платона в X книге «Государства», «нельзя ценить человека больше, чем истину» [43] Философское правление имеет в виду истинность цели и не ограничивает свою свободу в выборе средств воздействия на рядовых граждан. С этой точки зрения ложь на благо государства является таким же воспитательным средством, как посул славы, к которой равнодушны сами правители.

Так, несмотря на то, что в диалогах Платона ставятся многие не утратившие и по сей день своего значения вопросы (вспомним: сами способы постановки вопросов ценны у греков [44]), и не только поставлены, но и продуманы в ряде важных аспектов (в том, например, что касается уважения к человеку и его внутренним качествам), Платон, с его недоверием к человеческой природе, едва ли может быть нашим учителем, являя собой в этом смысле противоположность Демокриту, который призывает человека во всех случаях жизни опираться на собственные нравственные устои [45]. Однако следует признать, что и по этому вопросу в ряде позиций большей реалистичностью отличаются взгляды Платона, прекрасно показавшего значение компетентности и обоснованного авторитета.

См.: *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э. Л., 1985. С. 76; *Столяров А. А.* Феномен совести в античном и средневековом сознании: К постановке проблемы // Историко-философский ежегодник'86. М., 1986. С. 34.

[2] Данная терминология предложена Р. Бенедикт (*Benedickt R.* The chrysantemum and the sword: Patterns of Japanese culture. N. Y., 1946. P. 222) и подхвачена англоязычной культурологической и этнографической литературой. Следует отметить, однако, условность этой терминологии применительно к Древней Греции. Относительно позднее закрепление слова συνείδησις в значении «совесть» так же мало говорит о том, что греки были «бессовестными», как и знакомство нашего современника со словом «совесть» — о наличии у него таковой. Действительно, современное обиходное словоупотребление не делает почти никаких различий между понятиями «стыд» и «совесть», а это говорит о том, что греки на уровне обыденного сознания могли не испытывать нужды в дополнительной дифференциации чувства сожаления о содеянном. К тому же греческая литература дает примеры ситуаций, которые можно было бы назвать «ситуациями совести». См.: *Столяров А. А.* Указ. соч. С. 21—31; *Магницкий И. О.* ΣΥΝΕΙΔΕΣΙΣ: Диплом. работа по каф. клас. филологии. Л., 1981.

[3] *Dodds E. R.* The Greeks and the Irrational. Berkeley, 1959. P. 18.

[4] «Честь, слава, признание и одобрение со стороны „своих", — пишет И. С. Кон, — являются „положительным коррелятом" стыда» (*Кон И. С.* В поисках себя. М., 1984. С. 71).

[5] Этот момент подробно рассматривается В. Егером (*Jaeger W* Paideia: The Ideals of Greek Culture. N. Y., 1945. Vol. 1. P. 8—12).

[6] См.: *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э.

[7] Действие мотива славы во взаимоотношениях человека и общества Платон рассматривает в «Государстве» и в особенности в «Законах».

[8] *Taylor A. E.* Plato: the Man and His Work. L., 1927. P. 26, 27.

[9] Трудность отделения взглядов Платона от суждений, высказываемых героем его диалогов Сократом, общеизвестна, однако материал, с которым мы имеем дело, обнаруживает в основном преемственность взглядов обоих мыслителей в том, что касается этических вопросов (кроме тех моментов, на которых мы еще остановимся).

[10] См.: Творения Платона. М., 1903. Т. 2. С. 227 (306 с). Перевод В. С. Соловьева в данном случае предпочтен нами как более точный. Ср.: «хотят казаться» у В. С. Соловьева и «претендуют» в переводе С. Я. Шейнман-Топштейн // *Платон.* Диалоги. М., 1986. С. 156.

[11] См.: *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3, ч. 1. С. 140 (365 с).

[12] См.: *Taylor A. E.* Op. cit. P. 270.

[13] *Annas J.* Plato and Common Morality // The Classical Quarterly. 1978. N 2. Vol. 28. P. 437—451.

[14] Ibid.

[15] См.: *Платон.* Соч. М., 1968. Т. 1. С. 121.

[16] См.: Там же. С. 98 («Апология Сократа» 29 e). Под славой здесь подразумевается слава по мнению, молва.

О значении этих слов Сократа см.: *Taylor A. E.* Op. cit. P. 166. Относительно славы олимпийских победителей обширный материал собран А. И. Зайцевым. См.: *Зайцев А. И.* Указ. соч. С. 97—109.

[18] См.: *Платон.* Соч. Т. 3, ч. 1. С. 327.

[19] См. 473 e: «Вот почему я так долго не решался говорить, — я видел, что все это будет полностью противоречить общепринятому мнению; ведь трудно людям признать, что иначе невозможно ни личное их, ни общественное благополучие» (*Платон.* Соч. Т. 3, ч. 1. С. 275).

[20] См.: *Платон.* Соч. Т. 3, ч. 1. С. 353 (540 b).

[21] Там же. (540 b—c).

[22] *Annas J.* Op. cit. P. 444.

[23] См.: *Платон.* Соч. Т. 3, ч. 1. С. 144 (368 e).

[24] *Dodds E. R.* Op. cit. P. 211.

[25] См.: *Платон.* Соч. Т. 3, ч. 1. С. 111.

[26] См.: Там же. С. 112 (647 b).

[27] «Кто не совершает несправедливости — почтенен; но более чем вдвое достоин почета тот, кто и другим не позволяет ее совершать. Ибо первый равноценен одному, второй же — многим, так как он указывает правителям на несправедливость других людей. А кто по мере сил содействует правителям в осуществлении наказаний, тот человек совершенный и великий для государства: о нем следует возвестить как о победителе в добродетели. Точно такую же похвалу нужно высказать относительно рассудительности, разумности и остальных благ, если обладающий такими благами не только владеет ими, то и может передать их другим» (*Платон.* Соч. Т. 3, ч. 2. С. 203, 204 (730 de)).

[28] См.: *Платон.* Соч. Т. 3, ч. 2. С. 202 (729 d).

[29] См.: Там же. С. 310, 311.

[30] См.: *Егунов А. Н.* Введение. // Творения Платона. Законы. Пг., 1923. Т. XIII. С. 8.

[31] См.: *Платон.* Соч. Т. 3, ч. 2. С. 454, 455 (950 b—c).

[32] *Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy. Cambr., 1978. Vol. 5. P. 369.

[33] См.: Ibid.

[34] «Итак, в самом конце „Законов" Платон неожиданно добавляет к системе ординарных правительственных учреждений орган экстраординарный, тяготеющий к неограниченному расширению своей недостаточно определенной компетенции и являющийся носителем истинного философского знания». Причем, предоставляя совету право самопополнения, «Платон предусматривает меры для того, чтобы совет навсегда остался носителем философского начала в управлении» (*Зайцев А. И.* Аристотель об отношении «Законов» Платона к его «Государству» // Античное общество. М., 1967. С. 280).

[35] О тесной преемственности социально-политической мысли античности и Возрождения см.: *Брагина Л. М.* Гражданский гуманизм и античная этико-политическая мысль // Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984. С. 20—27.

Ср., например, близость взглядов Платона и Пальмиери: «Пальмиери в сочи-

нении „О гражданской жизни" особое внимание уделяет распределительной справедливости, почеркивая, что только личные заслуги человека перед обществом могут стать мерилом достоинства гражданина, в соответствии с которыми и следует распределять общественные блага, почести, должности. Пальмиери предлагает изменить установившуюся порочную практику, полагая возможным опереться в этом на постижение всеми гражданами «науки жизни» — этики, в которой он видит главное средство нравственного совершенствования личности и общества» (*Брагина Л. М.* Указ. соч. С. 24—25).

[36] «Классовой ненавистью эксплуататора к эксплуатируемым пронизано учение Платона о государстве» (История философии: В 4 т. / Под. ред. М. А. Дынника, М. Т. Иовчука, Б. М. Кедрова, М. Б. Митина, О. В. Трахтенберга. М., 1957. Т. 1. С. 109). См. также обсуждение статьи «Платон» в «Философском энциклопедическом словаре», отзывы о Платоне В. Е. Тимошенко и Б. В. Мееровского (К обсуждению «Философского энциклопедического словаря»: Обзор писем // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1987. № 2. С. 63—66).

[37] См.: *Иванов В. Г* История этики древнего мира. Л., 1980. С. 160. Ср.: «В платоновской утопии на первый план выдвигается нравственный принцип» (*Асмус В. Ф.* Платон. М., 1975. С. 145).

[38] *Jaeger W* Op. cit. P. 14.

[39] *Dodds E. R.* Op. cit. P. 207.

[40] См.: *Егунов А. Н.* Указ. соч. С. 11.

[41] См.: Там же. С. 9.

[42] См.: *Богомолов А. С.* Античная философия. М., 1985. С. 184.

[43] См.: *Платон.* Соч. Т. 3, ч. 1. С. 287 (595 с).

[44] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 326.

[45] См.: *Демокрит* (602—604 Лурье), а также: *Столяров А. А.* Указ. соч. С. 26, 27.

К 95-летию А. Ф. ЛОСЕВА

Редколлегия ежегодника отмечает юбилей Алексея Федоровича Лосева публикацией главы из его рукописи о средневековой диалектике. Всего лишь несколько месяцев не дожил А. Ф. Лосев до своего 95-летия. И тем острее сейчас, в год юбилейного подведения итогов, переживается нашей наукой невосполнимость утраты.

Вклад Алексея Федоровича в историко-философскую науку известен в нашей стране каждому гуманитарно образованному человеку. Его работы содержат в себе не только огромный и тщательно проанализированный материал античной и европейской культуры, но и многоплановые диалектические конструкции, которые воспринимаются как одно из самых значительных событий в истории диалектики последнего столетия. По праву его труды признаны классикой нашей философской, историко-культурной и филологической литературы.

Цикл работ А. Ф. Лосева, появившийся в 20-е годы, впервые представил новую историко-философскую концепцию и остался теоретическим ядром всех его дальнейших построений. 1927—1930 гг. ознаменовались в его творчестве прямо-таки фейерверком публикаций: одна за другой выходят книги, в которых, несмотря на разнообразие тем (музыка, мифология, символ, диалектика, античная культура) вырисовывается цельное, направленное против абстрактного идеализма и механистического материализма мировоззрение. Но этому экстенсивному периоду предшествовало

заполненное напряженной духовной работой десятилетие. А. Ф. Лосев закончил историко-филологический факультет Московского университета в 1915 г. Это период начала великих перемен в европейской и мировой истории, период связанных с этим острых идейных споров, соединений и размежеваний, выбора путей. В России в это время борьба идей, в которую был вовлечен и молодой ученый, достигает особого напряжения. Запад переживает спад первой волны новейшей философии: позитивизм и «философия жизни», не говоря уже об академической философии, отчасти исчерпали свои возможности и столкнулись с новыми течениями, стремящимися построить строгое трансцендентальное мировоззрение, — с неокантианством и феноменологией. И это не проходит мимо внимания А. Ф. Лосева. Общая атмосфера заката старой культуры, потрясения, вызванные в общественном сознании мировой войной, также не могли оставить его равнодушным. Возможно, именно в это время формируется его интерес к философии культуры, к универсальным закономерностям, выражающим себя в мировой истории. Поэтому не удивительно, что книги 20-х годов оказались не дебютом, а зрелым результатом и незаурядного дара, и необыкновенного времени. В этих книгах ученый тридцати с небольшим лет выполняет работу, достойную того, чтобы увенчать долгую жизнь кабинетного специалиста, посвятившего себя теории. Выработанная в них новизна подхода к предмету и по сей день может считаться непревзойденным образцом синтеза конкретного филологического исследования с глубоким философским обобщением материала. В этих работах лежат и истоки главного труда А. Ф. Лосева в 60—70-е годы — многотомной «Истории античной эстетики», — беспрецедентного по эмпирическому охвату, глубине и детальности осмысления античной духовной культуры как цельного явления.

Обратим внимание на некоторые особенности историко-философского метода А. Ф. Лосева. Одна из ведущих тем его творчества — пересмотр устоявшегося представления об античности. В свою очередь, в центре этой темы — уроки, которые философ извлекает из многовековой истории платонизма. Нетрудно вспомнить, что мыслители европейской традиции едва ли не каждый новый этап открывали с прочтения заново античности. Тем более интересно отметить новые мотивы, зазвучавшие у А. Ф. Лосева: открытие неисчерпанного потенциала платонизма сочетается в его трудах с тщательным определением границ платонизма, а то и с прямой «анафемой» ему; изучение логической структуры античного мышления слито со вниманием к социальности, к исторической динамике; анализ мыслительных форм доводится до сжатой формулы, анализ исторической психологии доводится до портрета, а в результате оказывается, что то и другое — неразрывные части некоего целого. Обращает на себя внимание собственно метод исследования, соединяющий кропотливую эмпиричность и глобальность теоретических обобщений. Здесь неуместно и невозможно было бы давать научное толкование этим особенностям его метода.

Хотелось бы лишь обратить внимание на то, что мы сталкиваемся с новым ви́дением судьбы европейской культуры и — более того — не сможем сделать что-то реальное в своей науке, не учитывая работы А. Ф. Лосева.

Об Алексее Федоровиче написано на сегодняшний день уже немало, но стоит особо отметить удивительную независимость его личности от привычных нам норм и ритмов жизни ученого.

Плодотворное долголетие — не такая уж редкость, но поистине волшебным было непрерывное движение мысли ученого к новым результатам, — это акме, охватившее всю жизнь. Удивителен объем созданного и его значимость. Поражает разносторонность личности А. Ф. Лосева и в то же время ее собранность вокруг невидимого центра. Так, например, он занимался философией, филологией, музыкой, математикой, и именно этот идеальный квадривиум позволяет ему стать гуманитарием-энциклопедистом, рассматривающим феномены культуры в дополняющих друг друга аспектах мысли и слова, ритма и числа. Необычно сочетание глубокого профессионализма и тяги к изложению идей на простом, всем доступном языке, которое делает ряд лосевских работ прекрасным введением в философские глубины. Не назовешь обычным и его противостояние «духу времени» (если только можно назвать так доминирующие тенденции культуры), который побуждает гуманитарные исследования распадаться на плоский эмпиризм и формалистику, на беспочвенную схоластику и варварский практицизм, — ведь этим современным бедам метод А. Ф. Лосева противостоит именно своей чуткостью к сегодняшним проблемам духа, участием в самых серьезных схватках «битвы за логос», идущей в XX в. Столь же необыкновенно, что ученый, одним лишь своим присутствием среди нас связывавший две глубоко отличные эпохи русской культуры, сам же во многом и осуществил то, что обещала в начале века та эпоха, и то, что является долгом этой эпохи. Разумеется, на нашу долю остается достаточно, но именно поэтому творчество А. Ф. Лосева обладает такой притягательной силой для гуманитариев.

Может быть, главное, чем может «отдариться» современная наука в год юбилея А. Ф. Лосева, омраченного, увы, и глубокой скорбью, — осознанием перемены, наступившей в подходе к его трудам. Мы еще не издаем его ранних работ, как в США, и не проводим ежегодные семинары по «Философии имени», как в Марбурге, но уже понимаем, что пришло время не только цитирования его работ, но и их изучения как цельного и жизненно необходимого явления современности.

А. Доброхотов

ЗАРОЖДЕНИЕ НОМИНАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ. ЭРИГЕНА И АБЕЛЯР

А. Ф. Лосев

Номинали́стическую диалектику средневековья обычно рассматривают как вполне самостоятельное, вполне независимое и строго дифференцированное течение философской мысли. Современная история средневековой философии давно уже преодолела этот абстрактно-метафизический предрассудок. Собственно говоря, если строго ограничиться одним средневековьем, то самостоятельного и безусловно специфического номинализма здесь вовсе никогда не существовало. Все средневековые номиналисты Запада были не только католиками, но и монахами, настоятелями монастырей, канониками или епископами и даже папами и уж, во всяком случае, университетскими преподавателями. Правда, их учение иногда получало отрицательную оценку со стороны официальной церкви и даже осуждение, и так называемые номиналисты часто каялись, тем не менее официальное церковное осуждение не было настолько строгим, чтобы номиналисты не защищались, не занимали высоких официальных мест и не продолжали доказывать свои идеи как в устном, так и в письменном виде. Крупнейшие философы и богословы средневекового Запада, может быть, иной раз незаметно для себя, а часто и вполне сознательно, оказывались в том или ином смысле номиналистами. Они собирали многочисленных слушателей и учеников, писали обширные сочинения с виду вполне ортодоксального характера и только в самом крайнем случае трактовались как еретики или сами себя считали таковыми. Если собрать вместе все официальные церковные осуждения номиналистов, то возникает впечатление, что номиналистическими были решительно всё средневековое богословие и философия на Западе. Византия в этом смысле была, несомненно, строже и суровее. Сейчас мы ограничимся только указанием на то, что главнейшее официальное богословие Запада если не было прямо номиналистическим, то, во всяком случае, часто давало повод для номинализма.

1. *Источники номиналистической диалектики.* Первый источник, который мы здесь подробно не рассматриваем, заключается в чересчур большом увлечении грамматически-риторическим пониманием диалектики, когда уже начинала нарушаться наивная связь конструктивно-языковой диалектики с тогдашней онтологией и когда конструктивно-языковая диалектика начинала получать не только самостоятельное значение, но уже отвергала тогдашнее вероучение, служанкой которого она сначала себя мыслила, стремясь признавать вероучение только в меру конструктивно-языковых достижений. О такого рода номиналистической диалек-

тике следует говорить отдельно. Сейчас мы хотели бы указать еще на другой источник номинализма в средневековой диалектике. Этот источник заключался в шатаниях и неуверенности самой онтологии, которая в известное время и у известных мыслителей не выдерживала своей методологии до конца и стремилась иной раз исходить из конструкций разума, не просто опиравшихся на вероучение, но пускавших в ход уже и принципиально-субъективные построения в человеческой психике. Одним из самых ранних мыслителей, старавшихся построить чисто объективную и онтологическую диалектику, но в то же самое время открывавших известный доступ и для субъективизма, был знаменитый Эригена.

2. *Иоанн Скот Эригена* (800/815—872/875) известен как последовательный неоплатоник, старавшийся путем неоплатонической диалектики доказать истину христианского догматического богословия. В общем такое понимание Эригены можно считать правильным, и об его онтологической диалектике опять-таки следует говорить специально. Однако сейчас, изучая истоки средневековой номиналистической диалектики, об этом Эригене мы тоже должны сказать несколько слов.

Прежде всего, ошибаются те исследователи и излагатели Эригены, которые сводят его только на один чистейший платонизм. Кто читал его главный труд «О разделении природы», тот, несомненно, удивлялся множеству таких мест трактата, где проводится самая настоящая аристотелевско-порфириевско-боэциевско-кассиодоровско-исидоровская точка зрения. Начать с того, что Эригена любит чисто силлогистический способ изложения, трактует о категориях, близких к Аристотелю, упоминает о суждении с традиционным разделением его на утвердительное и отрицательное, отнюдь не чуждается традиционных силлогистических модусов и фигур и даже диалектику понимает как некоторого рода языковое построение (несмотря на онтологизм его основной диалектики), так что его диалектику в IX в. так и понимали как fuga и insecutio предложений, т. е. как учение об их последовательности и формах построения. В таких местах трактата Эригены совершенно нет ничего нового, и это — самая настоящая средневековая, конструктивно-языковая диалектика. Диалектика и у него также помещается среди традиционных семи свободных искусств, причем и у него ею, как учением о спорах (disputandi disciplina), нужно пользоваться по преимуществу против еретиков. Тем не менее даже при таком конструктивно-языковом подходе у Эригены, несомненно, пробивается онтологизм, например, когда он говорит о тождестве философии и религии и когда ставит логику выше обычной для его времени школьной традиции, основанной на Боэции, Алкуине или Исидоре.

Однако специфическая особенность диалектики Эригены, по-видимому, заключается не в этом. Он ставит высоко диалектику не только за ее онтологизм, о чем, как сказано, надо говорить специально, но он понимает диалектику как область «общих представлений» человека (conceptio mentis, conceptio communis animi).

Эригена пишет: «Грамматика есть охранительная размеривающая (moderatrix) дисциплина артикулированного звука. Риторика есть дисциплина, украшенным образом и обильно дискутирующая о конечной причине относительно личности, материи, случайности, качества, места, времени и возможности. Кратко она может быть определена как проницательная и красноречивая дисциплина, содержащая семь видов конечной причины. Диалектика же есть тщательная и исследовательская дисциплина общих, разумных (rationabilium) концепций духа» [1]

С одной стороны, грамматика и риторика трактуются у Эригены как только орудие для диалектики. А с другой стороны, сама диалектика основывается на концептуализме и невозможна без использования слова. Больше того, диалектика мыслится у него состоящей из двух частей — диэретической, которая разделяет роды на виды, и аналитической, которая, наоборот, восходит от индивидуума к роду [2] и даже выше рода, «к сущности и к мудрости» [3] Таким образом, Эригена трактует диалектику просто как формально-логическую дисциплину, в которой нет ни слова об единстве противоположностей, и даже сопоставляет ее с традиционной силлогистикой [4]

Это противоречие в системе Эригены резко бросается в глаза, особенно в тех местах, где «аналитическая» часть диалектики означает не просто восхождение от единичного к общему, но и восхождение «к невидимому», «к бесформенному», даже к богу (обожествление, когда бог оказывается во всем и все оказывается в боге) [5] Возникающий отсюда пантеизм Эригены уже не раз подвергался анализу и едва ли может вызывать сомнение.

Противоречивость в понимании диалектики у Эригены выступает во многих местах, как, например, в следующем: «Что мешает нам поместить дисциплину определения среди искусств, присоединяя ее к диалектике, особенностью которой является подвергать разделению природу всего, что может быть мыслимо, соединять, различать и распределять собственные места для любых предметов?» [6] При этом, говорит Эригена, в своих разделениях и соединениях диалектика не может успокоиться до тех пор, пока не вернется «к сущности», к богу. У Эригены имеется даже такой текст, который, с одной стороны, восхваляет десять категорий Аристотеля, а с другой стороны, утверждает, что как раз при помощи этих десяти категорий можно нисходить от бога в область раздельных вещей и от них опять возвращаться к богу, к нерасчленимой oysia [7] С одной стороны, чувственный мир мыслится у Эригены не субстанциально, а только в виде акциденциальных изменений из божественной сущности; а с другой стороны, категории, которые мыслятся у Эригены бестелесно, имеют своей целью возводить этот чувственный мир к высшей сущности. Получается, таким образом, что категории, существенно связанные с человеческим словом, впервые только и превращают несубстанциальный чувственный мир в те субстанции, которые уже можно возводить в божественные сущности [8]

Эригена ратует за «необходимость обозначения вещей» (necessitas significandarum rerum) [9], так что вещи, выделившиеся из божественной сущности, нужно понимать только «номинально, или вербально» (nominaliter sive varbaliter) [10] Но при этом номинальность он понимает в переносном смысле, а возвращение вещей к богу, когда уже отпадает необходимость имен и слов, в буквальном смысле [11] Другими словами, буквальная сущность вещей создается человеческим наименованием. Поскольку же она небуквальна, она есть безличная эманация божественной сущности, т. е. сам бог [12] Только Адам давал вещам такие имена, которые были вполне адекватны их сущности. Поэтому совершенно прав К. Прантль [13], который называет диалектику Эригены так, как ее называли впоследствии, а именно «звуковой» (vocalis), т. е., мы бы попросту сказали, номиналистической. И Эригена действительно изображает функции рассудка при обработке эмпирических материалов в виде весьма активных функций, без которых не могло бы возникнуть и познание вещей у человека [14]

По Эригене, из бога изливаются не субстанции, но отдельные бесконечные акциденции, которые по самому своему существу, конечно, вполне безличны в сравнении с индивидуальными вещами. Тем не менее человек мыслит реальные вещи, т. е. не отдельные безличные акциденции, но различные их объединенности в субстанции, поскольку каждая вещь есть ведь та или иная индивидуальная субстанция. Но как же происходит это объединение человеком отдельных акциденций в цельные вещи? Это происходит путем наименования человеком той или иной совокупности акциденций. Следовательно, в этом пункте Эригена является чистейшим номиналистом. Однако вообще чистейшим номиналистом все-таки его назвать нельзя. Он исповедует высшую сущность бога, ее вполне реальную, но никак не номинальную разделенность на роды и виды и только отрицает воплощенность этих последних в реальных вещах. Значит, здесь перед нами просто не продуманный до конца номинализм, а вернее сказать, не продуманная до конца онтология.

Уже во времена Эригены начинали учить об активности человеческого разума, несмотря на весь тогдашний принципиальный онтологизм и даже неоплатонизм. Уже появилась потребность, в самом начале схоластики, трактовать человеческое разумное начало как активную силу, приводящую в порядок все хаотические ощущения человеческой психики. Однако совместить эту активность человеческого разума с активностью божественного разума еще не умели. Поэтому и получалось то противоречие у Эригены, о котором мы сейчас сказали. Кроме того, эта активность человеческого разума мешала видеть противоречия онтологизма не только у Эригены, но и у многих других мыслителей начального периода схоластики. Мыслители, увлекавшиеся конструктивно-языковой диалектикой, все более или менее зависят именно от Эригены, хотя и не были настоящими неоплатониками. Таковы Эрик Оксеррский, Ремигий Оксеррский, Вальтер фон

Шпейер, Герберт из Орильяка, Фульберт Шартрский и Ноткер Лабеон из Сен-Галлена. Так как это еще не есть неоплатонизм, а только конструктивно-языковое увлечение диалектикой, то этих мыслителей мы и нашли нужным упомянуть.

3. *Абеляр.* Номиналистическая диалектика Петра Абеляра (1079—1142) из местечка Пале в Бретани часто затемняется разными сообщениями и подробностями о его отношениях с Элоизой, касаться которых нам здесь, конечно, неуместно. Для нас интересно то, что номиналистическая диалектика Абеляра идет гораздо дальше Эригены. И это опять продукт противоречивой онтологии. Абеляр и католик, и монах, и настоятель монастыря, и богослов, для которого теизм является непоколебимой твердыней, и базируется он постоянно на Священном писании.

Однако очень большое шатание этой теистической теологии определенно приводило его к номинализму и даже к большему, как сказано, чем у Эригены, недаром Абеляр был прямым учеником Росцелина, правда ему возражавшим. Эригена как-никак все-таки признавал и роды и виды в самой божественной сущности и только отрицал наличие родовых понятий у человека, заменяя их словами или именами. У Абеляра же не существует родовых понятий даже и в человеческом мышлении. Общие понятия для него суть только слова. Известно сообщение Иоанна Сольсберийского [15], что слово как vox понимается только у Росцелина. Теперь же мы можем добавить, что у Абеляра слово понимается уже как sermo, т. е. как некоторого рода осмысленная связность слов в одно целое (так как sermo по-латыни и значит «речь»). После открытия новых рукописей Абеляра в XX в.[16] выяснилось, что vox Росцелин понимал просто как физическую единичность и потому негодную для логических заключений. Что же касается Абеляра, то он, исходя из аристотелевского определения «общее (universale) есть то, что по природе своей предицируется о многом», связывал sermo именно с происхождением (a nativitate) представлений у человека. Предицирование, а следовательно, и sermo также и у Абеляра оставалось человеческим установлением (institutio hominum), но vox имел для Абеляра не человеческое, но только физическое, природное и чисто единичное происхождение и значение, неспособное стать принципом обобщенной предикации.

Еще более резко Абеляр говорит об этом, когда рассуждает относительно определения, которое возможно только через genus («род»), а это уж совсем несвойственно никакому vox (который вообще не связан ни с каким множеством вещей) и возможно только при условии нематериальной и обобщенной significatio («значение»). Но как же тогда возможно обобщение? Абеляр в указанных рукописях весьма четко говорит, что хотя «все вещи, взятые сами по себе, нумерически вполне дискретны», тем не менее «вещи по природе своей между собой связны» (sunt convenientes ex aliquo). Так, «быть человеком» означает, что люди подобны (similes) друг другу. И это подобие не есть ни «вещь» (res), ни платоновская «сущность» (essentia). Но это ни в каком случае не есть

и просто ничто; и «быть человеком» предполагает собою определенное «состояние (status) человека». Эта теория статуса играет особенную роль в толковании Абеляром отрывков из Порфирия, хотя в этом толковании, по мнению Б. Гейера, «содержится существенное противоречие» [17], поскольку Абеляр то приближается к платоновскому реализму с его учением об essentia, то опровергает эту essentia в вещах. Из латинского текста Абеляра, напечатанного в приложении к статье Б. Гейера [18], выясняется беспомощный психологизм Абеляра в учении об универсалиях [19] и довольно забавная теория абстракции [20] Следовательно, Абеляр так или иначе понимает под словесным объединением единичного в общее не просто само же единичное, но некоторую цельную связность. Мы бы сказали, что, по Абеляру, слово является обобщением в смысле какого-то концептуализма. Правда, у Абеляра в этом смысле царит огромная путаница. Во всяком случае, однако, какой-то сверхсловесный момент общности он все-таки признавал в слове. Поэтому его номиналистическая диалектика не такая уж грубая, как это изображали многие историки философии. Правда, платонизмом тут и не пахнет. Это просто неумение разобраться в диалектике общего и единичного и приписывание обеим этим категориям то одного, то другого смысла. В общем, как мы сказали, это какая-то концептуалистическая диалектика. Указанный Б. Гейер [21], несмотря на установление им у Абеляра существенных противоречий, все же считает полуноминалистическую, полуреалистическую, а вообще говоря, концептуалистическую теорию универсалий у Абеляра большим достижением средневековой схоластики, делающим его фигурой огромного значения. Однако изучение приложенных к статье Б. Гейера новооткрытых рукописей Абеляра производит двойственное впечатление, свидетельствуя, с одной стороны, о большой логической зоркости философа в таком трудном вопросе, как об универсалиях, а с другой стороны, о множестве позитивистских предрассудков, существенно мешающих автору мужественно сформулировать то, к чему приходит его довольно тонкая диалектика.

Во всяком случае, было бы несправедливо делать Абеляра абсолютным номиналистом, исключающим всякую реальность вещей вне человеческого сознания и сводящим их только к субъективно создаваемым наименованиям. Мы привели бы следующие места из «Диалектики» Абеляра. «Действительно тот или иной звук по своей природе (naturaliter) не входит в обозначенную им вещь, но существует в силу налагания его людьми на вещи. Ведь наивысший Мастер ниспослал нам это налагание звуков. Однако он сохранил природу вещей для своего собственного их распределения» [22] «Ведь, конечно, необходимо, чтобы имена уже существовали бы, раз они обозначают самые вещи и создают предложения. однако предложения вовсе не обозначают те или иные вещи в том же простом смысле, в каком вещи обозначаются именами» [23] «Ибо когда мы говорим: „человек бежит“, то мы имеем дело с „человеком“ и „бегом“ в самих же вещах и связываем бег с человеком [в одно

целое], а не объединяем их смысл как попало; и мы ничего не говорим о значениях самих по себе, но устанавливаем мнение единственно только о вещах, вводя их значения в сознание слушающего» [24]

Если вникнуть в смысл этих рассуждений Абеляра, то, во-первых, вещи у него существуют независимо от сознания человека, во-вторых, звуки и целые предложения суть те орудия восприятия вещей, которые даны нам самим богом; и, в-третьих, когда мы друг с другом разговариваем, то мы вовсе не отвлекаемся от реально существующих вещей, а наша речь стремится только вложить известное их понимание и значение в сознание говорящих. Назвать всю эту концепцию номинализмом совершенно нет никакой возможности. Это, конечно, самый настоящий реализм. Однако этот реализм, ввиду отрицания Абеляром реальности общих понятий, сильно подорван и находится в противоречии с его другими уже чисто номиналистическими суждениями. Вот что значит в диалектике признание исключительно только единичного и недооценка реальности общего.

Несмотря на все это, Абеляр хватается за самые основные догматы христианства и хочет их разумно объяснить, поскольку диалектика для него есть прежде всего разумное разъяснение. Заранее можно сказать, что этот полуноминализм, полуреализм Абеляра не может дать каких-нибудь адекватных философских формул для христианского догматического богословия. Так, Абеляр берется не больше и не меньше, как за догмат о троичности божества. Поскольку общее понятие для него не есть реальность, а только эмпирически наблюдаемая сводка сходных предметов, постольку и три лица божества вовсе не трактуются у него как субстанциальные лица, т. е. как ипостаси. Это просто те или иные свойства божества, как и всякий вещественный предмет может обладать массой всяких свойств, и свойства эти вовсе еще не будут самостоятельными субстанциями. Первое лицо Пресв. троицы, которое он неизвестно почему продолжает именовать согласно тысячелетней традиции отцом, есть просто могущество или всемогущество бога; второе лицо оказывается у него премудростью, т. е. опять-таки одним из свойств, в которых нет ничего ипостасного, и третье в том же логическом смысле трактуется как благость или любовь божества. Неизвестно, считал ли сам Абеляр такое триипостасное учение необходимым результатом его номиналистической диалектики. Но мы-то, во всяком случае, хорошо понимаем, что здесь перед нами развертывается именно номиналистическая картина, хотя бы свойства, приписываемые божеству Абеляром, и были чем-то реальным. Тут важно отсутствие всякого чувства *субстанциальной реальности* идеального. Поэтому лица божества оказались у Абеляра не самостоятельными личностями, а только общими свойствами единого божества [25]

Так же мало благополучно обстоит дело у Абеляра с учением о творении. Так как третье лицо Пресв. троицы есть благость, а благость есть любовь, то нельзя любить самого себя (почему?),

а только что-нибудь другое. Любить же что-нибудь другое для божества — это значит прежде всего его творить (почему?). Тут мы тоже вращаемся в области каких-то отвлеченных предикатов или атрибутов, но не видно никаких субстанций и никаких субстанциальных отношений. Когда церковь дважды (в 1121 и в 1140 г.) осудила Абеляра, то оба эти осуждения необходимо считать совершенно правильными с точки зрения официального церковного богословия. Но, конечно, с точки зрения прогрессивной буржуазии и, в частности, протестантских богословов, учение Абеляра было прогрессивным, свободолюбивым, а церковь поступала с ним неправильно. Что под этим у протестантских богословов и буржуазных историков философии кроется непризнание церкви как авторитета и даже стремление ее уничтожить — это совершенно ясно.

Впрочем, традиционная буржуазная история философии часто грешила в отношении Абеляра гораздо больше. Абеляра ставили в контекст спокойной и невозмутимой академической философии. Это был благоговейный отшельник средневековья, оставивший после себя много произведений, так что положение Абеляра в общем считалось вполне нормальным и для средних веков вполне традиционным. Но как показывает изучение всех исторических, богословских и философских трудов, имеющих отношение к Абеляру, этот мыслитель был страстным французом, всю свою жизнь проводил в самой беспощадной борьбе со своими яростными противниками в области идеологии, в течение многих лет был обременен тяжелейшими переживаниями в связи со своими отношениями с любимой женщиной, Элоизой, и, несмотря на всю эту интимную связь с нею, добился пострига и монастырского настоятельства, подобно самой Элоизе, тоже никогда не прекращавшей его страстно любить, но поступившей в монастырь и тоже занявшей должность монастырской настоятельницы.

Обо всем этом в историко-философском труде, может быть, и не стоило бы говорить. Но вот оказывается, что Абеляр самыми крепкими нитями был связан с пробуждением городской культуры в XII в. во Франции, был действительно передовым и неотступным сторонником новых идей, поражал своим грозным словом консервативных противников и метался по всей Франции в поисках твердого места не только для себя, но и для своих многочисленных учеников. Советская история культуры может гордиться тем, что она не виновна в академическом прилизывании всех острейших и еще небывалых противоречий философской натуры Абеляра, а также своим вниманием к его бесконечным исканиям, восхождениям и катастрофам и чутким отношением к его замечательно напряженной литературной деятельности [26]

Абеляр писал много, но ввиду ли страстности его натуры или ввиду его непрестанной борьбы со своими злейшими врагами, его произведения полны разного рода противоречий и часто остаются незаконченными; и даже всеобъемлющий Минь почему-то не поместил в собрание сочинений Абеляра как раз наиболее интересную для нас «Диалектику».

Необходимо сказать, что изданию «Диалектики» Абеляра весьма не повезло в Новое и Новейшее время. Полностью в XIX в. она была издана только у В. Кузена — Ouvrages inédits d'Abelard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France, publ. par V Cousin. P 1836. P 173—497. Издание это, однако, ввиду плохого в то время палеографического состояния средневековых рукописей Абеляра, является весьма несовершенным. Тот же В. Кузен вознамерился издать полностью Абеляра в 2-х томах в 1849—1859 гг. (имеется перепечатка 1968 г.). Но «Диалектики» здесь не оказалось. В работе «Fragments de Philosophie du moyen age par V Cousin» (P., 1855) автор дает кое-какие сведения о возможном составе «Диалектики» Абеляра (с. 26—41) и некоторые латинские тексты, производящие жалкое впечатление. У Миня в большом томе, посвященном Абеляру, этот трактат отсутствует целиком. В издании Beitr. zur Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalters. XXI Bd. H. 1—4. Münster, 1919—1933 тоже печаталось «полное» собрание философских сочинений Абеляра, куда опять-таки «Диалектика» не вошла, если не считать отдельных логических рассуждений. Логические сочинения Абеляра, и опять-таки без «Диалектики», мы находим в издании *Abelardo P.* Scritti filosofici (*Порфирий.* Глоссы на «Категории», «Об интерпретации» Аристотеля, «О разделениях» и Глоссы на «Топику») / Ed. per la prima volta da Matio Dal Pra. Roma; Milano, 1954. И только в 50-х годах голландцы подвергли тщательному и окончательному изучению все рукописные фрагменты Абеляра, которые относятся к его «Диалектике». В результате наконец и появился огромный том «Диалектики» Абеляра с анализом всех недошедших страниц рукописи, всех возможных пробелов, которые, может быть, были еще у самого Абеляра, работавшего над своей «Диалектикой» до самых последних лет жизни, и со всем строжайшим учетом возможного общего плана трактата. Это — *Abelardus P.* Dialectica. / Ed. of the Parisian manuscr. by L. M. — De Rijk, Assen (Utrecht), 1956.

Зато у Миня помещен другой замечательный труд Абеляра, раскрывающий самую суть диалектики этого мыслителя, — это «Sic et non», что можно было бы перевести «Так и не так» или «Да и нет». Этот огромный труд Абеляра, занимающий у Миня около трехсот столбцов мелкого шрифта [27] и содержащий в себе кроме пролога 158 небольших глав, преследует, по-видимому, две цели, одну — более поверхностную и другую — более глубокую. Более поверхностная цель у Абеляра заключается в том, чтобы показать, что относительно любого богословского утверждения и, даже больше того, относительно любого тезиса самого вероучения и Священное писание, и отцы церкви высказывали не только разнообразные, но часто даже и прямо противоположные и противоречивые суждения. Все это сочинение только и содержит одни цитаты из Библии и отцов церкви (числом более 1800). Когда та или иная мысль получает разный смысл в зависимости от своего контекста, в зависимости от тех или иных намерений автора, в зависимости вообще от разных осложняющих обстоятельств,

такие противоречивые мысли не требуют большого труда для анализа, и их противоречивость является результатом простого и вполне понятного недоразумения.

Однако Абеляр сплошь и рядом касается не этих поверхностных, но тех глубоких противоречий, которые остаются в глубине самой христианской догматики после устранения всех литературных, исторических или психологических недоразумений. Тогда получается, что бог и един и неедин, что он и непознаваем и познаваем, что в нем и три лица и ни одного лица, что бог воплощался в человеке и не воплощался в человеке, что бог искупил мир и не искупил мира, что мы и воскреснем после смерти и не воскреснем и т. д. и т. д. Эта раздирающая, а мы бы сказали, душераздирающая диалектика пронизывает у Абеляра весь его труд, так что в конце концов даже и возникает мысль, нельзя ли и вообще, по Абеляру, говорить что угодно о чем угодно. В правоверии самого Абеляра не может быть никакого сомнения. Вера в Библию, в церковь, в чудеса, в догматы откровения не только не подвергается у Абеляра никакому сомнению, но на подобного рода сомнения нет у него ни одного и намека; и сам он только испугался бы, если всю его диалектику кто-нибудь свел бы только на бессмысленные словопрения.

Нет, весь интерес этого странного и замечательного произведения Абеляра как раз в том и заключается, что все глубочайшие и несомненные для средневекового мыслителя вероучительные тезисы Абеляр не только открыто исповедует, но каждую минуту готов за них пострадать. И в то же самое время оказывается, что любой мельчайший шаг в области вероучения одновременно и что-то утверждает и что-то отвергает, причем отвергает либо целиком, либо отчасти.

Этот странный и потрясающий трактат Абеляра всякий его читатель уже готов принять за проповедь единства и борьбы противоположностей, т. е. за самую настоящую диалектику, которая в средние века еще никому не была известна до Абеляра. Однако нас удивляет одно обстоятельство. А именно: насколько ярко и резко даются примеры разноречия, противоположности и даже противоречия, настолько слабо представлено в трактате Абеляра как раз то самое, что и является ядром диалектики — единство противоположностей. Бессознательно оно у Абеляра, безусловно, налицо. Но в яркой и сознательной форме заметить его иной раз бывает даже очень трудно.

И это совершенно не случайно. Историки философии редко связывали эту идею всеобщей противоречивости в трактате «Sic et non» с учением Абеляра об универсалиях, а в этом, как нам кажется, именно и заключается разгадка такой настойчивой и напористой противоречивости, которой блещет трактат «Sic et non». Ведь если универсалии оказываются у Абеляра не субстанциями, а только предикатами или акциденциями, то становится совершенно неважным и даже невозможным обязательно ставить вопрос о том, как диалектические тезисы и антитезисы каждый раз обяза-

тельно завершаются синтезом. Если каждая часть стола есть только то или иное свойство стола, то, как бы ни различались между собою ножки стола, верхняя доска стола, ящики стола, дерево, клей и гвозди, из которых состоит стол, все равно без всяких разъяснений каждому ясно, что такое его части и как они между собою объединяются. Однако в том-то и состоит все дело, что ножка стола не есть просто внешняя принадлежность стола, но и самостоятельная субстанция. И когда мы говорим, что стол сделан из красного дерева, то красное дерево является для нас не просто акциденцией стола (так как иначе стол как определенного рода новое качество не мог бы возникнуть из ножек стола или других его частей), но под красным деревом мы обязательно понимаем некоторого рода самостоятельную субстанцию, которая в соединении с другими такими же самостоятельными субстанциями и образует ту субстанцию стола, которая уже является новым качеством и отнюдь не делится на свои свойства и признаки. Ведь красное дерево, прежде чем стать акциденцией стола, есть некоторого рода нечто, независимое ни от каких столов, и, следовательно, самостоятельная субстанция. А если она не есть нечто, т. е. если она есть ничто, то тогда из чего же состоит стол? Когда стол создается из красного дерева, в этот момент красное дерево становится акциденцией стола; но если оно предварительно не было субстанцией, т. е. чем-то, это значит, что оно не способно стать и акциденцией. Впрочем, и став акциденцией стола как некоторого рода определенной субстанции, она в определенном смысле все еще не может не продолжать быть тоже самостоятельной субстанцией. Но даже если и признать каждую акциденцию чем-то, то все равно она не может стать свойством какой-нибудь субстанции, так что эта субстанция превратится в набор разных свойств неизвестно чего. Простой набор или сводка каких-нибудь свойств или качеств отнюдь еще не создает того целого, свойствами или качествами которого они могли бы явиться.

Диалектика Абеляра на стадии его трактата «Sic et non» как раз и заключается в том, что философ очень чутко понял противоречивость отдельных моментов, входящих в основное единое ядро противоположностей, но, не понимая необходимости мыслить все частичное тоже субстанциально (чтобы оно могло быть свойством или признаком той или иной общности, а именно самого ядра изучаемой сущности), пришел к необходимости больше разрывать единое ядро общности на отдельные дискретные моменты, чем эти последние объединять в ядро общности. Так неустойчивость субстанциальных моментов универсальности, как и самой универсальности, привела Абеляра к этой душераздирающей диалектике «Sic et non» с весьма слабым чувством единства субстанциальных видов с такими же субстанциальными родами, т. е. она еще не пришла к диалектическому закону единства и борьбы противоположностей.

У Абеляра мы прекрасно учимся тому, как все на свете противоречиво или противоположно. Но он очень плохо учит нас, а иной

раз и совсем не учит тому, как противоположности объединяются и образуют общее и цельное ядро. **«У Абеляра главное — не сама теория, а сопротивление авторитету церкви»** [28]

В противоположность трактату «Sic et non» то, что в материалах по Абеляру именуется диалектикой, вызывает некоторого рода разочарование. Начало занятий логикой относится у Абеляра еще к 1079 г. Как установили издатели-палеографы на основании изучения ряда не объединенных в одно целое рукописей Абеляра, философ посвящает эти годы комментариям Порфирия и Боэция, дошедшим до нас от Абеляра в разрозненном виде. Та рукопись, которая имеет непосредственное заглавие «Диалектика», много раз переносилась с места на место и в настоящее время хранится в Национальной библиотеке в Париже. Ее изучение обнаруживает полную зависимость Абеляра от многих известных нам комментариев Боэция на Аристотеля. По-видимому, Абеляр много занимался разными рукописями Боэция и пробовал сам переводить Аристотеля с греческого. Относительно времени появления «Диалектики» Абеляра существует несколько мнений [29], по которым это произведение могло появиться начиная с 1118 г. до самых последних лет жизни философа. Входить в анализ этих мнений было бы затруднительно в нашей работе. Может быть, перед нами третий вариант «Диалектики», относящийся действительно к последним годам жизни философа и оставшийся незаконченным, хотя имеются основания относить начало работы Абеляра над своей «Диалектикой» еще к 1118 г.

Что касается самого содержания «Диалектики», то в предварительных рассуждениях Абеляра мы читаем такое определение диалектики, которую Абеляр отождествляет с логикой: «Логика согласно авторитету Туллия (Цицерона) есть тщательный способ рассуждения (ratio disserendi), т. е. различение доказательств, с помощью которых ведется рассуждение или спор. Однако логика не есть наука употребления доказательств или их составления, но наука их различения и их истинного разделения, а значит, понимания, по какой причине одни доказательства получают силу, а другие не имеют силы» [30] «Диалектика же есть то, чему несомненно подчинено всякое разделение истины и лжи таким образом, что она в качестве водителя и устроителя всеобщей науки (universae doctrinae) обладает властью над всей философией» [31]

Следовательно, диалектика в понимании Абеляра не имеет никакого отношения к той душераздирающей диалектике, которую мы находили в трактате «Sic et non». Абеляр занимает здесь вполне академическую, вполне успокоенную, вполне традиционную позицию всей той многовековой плеяды диалектиков и логиков, которых мы рассматривали в разделе конструктивно-языковой диалектики. Вся эта диалектика есть самая обыкновенная формальная логика с приложением ее к науке о языке без всяких антитез и синтезов, т. е. без всякого учения о единстве и борьбе противоположностей.

Основными учителями Абеляра, судя по всему, являются все

те же традиционные для средневековой диалектики Порфирий и Боэций.

Ни о какой подлинной античной диалектике как об определенной онтологической структуре у Абеляра здесь не может быть и речи. Досократовской диалектики он вообще не знает. О софистах он слышал и правильно от них отмежевывается. Из Платона ему известен только «Тимей», а из Аристотеля только логические сочинения, да и то, по-видимому, далеко не все. Не только о диалектике неоплатонизма, но и о самом неоплатонизме у Абеляра нет никакого упоминания. Точно так же о существовании Ареопагитик он тоже едва ли имеет какое-нибудь представление. Вся диалектика Абеляра, повторяем, базируется исключительно на Порфирии и Боэции. А если Абеляр все же любил античность и считал ее для своего времени передовым течением, то его знания античности в этом отношении базируются либо на поэтах периода римской классики (Вергилий, Гораций, Овидий), куда нужно прибавить еще Лукана, Персия, Стация и Ювенала, либо на Цицероне, без знания которого в те времена едва ли можно было научиться правильному латинскому языку. Из Цицерона Абеляр знал некоторые теоретические трактаты, но не знал его речей. Исследователи отмечали также влияние на Абеляра Сенеки и Квинтилиана.

Впрочем, ко всему этому необходимо добавить и то, что Абеляр все же не растворяет диалектики в грамматике и риторике. Как видно из нашей предыдущей ссылки на Абеляра, последний, наоборот, никак не хочет сводить диалектику на чисто практическую дисциплину, но путем установления теоретических правил истинного доказательства хочет сделать диалектику центральной философской дисциплиной. Она у него практична в сравнении с философией чистого разума, но вполне теоретична в сравнении с грамматикой или риторикой.

Новейший издатель «Диалектики» Абеляра Де Рийк, положив много труда для композиционной увязки дошедших до нас разрозненных рукописей этого трактата, в результате своего исследования конструирует более или менее предположительно конкретное содержание «Диалектики» Абеляра в следующем виде.

«Диалектика» Абеляра делится на пять трактатов. I трактат, посвященный общим вопросам того, что Абеляр называет dictiones и что мы перевели бы как «способы выражения мысли», делился на учение о разделении, куда входил не дошедший до нас абеляровский анализ «пяти звучаний» Порфирия, на учение о категориях и, наконец, на учение о значениях, т. е. о сигнификативных моментах речи, как, например, имя или глагол, что составляло у Абеляра пересказ первых глав аристотелевского трактата об интерпретации при помощи перевода и комментария его у Боэция.

II трактат посвящался у Абеляра категориальным основам суждения, потому что состоял он из учения о частях предложения и о силлогистическом соединении предложений, включая фигуры и модусы категорического силлогизма. III трактат занимается аристотелевской топикой в истолковании Цицерона, Фемистия и Боэ-

ция. В IV трактате Абеляр обсуждает разного рода гипотетические построения, куда присоединяется и силлогизм дизъюнктивный. Связь с относящимися сюда трактатами Боэция очевидна. V трактат — о разделениях и определениях.

Такое содержание «Диалектики» Абеляра было причиной двух очень важных обстоятельств. Во-первых, Абеляр был восторженным поклонником такого рода диалектики, подобно тому как и вся средневековая диалектика была пронизана этим конструктивно-языковым энтузиазмом. Во-вторых, такая диалектика, несмотря на все свое остроумие, дистинктивный и вообще формально-логический энтузиазм, не давала никаких оснований для ее столкновения с церковным учением и богословием. Богословие требовало признания определенного рода бытия, т. е. было онтологическим учением. Что же касается конструктивно-языковой диалектики, то она сознательно не касалась никакого объективного бытия и сознательно строилась как формальное учение о понятии, суждении, умозаключении и доказательстве. Поэтому при всем логическом энтузиазме Абеляра все же у него диалектика фактически оставалась служанкой богословия, если уж заходила речь об онтологии [32]. Но интереснее всего то, что диалектика типа Абеляра как раз не отличалась никаким стремлением к утверждению того или иного бытия. Абеляр не только в восторге от диалектических тонкостей (Dialect 140, 28 Rijk), от умения диалектиков объединять разные типы мышления (146, 18), от их виртуозной способности различать истину и ложь (278, 11), но это различение истины и лжи даже считается у него главной особенностью диалектики (121, 6; 145, 11; 152, 28, 32; 153, I.8). Однако Абеляр прекрасно отличает диалектику как вероятное знание от философии как знания необходимости (278, 7; 462, 4) и от риторики как знания гипотетического (413, 30; 459, 15; 462, 4). Отличая формализм диалектики от грамматики (119, 23; 126, 2, 21; 127, 8) и вообще понимая диалектику достаточно сложно, Абеляр все же считает ее больше всего пригодной для опровержения еретиков и отступников, как и вообще всех врагов истины (145, 34).

Итак, номиналистическая диалектика Абеляра в том противоречивом и весьма умеренном смысле, как это мы обрисовали выше, возникала у него только в результате неполной продуманности исповедуемой им же самим теологии, хотя часто и носила не только полемический и весьма задорный, но и вдохновенный характер первого (для средних веков) раскрытия универсальной значимости противоречия. В стихии этого противоречия он прямо-таки безумствовал как теолог, слабо чувствуя при этом необходимость единства противоположностей. А то, что он сам называл диалектикой, развивалось вполне в русле традиционного порфириево-боэцианского комментаторства, превращенного им в самостоятельную систему.

Patrologiae cursus completus. S. II. Ecclesia Latina. Migne. P., 1841—1864. Vol. 1—221. 122, 475. Далее: Migne. S. lat.

[2] Ibid. 184.

[3] Ibid. 526.

[4] Ibid. 489—490.

[5] Ibid. 1195.

[6] Ibid. 486, 869.

[7] Ibid. 462.

[8] Ibid. 494.

[9] Ibid. 481.

[10] Ibid. 522.

[11] Ibid. 459.

[12] Ibid. 463.

[13] *Prantl C.* Geschichte der Logik im Abendlande II, Leipzig, 1861. S. 31. Имеется перепечатка 1955 г.

[14] См.: Migne. S. lat. 765, 766, 749, 770, 779, 773, 472, 478.

[15] Migne. S. lat. 199, 874C.

[16] *Geyer B.* Die Stellung Abaelards in der Universalienfrage nach neuen handschriftlichen Texten // Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters Supplementbd. Münster, 1913. S. 101—115.

[17] См.: Ibid. S. 110.

[18] См.: Ibid. S. 116—127.

[19] См.: Ibid. S. 110—112.

[20] См.: Ibid. S. 113—115.

[21] См.: Ibid. S. 114—115.

[22] «Диалектика». V, 576, 34—37, ed. De Rijk.

[23] Там же. II, 160, 26—30.

[24] Там же. II, 154, 25—29.

[25] *Abelardi P.* De unitate et trinitate / Ed. R. Stölzle. Freib. i. B., 1891. В этом издании собраны все главнейшие высказывания Абеляра о троичности из разных сочинений философа. Не входя в их анализ, необходимо все-таки сказать, что Абеляр, безусловно, путался в тринитарном вопросе, давал противоречивые его решения и очень слабо владел необходимым здесь диалектическим методом (это особенно заметно на таких, например, теоретических главах, как «О тождестве и различии», с. 50—62).

[26] Блестящую характеристику Абеляра как мыслителя можно найти у Г. П. Федотова (Абеляр. Пг., 1924. С. 114—156), а также у Н. А. Сидоровой (Очерки по истории ранней городской культуры во Франции. М., 1953. С. 248—407). Этот второй автор дает широкую картину деятельности Абеляра как представителя ранней городской культуры, дает характеристику произведений Абеляра и подробно анализирует оба суждения Абеляра. Ср.: *Сидорова Н. А.* П. Абеляр — представитель средневекового свободомыслия // Петр Абеляр. История моих бедствий. М., 1959. С. 179—224.

[27] Migne. S. lat. 178, 1339—1610.

[28] *Энгельс Ф.* О Франции в эпоху феодализма // Архив Маркса и Энгельса. Т. X. С. 300.

[29] Об этом см.: *Abel. P.* Dialect. / Ed. De Rijk. P. XXII—XXIII.

[30] Трактат Logica nostrorum petitioni sociorum / Ed. B. Geyer (*Abelardi P.* Philosophische Schriften, в серии Beitr. zur Gesch. d. Philos, u. Theol. d. Mittelalters, XXI, 4. Münster, 1933. S. 506, 24—281).

«Диалектика». IV, 470, 4—5 / Ed. De Rijk. То же самое определение диалектики находим и в Epist. XIII 354 A / Ed. Migne. S. lat. 178. См. также: *Абеляр П.* История моих бедствий. С. 90—91.

[32] Что диалектика в представлении Абеляра продолжает быть служанкой богословия, явно вытекает из таких рассуждений, как в Introd. ad. Theol. Migne. S. lat. 178, 1035 D. Dialog. 1637 B (Там же).

ЭПОС КОЧЕВЬЯ И ЛИРИКА ОСЕДЛОСТИ
(жизненные ценности в древней и средневековой арабской поэзии)

Е. А. Фролова

Очень рискованно препарировать прекрасные, существующие в превосходных переводах стихи арабских поэтов, сухо анализировать их совсем не относящееся к поэтике содержание. Тем не менее чтение их побудило меня именно к этому — захотелось попробовать выявить тот пласт сознания, на мой взгляд основной, который делал творения поэтов общественно значимыми. Через этот пласт нам открывается духовная атмосфера, которая питала философию, во всяком случае стимулировала ее к постановке и рассмотрению морально-этических проблем и вечных вопросов человеческого бытия. Анализ бедуинской поэзии позволяет увидеть некоторые «дофилософские» и «околофилософские» пути, по которым шло становление мировоззренческих структур, облегчивших восприятие арабской культурой философии античности, в частности ее нравственной, ценностной проблематики. Кроме того, арабская поэзия дает яркое, наглядное представление об эволюции ценностных ориентаций, которая произошла в результате социально-политического и духовного переворота, связанного с утверждением ислама; она зафиксировала также и некоторые важные изменения в мировоззрении и мироощущении аравийца, сопровождавшие трансформацию общества.

Поскольку при анализе меня интересовала не столько языковая точность стиха, сколько его идейная сторона, я сочла возможным, не входя в филологические изыскания, уводящие в дебри древних и средневековых текстов-оригиналов, воспользоваться уже опубликованными исследованиями и переводами [1]

Прежде чем перейти непосредственно к нашему анализу, нужно, очевидно, немного сказать о поэзии как особом роде знания, поскольку значимость его в арабо-мусульманской философии принято ставить под вопрос. Мне кажется, однако, что этот вопрос, во-первых, не относится к той области поэзии, которая оказалась здесь в сфере моего внимания, поскольку она не затрагивает проблемы истинности или неистинности поэтического знания, но заключает в себе нечто, позволяющее видеть в ней достоверный исторический источник, в том числе и для изучения общественного сознания. Будучи типом социальной памяти, стихи донесли до нас не только описание многих исторических событий, эпизодов, быта бедуинов, но и характеристики некоторых сторон их сознания. И вряд ли эти характеристики, несмотря на определенную долю субъективизма, были слишком фальсифицированы, так как поэзия этой эпохи стремилась к передаче правды, хотя и «племенной», но правды.

Что же касается бедуинской поэзии, то она, представляя собой

совокупное знание и сознание племени, облеченное в поэтическую форму, выполняла известную общественную функцию в жизни племени. Нередко поэт был первой фигурой — так велика была сила его мнения, его слов; от него могли зависеть многие хозяйственные решения соплеменников, военные планы, и уж конечно на него возлагалась обязанность создавать и поддерживать славу племени [2]

Однако наряду с этой бедуинской поэзией существовала так называемая поэзия города. Позже, в результате утраты племенами в исламском халифате своего значения и перемещения центра социальной жизни в город, она превратилась в основной вид поэзии.

Возникновение халифата привело к борьбе за центральную власть многочисленных претендентов, которые и религию, и все другие духовные средства воздействия на массы обратили на то, чтобы доказать законность своей власти, власти сторонников своей партии и самозванство противника. Поэзия была поставлена на службу утилитарной политике. Став панегирической, придворной, она стала одновременно и развлекательной (любовная лирика). Понятно, что такая поэзия уже не может восприниматься как несущая в себе правду, причастная к истине.

Если, говоря о поэзии бедуинов, мы можем отвлечься от формы или, сознавая ее функциональное значение — эмоциональное воздействие на слушателя, иметь в виду прежде всего доносимое ею содержание, то средневековая арабская поэзия обнаруживает, что она перестала играть роль аккумулятора знаний, исторической памяти. Разумеется, отчасти эта роль за ней сохранилась, но только отчасти, как нечто побочное для нее, — появились, развились другие виды фиксации знания, и поэзия стала одним из таких видов, причем превалировала здесь уже форма, искусство аффицировать воображение слушателя, а что он будет воображать — это уже дело, как бы не имеющее к поэзии прямого отношения. Но такая тенденция грозила поэзии утратой гражданского значения, превращала ее в средство чистой услады. В то же время она продолжала использоваться для идеологических, политических целей — воздавая хвалу или хулу властителям, лицам, партиям, она выполняла задачи обработки «широкой публики». За эту идейную всеядность, продажность поэзии, а точнее, поэтов она не раз порицалась лучшими умами того времени. Так, например, один из крупнейших арабских поэтов писал:

Кто ваши поэты, как не обитатели мглы —
Рыскучие волки, чья пища — хвалы и хулы.
Они вредоносней захватчиков, сеющих страх,
Как жадные крысы, они воровaты в стихах.

Абу-ль-Аля аль-Маарри (978—1057),
[1. II. С. 234].

И все же, как показывают процитированные и другие аналогичные стихи, поэзия конечно же не полностью подчинилась прагматике.

Учитывая эту обрисованную весьма общими чертами сложность общественной и эпистемологической функции поэзии, я перейду к изложению конкретного ее содержания, отражающего мировоззренческую и нравственную эволюцию арабского общества V—XI вв.

Дошедшие до нас стихи древних поэтов позволяют выделить некоторые основные жизненные и нравственные ценности, характеризующие социальное сознание доисламских аравийцев.

Понятно, что основной ценностью человека всякого общества является жизнь. Но она обеспечивается жизнедеятельностью социума, к которому принадлежит человек. Для древнего аравийца это племя — оно точка отсчета всех поступков, в том числе и значимости жизни отдельного человека. Поэтому древние поэты редко говорят просто о жизни (употребляя именно это понятие), — разве лишь в минуты лирических раздумий.

Мечтают все до старости дожить,
Но что за счастье — слишком долгий век?
С годами жизнь становится горька,
Бесплодная, как высохший побег.

Ан-Набига аз-Зубъяни (ум. 604),
[1. II. С. 60].

Таков смысл всех или почти всех относительно немногочисленных рассуждений о жизни — она конечна и быстротечна, и это воспринимается как естественное, неизбежное. Об этом можно немного погрустить, попечалиться, но не страдать, не горевать. Большего душевного внимания заслуживает повседневность, которая делает жизнь значимой для человека или бессмысленной, ненужной. Но, мало говоря о жизни, поэты много строк посвятили смерти, и, однако, именно через них становится понятным отношение бедуина к жизни.

Смерть не обмануть.
Смерть всюду стережет.
.все кончается, когда наступит срок.

Сабит ибн Джабир (VI в.),
[1. II. С. 20—23].

Эти и многие другие созвучные им стихи свидетельствуют о взгляде на жизнь как на явление не просто конечное, но крайне эфемерное, неустойчивое, негарантированное. В ней нет ничего прочного, определенного, кроме исхода, в ней царит произвол судьбы, рока, случая.

Приведу несколько бейтов, в которых древний аравиец размышляет о судьбе.

Судьба решает, и все подвластно ее рукам.

Лабид (VII в.), [1. I. С. 43].

И как не гонись за славой — бойся путей судьбы,
Достанет она тебя и в море, и в небесах.

Зухайр (ибн Аби Сульма) (VI—VII вв.),
[1. I. С. 39].

Но знаю: конец назначен нам неизбежный
Из нас любого схватит судьба слепая.
Что будет нынче, завтра и послезавтра —
Скажи, кому известна судьба людская?

Амр ибн Кульсум (VI в.),
[1. I. С. 52].

Случай, как правило, покушается на лучших людей племени, хотя и все племя постоянно находится под угрозой уничтожения от превратностей стихии, от голода, от набегов враждебных племен, от войн. И вот появляется еще одна постоянная, конкретизирующая содержание жизни и смерти тема поэзии — война.

Война, словно лютый зверь, выходит на промысел,
Добычу почуявши, ее сторожит в кустах.
Как жернов, тела людей в муку толчет она,
И злобную ненависть посеет у них в сердцах.

Зухайр (ибн Аби Сульма),
[1, I. С. 38].

Война несет смерть близким, любимым людям, разорение дому, становищу. Поэтому она проклинается:

О, ведьма старая, что держит всех в плену,
Что хочет нравиться и скрыть свое уродство,
И отвратительную прячет седину.

Имруулькайс (VI в.),
[1. II. С. 26].

Теперь уж смерть в той земле хозяйка,
А люди все для нее пожива:
Кто здесь убит, кто погиб в набегах.
Дожил до старости лишь трусливый.

Абид ибн аль-Абрас (VI в.),
[1. I. С. 26].

В своде устных преданий о межплеменных войнах «Дни арабов» один из центральных персонажей «войны Каба ибн Амра» Ухайха предупреждает своего врага:

Но война не шутка и не игра,
И об этом вспомнить тебе пора бы!

[1. I. С. 89].

Война обесценивает жизнь. Страдания, которые она несет людям, определили содержание «риса» (оплакиваний) одной из крупнейших арабских поэтесс аль-Хансы (ум. в 644 г.), потерявшей братьев и сыновей, павших в сражениях.

Обречена и мать на вечное страданье,
Когда любимый сын сражен на поле брани.
О, если б смерть скорей настигла и меня,
Чтоб только не дожить до завтрашнего дня.
Как душит по ночам воспоминаний гнет!
Отчаяния боль заснуть мне не дает.

[1. II. С. 73].

Жизнь аравийского кочевника была настолько непредвидима, неустойчива, что благом считались стабильность, отсутствие событий. Как замечает П. А. Грязневич, исследовавший становление исторического сознания у арабов, нарушение стереотипа жизни аравийца было связано в его сознании с бедой, тревогой. Это запечатлелось и в языке: слова со значением «перемена», «событие» (хадиса, хадас, хадасан) вторым значением имеют «несчастье», «беда», «напасть». Если нарушение порядка идет от человека — это проступок , даже преступление, достойное изгнания виновника (мухдис) [3] Отсюда, считает Грязневич, пессимистический строй мироощущения бедуина — ведь, по его представлениям, загробной жизни нет, жизнь кончается со смертью тела. «И сказали они: «Это ведь — только наша ближняя жизнь» [4]

Но сознание бренности существования не мешало племени бороться за наличную жизнь, жизнь, которая есть здесь и сейчас. Поэтому даже война выступала в общественном сознании и в другом качестве — при нехватке ресурсов она была средством жизнеобеспечения. Поэтому, хотя война и проклиналась, храбрый воин, защитник племени был самым почитаемым человеком.

Лишь его воинственная сила
Нас от бед спасала и хранила.
Лишь его спокойное бесстрашье
Защищало все кочевья наши.

Сабит ибн Джабир
[1. II. С. 20—21].

Настоящий мужчина — это воин:

Он ищет гибели в бою, его удел — поход.
Так редко он снимал доспех, что ржавчина на коже,
Следы ее не смыть водой, ничто их не берет.

Антара (ибн Шаддад), (VI—VII вв.),
[1. II. С. 68—69].

Поскольку война во имя сохранения племени занимала такое важное место в жизни аравийского кочевника, а сама жизнь находилась под постоянной угрозой, была весьма неустойчивой, то доминировало представление: если уж все равно умирать, то лучше с пользой для близких — в бою с врагами, смертью почетной, славной.

В опасности племя мое — я готов умереть,
Враги угрожают — иду без боязни в сраженье.

Тарафа (ибн аль-Абд), (VI в.),
[1. II. С. 44—45].

И юноши наши, и старые воины
Готовы полечь, но стоят нерушимо.

Амр ибн Кульсум [1. II. С. 49].

Такое нравственное достоинство, как честь, выполняло, о чем пишет П. А. Грязневич, социальную функцию угрозы — защиты —

предостережения [5] Одним из компонентов войны, нередко являющимся причиной и ферментом последней, весьма способствующим ее перманентному состоянию (как было со знаменитой «сорокалетней» войной V—VI вв.), и в то же время измерением, определяющим поведение бедуина и его нравственный облик, была месть. Бедуин — это всегда мститель.

Сколько раз копья стальное жало
Жажду мщенья кровью утоляло.

Сабит ибн Джабир
[1. II. С. 22].

Мы мстим за убийство своих соплеменников,
И наше возмездие неотвратимо.

Амр ибн Кульсум
[1. II. С. 49].

Даю обет: все блага я отрину,
Покину ближних, стану одиноким.
Оружья не сложу, пока не сгинет
Все племя бакр, тому свидетель бог!

Аль-Мухальхиль (V—VI вв.),
[1. II. С. 15].

Вряд ли стоит останавливаться на таких сторонах жизнеустройства бедуинов, также угрожающих смертью, как опасности охоты, стихийные бедствия. Они все же занимают меньше места в сознании древних аравийцев, не вызывают столько тревог, сколько вражда с соседними племенами. Таково вкратце и в общих чертах воспроизведенное в древнеарабской поэзии понятие жизни в соотнесении с ее антиподом. Теперь мне хотелось бы обрисовать некоторые аспекты жизни, составляющие ее позитивное содержание, ее ценности.

Один из этих аспектов, о котором говорят поэты VI—VII вв. — Тарафа, Зухайр, Абид ибн аль-Абрас, Имруулькайс и др., — помощь; она уже действительно образует нравственную ценность, нравственный закон племени. Она цементирует общность, без соблюдения этого закона племя погибло бы, не выстояло перед лицом других племен и в противоборстве с природой. «Помощь», как и ее нравственная конкретизация — «щедрость», принадлежит к основным «высоким понятиям» в бедуинской поэзии.

Среди нас всегда благородный есть, помогающий,
Тот, за кем идут люди щедрые, по его путям.
Такой обычай нам отцами завещан был, —
Ведь племя каждое свой обычай дает сынам.

Зухайр (ибн Аби Сульма),
[1. I. С. 45].

И конечно, в таком сознании человек, стремящийся к накоплению богатств, предстает скрягой, что тем более бессмысленно в свете бренности и неустроенности, эфемерности жизни.

Да, смерть неразборчива, щедрых берет и скупых, —
Но хуже скупцам: как оставишь добро и именье!

Тарафа (ибн аль-Абд),
[1. II. С. 44].

Попутно отмечу, что обрисованный господствующий взгляд на «помощь — щедрость» встречал уже в древности неодобрение и сопротивление. Так, Алькама, поэт VI в., ставит под сомнение не только это достоинство бедуина, но и некоторые другие.

Так всегда: бережливость считается скупостью,
Расточительству часто поется хвала,
Похвала, как и всякий товар, покупается —
Для души эта плата не так уж мала.
Повсеместно у нас процветает невежество.
Доблесть? Где она — доблесть? Была да сплыла.
Сытый всюду найдет себе пищу обильную,
Голодает бедняк и раздет догола.

[1. II. С. 54].

Возможно, эти стихи — уже свидетельство разъедания племенного общежития и племенной нравственности, но категорическое утверждение такого вывода требует специального исследования. Здесь я только констатирую наличие иного взгляда на традиционные представления.

Еще одним «высоким понятием», ценностью бедуинской поэзии провозглашалась любовь. И безусловно, она занимает важное, даже важнейшее место в переживаниях поэтов. Она составляет основную тему многих стихов, с описания чувств к возлюбленной и самого ее образа начинаются обычно все древние касыды. И это не просто поэтический прием — введение его, превращение в узаконенный компонент стихотворчества фиксировало искренность, нравственную глубину, возвышенность и жизненную значимость любовного отношения древнего аравийца к женщине.

Поэту любовь приносила не только и даже не столько радость, сколько страдание; его уделом была разлука с возлюбленной. Обычай племени предписывал, что девушка не может быть отдана воспевшему ее поэту. Его стихи становились достоянием соплеменников, приносили ему славу, но они же навеки разделяли его с любимой, ибо интимные чувства нельзя было поверять всем. Нередко поэт вынужден был покинуть родное племя.

Что мне царство Хосроев без взора любимой?
Если нет ее рядом, все царства не в счет!
Летний ливень омыл ту далекую землю,
Ту равнину, где племя любимой живет.

Антара (ибн Шаддад),
[1. II. С. 70—71].

Правда, наряду с бедуинской любовной лирикой существовала лирика городская, и она имела совсем иной характер — нередко откровенно эротический. Но о ней, вероятно, уместнее будет ска-

зать позже, в связи с характеристикой городской культуры и соответственно поэзии в мусульманском средневековье, когда ее содержание и особенности раскроются ярче.

Бедуинская поэзия позволяет представить значение еще одной стороны жизни кочевника — его отношение к природе, которая выступает не просто как внешняя человеку реальность, но как существенная ценность его существования, существенный компонент сознания, мировоззрения, нравственности.

Тема природы, так же как тема жизни, смерти, любви, сражения, присутствует почти в каждом поэтическом произведении древнего аравийца, а в некоторых жанрах она непременный элемент. При этом, как правило, природа предстает не как предмет эстетических переживаний, а как контрагент человека, который доставляет ему беду или радости, несет смерть или жизнь. Умение вступить в такие отношения с природой, чтобы она давала жизнь, а не смерть, было высокой заслугой кочевого человека, знание подходов к ней — великим достоинством. Этот пласт сознания бедуина хорошо описан исследователями. «Пустыня — постоянная среда бедуина; ее образ заполняет его сердце, его душу, все его существо, — замечает, например Х. аль-Фахури. — Она определяет его мысли, его чувства, его воображение. он хорошо знаком с могущественными стихиями пустыни и привык к ее зною. Результат общения бедуина с природой — ясность его мыслей и твердость его характера; он не знает сомнений и колебаний. Эти качества определяют литературное мышление бедуина. его воображению чужда излишняя вольность. Разум его реалистически воспринимает весь окружающий мир, который он описывает искренне и правдиво, уделяя большое внимание мельчайшим подробностям» [6]

Место природы в жизни кочевника раскрывается через язык поэзии. Х. аль-Фахури пишет об этом: «Доисламская литература представляет собой точное отображение окружающей среды и является ее порождением. Что же касается языка, то его выразительные средства исключительно точны и многообразны лишь в тех случаях, когда речь идет о вещах, первостепенно важных в жизни бедуина: о верблюде, верблюдице, пастбище. В остальных же случаях язык бедуина довольно беден и неточен» [7] Я бы, правда, несколько расширила перечень объектов, точность и детальность описания которых поэтами сейчас поражает. Но ведь все это действительно вещи, явления, от которых зависела жизнь людей, живущих в пустыне.

Вот отрывки из стихов ан-Набиги.

Рыщет охотник со сворой голодных собак,
Не попадайся им, злобным и неугомонным.
Свистнул охотник, всю свору пустил по следам.
Замер рогач, видно, счел отступленье уроном.
Голову он опустил, чтобы встретить врагов
Парой клинков, на собак устремленных с наклоном.

Ан-Набига аз-Зубъяни [1. II. С. 59].

Далее следует подробный рассказ о том, как этот рогач одержал победу над семью псами и потом «умчался галопом, как ветер степной». Другой поэт V—VI вв., Абид, ярко рисует сражение орла с лисицей [8]

Нередко описания природы и свершающихся в ней событий почти фактологичны, как, например, в касыде аль-Аши [9] Видно, что все эти «песни пустыни» и «песни пустыне» были вовсе не каким-то экскурсом в природу, простым поэтическим приемом; природа была слишком «близка к телу» и душе кочевника, чтобы представлять собой только эстетический привесок, эстетическое дополнение к другим эмоциональным переживаниям. И хотя — поскольку мы все-таки имеем здесь дело с поэзией — обращение к образу природы составляет, несомненно, и творческий прием, притом установившийся, уже само это его утверждение как средства поэтического творчества свидетельствует о важности того предмета, образ которого постоянно сопутствует стихослагателю. Если через несколько столетий тема природы станет достоянием лирики, специальных эстетических упражнений и изощрений, то у бедуинов она порождена жизнью в природе. Позволю себе снова привести выдержку из труда Х. аль-Фахури, характеризующего творчество Имруулькайса — певца природы, вынужденного провести в пустыне большую часть жизни. «Постепенно природа — живая и неживая — стала частью его существа и его другом на всю жизнь. Он долгое время наблюдал природу, пока не постиг всех ее тайн, пока не увидел в ней все великое и все малое — от широких горизонтов до маленьких глаз животных, сверкавших, словно бусинки, вокруг его палатки. Он горячо полюбил природу, и она заняла в его душе столь большое место, что отразилась в каждом из сказанных им слов» [10]

Особым, наиболее близким кочевому человеку элементом природы был верблюд или конь — без них бедуин обойтись не мог, и поэтому они описаны поэтами с особой любовью и знанием, они как бы очеловечиваются.

Округлые бедра верблюдицы — словно врата
Дворца, а высокий хребет — как стена укреплений.
Под грудью ее, как под пальмой, прохладная тень,
Излучины брюха — как свод, и массивны колени.
Она расставляет передние ноги свои,
Как держит бадьи водонос — для свободы движений.
С румийскою каменной аркою схожа она.

Тарафа (ибн аль-Абд), [1. II. С. 40—41].

Этот поэтический рассказ, кажется, может продолжаться без конца — такова привязанность бедуина к незаменимому для него животному. Не случайно верблюд становится образом для сравнения с ним других объектов. Так, он появляется у Тарафы, которому печальные трели песни кажутся «стонами — так стонут верблюдицы, детей потерявшие», а сам он, отринутый родными, представляется себе чесоточным верблюдом. Этот же элемент сохранился

в поэзии и последующих столетий, поскольку значение верблюда (или коня) в жизни араба, хотя и ставшего в значительной мере оседлым, не уменьшилось.

Исследователи доисламской поэзии считают ее, и, как видно, не без основания, — достаточно примитивной. Утверждается также, что в ней преобладает не мысль, а логика чувств [11]

С этими и другими аналогичными утверждениями можно согласиться. Да, в бедуинской поэзии преобладает выражение чувств; да, идеи и чувства, выраженные в ней, просты. Но за этой простотой стоит их глубина и подлинность, концентрация их вокруг немногих, но суровых требований родо-племенной жизни, асабийи. Личность, в том числе и поэта, растворяется в общинности. И выпадение из нее драматично для человека.

Обида родных больнее мужу достойному,
Чем острых мечей удары меткие, острые.

Тарафа (ибн аль-Абд), [1. I. С. 34].

Вдали от близких страдает изгнанный отцом из дома (племени) сын вождя, талантливейший поэт аравийцев Имруулькайс.

Мне вспомнилось племя, и в сердце опять зазвучали
Тяжелые стоны моей бесконечной печали.

Имруулькайс [1. II. С. 27].

Известный доисламский поэт аш-Шанфара был разбойником, жившим вне племени. Его стихи наполнены переживаниями бродяги-одиночки.

Как нити кишки мои скрутились от голода,
Как будто прядильщик нить искусною вьет рукой.
Я рыщу при скудной пище, словно поджарый волк
Бежит, обгоняя ветер, вдаль по степи скупой.
Голодный, ища добычи, носится он с утра,
И слышен в хвостах ущелий громкий протяжный вой.

Аш-Шанфара (V—нач. VI в.), [1. I. С. 77].

Судьба человека-одиночки, изгоя рождает в нем этические представления, отличные от таковых в обычае племени. В последнем мы имеем дело с «ненавистью родовой» или «гордостью родовой», с обычаем, который

нам отцами завещан был, —
Ведь племя каждое свой обычай дает сынам,

Лабид [1. II. С. 45].

с обычаем, согласно которому люди делятся на «своих» и «чужих»:

Чужих всегда мы бьем и побеждаем,
Своих детей и женщин охраняя.

Амр ибн Кульсум [1. II. С. 54].

Мораль изгоя — или добиться подвигами возможности вернуться к сородичам, или принять изгнание и сделать свое положение предметом гордости, сознания, что выход из племени необязательно означает гибель индивида, что человек, даже одинокий, способен выжить, противостоять испытаниям. И в том и в другом случаях индивид находит силы — гордость — вернуться в племя или остаться вне его. Вот, например, каков итог скитаний Имруулькайса:

Не я ль завоевал и славу и величье?
Могла бы вся земля моею стать добычей.
И вот стремлюсь теперь к добыче лишь одной —
И жажду одного: вернуться в край родной.

[1. II. С. 25].

Иные настроения передает аш-Шанфара, воля которого направлена на то, чтобы не унизиться перед обидевшими его людьми, не пользоваться их снисходительностью, щедростью, не впасть в позор питаться их подачками:

Я глину готов глотать, чтоб только спесивый муж
Не вздумал бы щедростью кичиться передо мной.

Аш-Шанфара [1. I. С. 77].

С удивительной поэтической красотой и точностью рисует один из нюансов проблемы «племя — изгнание» доблестный воин Антара, по отцу — знатный араб; однако из-за того, что мать его была чернокожая рабыня, поэт и сам долго считался рабом.

Наполовину я знатный абсит — по отцовскому роду,
Острым клинком защищаю я честь половины другой.

[1. I. С. 65].

Мораль изгоя — одна из форм внеплеменного, хотя и ориентированного на племя, связанного с ним, сознания древнего аравийца. Поэзия свидетельствует, однако, что одновременно имели место и критические взгляды на признанные родовые установления, привычные мировоззренческие нормы. Много такого рода сентенций у поэта Абида ибн аль-Абраса.

Мы что имеем — всегда теряем,
Во что поверим — то будет лживо.

Куда придешь — помогай соседям,
«Я вам чужой!» — не кричи спесиво:
Порою дальний людьми обласкан,
А ближний — брошенный, сиротливый
Друзей обманывать, жить неправдой —
Удел тяжелый и хлопотливый.

[1. I. С. 72—73].

Таковы основные впечатления о мировосприятии и нравственности аравийца-кочевника, которые складываются при знакомстве

с поэтическим наследием эпохи джахилийи («неведения» ислама). В какой-то мере эти впечатления относятся и к поэзии первого века существования ислама, еще не успевшего расшатать племенные традиции, родо-племенную структуру общества и даже воспроизведшего в период завоевательных войн некоторые существенные моменты его функционирования.

Аль-Ханса, уже упоминавшаяся мною арабская поэтесса, принявшая ислам, узнав о гибели сыновей, воскликнула: «Благодарение Аллаху за то, что на их долю выпала честь быть убитыми на поле боя» [12]

Прославляются и оплакиваются герои, участвовавшие и погибшие в священной войне за ислам. Иногда такие мотивы звучат и в стихах более позднего времени [13].

Тем не менее, как утверждает П. А. Грязневич, племя, основная структурная единица общества, с появлением и утверждением ислама стало утрачивать свое значение, внутри племени начали обособляться семьи, появились понятия, несовместимые с идеологией родового общества [14] Родо-племенная принадлежность превращалась в престижный генеалогический атрибут, поэтому часто лица, претендующие на высокие чины в сфере власти или имеющие их, сочиняли на всякий случай ложные родословия, вносили себя в реестр того или иного племени [15]

О племени как достоянии не столько реальном, сколько иллюзорном, обращенном в прошлое, хотя еще и живом, но все же воспоминании, о племени как «залоге родословной почетной» пишет аль-Фараздак (ок. 641—ок. 732):

Я из племени сильных.
Вас душа не забыла, отцы мои, братья мои.
Было племя Маадда в истоке древнейшего рода.
Мы, наследники славных.

И если аль-Хазраджи (X в.) вновь вспоминает о прошлом аравийцев:

.славу отцов не забуду ни на одно мгновенье,

[1. II. С. 195].

то поэт VII в. аль-Валид ибн Акаба уже может публично заявить:

Я душу за нее отдам, и близких мне, и дом родной,
За девушку, что я люблю.

[1. II. С. 83].

Ничего подобного поэт-бедуин не мог сказать. Он совершал во имя любимой (и племени, к которому она принадлежала) подвиги, даже покидал родной дом, родные земли, саму любимую, оставляя себе память о ней, но он не мог осквернить чувство к роду, племени. О распаде племенного сознания, об отказе от родовых обычаев (щедрость, гостеприимство, взаимопомощь) свидетельствуют и стихи аль-Ахталя (ум. 710).

Когда, почуяв гостя, пес залает у дверей,
Они на мать свою шипят: «Залей огонь скорей!»
Они, забыв завет отцов, за родичей не мстят
И в день набега взаперти, как женщины, сидят.
.И бьюсь я об заклад —
Они бы спрятались в кувшин, когда б не толстый зад!

[1. II. С. 86].

Сразу же, предваряя последующие рассуждения, оговорюсь. То сознание, которое выражено в поэзии времен ислама, сознание людей, связавших себя с культурой придворной, культурой городской, естественно, далеко не всегда адекватно сознанию всех социальных слоев, групп. Оно, скорее, показатель тенденций, появившихся в обществе, перешедшем от родо-племенной структуры к государственной, от культуры кочевой к культуре оседлой и городской. Таким образом, если о сознании, запечатленном в бедуинской поэзии, можно говорить как о почти тождественном племенному, т. е. как о всеобщем или почти всеобщем, то о миропонимании и оценке жизни, содержащихся в стихах исламских поэтов, этого сказать нельзя, хотя они, на мой взгляд, и очень существенны для описания сознания эпохи.

Определяющее воздействие на направление развития культуры арабов, в частности и поэзии, оказал ислам. В начальную пору утверждения новой религии творчество поэтов, ставших ее приверженцами, обратилось на прославление этого вероучения, на призыв к его принятию, на борьбу с его врагами, которые сопротивлялись идеям, распространявшимся Мухаммадом и его сподвижниками, и защищали доисламские обычаи. Стихи многих поэтов пронизал религиозный дух [16]. В качестве примера приведу отрывок из панегирика Хассана ибн Сабита (ум. 674):

Пророк пришел к нам после того, как мы уже отчаялись;
Долго не было у нас пророка, и идолы господствовали на земле.
Он — светоч праведного пути,
Он сияет так, как сияет острый сверкающий меч;
Он уберег нас от огня ада и провозвестил рай,
Он дал нам ислам, и мы поклоняемся Аллаху.
О Аллах! Ты божество созидания, ты мой повелитель и мой создатель [17]

Х. аль-Фахури упоминает ряд исламских поэтов политического направления (Умран ибн Хаттан, ат-Тыриммах ибн Хаким, аль-Кумейт аль-Асади, Кусайир Изза и др.), среди которых он особенно выделяет аль-Ахталя, восхвалявшего Омейядов [18].

В доисламский период тоже, несомненно, были стихи-панегирики, стихи, выполнявшие идеологическую функцию (прославление героев, геройства и т. п.), но там они являлись таковыми по существу — поэзия была слитна с общественным сознанием, с идеологией. Теперь же, при исламе и обособлении политической власти и интересов ее носителей, поэзия стала брать на себя роль идеологического оружия, хотя нередко и совпадающую с искрен-

ними устремлениями поэтов. И все же здесь мы уже сталкиваемся с утратой поэзией своего главенствующего и даже уникального положения — она переходит в разряд одной из форм выражения общественного умонастроения, причем умонастроения весьма разнородного, объединяемого исламом (тоже вскоре ставшим неоднородным) лишь в целом. Тем не менее эта религия превращается в новую идейную, мировоззренческую, нравственную ценность общества, образуя ядро, концентрирующее противоборствующие тенденции, взгляды, настроения. Специфическим направлением поэзии была суфийская поэзия. Но это совершенно особый, требующий и особого рассмотрения предмет.

Если в первый век существования ислама его адепты сражались за признание этой религии людьми, народами иных вероисповеданий, то через несколько столетий борьба повелась за толкование его сущности, за устранение в нем противоречий, за соответствие догматики требованиям развивающегося общества, сознания. Помимо официальных славословий в его адрес в поэзии появляется и критика бытующей религии и ее последователей.

Не вполне почтительно писал о религии арабский поэт-христианин аль-Ахталь (VII—VIII вв.):

И, выпив, мы дружно почили, забыв впопыхах
Смиренно покаяться в наших ужасных грехах.
.ожили мы, удивляясь, что в этакий час
Не тащит в судилище ангел разгневанный нас.

[1. II. С. 87].

Особенно резко нападал на нее поэт-философ Абу-Аля аль-Маарри:

Нашел я, что это (молящиеся. — *Е. Ф.*) бессмысленный скот,
Который вслепую по жизни бредет.
А кто половчей, тот с повадкой пророка
В гордыне великой вознесся высоко.
Посмотришь, одни — простецы и глупцы,
Другие — обманщики и хитрецы.

[1. III. С. 58].

Вера —
Вооружение лжеца и лицемера.

[1. III. С. 57].

Хадисы вымыслил обманщик в старину,
Чтоб ради выгоды умы держать в плену.

[1. III. С. 65].

Ислам ввел отличные от языческих мировоззренческие понятия, изменившие содержание некоторых основных представлений. Например, раньше рок, судьба рисовались неведомыми слепыми силами мироустройства, вторгающимися в жизнь человека и нарушающими или рушащими, уничтожающими ее. Теперь ислам передал роль вершителя судеб и всего, что есть на земле и на небе, Аллаху, всеведущему и всемогущему. Судьба представилась уже

не как нечто стихийное, а как преднамеренные и нравоучительные действия бога, как осуществление божественных предначертаний для каждого человека, каждой вещи, каждой песчинки, как олицетворение мудрого, хотя и не разумеемого в деталях порядка. Опять же в отличие от языческой картины судьбы, прерывающей земную и единственно земную жизнь, в исламе судьба выглядела менее сурово, поскольку человеку обещалась еще и жизнь загробная, вечная, которая как раз и объявлялась истинной. Судьба могла быть благосклонна к человеку, если он жизнь дольнюю сделает подготовкой — через праведность и благодеяния — к жизни вышней. Маячащие впереди судный день, ад или рай также вносили коррективы в представление о жизни и смерти, о ценности жизни, предшествующей смерти, о смерти, дарующей вечные страдание или блаженство.

Наше время — мгновенье. Шатается дом.
Вся вселенная перевернулась вверх дном.
Трепещи и греховные мысли гони,
На земле наступают последние дни.
Небосвод рассыпается. Рушится твердь.
Распадается жизнь. Воцаряется смерть.
Ты высоко вознесся, враждуя с судьбой,
Но судьба твоя тенью стоит за тобой.
Ты душой к невозможному рвешься, спеша,
Но лишь смертные муки познает душа.

Абу-аль-Атахия (VIII—IX вв.),
[1. II. С. 160].

Учение ислама о бессмертии души излагает в стихах Абу-ль-Аля аль-Маарри:

.По смерти — счастливым награда
В благодатном раю, а несчастным — страдания ада.

Таким образом, новое, что появляется в понимании жизни как основной ценности, — суждение о ней сквозь призму служения божественной истине.

Мы — обреченные. Нет избавленья от стрел.
Зря суетимся, напрасно по свету снуем.
[1. III. С. 91].

Стоит ли деньги копить, выбиваясь из сил,
Стоит ли гнуться под грузом позора и мук?
Те, для кого надрывался без устали я,
Кто они? Дети и внуки, родные, семья..
Все, что для них накопил ты за множество лет,
То ли на пользу пойдет, то ли будет во вред.

Абу-аль-Атахия [1. II. С. 164].

Из праха плоть пришла и возвратится в прах,
И что мне золото и что стада в степях?

Абу-ль-Аля аль-Маарри
[1. III. С. 95].

Тема смерти, так же как и у древних, давала пищу для элегических переживаний и философских размышлений — о необходимости в этой бренной жизни заботиться не об усладах, а о душе:

От вздоха первого в день своего рожденья
Душа торопится ко дню исчезновенья.
И как путем кривым идти не страшно людям
Под копьями судьбы, нацеленными в грудь им?

Абу-ль-Аля аль-Маарри [1. III. С. 95].

О смысле земной жизни размышляет Ибн Абд Раббихи (860—940):

Жизнь — это нива, и на ней, чтоб стать тебе счастливей,
Сей то, что хочешь пожинать на этой трудной ниве.
Когда уходим мы во тьму бездонного колодца,
Что, кроме наших дел, еще как след наш остается?.

[1. II. С. 183].

Иронически-трагический взгляд на жизнь виден в двустишии аш-Шарифа ар-Рады (970—1016):

Жизнь сказала: «Поженимся?» Я отшатнулся в испуге:
«Упаси меня бог от такой многомужней супруги!»

[1. II. С. 212].

С темой смерти (души, разума) связана огромная часть арабской философской лирики. Однако рассмотрение последней увело бы нас в сторону от решения поставленных в этой статье задач — дать некоторую общую зарисовку достаточно обыденных переживаний, вбирающих философскую мудрость, но не становящихся таковой в строгом смысле слова. Ведь философская лирика (а в основном это суфийская поэзия) есть изложение уже сложившегося философского кредо в языке аллегорий. Вторжение в нее означало бы обсуждение специальных проблем, относящихся к компетенции философии, т. е. переход на совершенно другой уровень сознания. Поэтому останемся на уровне «обыденности». Если же ограничиться ею, то творения поэтов позволяют извлечь еще один вывод, который делал человек из мысли о своей смертности.

Что такое жизнь? Мгновенье!
Миг, украденный у смерти!

Аль-Мутазз (869—908),
[1. II. С. 175].

А раз так, то нужно насладиться этим мигом — пусть рядом всегда будет кувшин с вином и возлюбленная.

Конечно, застольная лирика отражала мироощущение далеко не массовое — вино у арабов составляло в основном достояние богатых людей. Так, поэт аль-Мутазз, будучи сыном халифа, мог позволить себе сказать:

Жизнь, поверьте, не красива
У того, кому не пьется.

[1. II. С. 177].

Но и у древних аравийцев вино как дорогой, привозимый из других стран товар было редкостью и, естественно, принадлежностью имущих. Тем не менее, хотя вино и занимало в поэтическом творчестве аравийцев заметное место, эмоции по его поводу были сдержаннее. Поэт же мусульманин, воспевающий вино, как будто бросал вызов общественному мнению и даже религиозному установлению.

Ах, друзья, вы не внимайте повеленьям благочестья,
А, восстав от сна, смешайте душу с винным духом вместе.

Аль-Мутазз [1. II. С. 180).

В нем — блаженство! Пейте ж, люди, пейте всюду и всегда,
Если даже угрожает вам от господа беда.

Абу Нувас (VIII—нач. IX в.), [1. II. С. 156].

Появились и некоторые другие оттенки в отношении к центральной экзистенциальной проблеме. Я опять же не могу сказать, что то, о чем пойдет сейчас речь, полностью характеризует состояние духовной культуры. Отнюдь нет. Но поэзия фиксирует важные трансформации, происходившие в ней.

Напомню, что в доисламской поэзии размышления о смерти были близки трагически-стоическим. Смерть — уничтожение, но она завершает цикл развития. Приход смерти неизбежен, но много думать об этом нет времени. У арабов-мусульман рефлексия расширяется и углубляется, и реальная жизнь поэта дает для этого больше возможностей — он более свободен от ратных и прочих дел. И вот он начинает тщательно сосредоточивать свою мысль на всех свидетельствах уходящей жизни и приближающейся смерти. Остро переживается приход старости — появление седины, морщин, утрата сил.

Я поседел, и не найти предела горю моему, —

[1. II. С. 169].

сокрушается поэт IX в. аль-Бахтури.

Интересно, что учение ислама о загробной жизни все-таки слабо влияло на отношение к жизни земной — эта оставалась реально более значимой, чем та. Но опять же страдание по поводу старости (и характерно, что именно из-за старости, а не из-за других драматических для племени, рода событий) обращает взор поэта к такому средству утешения и забвения, как вино. Поэт-бедуин воспевал смерть в бою; поэт-мусульманин, поэт города, поэт придворный предпочитает смерть иного рода.

И пускай седина предвещает конец безотрадный —
Мы с утра дотемна будем пить буйный сок виноградный.
За него мы взялись на рассвете, а кончим к закату.
Встречу смерть во хмелю — не замечу я жизни утрату.

Аль-Фараздак [1. II. С. 99].

Изменения коснулись и отношения к такой ценности, как любовь.

Сильное, искреннее чувство любви встречается и у поэтов эпохи ислама. Вспомним хотя бы ставшую легендой любовь знаменитого арабского поэта VII в. Кайса ибн аль-Мулавваха, прозванного Маджнуном («безумным»). Поэт страстно полюбил Лейлу, но отец отдал ее в жены другому. Кайс потерял рассудок, ушел от людей и умер, скитаясь в пустыне.

Да, я люблю, я раб любви, смиренный, безутешный
Нет утешенья мне давно, не одолеть преграду
В любви. Глаза мои в слезах, душа — во власти ада.
Плач не сдержать мне́, жизнь моя от этой страсти тает,
Любовь же, скрытая в груди, безмерно возрастает.

[1. II. С. 107].

Стихи Маджнуна столь же правдивы и глубоки, как и лирические стихи бедуинов.

Я землю целую, где ноги твои ступали,
Поэтому люди безумцем меня прозвали.

[1. II. С. 108].

Оставьте, дайте умереть и скрыться от невзгод,
О, горе сердцу моему, кто здесь меня поймет?
Прошла в мученьях жизнь моя. Ни камень, ни металл
Такие муки не снесли б, а я их испытал.
Меня измучила любовь, обрушив глыбы зла,
Измучив, бросила меня и смерти обрекла.

[1. II. С. 114].

И все же может быть потому и стал Маджнун легендой, что лирика других поэтов наполнена иными чувствами. То, что бедуинскую поэзию характеризовало лишь отчасти, для арабской средневековой поэзии стало нормой. Вот страданья от любви, которые передает аль-Ахталь:

Страдаю я в тиши ночной, и ты страдаешь тоже.
И под счастливою луной печально наше ложе.
На свете не было и нет, клянусь, несчастья хуже:
О прежней плачу я жене, а ты о первом муже.

[1. II. С. 87].

Иногда это легкая чувственность, передаваемая переживаниями возлюбленной:

Ой, горе мне, горе! Как справлюсь я с этой бедой?
Все щеки уже исцарапал он мне бородой!
Смотри, что творится с губами! Что делать теперь?
Как в этаком виде открою я матери дверь?

Башшар (VIII в.), [1. II. С. 135].

Нередко это веселая эротика [19], а иногда и откровенный цинизм:

Мы от людей, чтоб нас не подсмотреть им,
Ушли вдвоем, Аллах был с нами третьим.

Абу Нувас [1. II. С. 151].

Своеобразное перемещение произошло с атрибутами воина — героя кочевых племен. Доблесть, беспощадность к врагам и другие качества героя стали достоянием поэта, направляющего на противника стрелы сатиры, а бранным полем стала арена состязаний с соперником [20] Действительные военные атрибуты переходят в разряд метафор.

То же можно сказать и о роли природы в теперешнем сознании поэта, отношении к ее «ценности» — из сферы реальности природа перемещается в сферу эстетическую [21] Совершенно очевидным поэтическим приемом, выдержанным в канонах искусства, представляется следующая картина.

И вот я повстречал в скитаниях ночных
Чудовищного льва средь зарослей речных.
И грива у него была, — как черный лес,
И каждый коготь был, — как месяц, нож небес.
Разинутая пасть ревела, как прибой.

Аль-Фараздак [1. II. С. 95].

Ничего общего, кроме предмета, не улавливается при сопоставлении стихов бедуина и жителя богатого города (в данном случае — Дамаска). Или вот совсем изысканные строки, принадлежащие придворному поэту X в. ас-Санаубари.

Когда заметил розу нарцисс среди цветов,
Бедняжка покраснела, стыдясь нескромных слов.
И обнажив в улыбке зубов жемчужный ряд,
Кувшинка засмеялась немножко невпопад.

[1. II. С. 202].

В листве — смарагда полыханье, в ручьях —
живой хрусталь звенит,
Жемчужный воздух в небе тает, и землю яхонт пламенит.
Благоуханье томной розы, гвоздика, мята, базилик.

[1. II. С. 201].

Нельзя не восхищаться тонкостью наблюдений и воспроизведения, красотой стиха. Но поскольку тема моего анализа другая, то приходится сказать, что ви́дение природы у поэта средневекового стало иным — реальная, суровая природа отошла от человека городской культуры. Вряд ли кочующий бедуин и даже оседлый земледелец воспринимали смену времен года так, как встречал ее ас-Санаубари:

Когда спешит зима и нет уже секрета,
Что нам несет она разлуку с теплым летом.
Она спешит в плаще непрочного мгновенья,

В рубашке из ветров, нагих, как сновиденья.
И вот уже вода от страха чуть не стонет,
Когда ее рукой холодный ветер тронет.

[1. II. С. 200].

До сих пор я старалась проследить изменения в понимании ценностей, наполнявших житейское, мировоззренческое и нравственное поле аравийских кочевников, которые в том или ином объеме были унаследованы арабами-мусульманами. Может показаться, что эти изменения были негативными, снижающими глубину, подлинность и серьезность отношения к этим ценностям. Однако такой вывод, на мой взгляд, неправомерен, поскольку, как уже говорилось, при оценке того, что донесла до нас классическая арабская поэзия, надо учитывать, во-первых, что время изменило не только сознание, но и роль самой поэзии. Многие важные для характеристики духа эпохи стороны сознания перестали интересовать поэтов; к тому же, наверное, неправильно и всю средневековую поэзию рассматривать как целое — ее содержание менялось от века к веку и от поэта к поэту. Творчество некоторых крупных и социально ориентированных поэтов наполняется серьезной политической и философской мыслью. В доступной широким слоям форме они излагали свое переживание и понимание волнующих людей вопросов.

Во-вторых, возникновение халифата означало перестройку структуры общества, усложнение отношений между общественными группами, слоями и соответственно необходимость их осмысления и введения в мировоззренческий и нравственный горизонт. Переживания и страдания бедуинов остались в прошлом.

Да, конечно, страдания древнего аравийца значительны (в смысле — возвышенны), их причины — это поражение соплеменников в бою, пленение и гибель близких, всяческие напасти, влекущие смерть родных людей. Он может страдать и из-за любви — и в этом случае тоже страдает глубоко и чисто. По сравнению с его муками муки араба-горожанина кажутся мизерными, никчемными. Поэт переживает из-за поражения в состязании с соперником, из-за недостаточного вознаграждения его труда, из-за появившейся седины или в лучшем случае от любви. Если его печали обусловлены жизненными случайностями и даже подчас бытовыми мелочами, то беды древних — роком, нависшим над людьми.

И все же нельзя не признать, что рефлексия древних остается в пределах, так сказать, племенной нравственности, достаточно четко регламентирующей поведение индивида. Переживания же людей, познавших государственную социальность и городскую культуру, стали более личностными; они фиксировали отход от взгляда на человека как существо, целиком и полностью отданное во власть судьбе. Более того, нередко они представлены в виде драматического столкновения в сознании самого индивида разноликих добра и зла, в котором отразилось понимание человеком ответственности (перед лицом Аллаха) за свои поступки, осознание им себя как морального существа.

Имеет каждый две души: одна щедра и благородна,
Другая вряд ли чем-нибудь Аллаху может быть угодна.
И между ними выбирать обязан каждый, как известно,
И ждать подмоги от людей в подобном деле бесполезно.

Аль-Фараздак [1. II. С. 94].

Особое достоинство приобретают разум, знание, истина.

Люди верят, что будет наставник ниспослан судьбой.
Не томись в ожиданье, надежду оставь, земножитель!
Для тебя твой рассудок — единственный руководитель.

Абу-ль-Аля аль-Маарри [1. III.С.77].

Поэты обсуждают серьезные богословские и философские проблемы ценности разума, его возможностей. Но разум, знание поднимают человека над обычной толпой, делают его чужаком-одиночкой.

Человек благородный везде отщепенец
Для своих соплеменников и соплеменниц.
Крылья знаний меня от людей отлучили,
Я увидел, что люди — подобие пыли.

Абу-ль-Аля аль Маарри [1. III. С. 47].

Эти же настроения пронизывают стихи аш-Шарифа.

О, лучше с волками, о, лучше со львами,
Но только, бесчестные твари, не с вами!
У всех я в презренье, у всех я в опале,
И славу мою на клочки растрепали.

Аш Шариф ар-Рады
[1. II. С. 212].

Приятели мне надоели с их шумным весельем,
Я — как чужеродец, бродящий один по ущельям.

Аш-Шариф ар-Рады
[1. II. С. 213].

Появляется особое представление о гордости — гордости духа.

Мы нищие попрошайки, но гордостью вас превосходим.

Абу Дулаф аль-Хазраджи
[1. II. С. 196].

Однако выход в сферу социальной и философской поэзии ставит нас перед столь обширными и серьезными проблемами, что их нужно и анализировать детально и в контексте всей философской традиции, что не входит здесь в мою задачу.

Сравнивая поэтическое творчество двух эпох, я хотела проследить выраженную в нем трансформацию нравственных представлений арабов джахилийи и периода расцвета мусульманской культуры.

Сознание древних, величие их переживаний вызывают восхищение. Эмоции, рождаемые стихами средневековых поэтов, иного рода — они задевают мысль, пробуждают тонкие эстетические чув-

ства, нередко их сопровождает ирония. Ведь и сами эти поэты нередко относятся к выражаемым ими чувствам иронично, отстраненно. Все это позволяет оценить богатство содержания средневековой арабской поэзии, в том числе и нравственного.

Стихи цит. по: Аравийская старина. М., 1983 (I); Из классической арабской поэзии. М., 1983 (II); *Абу-Аля аль-Маарри.* Стихотворения. М., 1979 (III). Далее соответственно: 1.I; 1.II; 1.III.

[2] Помимо идеологического смысла этого занятия, которое нужно было для воодушевления сородичей на воинские подвиги, оно имело и сугубо прагматическое значение. Умение, талант поэта помогали утверждению социального статуса членов рода, от которого уже зависел, в частности, например, размер виры — за убийство вознесенного поэтом сородича требовалась соответственно более высокая мзда (см.: *Грязневич П. А.* Развитие исторического сознания арабов // Очерки истории арабской культуры V—XV вв. М., 1982. С 113—114). Рассказывают такую историю. Некий человек, который никак не мог выдать замуж своих дочерей, обратился за помощью к поэту аль-Ааша. Тот, придя на базар, прочитал касыду, в которой прославлял достоинства этого человека. Выслушав поэта, люди поспешили в дом героя его касыды и стали наперебой просить его отдать им в жены дочерей.

[3] См.: *Грязневич П. А.* Указ. соч. С. 119.

[4] Коран. XLV, 23.

[5] См.: *Грязневич П. А.* Указ. соч. С. 125.

[6] *Х. аль-Фахури.* История арабской литературы. М., 1959. Т. I. С. 49.

[7] Там же. С. 50.

[8]
Он камнем ринулся вниз, к добыче, —
Он знал, что будет ему пожива!
Ползет лисица, к земле прижалась,
Скосила глаз и глядит пугливо.
Накрыл добычу и рвет когтями,
Под ним лисица кричит визгливо.
И мордой трет он лису о камни,
Никто не слышит ее призыва.

[1. II. С. 74].

Великолепны также описания страуса у Алькамы. Тончайшими образами при изображении природы насыщены стихи аш-Шанфары (касыда «Песнь пустыни»), поэта-разбойника, изгнанного из племени и странствовавшего по пустыне. См.: 1. II. С. 53—54; 1. I. С. 75—80.

Они сказали: «Ну что ж! Нумар она (туча. — *Е. Ф.*) полила
И Батн аль-Хал, и Риджал, потом ушла на восток».
Водой затоплен ас-Сафх, и тесно стало холмам,
Когда широкий ручей меж ними быстро потек.
А Рауд аль-Ката с трудом ту воду может сдержать,
Там лезет вверх по холму, спасаясь, каждый зверек.

Аль-Аша (Маймун ибн Кайс) (VI—VII вв.),
[1. I. С. 66].

[10] *Х. аль-Фахури.* Указ. соч. С. 75.

[11] Х. аль-Фахури, например, пишет об этом так: «Идеи произведений доисламского поэта просты и ясны; они порождены окружающей средой. . Образ его мыслей так же примитивен, как и его жизнь» (*Х. аль-Фахури.* Указ. соч. С. 55; См. также с. 56, 78).

[12] Цит. по: *Х. аль-Фахури.* Указ. соч. С. 150,

[13]
Так ты утверждаешь, отмеченный лихом,
Что мы о войне не слыхали и слыхом?
Побойся Аллаха! И денно и нощно
Готовы мы биться отважно и мощно.
Грозить нам войною — смешного смешнее;
Мы связаны крепкими узами с нею;
Мы вскормлены ею, как матерью львята.

И далее:

.хотел бы, как братья, погибнуть в бою.

Абу Фирас аль Хамдани (X в.), [1. II. С. 205—207].

[14] См.: *Грязневич П. А.* Указ. соч. С. 119.

[15] См.: Там же. С. 150.

[16] Прежде в поэзии этого или не было, или, по крайней мере, не зафиксировано, что, возможно, связано с фальсификацией доисламского наследия, обработанного и записанного уже в VIII—X вв., — известны вставки в стихи древних явно более позднего, «исламского» происхождения.

[17] Цит. по: *Х. аль-Фахури.* Указ. соч. С. 184.

[18] См.: Там же. С. 208—209, 210—217.

[19] Ой, горе мне! Что станется со мной,
Когда она проснется нехмельной?
Меня убьет, подумал, гневный взгляд,
И наскоро поправил ей наряд.
Но поясок — ведь надо ж быть ослом! —
Я завязал, увы, не тем узлом.

Абу Нувас [1. II. С. 153].

Он меня опорочить стремился своими стихами,
Но такие, как я, расправляются круто с врагами.
Кто в мишень для насмешек меня превратить захотел —
Превратился в мишень для моих поэтических стрел.
Мы сломили его нападеньем нежданным и скорым.
Словно стая волков, возглавляемых волком матерым.
И вскипело сраженье, как в море вскипает волна,
И с кичливым врагом мы в тот день расплатились сполна,
То идя напролом, то маня его бегством обманным,
Чтоб внезапным опять на него налететь ураганом.

Джарир (VII—VIII вв.), [1, II. С. 99].

Вот как выглядит, например, встреча поэта с волком:

Был гостем у меня голодный волк поджарый,
Быть может, молодой, быть может, очень старый.
Как тонкое копье, маячил он во мраке,
А ближе подойдя, подобен стал собаке.
Я поделился с ним едой своею скудной,
Верблюды прилегли, устав с дороги трудной.
Поблескивал песок. Пустыня чуть вздыхала
И в нежном блеске звезд со мною отдыхала.

Аль-Фараздак [1. II. С. 94].

Возможно, поэту действительно в пути встретился волк. Однако по тому, как рисуется встреча, как-то в это не верится.

О РОЛИ ГНОСЕОЛОГИИ В УЧЕНИИ Ф. БЭКОНА И СУДЬБАХ ЭМПИРИЗМА (приглашение к дискуссии)

С. П. Липовой

Два обстоятельства делают исследование гносеологии Ф. Бэкона актуальным.

Во-первых, повышение теоретического уровня историко-философских исследований требует усиления внимания к значению

и содержанию важнейших понятий историко-философской науки. Понятие эмпиризма вместе с понятием рационализма являются как раз такими понятиями в отношении классической буржуазной философии [1]. Практически никакое современное исследование философии Нового времени не обходится без отнесения предмета исследования к одному из двух основных ее течений — эмпиризму или рационализму. В этих условиях, на наш взгляд, требуется специальный логико-фактологический анализ по уточнению как теоретической природы этих понятий, так и тех групп фактов, которые этими понятиями охватываются. Особенно актуальным становится такой анализ в отношении понятия «эмпиризм». Дело в том, что в историко-философской науке по-новому ставится вопрос, как различать понятия «эмпиризм» и «сенсуализм» и как данные понятия соотносятся друг с другом. «В этом контексте, — отмечает В. В. Соколов, — хочется обратить внимание на то, что в европейском философском языке латинский и греческий термины„сенсуализм" и „эмпиризм" употребляются едва ли не как синонимы. Но, *по-видимому* (курсив мой. — *С. Л.*), следует все же различать гносеологические явления, обозначаемые этими терминами» [2] Другой историк философии, Ю. П. Михаленко, поступает как раз наоборот. Хотя он и не высказывает своего мнения о соотношении этих понятий, но в оценке явлений новоевропейской философии явно использует их как синонимы. «В теории познания материалист Бэкон выступает как эмпирик. На материалистической почве эмпиризм, или *сенсуализм* (курсив мой. — *С. Л.*), разрабатывается далее. Гоббсом и в особенности Локком» [3]

Положение о том, что Ф. Бэкон был основоположником новоевропейского эмпиризма, является общепризнанным в советской историко-философской литературе. Поэтому реконструкция его гносеологической позиции поможет уточнить, какие именно гносеологические факты действительно относятся к течению, которое в литературе теперь обозначают термином «эмпиризм». Особенно ценным мы считаем то, что при этом данное гносеологическое явление будет взято в его зародыше, в его исходной форме по отношению ко всему течению новоевропейского эмпиризма.

Во-вторых, хотя в советской историко-философской науке учение Ф. Бэкона исследуется давно и плодотворно [4], именно успехи в изучении его взглядов порождают новые вопросы. Некоторые из них мы предлагаем к обсуждению и надеемся наметить приемлемые средства их разрешения.

Важнейшим в контексте нашей темы является вопрос о том, какие части учения Ф. Бэкона и какие его идеи нужно относить к гносеологии. Поясним, что мы имеем в виду. В крупнейших современных советских исследованиях философии Бэкона мало говорится о нем как о гносеологе. Речь ведется преимущественно о том, что этот мыслитель разработал, по определению В. Ф. Асмуса, «новый философский взгляд на науку, на ее задачи и методы,

на ее место и значение в жизни общества» [5] «Постановка проблемы нового метода науки ставила его (Ф. Бэкона. — *С. Л.*) в ряды родоначальников новой философии», — пишет К. С. Бакрадзе [6] Итак, Ф. Бэкон рассматривается прежде всего как методолог науки.

Эти выводы советских ученых совершенно точно отражают тот факт, что методология науки входит в качестве важнейшей части в учение Бэкона. Но если поставить вопрос, в каком смысле Бэкон был гносеологом, то без дополнительных разъяснений получается, что именно в качестве *методолога* науки он и есть гносеолог. И тогда оказывается, что гносеология у Бэкона неявно сводится к его учению о методе, так что «вопрос о методе познания» и есть «огромной гносеологической важности вопрос» [7] Это положение кажется нам бесспорным, но далеко не исчерпывающим применительно к гносеологическим идеям Бэкона. И если последние не разъясняются особо и в их полноте, то объективно возникает тенденция сводить теорию познания Бэкона прежде всего к новому учению о методе науки. Эта тенденция обнаруживается и в структуре работ, посвященных философии Бэкона. Там проблемы гносеологии в учении Бэкона в особые разделы или подразделы не выделяются. Да и сами термины «теория познания», «гносеология» используются для характеристики учения Бэкона очень редко [8] В структуре этих работ выделяются, как правило, разделы, специально посвященные критике Бэконом схоластики, описанию им «заблуждений» (учение об «идолах»), учение об эксперименте и индукции. Выделение таких разделов не только правомерно, но и верно отражает тематику и содержание основных работ Бэкона, прежде всего «Великого восстановления наук», в том числе и «Нового Органона».

Но точность, глубина, всесторонность и скрупулезная детальность описания этих сторон учения Бэкона, достигнутые совокупными усилиями советских историков философии, выдвигают вопрос: правомерно ли на равных основаниях отнести к методологии науки все те проблемы, которые обычно выделяют как составные элементы критической и позитивной частей учения Бэкона о методе? Например, в литературе в строгом соответствии с текстами Бэкона отмечается, что свое учение о методе он начинает с радикальной критики всего предшествующего и современного ему знания. Но этот факт, опять-таки бесспорный, порождает следующую проблему. Чтобы занять столь радикальную критическую позицию по отношению ко всему без исключения предшествующему и современному знанию, нужно было, конечно, иметь прежде всего огромные мужество и смелость. Однако, чтобы позиция действительно была прочной, а критика серьезной, одного этого недостаточно. Мыслитель должен был ощущать также и всю полноту ответственности за свои радикально-критические, в отношении предшествующего знания, подходы и оценки. В частности, перед Бэконом не мог не стоять вопрос: почему все человечество за сотни лет своей

жизни (до него) только ошибалось, а он один увидел истину всех наук? Во всяком случае, Бэкон ставил такой вопрос. Об этом со всей ясностью говорит «Предисловие» к «Новому Органону». Одна из главных мыслей «Предисловия» — объяснить, почему все предшествующее знание было, как считает Бэкон, не знанием, а заблуждением. Ответ таков: потому, что оно было продуктом «прирожденного и самопроизвольного движения ума» [9]

На наш взгляд, здесь дана не просто критика, *обличение* предшествующего знания, а выдвинута позитивная идея. Конечно, в постулате Бэкона содержится и критика. Но за что критикуется предшествующее знание? Оно критикуется не за недостаток метода; главное, что констатирует Бэкон: оно не содержало в себе знания о том, как осуществляется человеческое познание *вообще*. А значит, предшествующее знание было, как правило, заблуждением и только случайно открытием истины, потому что оно не имело в себе понимания условий своего собственного происхождения. Уяснение этой особенности бэконовской мысли позволяет увидеть, что Бэкон не просто критикует предшествующую науку, и, кстати, критикует ее главным образом не за недостатки метода. В действительности Бэкон выясняет прежде всего коренное условие возникновения знания вообще. И это выяснение показывает, что весь характер предшествующего знания, включая особенности его метода, необходимо вырастает *из недостатка знания о знании*. Таким образом, новизна идеи Бэкона состоит, во-первых, в том, что он не просто критикует знание, *исходя из фактов* его неэффективности, ложности, слабости его метода и пр. Бэкон охватывает все существующее до него человеческое знание разом и *объясняет* всю массу его фактических недостатков и достоинств указанием на одну, с его точки зрения, главную причину — безотчетность осуществления познавательных действий. Во-вторых, и это очень важно, недостатки предшествующего знания объясняются не злым умыслом, не недостатком усердия, проницательности и прочими слабостями *отдельных* людей, причем слабостями, зависящими от их произвола. Нет, главная причина всего — это характер тех познавательных способностей, посредством которых человек единственно только и может иметь знание. Они и приводят к заблуждениям. Открытие механизма действия этих способностей позволяет Бэкону указать на существенные недостатки предшествующего знания (в том числе со стороны его метода), а также сделать вывод о том, каким должен быть новый метод.

Отсюда, на наш взгляд, ясно, что в составе того обширного и сложно дифференцированного учения, которое обычно выделяется в философии Бэкона под общим названием учения о методе, необходимо очертить такой круг идей, которые собственно методологическими называть нецелесообразно. Ибо эти идеи не являются в собственном смысле описанием приемов и правил, которыми необходимо руководствоваться в процессе познания для

успешного продвижения к цели. Наоборот, речь идет о круге идей, объясняющих саму возможность познавания, позволяющих выявить и описать те способности людей, действие которых *может* приводить, но отнюдь *не обязательно приводит* к знанию истины. Больше того, как мы увидим дальше, Бэкон установил, что действие этих способностей, как правило, приводит к иллюзиям, заблуждениям и пр. Таким образом, данный круг идей объединяет знание о всеобщих и необходимых условиях как истинного знания, так и заблуждения. Речь идет, стало быть, о *гносеологических идеях*. Гносеологические идеи Бэкона являются базисными, логически исходными для построения его учения о методе. Поэтому, на наш взгляд, очень важно выявить круг таких идей, установить их характер, определить, в чем их принципиальная новизна, каково их отношение к предшествующей традиции, как и почему они *задавали направление* дальнейшему развитию гносеологии новоевропейского эмпиризма.

К гносеологии Ф. Бэкона, на наш взгляд, необходимо относить прежде всего его учение об «идолах» (или «призраках») ума, затем учение о двух ступенях познания — чувствах и разуме и, наконец, учение о душе человека. Мы только перечислили темы размышлений Бэкона, имеющие непосредственное отношение к выяснению всеобщих и необходимых условий познания, но не претендуем на то, чтобы указать логическое соотношение данных учений.

Учение об «идолах» мы ставим на первое место потому, что в нем Бэкон выдвинул самые оригинальные гносеологические идеи. В чем их суть, оригинальность и почему их надо считать именно гносеологическими?

В советской историко-философской литературе учение Бэкона об «идолах» изучено очень тщательно [10] Особенно детально описано это учение в монографии Ю. П. Михаленко [11] Общим у всех исследователей в отношении «идолов» является то мнение, что «идолы» — препятствия познанию, специфические заблуждения человеческого ума. Бэкон разработал свое учение, чтобы зафиксировать эти «заблуждения», а затем очистить от них ум. Очищение ума от «идолов» — необходимое предварительное условие для того, чтобы можно было начать применять новый метод. «Предварительная задача знания — искоренить все заблуждения: как чувств, так и ума, как благоприобретенные, так и прирожденные» [12]. «Бэкон ставил задачу изучения „призраков" человеческого ума, чтобы *освободить его от них* (курсив мой. — *С. Л.*) и расчистить путь к познанию истины» [13] Оригинальность бэконовского учения об «идолах» исследователи единодушно видят в двух моментах. Во-первых, говорят о широте охвата «заблуждений» и детальности их описания, чего не было ни у кого из предшественников Бэкона. А во-вторых, констатируют, что Бэкон раскрыл специфику этих «заблуждений». Она состоит в том, что «заблуждения» проистекают из глубинной природы человеческих чувств и ума. «Эти слабости ведут не к каким-то случайным

просчетам и ложным шагам, а к неизбежно возникающим заблуждениям, преодолеть которые можно только тогда, когда мы хорошо разберемся в механизме самой человеческой природы», — отмечает И. С. Нарский [14] А. Л. Субботин пишет, что проблема «идолов» у Бэкона — это проблема «ложных обманчивых образов, возникающих в человеческом уме в силу его внутренней к тому предрасположенности» [15]

Такая характеристика «заблуждений» подтверждается как прямыми заявлениями Бэкона, так и его делением всех «идолов» на два больших рода: врожденные и приобретенные. Сама характеристика врожденности предполагает их глубокую укорененность в способностях человека. Напомним, что Бэкон выделял всего четыре вида «идолов»: рода, пещеры, рынка и театра. От последнего «типа идолов — пишет Бэкон, — можно избавиться и отказаться. Идолы же остальных видов всецело господствуют над умом и *не могут быть полностью удалены из него* (курсив мой. — *С. Л.*)» [16] Сюда необходимо добавить и характеристику Бэконом чувств, от которых происходят, по его словам, «в наибольшей степени запутанность и заблуждения человеческого ума» [17] Эта характеристика состоит в том, что «свидетельство и осведомление чувств *всегда покоятся на аналогии человека, а не на аналогии мира* (курсив мой. — *С. Л.*); и весьма ошибочно утверждение, что чувство есть мера вещей» [18]

На наш взгляд, совершенно очевидно, что исследователь философии Бэкона встречает здесь, в данном «пункте» учения об «идолах», два исключающих друг друга положения:

1) существуют врожденные «идолы», искоренить которые невозможно [19]; в афоризмах 38, 41 и 42 первой части «Нового Органона» ясно выражена мысль, что действие «идолов» неустранимо;

2) «идолы» подавляются и изгоняются [20]

Как же согласуются исключающие друг друга положения? В литературе эта проблема не формулируется. Но исследователи чувствуют здесь затруднение и разрешают его следующим образом. Приводится, как правило, большое количество заявлений Бэкона, в которых он отвергает скептицизм и утверждает, что, несмотря ни на какие препятствия, познание истины возможно. Но возникает вопрос, почему и как оно возможно, если есть неустранимые препятствия ему? Ответ чаще всего сводится к мысли, что искоренение «идолов» достигается самим указанием на них. Очевидно, имеется в виду следующее: когда человек знает опасное место, он его обходит. Но в случае познания и его «идолов», как мы видели, Бэкон никаких иллюзий не питает: врожденные «идолы», полагает он, искоренить «вовсе невозможно» [21]

Как разрешить эту трудность? Думаем, есть только один путь. Нам представляется бесспорным, что для Бэкона недостаточность чувств и «идолы» ума суть неотъемлемые свойства познавательных способностей человека. И ставить задачу удалить

«идолы» совсем — все равно, что поставить задачу ликвидировать и чувства, и ум. Отсюда видно, что учением о недостаточности чувств и об «идолах» ума Бэкон выдвинул следующую гносеологическую идею, которую справедливо считать перспективной для последующего развития философии. Процесс познания осуществляется в особых (как сказали бы мы теперь, субъективных) формах. Они всегда дают предмет не сам по себе, а по отношению к человеку («по аналогии человека, а не по аналогии мира»). Оригинальность учения Бэкона об «идолах» правомерно видеть главным образом в том, что он констатировал неустранимость субъективных форм («видений»), в которых и через которые человек безотчетно отражает внешний мир, как природный, так и общественный.

Отсюда следует, что высказывания Бэкона об удалении «идолов» нельзя понимать буквально. Но особенно их нельзя толковать так, что *сначала* разум очищается и только после выполнения этого условия, уже на базе «чистого» разума, начинается познание истины при помощи нового метода. «Истина все же скорее возникает из заблуждения, чем из неясности» — писал Бэкон [22] Кажется, нельзя яснее выразить ту предпосылку, которая лежит в основе всякого познания. Бэкон считал: если с «идолами» и можно как-то справиться, то *исключительно при помощи нового метода.* Поэтому вряд ли можно принять толкование, согласно которому, по Бэкону, «предварительная задача знания — искоренить все заблуждения» [23] или что «устранение препятствий к познанию со стороны этих „призраков" необходимо для успешного применения индукции» [24]. Дело как раз в том и состоит, что *до и без* нового метода искоренить «идолы» абсолютно невозможно.

В отношении познания природы роль учения об «идолах» правомерно считать чисто пропедевтической, т. е. подготовительной. Это учение:

1) разъясняет, что́ есть познание (точнее, связь человека с миром) как неконтролируемый и безотчетный процесс. Оно представляет собой скопление «идолов» («видений»);

2) требует не принимать самопроизвольное и безотчетное отражение мира за истинное знание; рекомендуется на этом этапе скептическое воздержание от суждений о вещах. «И если уж говорить правду, то учение об идолах невозможно превратить в науку и единственным средством против их пагубного воздействия на ум является некая благоразумная мудрость» [25];

3) формирует ясное понимание того, что познание должно быть направлено прежде всего на природу (ибо именно там существуют предметы, независимые от человека) и что познавательные способности человека должны быть оснащены специальными орудиями. Эти орудия — эксперимент (для чувств) и новая индукция (для ума).

Преимущество предложенной оценки учения Бэкона об «идолах» мы видим в следующем. Во-первых, она разрешает противо-

речие, состоящее в том, что Бэкон и требовал удалять «идолы» из ума и в то же время неоднократно заявлял об их неискоренимости. Во-вторых, облегчается установление связи гносеологии Бэкона с предшествующей философской традицией скептицизма и с распространенным в его время скептическим умонастроением. По нашему мнению, Бэкон поистине гениально использует само недоверие к познавательным способностям человека для обоснования возможности познания истины. В-третьих, предлагаемая нами оценка позволяет увидеть историко-философское значение античного и возрожденческого скептицизма. За сотни лет развития он настолько обосновал положение о субъективности форм знания, что данное положение стало исходным пунктом в развитии материалистической линии западной философии и гносеологии.

Установление того факта, что исходными условиями познания являются искаженные образы мира, выдвигает вопрос: а каким способом человеческие «видения» («идолы») мира могут быть превращены в истинное знание вещей самих по себе? Здесь мы подошли к центральной части гносеологии Бэкона, к его учению о чувствах как «осведомлении» о мире и к учению об исправлении этих «осведомлений». Данную часть гносеологического учения Бэкона можно резюмировать в следующих пунктах.

1. Знание о существовании сотворенных вещей (т. е. предметов природы) поступает к человеку через чувства и только через них.

В чем историко-философская суть этого положения?

В теоретическом отношении данное положение есть точка связи, преемственности позиции Ф. Бэкона с исторически предшествующей философской позицией сенсуализма. Что касается ближайшей исторической связи, то Бэкон признает здесь авторитет своего учителя, итальянского философа эпохи Ренессанса Б. Телезио (1509—1588).

2. Но именно потому, что «осведомление» о вещах человек получает через *свои* чувства, вещи выступают перед ним не такими, каковы они сами по себе. Значит, чувственным данным самим по себе доверять нельзя. Как уже указывалось, «*свидетельство и осведомление чувств всегда покоятся на аналогии человека* (курсив мой. — *С. Л.*), а не на аналогии мира» [26]

Опять-таки возникает вопрос: в чем историко-философский смысл положения о невозможности доверять чувственным данным самим по себе? Оно представляет собой, что вполне ясно, точку теоретического роста сенсуалистической позиции, пункт, в котором сенсуализм как объяснение возможности познания выходит за свои собственные пределы. Действительно, сенсуалист Б. Телезио — авторитет для Ф. Бэкона — полностью доверял свидетельствам чувств [27] Бэкон же признает, что только чувства свидетельствуют о вещах, но в то же время он считает, что чувствам доверять нельзя. Причем Бэкон не случайно обронил фразу, а сформулировал, и неоднократно, положение, которое выглядит как гносеологический закон: осведомление о вещах поступает

через чувства, но чувства *всегда искажают* вещи. По ходу дела отметим два факта, которые должны заинтересовать всякого историка философии, стремящегося установить закономерности ее развития. Во-первых, очевидно, что развитие позиции сенсуализма происходит за счет усвоения альтернативной ему точки зрения — недоверия к чувственным данным (скептицизм). Во-вторых, ведущим здесь все-таки остается сенсуализм. Это он усваивает критику альтернативной позиции (т. е. скептицизма) и модифицирует себя с ее учетом.

3. В результате появляется проблема: с помощью чего можно устранить искажения, возникающие в восприятии вещей из-за чувств? Ответ, который дал на этот вопрос Ф. Бэкон, известен сейчас каждому, кто занимается историей философии. Но значение этого ответа в историко-философской науке, на наш взгляд, оценивается не совсем точно. Бэкон отвечает так: *хорошо продуманные и правильно поставленные опыты* — вот что может для чувства «его несостоятельности дать замену, его уклонениям — исправление» [28] Но почему такие опыты могут дать «исправление» чувствам? Ответ прост: потому, что в таких опытах предмет сталкивается с предметом, а не предмет с человеком. В результате человек «видит» взаимодействие природы с собою самой, а не только и не просто с человеком. Образно говоря, он «слышит» природу саму по себе, как бы ее монолог. «Ведь именно та философия является настоящей, которая самым тщательнейшим и верным образом передает слова самого мира и сама как бы написана под его диктовку» [29]

Таким образом, источником истинного знания о природе у Ф. Бэкона в буквальном смысле может быть только правильно организованный опыт, т. е. эксперимент. Устранение данного феномена из контакта человека с миром делает невозможным познание мира самого по себе. Это возвратило бы знание к тому плачевному состоянию, в котором оно пребывало до Бэкона — к состоянию споров, разногласий и вообще невежества в отношении природы. Устранение *понятия* данного феномена из учения о познании (гносеологии) возвращает это учение или на позицию сенсуализма, или на позицию скептицизма. Именно потому, что гносеология Бэкона выдвигает понятие эксперимента как объяснение возможности исправить уклонение чувств, она представляет собой начало нового этапа в развитии учения о познании. И потому ей совершенно правомерно присваивается новое имя — эмпиризм, которое достаточно адекватно выражает существо бэконовской позиции.

Для более полного уяснения сущности нового сенсуализма, т. е. эмпиризма, необходимо детальнее рассмотреть значение и роль эксперимента в философии Ф. Бэкона. Роль эта достаточно явно обнаруживается как *двоякая*. С одной стороны, эксперимент выступает как примета новых веяний в жизни общества конца XVI—начала XVII в. Это такое явление жизни, которое реально демонстрирует свое превосходство в познании тайн природы по

сравнению со схоластикой. Эксперимент, так сказать, непосредственно «вступает» в философские сочинения Ф. Бэкона и других философов из самой жизни. Значит, превосходство эксперимента утверждается благодаря тем результатам, которые он дает. И потому чаще всего в ткани философских рассуждений превосходство эксперимента выступает как само собой разумеющееся. По поводу эксперимента затем развиваются взгляды о том, каким он должен быть и почему, какие эксперименты нужно проводить в одних науках и какие в других, как их подготавливать, как обрабатывать их результаты и т. д. Вот это и есть учение о методах научного познания природы, учение, которое в явной форме имеется у Бэкона, и в историко-философской литературе его довольно часто называют методологией Ф. Бэкона.

Но, с другой стороны, в рамках исполняемой им «методологической» роли эксперимент у Бэкона получает и другое значение. А именно, он обосновывается также еще и теоретически, т. е. утверждается как средство познания не на основе того простого факта, что он уже существует и дает хорошие плоды. Бэкон дает эксперименту теоретическое обоснование, т. е. выводит необходимость существования такого познавательного действия, как эксперимент, из некоторого более общего представления о знании. Суть дела мы видим в том, что необходимость эксперимента выводится здесь чисто логически из принятого Бэконом общего взгляда на знание. Так что если бы даже реально никто никогда не поставил ни одного эксперимента, после теоретического доказательства это действие нужно было бы начать осуществлять, если мы хотим достичь знания. А общий взгляд на знание Бэкон развивает как представление об исходных условиях и о целях знания. Исходные условия (в самом общем виде) — это «идолы», т. е. мир в формах свойств человека (мир по аналогии человека). Цель знания — увеличить силу и могущество человека, дав ему в руки знание о вещах самих по себе. «Но за различием в устремлениях следует и различие в действиях, — писал Бэкон. — Там (в схоластической логике. — *С. Л.*) рассуждениями побеждают и подчиняют себе противника, *здесь — делом природу* (курсив мой. — *С. Л.*)» [30]

Таким образом, эксперимент как познавательное действие необходим независимо от того, существует он или нет, если мы хотим познавать природу в целях ее подчинения. Мы хотим воздействовать на природу, поэтому и познавать ее должны в действии. Таково гносеологическое обоснование эксперимента. Оно еще раз подтверждает, что методология Бэкона выводится из его гносеологии.

Однако все, что сказано о двоякой роли эксперимента у Бэкона до сих пор, в какой-то мере может быть отнесено к любому философу и ученому XVII в. Конечно, величие и гениальность Бэкона проявляются и здесь и состоят они в том, что он одним из первых предложил учение об эксперименте, причем дал его в логически стройной и эмоционально страстной форме. Осо-

бенно настойчиво проводилась мысль о необходимости эксперимента в связи с задачей подчинения природы человеку. Это и значит, что Бэкон выступил идеологом развивающегося опытного естествознания.

Что же касается принципиальной новизны, то, по нашему мнению, уже в утверждении той функции эксперимента, которая делает его средством устранения «несостоятельности» и «уклонения» чувств, т. е. средством «снятия» субъективной формы с исходных условий знания, Ф. Бэкон выступает как истинный новатор в гносеологии, как *изобретатель новой «гносеологемы»*.

В историко-философской литературе роль эксперимента у Бэкона понимается, на наш взгляд, несколько упрощенно. Например, в том духе, что чувства слабы, не все видят и замечают, и эксперимент как бы срывает с природы покров, ненаблюдаемое делает наблюдаемым [31] Так, в монографии Ю. П. Михаленко дан подробный анализ проблемы чувственного познания у Бэкона [32] Здесь собраны все значительные высказывания мыслителя о том, что «возможные заблуждения чувств не создают принципиальных трудностей для познания» [33] Совершенно верно подчеркивается, что эти «заблуждения» устраняются, по мысли Бэкона, экспериментом и его рациональным анализом (истинной индукцией). Вместе с тем, на наш взгляд, автор переоценивает те слова Бэкона, что недостаточность чувств устраняется экспериментами, которые способны «объекты, недоступные нашим органам чувств, сводить к чувственно воспринимаемым объектам» [34] Ведь, согласно самому Бэкону, недостаток чувств состоит не только в том, что некоторые вещи им недоступны, но и в том, что их «осведомление» «всегда покоится на аналогии человека». Следовательно, то, что эксперимент сделает явным, все-таки опять будет неизбежно искажено, т. е. воспринято по аналогии с человеком. Гносеологическую роль эксперимента нельзя видеть только в том, что он *скрытое делает явным*, хотя этому Бэкон действительно придавал огромнейшее значение. Существенная задача эксперимента усматривается Бэконом в том, что целенаправленно организованный опыт (эксперимент) должен устранить вместе с несостоятельностью также и «уклонение» чувств, т. е. привносимые ими, скажем современным языком, антропоморфные искажения в восприятии вещей. Ведь говорил же Бэкон, что «и тогда, когда чувства охватывают предмет, их восприятия недостаточно надежны» [35] (Вопрос о том, насколько эксперимент может устранить антропоморфное «уклонение» чувств и какие проблемы в связи с этим возникают, мы рассмотрим в ходе дальнейшего изложения.)

Гносеологическую позицию Бэкона (в предложенном ее понимании) правомерно считать той основой, разработка которой и углубление в которую составили историю новоевропейского («классического») эмпиризма до Д. Юма включительно. И мы не можем согласиться с тем, что эта история была теоретическим регрессом, как ее обычно оценивают в связи с превращением эмпиризма из материалистического в идеалистический. Ее можно

считать историей в целом прогрессивных, огромных по напряжению и образцовых по интеллектуальному бесстрашию поисков рациональных объяснений всех действий человеческого ума с точки зрения эмпиризма, т. е. точки зрения, выдвинутой Бэконом.

В подтверждение сказанного отметим те моменты гносеологической позиции Бэкона, которые представляют собой своеобразные «узкие» места его концепции и разработка которых была далее осуществлена в учениях великих эмпириков XVII в. Прежде всего возникал вопрос о том, какая способность и на каком основании может позволить организовать целенаправленный опыт. В историко-философской литературе в адрес Бэкона — как раз в связи с такой способностью — было высказано немало похвал. «У Бэкона как основателя эмпиризма Нового времени теория познания не носит еще того одностороннего характера, какой она приобрела у его последователей. В его материалистической теории познания не только признается значение чувственного опыта, но и утверждается познавательная роль разума, или логического мышления», — писал, например, П. Д. Шашкевич [36] Такая оценка позиции Ф. Бэкона вызывает сомнение уже потому, что она не соответствует диалектико-материалистическим представлениям о развитии. Развитие есть движение от *простого* к сложному, оно есть обогащение, появление новых сторон и т. д. В развитии познания этот закон проявляется как закон восхождения от абстрактного, т. е. одностороннего, бедного, неточного и неглубокого, к конкретному, т. е. к более разностороннему, богатому и т. п., знанию. А в приведенной оценке фактически содержится мысль о том, что *развитие* эмпиризма было «деградацией» по сравнению с его первоначальной (бэконовской) позицией, рассматриваемой как самая глубокая и верная.

Сомнение в справедливости приведенной оценки в данном случае вытекает из методологических соображений. Но оно может быть подтверждено и фактами, характеризующими позицию самого Ф. Бэкона. Например, он не оставил без рассмотрения вопрос о *природе* «разума, или логического мышления». Но ведь в литературе при изложении гносеологических представлений Бэкона этот момент обычно опускается. И тогда его позиция выглядит такой, будто для Бэкона вообще не существовало вопроса о том, в чем *сущность* «логического мышления». Или, что еще хуже, дело представляется так, будто для него сущность мышления была ясна сама собой и сводилась, например, к словам: «рациональная обработка чувственных данных». В действительности, как показывает анализ текстов Бэкона, вопрос о сущности разума стоял перед ним со всей остротой — притом в качестве труднейшего теоретического вопроса. Однако отсюда вовсе не следует, что Бэкон предложил «неоднороннюю» концепцию, которой даже предлагается отдать преимущество по сравнению с более поздними учениями. Существование двух ступеней познания, выделение которых обычно ставится Бэкону в огромнейшую заслугу, было для него вопросом

и загадкой, которые он хотел разрешить. Но как он это делал? Способность чувств «осведомлять» он объяснял наличием у человека чувственной души. Она, по Бэкону, представляет собой тончайшую материю и при помощи органов чувств проводит в другую, разумную душу свидетельства о существовании внешних вещей. Чувственная душа одинакова у человека и у животных. Но «существует очень много весьма важных проявлений превосходства человеческой души над душой животных, что очевидно даже для философов-сенсуалистов», писал Бэкон. Поэтому относительно человеческой души в целом Бэкон делает вывод, что она «отличается от души животных не по степени, а по виду» [37], т. е. отличие между ними не количественное, а качественное.

Отмеченный им факт качественного отличия человеческой души от души животных Бэкон объясняет наличием у человека кроме чувственной еще и разумной души. И душа эта является не материальной, а «боговдохновенной». Правда, вопрос о субстанции «боговдохновенной» души Бэкон передает на рассмотрение религии, но именно потому, что этот вопрос может получить «ошибочное решение под влиянием тех заблуждений, которые могут породить у философов данные чувственных восприятий» [38] «Боговдохновенная» душа, по Бэкону, способна к двум типам *предвидения*: искусственному и естественному. «В первом случае предсказание является результатом рассуждений, основанных на тех или иных фактических признаках, во втором случае оно исходит из самого внутреннего предчувствия души, не нуждаясь в помощи никаких признаков» [39]

Так как «целенаправленно организованный опыт» в любом случае есть предвидение, то его «измышление» (Бэкон) может быть выполнено только «боговдохновенной» душой. И тот вид предвидения, который Бэкон называет «результатом рассуждений, основанных на фактических признаках», никак нельзя переоценить. Мыслитель не случайно называет его «результатом рассуждений». Однако было бы неверно принять данный текст Бэкона за теоретическое объяснение сущности этой способности рассуждения. Скорее, наоборот, раз сама способность отнесена к «боговдохновенной» душе, а ответ на вопрос о ее природе отдается на откуп религии, то и природа способности рассуждения *не получает у Бэкона никакого естественного объяснения.* Зато в концепции «боговдохновенной» души ясно представлена мысль о том, что «логическое мышление» по своей природе качественно отличается от ощущений. Но столь же ясно, что Бэкон желает, но не может дать этой способности естественное объяснение.

Вот почему, как мы полагаем, о теории познания Ф. Бэкона в целом никак нельзя сказать, вместе с П. Д. Шашкевичем, что она «еще не носит одностороннего характера» [40] Наоборот, как мы видели, в ряде решающих вопросов она как раз односторонняя, весьма бедная теоретическим объяснением. Возможность увидеть этот недостаток теории познания Бэкона была закрыта

из-за того, что его учение о душе не рассматривалось в полном объеме. Боялись затронуть те его части, которые, как считалось, могут нанести «урон» Бэкону как материалисту. Такой подход в свое время и по другому поводу подверг решительной и обоснованной критике К. С. Бакрадзе [41] Наш анализ, надеемся, тоже показывает, что отказ рассматривать учение Бэкона о душе в полном объеме совершенно неправомерен. Он, во-первых, служит причиной того, что роль, значимость, глубина концепции английского мыслителя переоценивается. А во-вторых, в этом случае трудно установить истинную связь его учения с концепциями его последователей.

Ученик и последователь Ф. Бэкона Томас Гоббс предпринял фундаментальную перестройку позиции эмпиризма и всей философии вообще. В результате этой перестройки способность мышления получила едва ли не *первое в истории философии* естественное объяснение, т. е. объяснение, исключающее всякое вмешательство бога, а также и гипотезу нетелесной субстанции, якобы «осуществляющей» действия мышления. Замысел объяснения и попытка его реализации составляют огромный вклад Т. Гоббса в развитие теории познания и немалое преимущество по сравнению с концепцией Бэкона.

Объяснение природы мышления на общей платформе эмпиризма, начало которому положил Т. Гоббс, оставалось одной из главных теоретических проблем всей истории эмпиризма до Д. Юма включительно.

Вкратце наметим путь анализа и другой проблемы, которая возникла в эмпиристской традиции благодаря Бэкону и разработка которой существеннейшим образом определила историю эмпиризма. Эту проблему мы уже фактически сформулировали, когда разъясняли особую гносеологическую функцию эксперимента. Бэкон считает, что эксперимент должен устранить «уклонение» чувств. Но тут возникает новая трудность. Ведь результаты эксперимента поступают к нам через чувства, и согласно логике эмпиризма, в свою очередь должны искажаться — в соответствии с общим законом: «чувства всегда осведомляют по аналогии человека». Сам Бэкон выдвигал разные варианты устранения этой трудности. Среди них главный сводится к тезису «знание — сила». Бэкон, который призывал делом подчинить природу, имел в виду, что верно и обратное: силен в практике, в деле, значит, обладаешь знанием, ergo, чувства тебя все-таки в конечном счете не обманывают.

Этот хотя и простой, но очень близкий и понятный нам вариант объяснения представляется одной из самых ценных находок Бэкона. Но история эмпиризма как раз в отношении «находки» Бэкона задала новую загадку. Дело в том, что все эмпирики после Бэкона практически уже не вспоминают этот критерий истинности чувств, т. е. идею исправления их «уклонений» при помощи эксперимента. Больше того, идеи Бэкона об эксперименте вообще, как пишет М. А. Киссель, «не получили ни

развития, ни имманентной критики ни у Гоббса, ни у Локка, ни у Юма» [42] Эмпирики, и почти сразу после Бэкона, по существу элиминировали из гносеологических изысканий, из своих теоретических построений вопрос о роли эксперимента в познании.

Но тогда перед историческим исследованием появляется очень важная задача объяснить, почему это произошло. До сих пор в историко-философской науке данный вопрос не только не решался, но даже в ясной форме и не ставился. А между тем если речь идет о более или менее доказанном факте, то он требует объяснения.

Некоторый намек на разгадку того, почему эмпирики после Бэкона элиминируют эксперимент из гносеологических построений, дает сама теоретическая потребность эмпиризма — дать естественное объяснение природы мышления. Ведь экспериментальное действие с природой требует предварительного «осуществления» способности мышления. Ибо, как верно подчеркнул Бэкон, действенными здесь могут быть только такие опыты, «которые разумно и в соответствии с правилами придуманы и приспособлены для постижения предмета исследования» [43] Но такая способность в отношении к природе может сама осуществиться только на основе «свидетельств» о ней, поступающих через чувства. Получается круг. Чтобы знать истину о природе, надо поставить эксперимент. А чтобы поставить эксперимент, надо уже знать какую-то истину о природе, да еще и иметь приведенной в действие способность «измышления», суть которой весьма не ясна.

Для Бэкона этот круг не возникает потому, что он не решает проблему естественного объяснения способности мышления. Он просто принимает его как факт. А эмпирики после Бэкона берутся за объяснение факта. И почти полное устранение проблемы эксперимента из этого объяснения может быть понято только так, что в связи мышления и действия эмпирики после Бэкона сочли — как бы это парадоксально ни звучало — первичным *не опытное дело* (эксперимент), а *мышление*, пусть и поставленное в единство с опытом.

Мышление, как известно, эмпирики стремились объяснить на основе опыта. Но так как из сферы данного единства эксперимент (в его специфике) был по существу элиминирован, то в нем не могло остаться ничего, кроме чувственного опыта индивида. Однако изначально, как мы видели, позиция эмпиризма со времени Бэкона состоит в том, что только чувства признаются каналами сведений о мире, *и они же искажают эти сведения.* Устранение эксперимента и попытка объяснить мышление на основе данных опыта требовали — по логике эмпиризма — или возвратиться к полному доверию по отношению к чувствам, или найти среди них такие, которым почему-либо можно доверять. Классический эмпиризм был прогрессивным развитием теории познания и оставался именно эмпиризмом потому, что он пошел по второму пути. Чтобы сохранить принцип недоверия чувствам

в сочетании со столь же изначальным принципом, что чувства суть канал сведений о мире, эмпирики создали специальную «теорию первичных и вторичных качеств».

Концепция «доверия и одновременно недоверия» по отношению к чувствам также существеннейшим образом определяла историю новоевропейского эмпиризма. Но это уже «новая глава» в его истории, которая требует специального анализа. Нам же хотелось поделиться с исследователями вопросами, накопившимися в анализе учения Бэкона и его последователей, и пригласить к дискуссии, которая всегда предпочтительнее, чем отбрасывание или замалчивание трудностей и сомнений.

«Под „классической буржуазной философией" мы понимаем известную общую ориентацию и „идейную стилистику" мышления, характерную для XVII—XIX столетий. (до Гегеля, Фейербаха и Конта включительно)» (Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972. С. 29).

[2] Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 397.

[3] *Михаленко Ю. П.* Ф. Бэкон и его учение. М., 1975. С. 178.

[4] См.: *Абрамов М. А.* Ф. Бэкон в советской историко-философской литературе // Филос. науки. 1979. № 1.

[5] *Асмус В. Ф.* Избранные философские труды. М., 1969. Т. 1. С. 360.

[6] *Бакрадзе К. С.* Избранные философские труды. Тбилиси, 1977. Т. IV. С. 52.

[7] *Соколов В. В.* Европейская философия XV—XVII веков. М., 1984. С. 214.

[8] См.: *Асмус В. Ф.* Френсис Бэкон // Асмус В. Ф. Указ. соч. Т. 1; *Михаленко Ю. П.* Указ. соч.; *Субботин А. Л.* Френсис Бэкон. М., 1974.

[9] *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 8.

[10] См. литературу последних лет: *Асмус В. Ф.* Указ. соч.; *Бакрадзе К. С.* Указ. соч.; *Михаленко Ю. П.* Указ. соч.; *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVII века. М., 1974; *Соколов В. В.* Указ. соч.; *Субботин А. Л.* Указ. соч.

[11] См.: *Михаленко Ю. П.* Указ. соч.

[12] *Асмус В. Ф.* Указ. соч. Т. 1. С. 384.

[13] *Михаленко Ю. П.* Указ. соч. С. 131. См. также: *Нарский И. С.* Указ. С. 26; *Соколов В. В.* Указ. соч. С. 215; *Субботин А. Л.* Указ. соч. С. 72.

[14] *Нарский И. С.* Указ. соч. С. 26—27.

[15] *Субботин А. Л.* Указ. соч. С. 72. См. также: *Асмус В. Ф.* Указ. соч. Т. 1. С. 386; *Михаленко Ю. П.* Указ. соч. С. 133; *Соколов В. В.* Указ. соч. С. 215.

[16] *Бэкон Ф.* Соч. М., 1977. Т. 1. С. 307.

[17] Там же. Т. 2. С. 22.

[18] Там же. Т. 1. С. 73.

[19] Там же. С. 73—74, 307, 310; Т. 2. С. 18.

[20] Там же. Т. 2. С. 18, 24—25, 33.

[21] Там же. Т. 1. С. 74.

[22] Там же. Т. 2. С. 113.

[23] *Асмус В. Ф.* Указ. соч. Т. 1. С. 384.

[24] *Михаленко Ю. П.* Указ. соч. С. 132.

[25] *Бэкон Ф.* Соч. Т. 1. С. 307.

[26] Там же. С. 73.

[27] См.: *Горфункель А. Х.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980. С. 242.

[28] *Бэкон Ф.* Соч. Т. 1. С. 73.

[29] Там же. С. 189.

[30] Там же. С. 70.

[31] «Наблюдаемость представлялась абсолютной предпосылкой познаваемости лишь эмпирикам XVII—XIX веков» (*Ойзерман Т. И.* Главные философские направления. М., 1984. С. 61).

[32] См.: *Михаленко Ю. П.* Указ. соч. С. 178—179.

[33] Там же. С. 179.

[34] *Бэкон Ф.* Соч. Т. 1. С. 284.

[35] Там же. С. 73.
[36] *Шашкевич П. Д.* Эмпиризм и рационализм в философии Нового времени. М., 1976. С. 43—44.
[37] *Бэкон Ф.* Соч. Т. 1. С. 267.
[38] Там же. С. 268.
[39] Там же. С. 269—270.
[40] *Шашкевич П. Д.* Указ. соч. С. 43.
[41] См.: *Бакрадзе К. С.* Указ. соч. Т. IV. С. 66—67.
[42] *Киссель М. А.* Судьба старой дилеммы. М., 1974. С. 96.
[43] *Бэкон Ф.* Соч. Т. 1. С. 73.

КАКИЕ ИДЕАЛЫ ПРОСВЕЩЕНИЯ ИМЕЮТ ЦЕННОСТЬ СЕГОДНЯ?

А. Л. Субботин

«Какие идеалы Просвещения имеют ценность сегодня?» — такова одна из тем на XVIII Всемирном философском конгрессе в Брайтоне в 1988 г. Самый короткий ответ на этот вопрос мог бы быть однословным: многие. Обстоятельный, возможно, потребовал бы целой книги. Действительно, разве не должны мы ценить принципиальную идейную борьбу мыслителей века Просвещения против религиозной нетерпимости, борьбу за секуляризацию человеческого сознания и социальных институтов; ценить сегодня, в нашем мире конца XX в., который являет примеры религиозного фанатизма, напоминающие разве что самое мрачное средневековье? Разве в наш век интенсивного научно-технического развития не должны мы ценить то высокое доверие к человеческому разуму, к науке и технике, которым отмечена философия века Просвещения, помня, что именно в этом веке сложились основные понятия современного научного мировоззрения? И разве не должны мы при этом помнить мудрый урок великих просветителей, которые, обращаясь к человеческому разуму и поощряя всякого рода рационализм, вместе с тем указывали на важность гуманного и нравственного воспитания молодежи, несомненно представляя себе, что может в мире натворить и во что может человека превратить аморальный разум? Разве в наше время, когда еще попираются гражданские права, существуют деспотические режимы и бесчинствует расизм, не актуально учение просветителей о равенстве всех людей перед законом и перед человечеством? И разве сегодня, когда в сознании людей кошмар фантастического Страшного суда померк перед кошмаром возможности реальной ракетно-ядерной войны, мы не нуждаемся в тех идеалах гуманности, в той вере в совершенствование человека и в прогресс человечества, которые подарил нам век Просвещения? Но этот век оставил нам еще одно наследие, имеющее самое непосредственное отношение к главной проблеме нашей жизни, вопросу всех ее вопросов — мирному сосуществованию государств на планете

Земля. .И я думаю, что из всего, чем был так богат век Просвещения, сегодня наибольшую ценность имеет его идеал вечного мира.

Правомерно ли обращаться к прошлому в связи с проблемой, которая встает сегодня в контексте иных, чем в XVIII в., социально-экономических и военно-технических реальностей, встает с беспрецедентной для всей истории человечества остротой и настоятельностью своего безотлагательного решения? Правомерно, потому что существует преемственность научной, идейной и нравственной информации; потому что отказаться от понятий, идей и идеалов, уже выработанных философской мыслью, означало бы признание того, что вся эта работа шла впустую, что в философии не было истины и что истину еще только предстоит открыть, причем безо всякой предшествующей тому подготовки. Иначе зачем вообще задаваться вопросом: «Какие идеалы Просвещения имеют ценность сегодня?». Он не имел бы смысла. Между тем вряд ли в прошлой истории было время столь же богатое идеями, проектами, программами установления международного мира, как то, которое мы именуем веком Просвещения. Эти идеи и проекты мы находим в начале века Просвещения, ими он завершается, их же передает последующим векам.

В основе пацифистских идей и проектов просветителей лежала концепция естественного права. Естественное право отличали от положительного права, или права, принудительно установленного человеческими законами, тем, что оно с очевидностью признается светом разума и обязательно в силу одной только этой очевидности, тогда как положительное право обязательно в силу наказания, установленного санкцией положительного закона за его нарушение, и признается лишь вследствие указания закона. Положительное право часто не совпадает с естественным, ограничивает его потому, что человеческие законы не столь совершенны, как законы природы, потому, что они издаются порой под влиянием таких мотивов, справедливость которых не всегда признается просвещенным разумом. В обилии несовершенных и противоречивых законов, принятых у разных народов и в разные времена, просветители видели доказательство того, что положительные законы часто уклоняются от естественного порядка и общечеловеческих правил справедливости. Под естественным правом, таким образом, понималась совокупность законов, которым подчиняется человеческое поведение, дабы быть наиболее полезным для человеческого рода. Совокупность этих законов и составляла то, что называли естественным законом или законом природы, считая, что он должен быть неизменным руководством для всех людей и для всякой власти.

Из таких представлений исходил в своей политической философии и Джон Локк. Имея в виду естественные законы, он указывал, что основным законом природы является сохранение

человечества и поэтому никакая человеческая санкция не может быть благодетельной и обоснованной, если она ему противоречит. У Локка закон природы отождествлялся с законом разума и в конечном счете коренился в божественной воле. Однако и последующая за Локком материалистическая философия Просвещения, которая отказалась от понятия бога, продолжала считать, что именно разум дает человеческому роду законы, называемые естественными, поскольку они определяются нашей природой, вытекают из нашей сущности, из любви к жизни, из нашего стремления сохранить ее, из непреодолимого влечения, которое мы испытываем ко всему полезному и приятному для нас, а также из нашего отвращения ко всему, что нам неприятно или вредно. Эти простые, ясные и всем понятные естественные законы рассматривались как фундаментальные принципы, долженствующие регулировать человеческую практику, в том числе и политическую — тезис, который в наш ядерный век уже никто не может игнорировать.

Представление о законе природы было положено Локком в основу его договорной теории возникновения государства, согласно которой государство призвано защищать естественные права людей и прежде всего их право на жизнь. Однако эту теорию можно экстраполировать и на межгосударственные отношения, что и сделал Уильям Пенн, младший современник Локка, один из самых замечательных деятелей английской народной реформации второй половины XVII в. Поборник безусловной веротерпимости и широкой политической свободы, Пенн не только был вдохновлен религиозной доктриной квакерства, но и черпал свои аргументы из концепции естественного права. Он считал, что люди, исходя из того же принципа, который побудил их создать общество, из любви к миру и порядку должны создать союз государств. Такой союз оберегал бы всеобщий мир и в то же время защищал бы интересы каждого из своих членов. И поскольку мир поддерживается силой права, в этом союзе должны быть установлены правовые нормы, соблюдаемые всеми правительствами — членами союза, и предусмотрены санкции по отношению к их нарушителям. Свой проект Пенн изложил в сочинении «Опыт о настоящем и будущем мире в Европе путем создания европейского Конгресса, Парламента или Палаты государств». Его Пенн написал, будучи руководителем квакерской колонии в Северной Америке, в области, ранее именовавшейся Новыми Нидерландами, а теперь полученной им в наследственное владение в качестве лена английской короны и названной Пенсильванией. Пенн беспокоился о сохранении мира в Европе, которая была очагом непрерывных войн. Живи он сегодня, он, конечно, говорил бы о мире и в других частях света, в том числе и в самой Америке.

Но призывы к установлению вечного мира слышались не только из-за океана. В сердце Западной Европы, во Франции, с аналогичным проектом выступил Шарль Ирине де Сен-Пьер.

Он указывал, что между народами Европы господствуют несовершенные социальные связи, что самые общие естественные узы, объединяющие человечество, крайне слабы, и что это состояние неуправляемости, постоянных конфликтов и войн, порождаемое абсолютной независимостью государей, можно превратить в общее благоденствие, создав конфедерацию государств и утвердив в их взаимоотношениях вечный мир. Для создания такого устойчивого политического института, объединяющего европейские государства, необходимо, чтобы конфедерация была всеобщей, чтобы ни одна значительная держава не уклонилась от участия в ней; чтобы в ней существовал судебный трибунал, полномочный издавать уложения, которым должны подчиняться все ее члены; чтобы каждое государство, входящее в конфедерацию, действовало согласно общей воле сообщества; чтобы сообщество было прочным, способным помешать своим членам выходить из него, даже если они сочтут, что их частные интересы вступают в противоречие с общими интересами союза.

Как и в трактате Пенна, в «Проекте вечного мира в Европе» Сен-Пьера содержались предложения, касающиеся и формы организации такого союза, и порядка работы его органов. Договор об учреждении конфедерации государств предусматривал создание постоянного совета или конгресса конфедерации, долженствующего разрешать абритражем все возможные разногласия между договаривающимися сторонами, порядок представительства в этом совете различных государств и их финансовые обязательства перед конфедерацией. В нем определялись те случаи, которые следует рассматривать как нарушения союзниками договора (отказ выполнять решения суда конфедерации, подготовка к войне против одного из союзников, заключение союза, противоречащего законам конфедерации, или военное противостояние ей), а также санкции по отношению к государству-нарушителю вплоть до военного нажима объединенными силами конфедерации. Договор предусматривал и право издания советом законов, обязательных для всех членов союза.

Очень характерным для проекта Сен-Пьера было включение в договор статьи, которая гарантировала каждому из государей — членов конфедерации владение и правление в том государстве, которым он владеет и управляет, равно как и выборную или наследственную преемственность власти согласно законам и традициям каждой страны. Таким образом, конфедерация не только защищала бы его от иноземного агрессора, но и обеспечивала бы власть государя от любого возмущения его подданных. Новый мирный порядок в Европе предполагал status quo в социальной и политической организации членов конфедерации. Заинтересованный в поддержке власть имущими его проекта, Сен-Пьер, как мы теперь понимаем, обошел одну из самых трудных проблем, с которой сталкиваются все усилия по поддержанию всеобщего мира, — проблему создания стабильной мировой системы из динамичных элементов, мирного и устойчивого международного сооб-

щества, не исключающего изменения социального и политического строя своих членов, как известно всегда чреватого неизбежными конфликтами.

При этом Сен-Пьер полагал, что создание конфедерации и установление вечного мира зависит исключительно от воли и согласия суверенных правителей и главная задача, которую надо решить, — это преодолеть их сопротивление. А это возможно, так как, с какой стороны ни посмотреть, именно мир соответствует их интересам и нужно только помочь им осознать всю пользу, которую он принесет; ведь разумно предположить, что воля суверенов согласуется с их интересами. И Сен-Пьер с великим упорством, с поистине мессионерским рвением пропагандировал свой проект, невзирая на все насмешки, унижения и оскорбительное непонимание.

Именно это положение, что установление вечного мира будет полезно суверенным правителям, этот тезис, который Сен-Пьер считал доказанным, поставил под сомнение Жан-Жак Руссо. Высоко оценивая проект Сен-Пьера, он вместе с тем обращает внимание на невозможность его осуществления в условиях тогдашних абсолютистских монархий. Он указывает на несовместимость стремления к вечному миру с политическими амбициями монархов и их министров, их деспотическими наклонностями, желанием исключительных экономических выгод и постоянными территориальными притязаниями. Легко понять, писал Руссо, что войны и завоевания, с одной стороны, и прогресс деспотизма — с другой, взаимно содействуют друг другу; что в рабски покорном народе можно вдоволь черпать деньги и людей, чтобы порабощать другие народы; что со своей стороны война создает предлог для финансовых поборов, а также не менее серьезную возможность иметь всегда под рукой большие армии с целью удерживать народ в повиновении. Только изменения во внутренней общественной и политической жизни европейских стран могут подготовить эти страны к вступлению в международный союз ради утверждения всеобщего мира — таков вывод, который следует из анализа предпринятого автором «Суждения о вечном мире».

Если Руссо, критикуя проект Сен-Пьера, связывал возможность образования Европейской лиги и установления всеобщего мира между государствами с необходимостью изменения по крайней мере их внутренней политики, то Иоганн-Готфрид Гердер, имея в виду уже идеи Канта, полагал, что для достижения вечного мира необходимо прежде всего нравственное перевоспитание людей, повсеместное распространение чувства справедливости и человечности. Без такого воспитания в духе отвращения к войне и ложному патриотизму, самодержавному произволу и интриганской политике, без доброжелательного и справедливого отношения к другим народам никакое соглашение между государствами не будет служить гарантией мира. В этой связи Гердер в своих «Письмах для поощрения гуманности» указывал, что дело защиты мира должно стать делом самих народных масс, или, как он выражался, союза всех просвещенных народов,

направленного против любой агрессивной державы. На такой союз, считал Гердер, можно рассчитывать скорее, чем на соглашение кабинетов и дворов, которые в конце концов будут вынуждены подчиниться голосу народов.

Венцом, итогом всей миролюбивой мысли Просвещения был, конечно, трактат «К вечному миру» Иммануила Канта. В трактате были учтены и идея договорного происхождения союза государств Пенна, и вывод Руссо о невозможности мирного сосуществования деспотических режимов; первая дефинитивная статья вечного мира трактата требовала, чтобы строй каждого вступившего в союз государства был республиканским, а не деспотическим. Состояние мира не есть, по Канту, естественное состояние народов; последнее, наоборот, есть состояние войны, если и не беспрерывных враждебных действий, то постоянной их угрозы. Не из изначального чувства миролюбия, не по врожденной доброй воле, а по необходимости, вынужденные самой борьбой, самой взаимной враждой, «недоброжелательной общительностью», горьким опытом войн, придут руководители государств к установлению всеобщего правового состояния. Таков закон, который, по мысли Канта, приведет к организации союза свободных и суверенных государств, союза, который имеет целью не приобретение власти государства, как это намечалось в проекте Сен-Пьера, а лишь поддержание и обеспечение свободы каждого союзного государства. Это будет не международное государство, не мировая республика, а союз народов, устраняющий между ними войны, — союз, постоянно существующий и расширяющийся за счет включения в него новых народов, сдерживающий враждебные склонности при наличии, однако, постоянной опасности их проявления, ибо вечный мир — это не то, что враз достижимо, и не то, что можно сохранить без постоянных усилий.

Новым в трактате Канта, по сравнению с предшествующими проектами просветителей, было сформулированное в третьей дефинитивной статье вечного мира право всемирного гражданства. Это право как естественное право посещения всяким любого места на Земле, поскольку земная поверхность находится в общем владении всех людей, должно быть ограничено условиями всеобщего гостеприимства. Последнее исключает как любые колонизаторские устремления, так и противоправные акции по отношению к чужеземцам. И Кант решительно осуждал европейских колонизаторов, которые так высоко ставят дело благочестия и, дыша несправедливостью, как воздухом, желают считаться избранными. Он указывал, что тесное общение между народами развилось настолько, что нарушение права в одном месте чувствуется во всех других. Строго говоря, Кант не был первым из просветителей, кто выступил против колониализма. Незадолго до публикации трактата Канта английский философ Иеремия Бентам написал сочинение «План всеобщего и вечного мира», в котором, исследуя причины войн, пришел к выводу, что одна из них — это существование колоний, и доказывал, что его отечество должно

отказаться от них. Но трактат Беитама был издан лишь в 1843 г., и Кант, конечно, его не знал. Всю справедливость положений Канта подтвердило наше время. Одна из главных причин нежизнеспособности Лиги Наций, первой в истории организации государств, созданной ради поддержания всеобщего мира, коренилась как раз в том, что среди ее членов, причем влиятельных членов, были и государства, хотевшие сохранить свои колониальные владения, и государства, жаждавшие колониальных захватов. Напротив, поскольку ООН провозглашает в качестве принципа своей деятельности ликвидацию колониализма, эта организация обладает и соответствующим запасом прочности.

Я не буду далее излагать идеи кантовского трактата, хорошо известного философам. Отмечу только, что предложенная Кантом программа установления мира во многих своих положениях актуальна по сей день. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к кантовским прелиминарным статьям вечного мира, формулирующим сами условия, при которых становятся возможны мирные отношения между государствами.

Уже нет режимов абсолютистской монархии, в которых Руссо видел главное препятствие делу установления всеобщего мира. Существуют и действуют международные и национальные общественные организации борцов за мир, к созданию которых призывал Гердер. Дважды в нашем столетии возникал союз государств ради поддержания международного мира и безопасности — союз, о котором по-своему мечтали Пенн и Сен-Пьер. Однако его эффективной деятельности препятствовало и препятствует, в частности, и невыполнение тех условий вечного мира, которые имел в виду Кант. Версальский договор, которым завершилась первая мировая война, был заключен в вопиющем противоречии с кантовской прелиминарной статьей, гласящей, что ни один мирный договор не должен считаться таковым, если при его заключении была сохранена скрытая возможность новой войны. И Версальский договор действительно способствовал всему тому, что, парализовав деятельность Лиги Наций, привело к новой, второй мировой войне. До сих пор, хотя ООН существует уже более 40 лет, не выполняются прелиминарные статьи: о постепенной ликвидации постоянных армий, о запрещении использовать государственные долги во внешнеполитической борьбе, насильственно вмешиваться одним государствам в дела правления и устройства других государств, а также прибегать к таким средствам, которые делают невозможным взаимное доверие между ними. И если бы Кант был сегодня среди нас, он повторил бы свои слова, что государства должны поразмыслить над положениями философов об условиях осуществления всеобщего мира, быть может добавив при этом, что и нынешним философам надо бы поактивнее участвовать в разработке таких положений.

Говоря об общей концепции мира у Канта, важно указать и на то, что она отмечена сведением политики и морали, которые в европейском политическом сознании были разведены еще со

времен Макиавелли. Стремление к вечному миру и употребление всех средств для его достижения есть, по Канту, непременный долг каждого человека. Это категорический императив практического разума. И дело не в том, чтобы обсуждать, является ли вечный мир реальностью или утопией, а в том, чтобы поступать так, как если бы вечный мир являлся реальной целью,и направлять все наши усилия к его достижению, равно как и к осуществлению того порядка, который является для него наиболее подходящим. И если бы даже полное достижение такой цели осталось навсегда лишь добрым пожеланием, то и тогда мы не ошиблись бы, непрестанно и настойчиво работая для ее осуществления, ибо это есть наш долг.

Да, это есть наш долг. Это есть наше дело, ныне в тысячу раз более настоятельное, чем когда-либо, ибо сегодня оно стало в буквальном смысле делом спасения рода человеческого. В этом деле нашим союзником должна стать история, вся история, включающая и горький опыт ушедших поколений, и их не воплощенную в жизнь мудрость. В этом деле нашими союзниками, идейными союзниками, должны стать и все те, кто, поднявшись над сонмом политических прагматиков, еще столетия тому назад видел в установлении всеобщего мира ту неотложную, первостепенную задачу, которую должны наконец решить народы и правительства.

ИОГАНН ГОТЛИБ ФИХТЕ И ЖАН-ПОЛЬ РИХТЕР

Н. В. Громыко

«Филиация» идей, знания не происходит напрямую от человека к человеку, от поколения к поколению. Прежде чем найти свое отражение в человеческом сознании, идеи сначала фиксируются в текстах. Особенности такой фиксации, как и особенности дальнейшего восприятия текста, тесно связаны с тем или иным типом мышления. От того, был ли найден контакт между представителями разных типов мышления, зависит и последующая судьба идеи — то или иное ее толкование.

Памфлет Жана-Поля «Ключ к Фихте, или Лейбгебериана» («Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana»), объектом сатирического осмеяния которого стала работа Фихте «Основа общего наукоучения» (1794), является, на наш взгляд, уникальным сочинением, поскольку оно отразило в себе особенности сразу двух типов мышления — художественного и философского. Причем не в их контакте, а в их конфликте.

Памфлет, по словам самого Жана-Поля, был задуман как «сатира и опровержение» (из письма Жана-Поля к Отто от 20 декабря 1799 г.) [1] Чтобы опровергнуть Наукоучение, Жан-

Поль решил сатирически «передоказать», «перерастолковать» его. «Ключ», таким образом, должен был служить как бы отмычкой ко всем философским загадкам, встречающимся в Наукоучении Фихте.

Пародируя Наукоучение по форме, памфлет делился на три части. Однако первые две части являлись всего лишь предисловиями к «трактату», составляющему третью, собственно пародирующую часть.

Автором «трактата» объявлен некий Лейбгебер. Прочитав Наукоучение Фихте, он так уверовал в то, что каждое Я способно создавать целый мир, а значит, и самого Фихте вместе с его Наукоучением, что возомнил себя автором фихтевской системы. Следуя примеру Фихте, который «улучшил» «Критику чистого разума», Лейбгебер, в свою очередь, решает довести до философского совершенства фихтевское Наукоучение, или свою «Лейбгебериану». Он создает «трактат».

Однако в процессе создания «трактата» Лейбгебер обнаруживает в «Лейбгебериане» некоторые противоречия. Абсолютная свобода, которую ему обещало Наукоучение, оборачивается абсолютной несвободой. Лейбгебер начинает припоминать, что в своей жизни встречал триллионы таких же, как и он, Я, возомнивших собственную персону центром всего мироздания. Среди них были канцлеры, воры, не очень талантливые писатели, папа римский и т. д. Зависеть от какого-нибудь Я, которое может оказаться далеко не лучшим представителем человечества, — эта судьба начинает казаться Лейбгеберу далеко не завидной. Обдумывая последние параграфы «трактата», Лейбгебер решает отказаться от только что постулированного им права «полагать» другие Я и приходит к выводу, что для обретения абсолютной свободы достаточно лишь погрузиться в созерцание собственной самости.

Но такая свобода оборачивается страшным одиночеством. Все окружающие Я, тоже погруженные во внутреннее созерцание, превращаются в глухие и слепые мумии, не менее равнодушные к Лейбгеберу, чем он к ним. «Я совсем одинок, — говорит Лейбгебер в заключении „трактата“, — нигде ни биения пульса, никакой жизни, ничего вокруг меня и без меня ничего, кроме ничего, — я только сознаю в себе мои высокие Ничто-сознания — во мне немой, слепой, закутанный, продолжающий работать Демагоргон, и я являюсь им самим. Таким прихожу я из вечности, таким ухожу я в вечность. Но кто слышит этот плач и знает сейчас меня? — Я. — Кто слышит его и кто знает меня спустя вечность? — Я» [2].

Для всякого, кто знаком с Наукоучением Фихте, при чтении памфлета становится совершенно очевидным, что Наукоучение у Жана-Поля предстает как антипод фихтевской системы. Ключ к тому, как это могло произойти, дают сами же предисловия к памфлету. По мнению его автора, с некоторых пор «способность говорения» подменила у философов их «способность мышления». «Метафизическое дифференцирование и интегрирование», превращающее «учение о душе в учение о величинах», оказывается

возможным вследствие того, что философы в погоне за научностью, или наукообразием, вместо «наполненных» слов начинают пользоваться «пустыми» словами. Если вернуть словам их былую полноту, то они снова начнут что-то значить и сами выявят всю абсурдность абстрактно-логизированных построений. В памфлете «возвращение» словам их былого смысла по сути дела сводилось к преобразованию понятийной системы Наукоучения в образную.

Конкретно-сопоставительный анализ Наукоучения Фихте и «Ключа к Фихте, или Лейбгеберианы» Жана-Поля, на наш взгляд, позволяет выявить определенные каноны и традиции, которыми детерминировалось создание обоих сочинений и которые, собственно, и характеризуют философский и художественный тип мышления. При этом мы сочли возможным воспользоваться концепцией Гегеля относительно научно-философского и художественного типов мышления, данной им в «Лекциях по эстетике» и до сих пор остающейся основополагающей (достаточно только перелистать соответствующие статьи в философских и литературоведческих словарях).

Согласно Гегелю,

1) философский тип мышления есть понятийный тип работы мысли; художественный тип мышления есть мышление в образах;

2) понятие обретает свою конкретность лишь во взаимодействии с другими понятиями, в системе понятий; реальность понятия — становящаяся реальность; образ значим сам по себе, независим от других образов; реальность образа чувственна, наглядна, преднайдена, дана;

3) понятие раскрывается во всей полноте своих характеристик с помощью определенных логических приемов — анализа и синтеза; связь между образами устанавливается с помощью художественной фантазии на основе ассоциаций.

Опираясь на эту схему, считаем необходимым при анализе «Основы общего наукоучения» как примера философского типа мышления и памфлета «Ключ к Фихте, или Лейбгебериана» как примера художественного типа мышления выделить следующие моменты:

а) в Наукоучении основополагающим понятием являлось понятие «Я», так как оно определяло собой одновременно и содержание Наукоучения (выведение основных категорий, а также важнейших познавательных способностей), и его форму (членение на теоретическую и практическую часть), и сам метод исследования и изложения (метод *количественной диалектики*). В памфлете весь текст организовывался в единое целое с помощью образа — Лейбгебера.

б) В Наукоучении развитие понятия «Я» в «конкретную идею» «Я» путем взаимодействия его с другими понятиями представляло собой последовательно развертывающуюся *систему* всех существенных и необходимых определений понятия «Я». В памфлете между понятием «Я», получившим чувственную конкретизацию в образе Лейбгебера, и всеми другими образами с помощью

художественной фантазии устанавливались не всеобщие логические, но ассоциативные, случайные связи.

в) Последовательное развертывание понятия «Я» в систему «Я» проводилось в Наукоучении с помощью единого логического метода — метода *количественной диалектики.* В памфлете в качестве главного метода движения мысли и художественного ее оформления выступало комическое. «Снятие» противоречий здесь происходило за счет сближения чувственно ассоциируемых, но далеких по смыслу образов.

При сопоставлении Наукоучения и Ключа мы будем сначала обращаться к Наукоучению, чтобы постоянно иметь перед глазами «объект», с которым можно было бы сравнивать его художественную модификацию.

1. ПОНЯТИЕ «Я»

Напомним, что одной из важнейших проблем, которую решало Наукоучение, являлась проблема личностного знания и действования. Наукоучение ставило своей задачей исследовать, в результате каких мыслительных и деятельностных актов человек способен подняться до осознания и построения в себе личностных форм. Наукоучение представляло собой не что иное, как имитационное воссоздание этого процесса — имитационное воспроизведение того ряда актов, которые непосредственно вытекают из акта самосознания. Как наиболее пригодным для решения данной задачи «инструментом» Фихте воспользовался понятием «Я».

Понятие «Я», пройдя процесс саморазвития вплоть до превращения себя в «конкретную идею» «Я», должно было представить собой в конечном счете две развернутые системы форм личностных и абсолютных, не только взаимосвязанные, но взаимоопределяемые друг другом.

Понятие «Я», первоначально вводимое в положении «Я есть Я», представляло собой абсолютно неопределенное, неоформленное целое. Первый акт определения понятия «Я» заключался в расчленении, разведении в этом понятии двух предельно противоположных моментов, фиксируемых как Я-абсолютное и Я-конечное. Весь последующий процесс становления понятия «Я» в идею протекал как взаимодействие этих двух противоположных полюсов, в результате чего Я-конечное через деятельность Я-абсолютного (практическая часть Наукоучения) и Я-абсолютное через деятельность Я-конечного (теоретическая часть Наукоучения) обретали свои существенные определения. В идеале весь процесс развития понятия «Я» должен был привести к исходному положению «Я есмь Я», в котором осуществилось бы подлинно конкретное тождество Я-абсолютного и Я-конечного и первоначально данное целое обрело бы свою абсолютную определенность и оформленность.

Для понимания того, почему Фихте в качестве первых определений понятия «Я» считал необходимым выделить характе-

ристики абсолютности и конечности, обратимся к трем первым основоположениям фихтевской системы, представляющим собой имитационное воспроизведение того акта, который, по Фихте, осуществляет в себе любой человек, как только он впервые осознает себя как личность. Обратимся к делу-действию, или акту самосознания.

Фихте считал, что в основе акта самосознания лежит интеллектуальная интуиция, интеллектуальное созерцание. Представить данный акт внешне поэтому невозможно. Он не может быть рассказан, не может быть полностью воспроизведен в слове [3], а может быть лишь самостоятельно прожит. Наукоучение ставило своей задачей лишь подвести читателей к акту внутреннего созерцания. Поэтому в Наукоучении за исходное выбиралось такое понятие, которое должно было не выражать, но служить знаком, указанием на то внутреннее чувство, которое может быть вербализовано лишь как «Я есмь Я».

Но говоря себе «Я есмь Я», мы ощущаем явную нетождественность, расчлененность нашего мыслящего Я и нашего мыслимого Я, нашего созерцающего Я и нашего созерцаемого Я. Одно из них существует лишь в данный момент, другое пребывает все время, одно оказывается зависимым от внешнего мира, другое само определяет его. При этом оба Я выступают как деятельные, но деятельные по-разному.

В основу акта созерцания Фихте поставил также реализационный принцип. Интеллектуально созерцать себя — значит строить себя. Но как? Для этого в акте самосозерцания, в конечном счете имеющем форму «Я противополагаю в Я делимому Я делимое не-Я», закладывалась переменная — не-Я.

Что такое не-Я? Это со-понятие понятия «Я». Фихте вводит не-Я как особый способ фиксации интеллигенцией (эмпирическим Я) временного отсутствия в себе тех личностных форм, которые необходимы для того, чтобы оказалось возможным подняться на уровень Абсолюта, «подключиться» к культуре, сделаться «инструментом» ее дальнейшего «наращивания». В зависимости от того, на что направляется не-Я — на знание как некоторую объективированную систему мыслительных структур, которые накопила культура, или на другое Я как некоторый пример личностной организации, — в зависимости от этого Я полагает в себе определенную реальность, которая еще не освоена, не ассимилирована, служит очередным пределом — и в то же время целью — для дальнейшей деятельности. Не-Я поэтому идеально и реально, субъективно и объективно. С одной стороны, оно конструируется самим Я, с другой стороны, определяется независимой от Я реальностью. С одной стороны, оно направляется на внешний объект, с другой стороны, объект «открывается» лишь настолько, насколько его способен «увидеть» сам субъект. В идеале Наукоучение предусматривало такой момент, когда переменная не-Я вовсе окажется ненужной, ибо осуществится полное тождество Я-эмпирического и Я-абсолютного. Но так как этот идеал на

самом деле остается постоянно недостижимым — «собственно задачи человеческого духа бесконечны как по их числу, так и по объему» [4], — то не-Я является вечным спутником Я.

Почему же в таком случае в качестве понятия, организующего весь текст в целом, мы выделили именно понятие «Я»? Ведь не-Я также проходит весь тот путь в системе Наукоучения, который совершает и само Я? Дело в том, что в отличие от Я понятие «не-Я» получает конкретизацию лишь на время и, направленное на новый объект, прежних характеристик в себе не сохраняет. Поэтому не-Я не могло служить тем звеном, которое лежало бы в основании всей системы.

2. ОБРАЗ ЛЕЙБГЕБЕРА

Встречая слово «Лейбгебериана» в заголовке к памфлету, современники Жана-Поля, знакомые с более ранним романом писателя «Зибенкэз», а также с романом «Титан» (к которому, собственно, и прилагался памфлет), уже заранее знали, что автором «Ключа» является добрый чудак, вольный философ, юморист Лейбгебер, всегда готовый посмеяться над миром и в первую очередь над собой [5] Читателю также не могла не быть известна любовь Лейбгебера к перевоплощениям, «переодеваниям» в чужие судьбы. Название памфлета служило как бы очередной афишей: Лейбгебер играет новую роль — фихтевского Я.

Понятие «Я» превращалось в памфлете, таким образом, в живого человека, наделенного внешностью («хромой ногой и свернутым на сторону носом» [6]), характером («забавной гротескной натурой» [7]), поступками (Я путешествовало по Англии и Голландии, встречалось с Фихте, писало письма автору, «покровителю издания» и т. д.). Соответственно, все те определения, которыми понятие «Я» конкретизировалось в Наукоучении, по условиям «игры» должны были быть поставлены в один ряд с теми чувственными характеристиками, которые дополнительно приобрело понятие «Я», став образом. А это оказывалось возможным лишь в единственном случае: абстрактные определения должны были превратиться в образы, подобно самому понятию «Я».

Рассмотрим, например, как интерпретировалось в «трактате» понятие «абсолютности».

Лейбгебер, погрузившись в самосозерцание, неожиданно обнаруживает в себе Юпитера, божественного Демагоргона, Демиурга, Понтия Пилата, Робинзона и т. д., т. е. абсолютную Яйность. Это абсолютное Я, как только оно оказывается обнаруженным, начинает жить в Лейбгебере не менее интенсивно, чем прежде жило его эмпирическое Я, спокойно разъезжавшее по всему свету, не подозревая ни о каком Демагоргоне.

Я-абсолютное фактически становится вторым эмпирическим Я Лейбгебера. Во-первых, оно начинает совершать *поступки*. Достаточно неправдоподобные, но все же вполне выразимые

в реалиях внешнего мира. Абсолютное Я Лейбгебера «полагает», т. е. создает, все, что попадается Лейбгеберу на глаза. Во-вторых, у Абсолютного Я обнаруживается свой *характер* — угрюмый, эгоистичный (не случайно оно уподобляется Юпитеру и Демагоргону). В-третьих, Абсолютное Я оказывается наделено также и *внешностью* — на этот раз самого Лейбгебера. От эмпирического Я Я-абсолютное отличается лишь тем, что оно абсолютно лишено сознания, воли, интеллекта. Поэтому «сравнительно разумное Я» [8] Лейбгебера вынуждено все время контролировать свою абсолютную свободу, или Яйность, осознавать ее поступки.

Из ремарок в параграфе «Лейбгебер» мы узнаем, что акт самосознания «происходит» с Лейбгебером во время принятия им ножной ванны. Ощущение такое, говорит Лейбгебер, как у одного нищего, «который, проснувшись от глотка на сон грядущий, на мгновение находит себя королем» [9] Для того, чтобы стать абсолютным, Лейбгеберу, таким образом, не приходится затрачивать особенных усилий: достаточно сказать себе «Я есмь Я», говорит Лейбгебер, и тут же обнаружишь «у себя под носом в желудке созданное тобою небо и землю вместе с животными и всем остальным» [10] Поскольку акт самосознания понимался Лейбгебером как чисто созерцательный акт, постольку и принцип реализации, положенный Фихте в основу «дела-действия», интерпретировался в «трактате» совершенно иначе, чем в Наукоучении. Деятельность обоих Я Лейбгебера выносилась вовне: «от каждого Я наружу столько жизни утекает, сколько оно отдает встретившимся незнакомым и тотчас же положенным Я» [11] «Незнакомое Я», или не-Я, согласно Лейбгеберу, есть такой же эмпирический субъект, как и он сам, не лишенный души, т. е. абсолютной Яйности. Поэтому не-Я в «Лейбгебериане», подобно понятию «Я», будучи чувственно оконкреченным, превращалось в образ.

Не-Я представало перед Лейбгебером то в облике князя, то в виде конторщика. В параграфе «Фетишизация» Лейбгебер перечисляет не один десяток «богочеловеков», которые «постулировались» им при встрече как не-Я. «Таким богочеловеком, — заключает Лейбгебер, — является со времен Петра и Иуды, пожалуй, каждый кардинал — архиепископ — иезуитский генерал — консисториат — пастор покаяния, — как и я сам как таковой не являюсь разве слугой всех слуг?» [12]

Я Лейбгебера, взаимодействуя в «трактате» с различными не-Я, никакой конкретизации от них не получало. Не-Я, превращаясь в тот или иной образ, в свою очередь, наделялось такой же автономной реальностью по отношению к образу Лейбгебера, как и образ Лейбгебера по отношению к тому или иному образу не-Я. В то же время реальность образа не-Я, как и реальность любого другого образа в памфлете, оказывалась подчиненной по отношению к образу Я, или Лейбгебера, поскольку именно образ Лейбгебера служил в памфлете носителем художественной идеи, организующей весь текст в единое целое.

3. СИСТЕМА

Мы рассмотрели лишь самые первые, предельные характеристики понятия «Я». Рассмотрели также со-понятие понятия «Я» — «не-Я». Теперь мы покажем на ряде примеров, как в Наукоучении понятие «Я» получало свою дальнейшую конкретизацию и почему этот процесс неизбежно приводил к образованию системы понятий.

Реальность. Категория реальности вводилась в первом же основоположении: «То, что полагается одним только положением какой-либо вещи (чего-либо в Я положенного), составляет в ней реальность, есть ее сущность» [13] То, что полагается одним только положением, есть, по Фихте, не что иное, как дело-действие. Следовательно, реальность тождественна деятельности, без деятельности нет никакой реальности.

Категория реальности вводилась Фихте совершенно иначе, чем во всей предшествующей философии: реальность отождествлялась не с мышлением, а с деятельностью, бесконечной, беспредельной деятельностью абсолютного Я. Другими словами, это значило, что сфера подлинной реальности может открыться лишь человеку действующему, творящему себя как личность. Ибо та реальность, которую он просто преднаходит, в которой он раз и навсегда определен, обозначен, не есть подлинная реальность. Альтернатива: реальность либо есть, либо ее нет — на языке Фихте звучала так: реальности либо нет, либо она постоянно строится путем постоянного воспроизведения на все более высоких духовных уровнях акта самосознания. Реальность самого Наукоучения, имитирующего с помощью понятий данный процесс, строилась как раз через постоянное возвращение к положению «Я есмь Я». Поэтому все последующие определения понятия «Я» необходимо включали в себя понятие реальности, т. е. деятельности. В свою очередь, понятие реальности потенциально включало в себя все другие определения понятия «Я».

Отрицание. Если категория реальности была непосредственно связана с актом полагания, то категория отрицания выводилась уже вследствие конкретизации акта полагания, а следовательно, в результате конкретизации самой категории реальности, являющейся, в свою очередь, первой конкретной характеристикой понятия «Я».

Реальность, повторим, по Фихте, есть бесконечная, беспредельная деятельность. Но что значит помыслить деятельность во всей ее беспредельности, полноте? Не что иное, как противоположить ей абсолютное отсутствие деятельности, т. е. отрицать реальность. Но ведь отрицать — это значит тоже подействовать? Следовательно, абсолютное полагание реальности и абсолютное отрицание ее, поскольку оба акта являются деятельностными, одновременно принадлежат сфере реальности и определяют ее. Но как это возможно, если они в то же время взаимно отрицают друг друга? Сущность категории отрицания, говорит Фихте, можно как следует понять лишь через осознание акта

ограничения, категории ограничения, синтезирующей в себе две первые категории и потому являющейся конкретизацией уже их обеих.

Ограничение. В самом деле, как может человек, помысливший себя в абсолюте, снова вернуться к состоянию прежней дорефлективной невинности? Ведь полагание абсолютной реальности и абсолютное отрицание ее были зафиксированы одним и тем же, единым сознанием. Значит, для того, чтобы единство сознания не было нарушено, одновременная реализация акта полагания и акта противополагания возможна лишь в том случае, если реальность и ее отрицание будут друг друга взаимно ограничивать.

«*Ограничить* что-нибудь значит уничтожить его реальность путем отрицания не *всецело*, а только *отчасти*. Следовательно, в понятии границ, кроме понятий реальности и отрицания, заключается еще понятие *делимости*» [14] Через понятие ограничения и конкретизирующее его понятие делимости получало свое дальнейшее уточнение определение конечности, вводимое, как указывалось выше, в самом первом основоположении.

Я как абсолютный субъект, отрицая в себе реальность, т. е. полагая реальность не-Я, фиксирует в себе одновременно наличие и отсутствие определенных личностных форм. При этом деятельность Я как абсолютного субъекта остается неограниченной. Через ограничение отчасти уничтожается деятельность Я-конечного, выступающая в системе Фихте как деятельность интеллигенции. Такая фиксация предполагает за собой следующий шаг — определение тех личностных форм, которых не хватает интеллигенции для того, чтобы подняться до уровня абсолютного субъекта, т. е. субъекта, включенного в культуру, в абсолют. Категория ограничения получает свою дальнейшую конкретизацию в категории взаимоопределения (взаимодействия).

Итак, пытаясь воспроизвести процесс выведения трех первых категорий — реальности, отрицания, ограничения, — мы снова обратились к трем первым основоположениям Наукоучения, с помощью которых задавалась система Наукоучения в целом. Подобно тому как из достоверности трех первых основоположений следовала достоверность всех последующих положений теоретической и практической части Наукоучения, подобно этому каждая из рассмотренных нами категорий потенциально заключала в себе возможность выведения всех последующих определений понятия «Я». На наш взгляд, это обусловливалось тем, что в системе Фихте категории выступали не как чистые объективированные формы, но как знаки, символы, условно фиксирующие определенные реализационные состояния и подводящие читателя Наукоучения к воссозданию этих состояний в себе.

Не случайно сам Фихте в письме к Рейнгольду от 2 июля 1795 г. писал: «То, что я хочу сообщить, есть нечто такое, что, собственно, нельзя ни сказать, ни уловить в понятии и что может быть постигнуто лишь интуицией; то, что я говорю, должно лишь таким образом воздействовать на читателя, чтобы в нем

возникла искомая интуиция. Кто хочет изучать мои сочинения, тому я советую считать слова за слова и стараться только о том, чтобы где-нибудь проникнуть в ряд моих созерцаний, продолжая изучение даже и в том случае, если он не совсем понимает происходящее; — и так до тех пор, пока где-нибудь ему не засветит, наконец, свет. Этот свет, если только это полный, не половинчатый свет, сразу же позволит ему встать в ряду моих созерцаний на такую точку зрения, с которой именно и следует рассматривать все целое» [15]

В качестве связующего звена между теоретической и практической частями в Наукоучении выступала «Дедукция представления», в которой выводилась система оснований деятельности теоретического разума, или интеллигенции.

Система практического Наукоучения так же, как и система теоретического Наукоучения, представляла собой последовательный ряд самополаганий Я в различные ограниченные состояния и преодолений им этих ограничений путем полагания новых границ на все более высоких ступенях. Поэтому так же, как и в теоретической части, понятия здесь выводились одно из другого: для обосновываемого подыскивалось новое основание, которое затем, в свою очередь, становилось обосновываемым. Однако если с помощью понятий теоретического Наукоучения задавался ряд определенных интеллектуальных созерцаний, направленных на «простраивание» разного типа личностных форм через соотнесение их с объективными, абсолютными формами, то в практической части обсуждались уже внутренние, заложенные в самой природе человека основания духовного действования вообще. Таким образом, хотя система практического Наукоучения являлась органическим продолжением системы теоретического Наукоучения (абсолютное Я проделывало сознательно тот же самый путь, который в предыдущей части оно проделало бессознательно), тем не менее вся система в целом получала свое окончательное обоснование лишь благодаря практическому Наукоучению.

Чтобы наглядно продемонстрировать сказанное, рассмотрим выведение еще трех категорий — стремления, побуждения, собственной силы (воли), — которыми конкретизировалось понятие «Я» уже в системе практического разума.

Стремление. Стремление, говорит Фихте, есть основание как объективной, реальной деятельности Я, так и его идеальной деятельности, направляющейся не на объект, а на себя. Поскольку Я-абсолютное и Я-эмпирическое в акте самосознания, когда, собственно, впервые и возникает стремление, оказываются разделены, противопоставлены, постольку стремление выступает одновременно и как конечное, и как бесконечное, и как встречающее сопротивление со стороны не-Я, и как не встречающее его. Первое направление стремящейся деятельности Фихте называет центробежным, второе — центростремительным. Однако оба эти направления лишь смутно чувствуются субъектом, так как в сознании они фиксируются как факт, не получивший еще

своего объяснения. Возникает побуждение к закреплению, определению того и другого направлений, т. е. к «снятию» их в рефлексии. Стремление, которое «само себя порождает, которое закреплено, определено и есть нечто достоверное, называется *побуждением*» [16] Так Фихте вводит следующую категорию.

Побуждение. Побуждение, согласно Фихте, есть внутренняя, сама себя к причинности определяющая сила [17] Но ведь побуждение порождается стремлением, которое по своей природе дорефлективно и не обладает абсолютной самопроизвольностью, свободной причинностью. Другими словами, как может Я совершить переход от некоторого обнаружения к постижению этого обнаружения? К построению представления? «Не чрез какой-либо естественный закон, — говорит Фихте, — и не чрез какое-либо последствие из него поднимаемся мы до разума, а чрез абсолютную свободу, — не путем *перехода*, а одним *скачком*» [18]. Этот скачок оказывается возможен только благодаря собственной силе, или воле.

Собственная сила (воля). Говоря о самом первом положении Наукоучения «Я есмь Я» как о положении безусловно достоверном, принимаемом без всякого доказательства, Фихте тем не менее указывал, что именно доказательство этого положения и будет служить целью для всего исследования. С категорией «воли» оказывался *выведен* и сам акт самосознания как акт чистого воления. Однако исследование на этом не останавливалось, так как категория «воля» еще не была достаточно определена. Свою полную конкретизацию воля получала лишь в результате выведения всех категорий системы практического Наукоучения, вплоть до категории «вера».

Как видим, с одной стороны, развитие понятия «Я» в «конкретную идею» «Я» представляло собой систему. С другой стороны, эта система оказывалась постоянно незавершенной. Интуиция, которая вела Фихте, каждый раз оборачивалась своей новой, едва уловимой в слове стороной, и прежде найденные рациональные ответы оказывались снова недостаточными. Система, как охарактеризовал ее сам Фихте в работе «О понятии Наукоучения, или так называемой философии», по сути дела есть не что иное, как бесконечный круг с бесконечным множеством радиусов, центр которого дан. «И как только дан центр, даны и весь бесконечный круг и многие его радиусы. Одна конечная точка последних, правда, лежит в бесконечности; но другая лежит в центре, и эта последняя — обща всем» [19]

4. АССОЦИАТИВНОСТЬ

Подобно тому как понятие «Я» было превращено в памфлете в образ Я, подобно этому вся система понятий Наукоучения была «переведена» в Ключе в систему образов. Те категории, которые оказывалось трудно чувственно оконкретить (вроде категорий «делимость», «первотолчок», «причинность» и т. д.), в памфлете не использовались. Напротив, те категории, которые

вызывали чувственные ассоциации, не только сами превращались в образы, но и служили источником для дальнейших образных ассоциаций.

Рассмотрим, например, как интерпретировались в «трактате» понятия «полагание», «страдание», «система».

Понятию «полагание» Лейбгебер сначала подыскивает «синонимы». Ими оказываются такие слова, как «выуживание», «вытягивание», «отсебятина», «выкраивание». Соответственно, рождается сразу же несколько образных картин.

Если он, Лейбгебер, «выудил» из себя фихтевское Наукоучение, значит, и любой истопник любой библиотеки вправе считать, что «продуцировал» сверх собственной халтуры и всех разговоров в библиотеке великолепные математические и другие работы, вроде «Анализов» Эйлера или «Ключа» Лейбгебера [20] Если он, Лейбгебер, считает своими «отсебятинами» триллионы чужих Я — «веймарцев, французов, русских, лейпцигцев, персов, ирокезов, людей всех земель и времен» [21], то и эти «внутрисебятины» могут считать его, Лейбгебера, «дубликатом» их собственной универсальности. Наконец, если каждое Я возомнит себя «закройщиком» неба, земли, фауны и флоры, то и любое из его «оригинальных изданий» — конь, заяц, мышь, кишечный червь — с тем же успехом может вообразить себя «достаточным рациональным и иррациональным корнем всех вещей — ткацким челноком всех челноков и ткачей — маятником мирового передаточного механизма — сердцем бытия — застройщиком мировых сооружений — Одним и Всем» [22]

Категория «полагания» в «трактате» Лейбгебера так же, как и в Наукоучении Фихте, была тесно связана с категорией «страдание». Но если в Наукоучении под страданием понималось «простое отрицание. чистого понятия деятельности, и притом отрицание *количественное*, так как это понятие само количественно» [23], то в Ключе это понятие, как и рассмотренное нами предыдущее, толковалось исключительно в эмпирическом смысле.

Полагание так, как оно понималось в «трактате», неизбежно приводило к всеобщему страданию. Страдают те, кого полагают, но страдает и сам полагатель. Полагающая Яйность, говорит Лейбгебер, «похожа на отца Сабурова, который сам себе дает деньги в долг»: эта Яйность «часто протестует и обходится с собой, согласно вексельным законам, довольно строго» [24] От отца Сабурова мысль Лейбгебера движется к некой кошке из романа «Глашатай», «которую британский скряга вместо того, чтобы кормить, покрасил жирным ремнем и которая сама себя вынуждена целый день облизывать, чтобы жить» [25] Так же скудна, по словам Лейбгебера, стала и его жизнь, когда он вместе с Фихте «кроил людей для своей пантеистической системы» [26] Примечательно, что к образу страдающей кошки Лейбгебер прибегает в параграфе 15, носящем название «Страдания Бога в Гефсиманском саду».

Как видим, связи, которые возникали между «понятиями» в «трактате», носили чисто случайный, ассоциативный характер. Между тем, Ключ, претендовавший на «улучшение» фихтеаны во всех отношениях, по-своему «превзошел» Наукоучение и с точки зрения его системности. «Трактат» состоял из пятнадцати параграфов. В название параграфа, как правило, выносилось какое-нибудь понятие, взятое из Наукоучения и получающее свою дальнейшую «дедукцию» в лейбгебериане. Чтобы придать «трактату» вид подлинной научности, Лейбгебер не скупился на использование различных латинских терминов, которые должны были фиксировать каждый «поворот» мысли и как бы подготавливать читателя к очередному философскому «виражу». К тому же «трактат» был буквально испещрен сносками (не только на различные первоисточники, но и на предыдущие и последующие параграфы).

Однако подчеркнутая, утрированная системность лейбгеберианы подчеркнуто же и нарушалась. Автор «трактата» то и дело забывал, что он хотел доказать очередным «маэстозо» и что он уже успел произнести — «во-первых» или «во-вторых». Система, по всей видимости, понималась Лейбгебером как особого рода философская изощренность в упорядочивании «пустых» слов. Лейбгебер же, не будучи еще «профессионалом», с таким «упорядочиванием» время от времени просто не справлялся.

Так, попытка растолковать само понятие «система» Лейбгеберу явно не удалась. В параграфе 2 система конкретизировалась как круг со стержнем «в качестве руководства». «Этот стержень является для круга Наукоучения практическим разумом» [27] Поскольку такой образ никаких особых ассоциаций не вызывал, Лейбгебер в своем «трактате» больше к нему и не возвращался. Стараясь дополнить это не совсем ясное у Лейбгебера определение, «покровитель издания» в первом предисловии уподобит круг со стержнем «духовному глобусу», который «новейший философский учредитель ордена» прорыл до самого основания, «приняв его, подобно Маупертиусу, за земной глобус» [28] Во втором предисловии понятие «система» будет разъясняться с помощью еще одного образа: «Высочайший — в смысле бессмертного и гениального фокуса — идеализм Фихте протягивает свои руки-полипы ко всем наукам, и проводит их в себя, и уничтожает себя тем самым» [29] Попытка чувственно оконкретить систему — в образах и с помощью самой формы «трактата», который тоже являлся в памфлете своего рода образом (не случайно в первом предисловии автор называет «трактат» ребенком и свивает ему лавровые венки), свидетельствовала о том, что Наукоучение прочитывалось (как Лейбгебером, так и автором) без воспроизведения на себе тех реализационных состояний, которые лишь символически означивались понятиями. Поскольку же к системе понятий было лишь внешнее отношение, постольку оказывалось возможным и овнешнение ее — превращение в образ.

С другой стороны, система не являлась чем-то внутренне при-

сущим «трактату». Систему можно было обсудить и оставить, поскольку «трактат» на самом деле представлял собой не теоретическое исследование, а рассказ о творческой эволюции Лейбгебера как фихтеанца. Доказательность «положений» «трактата» поэтому основывалась не на их логической непогрешимости, а на чувственной, зримой убедительности используемых образов.

5. МЕТОД КОЛИЧЕСТВЕННОЙ ДИАЛЕКТИКИ

Развитие понятия «Я» в «конкретную идею» Я приводило к образованию единой системы понятий. Причем каждое понятие в этой системе оказывалось связанным не только с главным, определяющим всю систему в целом понятием «Я», но со всеми предыдущими и последующими понятиями теоретической и практической частей Наукоучения, независимо от того, на какой ступени они дедуцировались. Такая связь обусловливалась тем, что понятия выступали в системе Я не как самостоятельные смыслы, но как знаки, символы, фиксирующие определенные реализационные состояния. Поскольку процесс выработки личностного знания обсуждался Наукоучением как непрерывное движение от реализации одной личностной формы к порождению новой, постольку каждое понятие требовало своего продолжения в следующем понятии.

Пытаясь вызвать у читателя Наукоучения возможность внутреннего созерцания в себе самого метода восхождения Я-эмпирического к Я-абсолютному, Фихте предлагает его вниманию следующий «рисунок». Предположите, говорит он, в точке m — свет, в точке n — тьму, в промежутке между ними — сумерки. «Допустим, что они тянутся от p до q; тогда в p сумерки будут граничить со светом, а в q — с тьмою» [30] Но так как сумерки представляют собой смесь света и тьмы, то в точке p свет будет граничить со светом и тьмою, а в точке q тьма будет граничить с тьмою и светом. «Следовательно, противоречие может быть разрешено только следующим образом: свет и тьма вообще не противоположны между собой, а различаются лишь по степени» [31].

Метод *количественной диалектики*, представляющий собой единый процесс взаимосвязанных и взаимообусловленных анализов и синтезов, рассматривался в Наукоучении как такой способ организации знаний и самостроительства, который обеспечивает вхождение любого эмпирического Я в мир интеллигибельных форм — в мир истории, культуры, Духа. Согласно Фихте, человек «проращивает» в себе личность по всеобщим законам. Деятельность интеллигенции анализировалась как деятельность, ориентированная на общие для всех, абсолютные нормы. С точки зрения Фихте, если каждый человек будет действовать в культуре только в связи с собственными основаниями, культура будет разрушена. Метод *количественной диалектики* выступал, таким образом, не только как единый метод для конкретной системы Наукоучения, но и для любой системы Я.

6. КОМИЧЕСКИЙ КОНТРАСТ

Метод *количественной диалектики* подвергался осмеянию в памфлете, пожалуй, больше всего. Перефразируя слова Якоби, отозвавшегося о Наукоучении как о «вязании вязания носка», Жан-Поль устами Лейбгебера называет Наукоучение «пустым отражением отражения» [32], представляющим собой в конечном счете не что иное, как неумеренное множество «догматических прыжков, полетов и неопределенностей» [33] Во втором предисловии, а именно в экзертациях, составленных «по поводу философии вообще», количественная диалектика Фихте характеризуется как «логическая алгебра», «арифметическое фокусничество», превосходящее по степени своим искусством («пунктирным искусством с атомами») все предшествовавшие философские системы. «Если только раз из области конечных и ясных величин подняться в область бесконечных и неясных величин, — пишет Лейбгебер в письме к автору, „покровителю издания", — то окажешься в совершенно новом широком мире, в котором при помощи одной лишь речи, как на плаще Фауста, легко движешься туда и обратно» [34] Воспользовавшись фихтевской «подсказкой» (мы имеем в виду отрывок из Наукоучения, приведенный нами выше), Жан-Поль, в свою очередь, «помогает» читателю представить количественную диалектику как «игру солнечных зайчиков» [35], как колебание тени, точь-в-точь повторяющей колебания уличного фонаря [36] Благодаря этим «играм» — «к темноте от света» — фихтевская философия становится такой «светлой и проясненной», что еще чуть-чуть — и «голые льды этого Монблана» станут совсем «мягкими и низкими и больше не будут подпирать небо» [37] Осветить Монблан Наукоучения «еще более теплыми лучами, чем его собственные» [38] ставил своей задачей как раз Лейбгебер, задумав написать «трактат».

Таким образом, метод *количественной диалектики*, как и все положения Наукоучения, в «трактате» также должен был быть доведен до «совершенства».

Однако «снятие» противоречий в «трактате» (поскольку он все же являлся, как мы это уже выяснили, художественным, а не философским произведением) осуществлялось совсем другим способом, нежели в Наукоучении. Во-первых, в качестве основания для синтезирования далеких по смыслу образов здесь выступало не логическое основание тождества, но чувственная их ассоциируемость. Во-вторых, «снятие» противоречий в памфлете приводило не к взаимному их примирению, но к взаимному отрицанию, вызывающему, как следствие, реакцию смеха.

Рассмотрим несколько примеров.

Лейбгебер, вообразив себя создателем всего одушевленного и неодушевленного мира, «полагателем» неба, земли, а также ёлок (или Фихтев; каламбур: Fichten) [39], в результате размышления, однако, приходит к выводу, что таким же «полагателем», со-

гласно его лейбгебериане, может вообразить себя кто угодно. И тогда конь начнет «полагать» всадника, заяц — юнкера, мышь — божественную просвирку. «А затем в меня, — говорит Лейбгебер, — вползает кишечный червь и хочет тоже божественно полагать» [40] Так, от елки ассоциация движется к самому неприятному претенденту на «полагатели». Кишечный червь в роли Юпитера? Лейбгебер вынужден усомниться в собственной системе.

Другой пример. Во втором предисловии автором приводится отрывок из письма Лейбгебера, в котором тот сравнивает «всеобщий бег в споре за истину и свободу» с соревнованиями, свидетелем коих он не раз оказывался в Гринвиче. Матросы, поставив на игру «вулканы, горные хребты, перочинные ножи и т. д.», выпускали на стол вшей и устраивали между ними гонки. Зрители, согласно Лейбгеберу, пребывали в состоянии самого напряженного ожидания, поскольку ответ на вопрос «Что есть истина и что такое свобода?» в тот момент зависел исключительно от спортивных способностей «соперниц». «Я также, — говорит Лейбгебер, — участвую в скачках уже несколько недель. изрядно нафилософствовался в Берне и, разгорячившись, сделал прилагаемые „Ключи“» [41]

Расхваливая «покровителю издания» свою систему как самую что ни на есть сумасшедшую, Лейбгебер в доказательство тому, что это и есть высшая похвала для любого философа, ссылается на ряд «бесспорных» фактов. Соколы, говорит он, лишь до тех пор годятся для охоты, «покуда пребывают в сумасшествии, до которого их довели с помощью бессонницы» [42] В Англии, добавляет Лейбгебер, зарегистрировано наибольшее количество разумных людей и одновременно — сумасшедших домов [43] Да и что такое философский разум, как не постоянное насилие над собой? «Подобно тому как держат особых собак для экспериментов в собачьем гроте, философ одновременно является гротом и своей собственной собакой, которую он ежечасно в смертельном свете идеализма душит и в обыкновенном свете реализма воскрешает!» [44]

Как мы уже говорили, доказательность в памфлете была прежде всего связана с наглядной, зримой убедительностью. Поэтому опровержение того же метода *количественной диалектики* сводилось к тому, чтобы представить этот метод в образе и возникший образ разрушить с помощью другого образа.

Мы уже привели ряд примеров наглядных «опровержений» фихтевской количественной диалектики в памфлете: обманчивая игра солнечных зайчиков, пленка арифметики, через которую силятся «вычислить» духовные проблемы, плащ Фауста, летая на котором можно так никогда и не увидеть земных проблем. Возможность такого внешнего изображения и через это — сатирического осмеяния количественной диалектики имела, на наш взгляд, все ту же причину, которая уже не раз указывалась нами выше: ряд интеллектуальных созерцаний, фиксируемых с по-

мощью понятия «Я» и его производных, составляющих систему понятий, а также сам метод воссоздания этих интеллектуальных созерцаний, символически обозначенный как метод *количественной диалектики*, получали свой смысл для читателя Наукоучения лишь тогда, когда проводилась их внутренняя реализация.

В противном случае все это оказывалось лишь набором непонятных, пустых, смешных слов вроде «борьбы Абсолютов без экзистенции против экзистенции» [45]

7. ВЫВОДЫ

Сатирические произведения не раз создавались художниками в целях осмеяния философских сочинений. Причем с давних пор — еще со времен Лукиана. Однако Лукиану «перевести» споры о Сущем и Едином на язык искусства было довольно несложно, поскольку сатиры писались им в то время, когда философский язык еще не приобрел своей профессиональной терминологии. Философы, как и художники, пользовались образами богов.

Жан-Поль, создавая памфлет не на порок, не на человека, не на политическую ситуацию, а на философское сочинение, возложил на себя тем самым крайне трудную задачу. С помощью образов надо было высмеять понятийную реальность. Образ, который является отражением внешнего мира, должен был стать отражением идеализованного, рефлектированного бытия.

Анализируя Наукоучение и Ключ, мы постарались показать, что «перевод» понятий в образы означал их чувственное овнешнение. Мы также постарались показать, за счет чего оказался возможен такой «перевод»:

а) Понятие «Я» в системе Фихте представляло собой не что иное, как знак, указующий на интуицию и подводящий к интеллектуальному созерцанию этой интуиции.

б) Сама система понятий, выводимая из понятия «Я», представляла собой систему символов, указующих и подводящих к определенным реализационным состояниям, фиксируемых сознанием с помощью различных определений понятия «Я».

в) Метод *количественной диалектики*, представляющий собой процесс взаимосвязанных и взаимообусловленных синтезов, вытекающих из самого первого синтеза — единства самосознания, — являлся единым имитационным рядом, в котором воспроизводились, имитировались способы простраивания человеком определенных духовных уровней, или личностных форм.

Читая «Основу общего наукоучения» отстраненно, без проживания тех актов, без попытки их вызвать на себе, стараясь уловить за понятием конкретные смыслы, а не интуицию, Жан-Поль увидел в Наукоучении лишь набор абстракций и показал, что осмысленное прочтение их может привести лишь к тому, что Наукоучение само себя будет отрицать.

Обсуждая Наукоучение и памфлет, мы заранее освободили себя от оценок по шкале «лучше—хуже». Памфлет как художественное произведение кажется нам не менее самоценным, чем Наукоучение как произведение философское. Однако памфлет для нас был прежде всего интересен как текст, позволяющий приблизиться к пониманию особенностей обоих типов мышления.

[1] *Jean-Paul.* Kritik des philosophischen Egoismus. Leipzig, 1967. S. 216.
[2] *Jean-Paul.*Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana // Jean-Paul. Op. cit. S. 180.
[3] См.: *Фихте И. Г* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937. С. 63.
[4] *Фихте И. Г* Избранные сочинения. М., 1916. Т. 1. С. 31.
[5] Об особенностях художественного характера Лейбгебера в отношении к другим литературным персонажам Жана-Поля подробнее см.: *Тронская М. Л.* Немецкий сентиментально-юмористический роман эпохи Просвещения. Л., 1965; *Бройн Г де.* Жизнь Жан-Поля Фридриха Рихтера. М., 1978; *Адмони В. Г.* [Вступ. ст.] // Жан-Поль. Зибенкэз. Л., 1937; *Михайлов А. В.* [Вступ. ст.] // Приготовительная школа эстетики. М., 1981.
[6] *Jean-Paul.* Op. cit. S. 142.
[7] Ibid. S. 139.
[8] Ibid. S. 172.
[9] Ibid. S. 159.
[10] Ibid. S. 166.
[11] Ibid. S. 164.
[12] Ibid. S. 171.
[13] *Фихте И. Г* Избранные сочинения. Т. 1. С. 76.
[14] Там же. С. 85.
[15] Цит. по: *Яковенко Б.* Жизнь И. Г. Фихте // Фихте И. Г. Избранные сочинения. Т. 1. С. 111.
[16] Там же. С. 266.
[17] См.: Там же. С. 272.
[18] Там же. С. 278.
[19] Там же. С. 31.
[20] См.: *Jean-Paul.* Op. cit. S. 174.
[21] Ibid. S. 160.
[22] Ibid. S. 168.
[23] *Фихте И. Г* Избранные сочинения. Т. 1. С. 112.
[24] *Jean-Paul.* Op. cit. S. 164.
[25] Ibid. S. 179.
[26] Ibid. S. 168.
[27] Ibid. S. 153.
[28] Ibid. S. 134.
[29] Ibid. S. 150.
[30] *Фихте И. Г* Избранные сочинения. Т. 1. С. 122.
[31] Там же.
[32] *Jean-Paul.* Op. cit. S. 179.
[33] Ibid. S. 132.
[34] Ibid. S. 134.
[35] Ibid. S. 132.
[36] Ibid.
[37] Ibid. S. 131—132.
[38] Ibid. S. 132.
[39] Ibid. S. 156.
[40] Ibid. S. 167.
[41] Ibid. S. 139.
[42] Ibid. S. 142.
[43] Ibid.
[44] Ibid. S. 140.
[45] Ibid. S. 133.

ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТНОГО И ЦЕЛЕВОГО ЕДИНСТВА КУЛЬТУРЫ В ИДЕАЛИЗМЕ А. ШОПЕНГАУЭРА

А. А. Чанышев

22 февраля 1988 г. исполнилось 200 лет со дня рождения А. Шопенгауэра. Какова сегодняшняя значимость его философского наследия? На мой взгляд, лучше всего на этот вопрос отвечает опыт постановки и решения мыслителем проблемы единства культуры. В свое время шопенгауэровский волюнтаризм с точки зрения данной проблемы интерпретировал Г. Зиммель. Он рассмотрел концепцию морального преодоления воли к жизни как специфическую форму телеологии — философскую попытку удовлетворить оставленное христианством в наследство нашей культуре «томление по конечной цели», попытку, вытекающую из потребности в определении направленности движений жизни, «которая продолжает существовать как пустое стремление к цели, ставшей недостижимой» [1] (Впрочем, первым, кто обратился к культурософскому смыслу шопенгауэровского учения, был Ф. Ницше [2].) И сегодня опыт шопенгауэровского идеализма остается для западного философского сознания важным ориентиром в понимании социокультурных аспектов проблемы человека: в моралецентристской ориентации Шопенгауэра — в истолковании им сострадания как опыта универсальной любви-приятия — видят радикальную мировоззренческую альтернативу идеологии и практике насильственно-инструментального вмешательства в глубинные структуры бытия, говоря о мышлении Шопенгауэра как о «героическом гуманизме», образце мужественного интеллектуального сопротивления миру, в котором каждый триумф общества оплачен кровью и возрастающей нищетой, усилением угрозы человеку [3]

Этическая часть учения Шопенгауэра в самом деле обладает мощным критико-гуманистическим зарядом. Шопенгауэр-этик вслед за Кантом выступил с решительным разоблачением легальных и эгоистических мотивов. Продолжая линию кантовской этики на автономное истолкование морали, он в известном смысле наследует кантовскому критицизму, его высокому духовно-практическому строю; одновременно он пытается пойти дальше и обосновать мораль посредством обнаружения *в опыте* специфического морального мотива и особой формы выражаемой им необходимости. Критикуя искажающие нравственную мотивацию попытки обоснования морали при помощи религии (к коим он относит и кантовскую «моральную теологию»), Шопенгауэр спрашивает: неужели вовсе не существует никакой «естественной, независимой от человеческих установлений морали», неужели она насквозь искусственное создание, «средство, придуманное для лучшего обуздания своекорыстного и злого рода человеческого»,

и неужели она неизбежно падет «без поддержки положительных религий, не имея никакого внутреннего удостоверения и никакого естественного основания?» [4] — и находит непосредственное удостоверение морали (и непоколебимую опору человеческого существования) в личностном опыте нравственной вины и ответственности как свидетельстве непреложной предназначенности человека к свободе. Однако высокий этический пафос Шопенгауэра в конечном счете сосредоточен в переносе свободы «по ту сторону», в идеальное измерение, где она, по его мнению, только и может быть осуществлена; соответственно гуманизм шопенгауэровской этики ограничен идеалистической редукцией значения нравственной свободы, сведен к «нравственному мистицизму» (Ницше); именно поэтому ценность этического идеализма Шопенгауэра как морально-телеологического способа осмысления мира, жизни и культуры подвергается у Ницше сомнению и — что особенно важно отметить — служит (в ницшевском проекте социокультурного обновления) исходной точкой трансформации абстрактно-гуманистической критики культуры в ее критику с позиции формирования «нового круга обязанностей» — подготовлять созидание гения и содействовать ему как цели новой культуры, устраняя с пути «все враждебное этой цели», что означает для «меньшей группы» строптивых и одиноких носителей высших целей культуры необходимость, «опираясь на прочную организацию, предупредить, чтобы огромная толпа не разогнала ее в разные стороны» [5] Иными словами, этический идеализм Шопенгауэра является предшественником смены ценностных приоритетов и переоценки ценностей у Ницше [6]

Но не только внутренняя слабость и неполнота шопенгауэровской моральной телеологии служат отправной точкой ницшевской переоценки ценностей. В эстетическом идеализме Шопенгауэра можно обнаружить прямое предвосхищение ницшеанской «добродетели, свободной от морали».

* * *

В эстетике Шопенгауэра проблема свободы (а стало быть, и проблема соотношения идеального и реального, обеспечения единства культуры) решается через опосредование идеального «субъективным условием». Субъект, но не всякий, а лишь обладающий способностью к сознательному и свободному возвышению над индивидуальной волей, к преодолению своей субъективной границы, отделяющей его от подлинного (идеального) смысла мира, к превращению в чистый, незамутненный субъект (зеркало бытия), приобретает статус независимого носителя мира. Причем, согласно шопенгауэровской теории возвышенного, сам субъект *должен* стать гарантом выявления идеальной целостности мира. Это означает, с одной стороны, что эстетическое отношение в интерпретации Шопенгауэра приобретает императивный модус, которого «недоставало» морали в истолковании ее шопенгауэровской этикой. С другой стороны, это означает также, что с точки

зрения эстетической концепции Шопенгауэра идеальное содержание мира (чистая форма) открывается через особую органическую целостность мышления.

Эстетическое опосредование объективного субъективным сближает шопенгауэровскую философию с романтическим эстетизмом, привносящим прекрасное в сферу логического, рассматривающим связь идеального и реального как внутренне-непосредственную, раскрываемую благодаря погружению в индивидуальную творческую свободу. Шопенгауэр близок романтикам еще и потому, что последние радикально противопоставляли идеальное как сокровенно-внутренний план реальности ее обыденной стороне.

Вместе с тем самораздвоенности романтического сознания Шопенгауэр противопоставляет моралистически переосмысленную кантовскую концепцию возвышенного.

Поэтому имеет смысл специально рассмотреть содержание шопенгауэровского эстетизма (как определенного способа соотнесения идеального и реального, серьезного и несерьезного, целого и части) в связи с эстетикой немецких романтиков и кантовской «Критикой способности суждения».

Кант полагает, что чрезмерное для воображения «есть как бы бездна, в которой оно само боится затеряться; но все же и для идеи разума о сверхчувственном не чрезмерно, а закономерно вызывать такое стремление воображения» [7] Невнятное, бесформенное, хаотичное, таким образом, как бы скрывает за собой чистый сверхчувственный порядок, являясь его косвенным изображением. Тем самым — от противного — создается рамка безусловности идеального, обеспечивающая мировоззренческую глубину и открытость. В кантовской природе как бы проглядывает цель: прекрасное в природе «открывает нам технику природы, которая представляет ее как систему, [подчиненную] законам, принципа которых мы не находим во всей нашей рассудочной способности, а именно закону целесообразности в отношении применения способности суждения к явлениям, так что о явлениях надо судить не только как о принадлежащих к природе с ее лишенным цели механизмом, но как о подходящих для аналогии с искусством» [8]; возвышенное (в природе это хаос или дикий и лишенный всяких правил беспорядок и опустошение [9]) есть «уважение к нашему собственному назначению, оказываемое нами объекту природы посредством некоторой подстановки (смешиваем уважение к объекту с уважением к идее человечества в нашем субъекте)» [10] Поэтому Кант считает свое толкование эстетических суждений — как находящихся в родстве с моральным чувством — «разгадкой того шифрованного письма, посредством которого природа образно говорит с нами своими прекрасными формами» [11] С точки зрения Канта, «природа как бы говорит. . нечто такое, что, кажется, имеет более высокий смысл» [12]. То, что составляет этот более высокий смысл природы, Кант разъясняет следующим образом: «Так как мы нигде не находим цели, мы естественно ищем ее в нас самих, а именно в том, что

составляет конечную цель нашего бытия — в [нашем] моральном назначении» [13]

Таким образом, и в прекрасном как «символе нравственно-доброго» [14], и в возвышенном как том, «одна возможность мысли о чем уже доказывает способность души, превышающую всякий масштаб [внешних] чувств», [15] проглядывает цель; необходимо завершающей частью «Критики способности суждения» является «Критика телеологической способности суждения», как и сама «Критика способности суждения» в целом становится завершающей, одновременно открывая путь мировоззренческим системам, отбрасывающим ее логику — критицизм.

Фр. Шлегель выражает романтическое восприятие Канта следующим образом: «В учении Канта я впервые нечто для себя постиг. Однако я не могу принять того, что лежит в его основе, — свободы интеллекта, упорядоченного использования идей вообще, того, что основной движущей силой воли является чистая закономерность» [16].

То, что Шлегель впервые постигает для себя в учении Канта, можно определить термином «условность», — это условность безусловного, идеального; апелляция к Канту связана с пониманием возможности охвата целого (универсума) только в бесконечной рефлексии над ограниченными в каждый данный момент условиями своего опыта. То, что романтизм разрушает, — это «косвенность» [17] кантовского обоснования идеального. В эстетике Канта идеальное и реальное, свобода и необходимость, природа и искусство, прекрасное и доброе, серьезное и несерьезное, целесообразность и отсутствие цели косвенно свидетельствуют друг о друге. Кант никогда не нарушает в своем мышлении границы этой косвенности, выражаемой характерной формой нереального сравнения — «как бы» (als ob). Косвенность кантовского обоснования идеального, условие «как бы» позволяют гарантировать безусловность, целостность и устойчивость там, где они ставятся под вопрос и появляется чувство неудовольствия и страха в силу утраты равновесия при столкновении с феноменами, превосходящими ограниченные возможности человеческого познания. В эстетике Канта ясное и невнятное (в математически возвышенном), зависимость и свобода (в динамически возвышенном) сбалансированы, так как помещены в рамки — целого в первом случае, условности угрозы — во втором. Кантовское «как бы» — свидетельство предпочтения им скрытой закономерности. (Кант отдает предпочтение мебели стиля барокко, английским паркам, уподобляет произведение искусства природе, и наоборот; наконец, определяет прекрасное как целесообразность без цели.) Романтики же на место кантовской скрытой закономерности ставят закон, непосредственно совпадающий с беспорядком и «произволом» (творческой индивидуальной свободой).

У романтиков идеальный порядок (закон) представлен в реальном символически (т. е. условно), но отнюдь не косвенно в кантовском смысле: его условность одновременно означает

непосредственно внутреннюю — через чувство — обращенность идеального к реальному. «В противовес Канту и Шиллеру, утверждавшим наличие особого чувственно непознаваемого идеального мира, представителями „чувствительности“ (к которым следует отнести и романтиков. — *А. Ч.*) утверждалось наличие связей между реальными и идеальными мирами, наличие переходов между ними и возможность чувственного познания идеального мира» [18] Реальное наряду с противопоставлением идеальному и в рамках этого противопоставления превращается у романтиков в некий символический язык идеального, причем знак занимает место обозначаемого, превращаясь в знак знака. Сон и действительность, природа и искусство, субъект и объект, часть и целое и т. д. смешиваются, обращаются друг в друга, совпадают. Такое через обратимое совмещение противоположностей все мистифицирующее, смещающее и обусловливающее сознание — романтическая ирония.

Романтическая ирония модифицирует косвенность кантовского обоснования безусловной чистой формы; в ней происходит *обусловливание безусловного*; кантовское безусловное (рамка, закон, идеальное) как косвенно-условное (идея не может иметь объективного изображения) подвергается у романтиков еще одному уровню обусловливания: ирония усматривает закон непосредственно в беззаконии, порядок в хаосе, совмещая форму и содержание, метод и мировоззрение. Это не приводит, однако, к наполнению формы содержанием. Романтическое томление по бесконечности, совмещая бесконечно большое и бесконечно малое, целое и часть, серьезное и смешное, представляет собой абстрактную чувственность.

Обусловливание безусловного в романтизме, с одной стороны, означая отказ от долженствования, от этической серьезности, замену их «освобождением через иллюзию», произвольной закономерностью эстетической формы, с другой — ведет к обратному эффекту радикализации этой формы, которая, «обрастая» императивностью, приобретает моралистически безусловные черты, приводит к росту напряженности между реальностью и идеалом (переносимым в запредельную сферу), между необходимостью и свободой (превращающейся в «освобождение»), между объектом и субъектом. Противоположности меняются местами — и несерьезность самопародирования оборачивается страхом перед собственной бессубстанциональностью, болезненная непроизвольность которого вполне серьезна.

Фр. Шлегель пишет: «Объективная поэзия не знает никакого интереса и не имеет притязаний на реальность. Она стремится только к игре, которая была бы достойнее, чем святая серьезность, к иллюзии, которая была бы более законодательна, чем безусловнейшая правда» [19]

От этой манифестации эстетической сути романтизма можно непосредственно перейти к его скрытой этической направленности. Дело в том, что эстетизм романтиков радикален. Романтики

противопоставляют обыденное и поэтическое, профанов и музыкантов, толпу и гения, полагая, что обыденное подавляет и исключает идеальное, не подходящее под заранее заданные мерки. Романтизм поэтому связан с радикальным неприятием обыденного. Ироническому вызову «гармоническим пошлякам» сопутствует вызов по отношению к добродетели, отождествляемой с ограниченной благонамеренностью. Идеальное мыслится не как рамка, а как сокровенно-внутренний план самой реальности, и тем не менее это сокровенное имеет статус ригористически отстаиваемого и радикально защищаемого от обыденной стороны реального вплоть до провозглашения «права на преступление» (privilegium aggratiandi). Романтизм осознает себя в качестве «нетерпимости чувства», противопоставленной «нетерпимости разума» [20]

Освобождающий эффект иронии, «дух подлинной трансцендентальной буффонады» означает «настроение, которое с высоты оглядывает все вещи, бесконечно возвышаясь над всем обусловленным, включая сюда и собственное свое искусство, и добродетель, и гениальность» [21] Эта освобождающая — через отстранение — ирония есть «ясное осознание вечной изменчивости, бесконечно полного хаоса» [22] и именно поэтому как обнаружение закона в беззаконии она нетерпима по отношению к моральному закону: «Ничего не может быть противнее духу сказки, чем нравственный фатум, закономерная связь» [23]

Романтизм можно определить как постоянный поиск самого себя через самоотстранение. Это одно из самоопределений романтизма, как бы сплошь состоящего из самоопределений; романтическое сознание представляет собой непрерывно расширяющийся рефлексивный круг. В непрерывном расширении рефлексии есть желание окончательного ответа на все вопросы и, следовательно, протест против ускользающей бесконечности множества этих вопросов, стремление к цельности. С другой стороны, такой протест есть лишь итоговая или оборотная сторона самой универсальности, стремящейся к бесконечности всечувствия. Поиск и культивирование самого себя через самоотстранение оборачивается утратой себя в рефлексивной бесконечности, которая становится властной и враждебной стихией, роковой силе которой не способен сопротивляться сам романтик. «Бесконечное томление», представленное на одном полюсе романтического сознания как многообещание, бесконечное богатство продуктивной силы воображения, «разумный хаос», сказочная мистерия, обращается пустотой неподлинности и падшести на другом его полюсе. Самомистификация оказывается опасной, угрожающей бессубстанциональностью болезнью.

Итак, можно сказать, что основная проблема романтизма как субъективистского мировоззрения — это проблема самоидентификации, проблема обратимости собственного бытия, постоянно несовпадающего с самим собой, истаивающе-бессубстанционального.

Такая обратимость романтического создает на другом его полюсе сознание «греховности» иронии, отстраняющейся от морали

как ограниченной застылости, — и тем самым вводит морализм в круг романтической метафизики уже не только как направленность отрицания-отстранения, но и как непосредственную апелляцию к самой морали, приобретающей значение утраченной в эстетическом мирочувствовании человечности, утерянной всеприемлющей — через заботу — устойчивости существования. Вакенродер свидетельствует: «Каждая секунда — острый меч, который слепо разит здесь и там и не знает усталости от жалостных воплей тысяч существ! А я спокойно сижу посредине всего этого, как ребенок на детском стульчике, пускающий мыльные пузыри, и сочиняю музыкальные пьесы, хотя завершится и моя жизнь, серьезно — смертью» [24]

Бессубстанциональность штюрмерски-романтического рефлексивного самоопределения способна «субстантивироваться» в представлении о негативной силе — причине безосновности бытия, «сокрытой во всей природе и ничего не создавшей такого, что не истребляло бы своего соседа или самого себя» [25]

Шопенгауэровская «воля к жизни» как «стремление без цели и предела» имеет то общее с штюрмерским представлением о негативной мировой сущности, что и она отрицательно нацелена на бесконечность: «Отпечаток этой бесконечности мы находим во всех сторонах ее совокупного проявления, начиная самой общей формой последнего — бесконечным временем и пространством, и кончая самым совершенным из всех явлений — жизнью и стремлением человека» [26] Однако философский смысл истолкования Шопенгауэром эстетического феномена (опыта «незаинтересованного созерцания», уводящего человека от масштаба бесконечной, объективной, пространственно-временно́й и причинно-следственной множественности) — несмотря на то, что эстетическое познание, как и у романтиков, выводит к принципиально иной реальности, нежели та, которая дана в познании обыденном, — противоположен романтическому эстетизму по следующим причинам. Во-первых, эта другая, «необъектная», реальность не лежит в сфере субъективного, индивидуального — в области грез, сна, сказки; шопенгауэровское мышление и на эстетическом его уровне призывает к трезвости, серьезности и мужеству [27] Во-вторых, свобода эстетического измерения, согласно Шопенгауэру, не соответствует романтическому пониманию свободы как возможности произвольно настроиться на любой лад; если романтизм, как мы видели, шел по пути охвата максимально возможного разнообразия, погружаясь в бесконечность, теряя целостность самосознания, оказываясь не в состоянии сохранить баланс между «схватыванием» и «соединением», и потому перед лицом болезненной альтернативы — потеряться в бесконечности или, утратив бесконечность, подвергнуться коллапсу, то Шопенгауэру чуждо романтическое обесконечивание эстетически погруженного в самого себя, грезящего субъекта; в отличие от романтизма эстетика Шопенгауэра ищет точку опоры в разверзавшейся у романтиков под ногами бездне несоизмеримости (части и целого).

Эту несоизмеримость из фактора головокружения и распада Шопенгауэр превращает в фактор стабилизации. Он находит точку опоры в самом субъекте; ею становится возвышающее преодоление зависимости от объекта, которое означает отказ от воления и превращения эмпирического субъекта в субъект чистого, «безвольного» созерцания — «незамутненное зеркало мира», отражающее бытие, не расколотое на субъект и объект.

Однако то обстоятельство, что и по Шопенгауэру эстетическое освобождение опосредовано «субъективным условием», зависит от эстетической способности, придает его концепции свободы такое измерение, которое возвращает нас к элитарной ориентации романтического эстетизма.

Чтобы определить специфику шопенгауэровского эстетического понимания свободы, необходим сравнительный анализ понятия возвышенного у Канта и у Шопенгауэра.

Кант различает прекрасное и возвышенное следующим образом: «*Прекрасно* то, что нравится просто в суждении (следовательно, не посредством ощущения [внешнего] чувства согласно понятию рассудка). Отсюда само собой следует, что оно должно нравиться без всякого интереса.

Возвышенно то, что непосредственно нравится в силу своего противодействия интересу [внешних] чувств.

Прекрасное готовит нас любить нечто, даже природу, без всякого интереса, возвышенное — высоко ценить нечто даже вопреки нашему (чувственному) интересу.

Возвышенное можно описать так: оно есть предмет (природы), *представление о котором побуждает душу мыслить недосягаемость природы в качестве изображения идей.*

В буквальном смысле и с логической точки зрения идеи не могут быть изображены, но когда мы свою эмпирическую способность представления (математически или динамически) расширяем для созерцания природы, то неизбежно присовокупляется разум как способность к независимости абсолютной целокупности и вызывает в душе стремление, хотя и тщетное, привести представление [внешних] чувств в соответствие с этими идеями. Это стремление и чувство недосягаемости идеи посредством воображения само есть изображение субъективной целесообразности нашей души в применении воображения к ее сверхчувственному назначению и заставляет нас субъективно *мыслить* самое природу в ее целокупности как изображение чего-то сверхчувственного, хотя мы и не в состоянии *объективно* осуществить такое изображение» [28]

Кант определяет «формальную целесообразность природы» как «трансцендентальный принцип» [29] Это и позволяет ему *мыслить* самое природу в ее целокупности как изображение чего-то сверхчувственного, полагая одновременно, что мы не в состоянии *объективно* осуществить такое изображение.

Шопенгауэр, наоборот, считает «изображение идей», которое есть цель искусства, в высшей степени объективным — «верным зеркалом жизни, человечества, мира» [30]

Кант писал: «Целесообразность, следовательно, может быть без цели, поскольку мы причины этой формы не усматриваем в некоей воле, но тем не менее объяснение возможности ее мы можем понять, только выводя ее из воли» [31]

У Шопенгауэра место кантовской целесообразности без цели занимает воля — целеустремленность без цели («стремление без цели и предела» [32]).

Шопенгауэр превращает теорию возвышенного в сердцевину собственной эстетики, одновременно суживая фактически само понятие возвышенного до «динамически возвышенного», в котором Кант видел косвенное изображение силы, «которая не есть природа» [33]

Говоря о возвышенном как ощущении своего назначения по сравнению с природой [34], Кант замечает: «Эта самооценка ничего не теряет от того, что мы должны чувствовать себя в безопасности, чтобы ощутить такое вдохновляющее удовольствие; стало быть, поскольку опасность несерьезна, то и возвышенность нашей духовной способности (как могло бы показаться) также не есть нечто серьезное» [35]

Шопенгауэр, как бы продолжая Канта, дорисовывая линию траектории, заданную соотношением серьезного и несерьезного в кантовской эстетике, совершает еще один шаг, радикально выводящий его за рамки кантовского мировоззрения: он обусловливает то, что является безусловным для Канта, а именно безопасность.

Определяя соотношение прекрасного и возвышенного, Шопенгауэр пишет: «Только особой модификацией этой субъективной стороны является граница, отделяющая возвышенное от прекрасного. Именно: возникает ли это состояние чистого безвольного познания (des reinen willenslosen Erkenntnis), которое предполагает и которого требует (fordert) всякое эстетическое созерцание, как бы само собою, потому лишь, что зовет и влечет к этому объект, без сопротивления, посредством одного только исчезновения воли из познания, — или же его надо еще достигнуть свободным, сознательным возвышением над волей (freie bewußte Erhebung über den Willen), к которой созерцаемый предмет находится даже в неблагоприятном, враждебном отношении, так что углубиться в последнее значило бы нарушить созерцание, — вот в чем разница между прекрасным и возвышенным» [36]

Итак, Шопенгауэр сохраняет кантовскую классификацию, различая прекрасное и возвышенное, но в совершенно ином мировоззренческом контексте. Прекрасное определяется Шопенгауэром через противопоставление возвышенному по признаку отсутствия для субъекта необходимости совершать усилие «свободного и сознательного возвышения» над самим собой как волей к жизни.

Кантовское различение строится иначе. Чувство отталкивания и притяжения, неудовольствия и удовольствия, страха и свободы от него появляется в возвышенном и у Канта; но в понятии прекрасного речь идет об отсутствии заинтересованности и цели

отнюдь не в шопенгауэровском смысле — как о выполнении *требования.*

Удовольствие, которое Шопенгауэр связывает с возвышенным, можно определить как чувство освобождения, в котором невозмутимое спокойствие субъекта созерцания усиливается динамическим контрастом по отношению к напряженному беспокойству (страху); это удовольствие растет соответственно росту «степеней возвышенного»: «Здесь, как и всюду, это чувство возникает в силу контраста между незначительностью и зависимостью нашего *я* как индивидуума, как проявления воли и нашим сознанием себя как чистого субъекта познания» [37]; «В этом контрасте и заключается чувство возвышенного.

Но еще могучее становится впечатление, когда мы видим перед собой борьбу возмущенных сил природы. Тогда в невозмутимом зрителе этой картины двойственность сознания достигает высшей ясности: он чувствует себя индивидуумом, бренным проявлением воли, которое может быть раздроблено малейшим ударом этих сил, он видит в себе беспомощное перед этой могучей природой, подвластное, отданное на произвол случайности, исчезающее ничтожество перед исполинскими силами; и вместе с тем чувствует он себя вечным спокойным субъектом познания, который, как условие объекта, является носителем всего этого мира, для которого страшная борьба природы служит лишь представлением, — сам же он в спокойном восприятии идей спокоен» [38]

Итак, Шопенгауэр фактически разрушает мировоззренческое здание кантовской эстетики, отбрасывая основополагающее для Канта понятие «формальной целесообразности», или «целесообразности без цели»; он делает центральным понятием своей эстетики «незаинтересованное созерцание», придавая ему волюнтаристский смысл, обусловливая состояние созерцания «субъективным условием» (subjektive Bedingung [39]) — «сознательным и свободным возвышением над волей». Идеальное у Шопенгауэра превращается из регулятива (идея разума) и архетипа (эстетическая идея) в чувственно-сверхчувственную — присутствующую в представлении, но саму по себе, однако, внепространственную и вневременну́ю — чистую форму, сокровенную сущность.

Параллельно Шопенгауэр переориентирует философское мышление на совершенно иной тип целостности, который он называет органическим (где каждая часть поддерживает целое настолько же, насколько она сама поддерживается им, и не может быть понята, если заранее не понято целое) в противоположность архитектоническому (где одна часть поддерживает другую, но не поддерживается ею) [40] Это означает универсализацию суждения вкуса посредством превращения эстетической оценки в оценку моральную. Поясним последний пункт.

Шопенгауэр говорит: «Согласие, в котором находятся между собой все стороны и части мира, — именно потому, что они принадлежат единому целому, — должно повториться и в абстрактном отражении мира. .Но для этого. их (суждения о мире. —

А. Ч.) заранее надо установить на основе непосредственного знания мира in concreto. . поэтому взаимная гармония таких суждений, благодаря которой они сливаются в единство *одной* мысли и которая вытекает из гармонии и единства самого наглядного мира, служащего их общей основой познания, — эта гармония не должна являться первым моментом их обоснования, а может только привходить для усиления их истинности. Эта задача может вполне уясниться только посредством ее решения» [41] Речь идет о том, что «философия. как. и искусство должна иметь своим источником наглядное представление» [42] Философия поэтому использует понятие — это несовершенное абстрактное единство, восстановленное из множественности — в интересах фиксации и запечатления того, что «познано иным путем» [43] Только тогда отдельные суждения (части философской картины мира) соединятся в органическую целостность, адекватную сущностному всеединству. Но в таком случае (если допустить для философии возможность символического использования понятий) останется необъясненным другой момент фиксации непосредственного опыта в понятиях: а именно не будет ответа на вопрос, какова специфическая логика такого философского символизма. Шопенгауэр специально не задается этим вопросом, полагая просто, что (формальная) логика — способ оперирования готовыми суждениями, а не способность их получать, что нет правил для образования «правильного и тонкого суждения», для перевода наглядного познания в абстрактное; его интересует прежде всего мировоззренческий результат, отражающий «что́ мира» (сущностное содержание), который, правда, достигается только посредством определенной формальной «структуры (Beschaffenheit) мышления», остающейся неизменной, о чем и что бы ни думал мыслитель, составляя «стиль его мышления» [44]. В итоге само мировоззрение рискует превратиться в непосредственно-символическое воплощение определенной ценностной шкалы мыслителя, тогда как логический результат философского оформления личных ценностных предпочтений, скорее всего, будет иметь сугубо идеологическую, пропагандистски-агональную направленность, а аргументация в доказательство истинности своего собственного мнения сведутся к ссылке на «неправильную» ценностную шкалу как основу других мнений [45] В конечном счете с этикой Шопенгауэра дело обстоит в известном смысле именно так: неуспех попытки обоснования морали из непосредственного опыта (онтологизация нравственной свободы) предопределен тем обстоятельством, что обоснование с самого начала исходит из моралистического противопоставления необходимости социального причинно-следственного ряда (приравниваемой к необходимости вещного, внесубъективного порядка) и необходимости свободы, выражаемой нравственным мотивом.

Для понимания соотношения шопенгауэровской эстетики с этическим его учением необходимо рассмотреть эстетическую модификацию общего для них социокультурного содержания — проблемы единства.

Этика и эстетика Шопенгауэра сосуществуют в рамках метафизики воли. При этом важно заметить, что Шопенгауэр говорит о «внутреннем противоречии (innerer Wiederspruch) воли с самой собою» [46] Противоречивость воли проявляется и в том, что область ее объективаций — мир «нелепых причуд»; тем самым «самое серьезное, то, от чего все зависит», фактически совпадает с шопенгауэровским определением смешного как ошибочного [47] Однако неверно было бы считать, будто антиномичность воли — это мировоззренческое переложение юмористической антитетики. Шопенгауэр смеется, но его смех не столько утешает и освобождает, сколько побуждает к поиску фундаментального утешения и окончательного освобождения, приуготовляет — через выявления относительности и безнадежности любого рода обыденно-человеческих стремлений — к восприятию всей серьезности глубинного смысла мира. О смешном речь идет только применительно к миру объективаций воли и только в плане углубления сознания трагического несоответствия полноты и глубины желания по отношению к обесценивающим его случайным результатам, свидетельствующим о разорванности, надломленности и безутешности воли. «Жизнь каждого. в целом. представляет собой трагедию; но в своих подробностях она имеет характер комедии. Таким образом, судьба, точно желая к горести нашего бытия присоединить еще и насмешку, сделала так, что наша жизнь должна заключать в себе все ужасы трагедии, — но при этом мы лишены даже возможности хранить достоинство трагических персонажей» [48]

Путь обращения воли (слияния-снятия противоположностей), таким образом, гипертрагичен. Он определяется Шопенгауэром как «шкала возрастающей ясности» в самосознании страдательности воли; максимум такой ясности достигается только в крайней точке противоречивого самораздвоения воли, когда человеческое сознание удвояет страдание и когда рефлексия своего страдания достигает предела невыносимости [49] Причем подлинность такой рефлексии, как и реальность избавления, обусловлены запретом препятствовать самовыявлению воли [50]

Итак, направленность роста степеней возвышенного в качестве прямой зависимости степени автономии чистого субъекта познания, сознающего себя «носителем всего этого мира», от степени интенсивности ощущения им своей бренности перед лицом исполинских сил природы аналогична идее необходимости достижения максимума страдания для окончательного разрешения воли в этике. Это значит, что и в этике, и в эстетике используется один и тот же структурно-смысловой ряд (антитетический ряд степеней остроты проявления двойственности воли и параллельно ясности осознания человеком трагизма своей принадлежности одновременно к двум противоположным мирам), который символизирует внутреннее напряжение разорванной, незавершенной коммуникации [51], — но в каждом случае по различным ценностным параметрам и с различной итоговой направ-

ленностью. Так, этика Шопенгауэра снимает противоречие между фактом отсутствия всеобщности нравственно-доброго в реальности и эмпирической же безусловностью для самосознания моральной оценки при помощи понимания целостности опыта из общечеловеческого смысла уникального акта индивидуального морального освобождения (ссылаясь на непреложность свободы в свете феномена вины и превращая свободу-предназначение в универсальное онтологическое основание). В его эстетике, напротив, осмысление проблемы единства имеет яркую элитарную окраску: Шопенгауэр, принимая во внимание отчуждение между универсальным смыслом (идеальной всеобщностью) культурного достижения и фактическим герметизмом его значения в реальном масштабе человеческого восприятия, между уникальной образцовостью каждого выдающегося произведения и враждебным по отношению к духовному существу такого произведения молчаливым и покорным чужому авторитету его «признанием», чутко улавливая едва наметившуюся тенденцию к усилению отчуждения и превентивно реагируя на эту возможность (с позиций элитарной концепции творчества — традиционного продукта самого отчуждения), говорит, что большинство людей, опираясь на чужой авторитет, не отрицает общепризнанных великих творений, но «они всегда готовы вынести им обвинительный приговор, если только им подадут надежду, что они могут сделать это, не осрамясь, — и тогда, ликуя, вырывается на волю их долго сдерживаемая ненависть ко всему великому и прекрасному, которое никогда не производило на них впечатления и этим их унижало, и к его творцам» [52].

Распространяя ту же схему на философию, Шопенгауэр в «Эристике» достаточно однозначно формулирует мысль о необходимости особой селективно-воспитательной направленности обоснования истины, обеспечившей бы защиту самой истине и ее духовному отцу. Поскольку, с точки зрения философа, мыслить могут очень немногие, а иметь мнение хотят все (позиция, совпадающая со смыслом интуитивистской теории познания, излагаемой мыслителем в его основном произведении «Мир как воля и представление» [53]), постольку это означает необходимость скрытого обоснования истины: «Тихо должна выступать истина между людьми. Более того, в торжественных и опасных случаях, где рискованно противоречить освященному заблуждению. можно даже вывести совершенно ложное заключение. Как бы ни был очевиден обман, он замечается не сразу. Только постепенно сами они (люди. — *А. Ч.*) выводят правильное заключение. и истина выходит наружу» [54].

В свете этого обстоятельства вполне допустимо предположить, что антитетика воли — производное скрытой от самого автора установки его мышления, осознаваемой затем в «Эристике». Логика мировоззрения в данном случае могла бы быть идентифицирована как логика «непрямого сообщения» (Кьеркегор) — искусства удвоения сообщения: «Искусство состоит в том, чтобы чисто объек-

тивно превратить самого себя, сообщающего, в ничто. Однако непрямое сообщение можно также осуществить и через отношение между сообщением и сообщающим; в таком случае сообщающий сверх того, что он исчезает. тем не менее явно ощутим в негативной рефлексии» [55].

Таким образом, Шопенгауэр в мире «вечно становящегося, но никогда не сущего» (историческом мире) видит (возрастающую) социальную угрозу философскому и эстетическому созерцанию.

В результате исторический мир культуры предстает в создаваемой интеллектуальным усилием перспективе как то, что посредством воли носителя высокой культуры должно «принять формы его сознания» (Шпенглер); идеализм — это непосредственно выражено в концепции возвышенного — приобретает практико-героическую направленность, находящуюся пока еще в тени моральной телеологии.

Шопенгауэр, с одной стороны, выступает в роли пророчески предвосхищающего критика опасности подчинения культуры утилитарным целям, с другой — как основатель «духовной добродетели», вменяющей творческой элите обязанность радикальной защиты культуры от непосвященных.

[1] *Simmel G.* Schopenhauer und Nietzsche: Ein Vortr. Zyklos. Leipzig, 1907. S. 4.

[2] Ф. Ницше истолковал шопенгауэровскую философию в качестве критики социальной организации деградирующей (буржуазной) культуры, цель которой гласит: «максимум знания и образования, следовательно, максимум потребности, следовательно, максимум производства, следовательно, максимум прибыли и счастья». Тем самым культура, по мнению Ницше, подчиняет человека грубому «эгоизму приобретателей», Шопенгауэр — мыслитель, впервые заявивший о необходимости отрицания фальши, условности и маскарада такой культуры и своим жизненным примером противостояния всему этому, своим пониманием полной безнадежности сердцевины и основы всего этого (воли) перекинувший мост к несуществующей еще культуре, целью которой будет человек; в отличие от созерцательного гётевского, шопенгауэровский образ человека, согласно Ницше, преисполнен деятельного пафоса отрицания во имя освящения и спасения совершенно обмирщенной жизни. См.: *Ницше Ф.* Шопенгауэр как воспитатель // Полн. собр. соч. М., 1909. Т. 2. С. 212—213. Далее: *Ницше Ф.* Шопенгауэр.

[3] *Schirmacher W.* Schopenhauer bei neuren Philosophen // Schopenhauer—Jb. 1983. Bd. 64. S. 28—35. Ср.: *Goedert G.* Neitzsches Immoralismus — seine ambivalente Beziehung zu Schopenhauer // Ibid.; *Oehler Chr.* Schopenhauers und Nietzsches «Aesthetik als Ausgangspunkt des modernen Irrationalismus? // Ibid.; *Margreiter R.* Allverneinung und Allbejahung // Schopenhauer — Jb. 1984. Bd. 65. S. 7—11, 77, 87—88, 103, 113.

[4] *Шопенгауэр А.* Свобода воли и основы морали: Две основ. пробл. этики. СПб., 1887. С. 248—249.

[5] *Ницше Ф.* Шопенгауэр. С. 240—241.

[6] Анализ противоречий гуманистического содержания этики Шопенгауэра см.: *Чанышев А. А.* Этика Шопенгауэра: Теорет. и мировоззрен. аспекты // Вопр. философии. 1988. № 2.

[7] *Кант И.* Критика способности суждения // Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 266.

[8] Там же. С. 251.

[9] Там же. С. 252.

[10] Там же. С. 265.

[11] Там же. С. 315.

[12] Там же. С. 316—317.

[13] Там же. С. 316.

[14] Там же. С. 375.

[15] Там же. С. 257.

[16] Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980. С. 149. Далее: Литературные манифесты.
[17] Термин, применяемый Кантом для характеристики отношения между идеями разума и их символическим изображением. См.: *Кант И.* Указ. соч. С. 373—374.
[18] *Адмони В. Г* [Вступ. ст.] // Рихтер Ж.-П. Зибенкэз. Л., 1937. С. XIV
[19] Литературные манифесты. С. 48.
[20] Там же. С. 73.
[21] Там же. С. 52.
[22] Там же. С. 61.
[23] Там же. С. 98.
[24] Там же. С. 87.
[25] См.: *Гёте И. В.* Страдания юного Вертера // Собр. соч.: В 10 т. М., 1978. Т. 6. С. 44.
[26] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М., 1900. Т. 1. С. 322. Далее: *Шопенгауэр А.* Мир как воля.
[27] Эстетика Шопенгауэра обосновывает взгляд, согласно которому идеальное (прекрасное) — сердцевина *всякого* явления. См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля. .С. 216—217.
[28] *Кант И.* Указ. соч. С. 276—277.
[29] «Трансцендентальный принцип — это принцип, через который a priori представляется всеобщее условие, единственно при котором вещи могут стать объектами нашего познания вообще. Метафизическим же называется принцип, если он a priori представляет условие, единственно при котором объекты, понятие коих должно быть дано эмпирически, могут быть далее определены a priori. Так, принцип познания тел как субстанций и как изменчивых субстанций трансцендентален, если этим сказано, что их изменение должно иметь причину; но это метафизический принцип, если этим сказано, что их изменение должно иметь *внешнюю* причину» (*Кант И.* Указ. соч. С. 180).
[30] *Шопенгауэр А.* Мир как воля. С. 260.
[31] *Кант И.* Указ. соч. С. 223.
[32] *Шопенгауэр А.* Мир как воля. С. 332.
[33] *Кант И.* Указ. соч. С. 270.
[34] Там же.
[35] Там же.
[36] *Schopenhauer A.* Die Welt als Wille und Vorstellung // Werke: 10 Bd. Zürich, 1977. Bd. 1, T. 1. S. 267. Далее: *Schopenhauer A.* Die Welt als Wille.
[37] *Шопенгауэр А.* Мир как воля. С. 213.
[38] Там же. С. 211.
[39] *Schopenhauer A.* Die Welt als Wille. S. 256.
[40] См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля. С. III.
[41] Там же. С. 87—88.
[42] Arthur Schopenhauer: Welt und Mensch / Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk von A. Hübscher. Stuttgart, 1976. S. 17. Далее: Arthur Schopenhauer: Welt und Mensch.
[43] См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля. С. 53, 241—242, 279—280.
[44] Arthur Schopenhauer: Welt und Mensch. S. 210.
[45] Ср.: Рассел о проблематичности универсальной истины: недостаточность формально-логического критерия, охватывающего (конвенционально) только суждения факта, с одной стороны, и с другой — иррациональность нормативно-личностного обоснования истины-идеала, превращающейся в «мнение», тогда как конфликт между идеями перерастает в этический спор, разрешимый лишь путем эмоциональных призывов или насилия, т. е. путем борьбы за власть, включая власть пропаганды. См.: *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959. С. 135—138.
[46] *Schopenhauer A.* Die Welt als Wille. S. 333.
[47] См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля. С. 61—64, 273.
[48] Там же. С. 333.
[49] Там же. С. 320, 367, 407—408.
[50] Ср.: Там же. С. 416.
[51] Как отмечал К. Ясперс, принцип совпадения противоположностей (principium coincidentiae oppositorum) обычно связан со стремлением к сверхлогическому

мышлению, а антиномичная картина мира вырастает из сознания невозможности реализовать ценности. См.: *Jaspers K.* Psychologie der Weltanschauungen. B., 1922. S. 230—231, 243—244.

[52] *Шопенгауэр А.* Мир как воля. С. 242.

[53] См.: Там же. § 8—15, 49.

[54] *Шопенгауэр А.* Эристика, или Искусство спорить. М., 1893. С. 6, 45, 65—67.

[55] Цит. по: *Richter L.* Zum Verständnis des Werkes // Kierkegaard S. Werke: 5 Bd. Leck; Schleswig, 1969. Bd. 4: Die Krankheit zum Tode. S. 143.

ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ КОНЦЕПЦИИ ПОНИМАНИЯ ФРИДРИХА ШЛЕЙЕРМАХЕРА

А. И. Ракитов

Анализ понимания может осуществляться в двух планах: актуальном и историческом, точнее, историко-философском. Первый предполагает логический, психологический, лингвистический, методологический и социокультурный анализ понятий и форм понимания, фактически присутствующих в мышлении и предметно-практической деятельности человека во всех его возрастных, этнических и социокультурных ипостасях. Этот план осуществляется целым рядом исследователей и целиком остается за пределами данной статьи. Что же касается историко-философского плана, то он заслуживает особого обсуждения.

Существует особый жанр или вид историко-научных и историко-философских исследований, ориентированных на выявление исторических корней тех или иных духовно-культурных явлений, рассматриваемых зачастую как принципиально новый феномен современности. Так, корни современной кибернетики усматриваются в автоматах Герона Александрийского, а истоки пространственно-временны́х представлений, выработанных релятивистской физикой, обнаруживаются в мировоззрении древних народов или этнических общностей, задержавшихся на архаических стадиях развития. Разумеется, подобные исследования в отдельных случаях проясняют те или иные затененные стороны некоторых духовно-культурных феноменов современности. Вместе с тем имеется и опасность растворения подлинной оригинальности и качественного своеобразия современных концептуальных, конструктивных и научно-технологических достижений в явлениях и концепциях, предшествующих им лишь по времени, но не по существу и обладающих лишь относительно поверхностным сходством с ними при отсутствии подлинного сущностного единства и объективного исторического, а не просто хронологического предшествования. Поэтому историки науки и философии, приступая к анализу того или иного материала, отдельных философских текстов, их систем или разрозненных фрагментов, должны вполне отчетливо осознать и сформулировать задачу своего исследования, с тем чтобы, избе-

жав указанных крайностей, дать рациональный ответ на вопрос: «Зачем это нужно?».

Вопрос, зачем нужно исследовать концепцию понимания Шлейермахера, может получить достаточно четкое решение. Дело заключается не только в том, что и Дильтей, и другие авторы признавали его концепцию понимания одним из источников современной философской теории понимания. Само по себе такое признание еще не обосновывает необходимость предпринимаемого здесь исследования, подобно тому как признание приоритета демокритовского атомизма не делает его физику необходимой предпосылкой конструирования атомного реактора.

Анализ взглядов Шлейермахера по обсуждаемой проблеме важен потому, что позволяет обнаружить ряд положений, не только актуальных, но и перспективных с точки зрения задач, стоящих перед современной теорией понимания и эпистемологией.

Постшлейермахеровская герменевтика развивалась преимущественно в направлении обособления проблематики и теории понимания и противопоставления этой последней традиционной теории познания. Герменевтика, начавшая со временем претендовать на роль особой, и более того — универсальной, философии, стремилась как бы монополизировать исследования и интерпретацию понимания. Однако более широкий интерес к концепции понимания, возникший в рамках таких дисциплин, как история, лингвистика, психология, информатика, а также в различных системах естественнонаучного знания, показал глубокую связь процесса понимания с другими познавательными процедурами — объяснением, предсказанием, систематизацией, описанием и т. д. Чтобы представить себе спектр философских исследований природы понимания, достаточно сказать, что они занимают более или менее значительное место в трудах таких разнородных по философской ориентации мыслителей, как Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, О. Больноф, Г. Гадамер, Л. Витгенштейн, С. Тулмин, фон Вригт, Э. Нагель, Ж. Пиаже и др. Естественно, что на таком растянутом фронте исследований первоначальные черты проблемы во многом утратили свою четкость, а между тем подлинно научные исследования всегда предполагают наличие высокой определенности в постановке исследовательской задачи. Поиски этой утраченной определенности — один из важнейших стимулов возвращения к трудам пионеров этой проблемы, в которых подчас можно найти важные подходы и решения, позволяющие реконструировать ее в достаточно явном виде, содействующем ее продуктивному обсуждению и исследованию. Анализ взглядов Шлейермахера показывает, что этот мыслитель не противопоставлял понимание другим эпистемологическим процедурам, но рассматривал его в широком социокультурном и познавательном контексте. Поэтому изучение его учения о понимании позволяет реконструировать широкий спектр контекстуальных связей понимания, учет которых столь важен для углубленной разработки и развития современной научной эпистемологии.

Фридрих Шлейермахер (1768—1834) был тесно связан с немецким романтизмом. И это в значительной мере инициировало его интерес к изучению природы интимного и индивидуального в человеческом сознании. В то же время, будучи крупным протестантским теологом и философом, он рассматривал процесс понимания как один из ключевых социально-этических и культурных механизмов, обеспечивающих человеческое общение и взаимодействие. Особый отпечаток на его концепцию наложил опыт переводчика работ Платона и интерпретатора Священного писания. Вместе с тем особенно в своей «Диалектике» Шлейермахер рассматривал понимание как специфический познавательный феномен и стремился определить его место в общей структуре процесса познания.

Я начну исследование шлейермахеровской концепции понимания с взглядов, изложенных им в «Философском учении о нравственности» [1]

Внимательное прочтение этой работы позволяет прежде всего выявить его взгляд на место понимания в структуре научного познания. Стремясь представить учение о нравственности как специфическую науку, отвечающую вместе с тем общим критериям научности, Шлейермахер развивает целостный взгляд на природу и сущность науки. При этом важно отметить, что Шлейермахер во введении к указанной работе, излагая общую концепцию науки, не проводит никакого разграничения между принципами построения и анализа естественных и общественных наук, но развивает единые представления о научности как таковой. Отдавая дань как картезианской, так и бэконианской традиции, он стремится к их синтезу в единой структуре. Все науки — таков его исходный тезис — могут строиться и разворачиваться двумя способами. Первый из них — построение наук из высших принципов или высших оснований. В данном случае каждая наука представляет собой цепочку или последовательность предложений, вытекающих из этих принципов. Сами высшие принципы имеют свой особый предмет и особое бытие, не совпадающее с предметом эмпирически построенной науки. Анализ текстов Шлейермахера позволяет считать, что эти высшие принципы представляют собой трансцендентальное в кантовском смысле основание каждой конкретной системы знаний и могут быть, как мне кажется, без особых натяжек идентифицированы с больцановскими «высказываниями в себе» [2] Другой способ построения науки — развитие систем знаний из некоторых исторически возникших эмпирических начал. Эти начала, как разъясняет Шлейермахер, могут возникнуть по самым разным причинам в силу различных интересов и практических потребностей. Однако построенная таким образом наука, будь то наука гуманитарная, например этика, или естественная дисциплина, например ботаника, обретают внутреннюю необходимость лишь тогда, когда эмпирически возникший корпус знаний приводится в соответствие с высшими принципами и реорганизуется таким образом, чтобы его можно было представить в виде строгой системы, выведенной из этих принципов по особому

закону, закону построения науки. Пока такая реорганизация не осуществлена, наука (и здесь Шлейермахер отдает дань платоновской традиции) остается объектом мнения. Интересно отметить, что в параграфе 10 введения к «Философскому учению о нравственности» Шлейермахер подчеркивает, что наука в ее эмпирическом варианте может возникать из чуждого ей интереса. Издатель этой работы Шлейермахера фон Кирхман помещает в комментариях к этому параграфу записи лекций Шлейермахера, сделанные одним из его слушателей, в которых данное положение иллюстрируется ссылкой на ботанику. Она порождается, согласно этой записи, интересом к проблемам питания и здоровья, и поэтому растения классифицируются как полезные человеку и сорняки, как лекарственные и ядовитые и т. п. Собственный же интерес ботаники, исходящий из высших принципов, состоит в развитии систематологии растений, и прагматические классификации растений выступают в этом случае как внешние и чуждые ей. То, что Шлейермахер иллюстрирует свою идею в равной мере ссылками как на гуманитарные (этика), так и на естественнонаучные дисциплины, подтверждает мысль о том, что он не делал принципиального разграничения между механизмами построения, развития и анализа, а также между когнитивными структурами естественных и общественных наук.

Установление и выявление связи между высшими принципами и многообразными практическими и эмпирическими следствиями, а также между различными, говоря на современном методологическом языке, подсистемами знаний в рамках данной науки и составляет, по мнению Шлейермахера, содержание понимания. Только когда связь между высшим знанием как основой целого и его особыми частями установлена и выявлена как закон построения науки, становятся понятными и принципы науки, и проистекающие из них следствия. «Но также и высшее знание полностью понятно, лишь когда особое, подчиненное ему, полностью понятно» [3] Понимание, таким образом, выступает здесь как способ фиксации закономерности и сущности построения системы научных знаний.

Ключом к более глубокому проникновению в шлейермахеровскую концепцию понимания может послужить анализ его учения о соотношении разумного и природного, или, по его терминологии, органического, в деятельности человека. Сама нравственность, согласно Шлейермахеру, представляет собой систему реализации разумного начала, подчиняющего себе природное, или органическое. Разум выявляет в человеке как в природном существе и в окружающей действительности нечто общее, единое и выражает его в символе, обозначающем внешние объекты. Символ — носитель единого, противоположность «органу», представляющему по самому своему существу природу и многообразие. Символизация есть процесс выделения, фиксации, обнаружения единого в природе или представляющем ее органе: «Если мы мыслим то, что стало единым, то мы мыслим себе символ; если же мы мыслим

себе орган, то мы думаем о том, что должно стать единым» [4] Разум есть нечто существующее в индивиде, так сказать, замкнутое в нем. Поэтому Шлейермахер подчеркивает: «То, что разум образует как душу индивида, должно также носить характер своеобразия и быть для него (индивида. — *А. Р.*) замкнутым» [5] Вместе с тем разум реализуется лишь в общении людей, в их социальной деятельности. Средством выявления разумности деятельности индивида и механизмом установления общезначимости и единства разумного в обществе как раз и является символ.

Символизация представляет собой механизм реализации разумного, и поскольку главная функция символа состоит в обозначении символизируемого, то процесс символизации и оперирование символом в общении и социальной деятельности выступает как способ бытия разума. Кирхман, комментируя шлейермахеровское понимание «обозначения» («Bezeichnung»), подчеркивает, что термин «обозначение» в содержательном смысле идентичен у Шлейермахера термину «познание». Символизация разумного в индивиде позволяет одному члену общества понять, познать другого и выявить то общее, духовное, что существует в индивиде как природном существе (органе). Однако в сферу разумного включается не все духовное, что есть в каждом индивиде, а лишь нечто общее. Некоторые же, сугубо индивидуальные моменты, зависящие от неограниченного многообразия индивидуального опыта и природной (органической) неповторимости каждого индивида, остаются интимными, не поддающимися полной, однократной, исчерпывающей символизации. Поэтому процесс познавательной деятельности, деятельности разумной, заключается в дальнейшей символизации интимного, неповторимого, но при этом он не может быть принципиально и окончательно завершен.

Принципиальная незавершимость, неограниченное углубление и расширение понимания представляют собой тот новый, по существу революционный момент, который вносит Шлейермахер в герменевтику как теорию понимания. На эту сторону дела правильно обращает внимание В. Грэб: «Понимание как бесконечная задача. Это девиз, в котором Шлейермахер вначале требует универсализации герменевтической рефлексии» [6] Интерпретация познания как аккумуляции интимного, индивидуального в общезначимом и разумном имеет прямое отношение к шлейермахеровской концепции понимания и, по существу, составляет ее методологическое основание.

Обратимся теперь к исследованию формирования концепции понимания в различных работах, фрагментах и набросках, написанных Шлейермахером в интервале 1805—1832 гг.[7]

Важной и актуальной в современном контексте является мысль Шлейермахера о конструктивности, имманентно присутствующей в процессе понимания. В афоризмах 1805 г. и в более поздних набросках (1809—1810 гг.) он настоятельно подчеркивает, что конструктивность — неотъемлемый элемент понимания. Имеются две, утверждает он, противоположные максимы процесса понима-

ния: 1) я понимаю все, пока я не наталкиваюсь на противоречие или нонсенс; 2) я не понимаю нечто, если я не могу усмотреть его необходимость или сконструировать [8] Этот тезис, содержащийся в афоризмах, уточняется им в более поздних фрагментах: «Все понято, где не бросается в глаза никакой нонсенс. Ничего не понято, если не сконструировано» [9] И так как любое, в том числе и концептуальное, конструирование всегда предполагает наличие осознанных или бессознательных правил конструктивной деятельности, то проблема выявления, формулирования или создания (отсутствующих) правил занимает центральное место в шлейермахеровской концепции понимания. Это позволяет по-новому взглянуть на стремление Шлейермахера создать герменевтический канон, т. е. набор интерсубъективных правил, позволяющих интерпретировать и истолковывать подлежащие пониманию тексты, а также осуществлять конструктивную деятельность по созданию понятий, адекватно аккумулирующих результаты концептуальной интерпретации. Канонизация герменевтических правил требует четкого расчленения анализа изучаемых текстов на уровни, на которых возможна каноническая реконструкция реализованных в текстах понятий. С указанной точки зрения различение двух уровней герменевтической деятельности в плане стратегии и тактики понимания приобретает совершенно прозрачный смысл.

Анализ текстов Шлейермахера показывает, что, работая над созданием общей теории герменевтики, он уже в ранних набросках различал два уровня герменевтического анализа. Первый, грамматический [10], ориентирован на выявление общих правил функционирования языка, его грамматических конструкций и словоупотребления, общего (в смысловом отношении) для авторов устного или письменного текста, для того, кто воспринимает и стремится понять этот текст. Второй уровень, технический, ориентирован на выявление индивидуальных смысловых оттенков, приписываемых автором и интерпретатором текста отдельным словам и языковым выражениям. Поскольку это индивидуальное словоупотребление опирается на неповторимый и невоспроизводимый полностью опыт каждого отдельного человека, постольку не существует и правил, регламентирующих совершенно аутентичное понимание интерпретатором автора устного или письменного текста.

Х. Киммерле [11], анализируя эволюцию взглядов Шлейермахера, отмечает, что вплоть до 1813 г. Шлейермахер не проводил различия между языком и мышлением, а следовательно, между лингвистическим и психологическим планом интеллектуальной деятельности, поскольку в этот период он считал, что мышление — объект психологического исследования. Лишь в более поздних работах, по мнению Киммерле, Шлейермахер в полной мере осознал и зафиксировал это различие, которое в конечном счете и послужило поводом для того, чтобы квалифицировать шлейермахеровскую концепцию понимания как психологическую. Однако более внимательное прочтение афоризмов и фрагментов Шлейермахера приводит к противоположному выводу.

Вся проблема разграничения герменевтических уровней порождена осознанием того, что авторы иноязычных и особенно древних текстов были членами не только другой языковой общности, но действовали, жили, мыслили и чувствовали в другой этнокультурной системе. В то же время сама возможность хотя бы частичного понимания созданных ими текстов показывает на наличие другой возможности — на принципиальную открытость этих текстов для истолкования и интерпретации, которые могут в конечном счете привести к более адекватному, хотя и не исчерпывающему пониманию содержания текста. Это обосновывается признанием существования устойчивых, если и не вневременных, то по крайней мере достаточно медленно меняющихся в процессе исторического развития грамматических форм и изначальных (Ursprache) этимологических языковых значений, приводящих к сложной семантике, требующей разграничения слова и понятия, без чего значения слова, нередко амбивалентные, не могут быть схвачены в единой концептуальной структуре. Правда, в ранних герменевтических фрагментах и афоризмах Шлейермахера (1805 и 1809—1810 гг.) разграничение слова и понятия не осознается и не фиксируется Шлейермахером в совершенно отчетливой форме. Но разграничение грамматического и технического уровней было бы в принципе невозможно, если бы различие слова и понятия не присутствовало в общей концепции Шлейермахера хотя бы в виде латентной эпистемической презумпции. На важность этого разграничения обратил внимание еще Дильтей, подчеркивавший мысль Шлейермахера о том, что в анализе текста в процессе его истолкования установление изначального, а тем более единственного смысла или значения слова либо представляет собой простейшую задачу, либо малопродуктивно. В процессе исторической деятельности значения слов изменяются иногда до неузнаваемости, так что этимология не всегда поясняет их реальный смысл и значение, т. е. то, что с помощью этого слова мыслится. «Если мы абстрагируемся от этимологического содержания слова, то речь далее идет об определенности языкового значения. И здесь мы переходим из области языковой стороны слова в область мыслительной» [12] Согласно Шлейермахеру, с помощью слова фиксируется восприятие, и значение слова изменяется с изменением способа его употребления. Поэтому слово фиксирует многообразие значений, причем в определенной области применения устанавливается некоторое единство этих многообразий. Благодаря этому в слове реализуется единство общего и особого. Это единство исторически изменяется с изменением реального словоупотребления.

В словах, следовательно, есть нечто, объединяющее их значения на основе некоторого родства, и в то же время нечто, фиксирующее противоположность значений. Там, где на высших ступенях развития преобладает не простая фиксация фактов в языке, т. е. включение фактов в языковую схему, но дедуктивное выведение одних смысловых образований из других, в языке начинает преобладать мыслительное содержание и возникают понятия. «Но поскольку

дедуктивный процесс преобладает над схематическим (процессом) образования языка, — поясняет Дильтей концепцию Шлейермахера, — на этой высшей ступени язык, который начинают осознавать как чистое мышление, обособляется от поэтического и делового, и образует систему понятий» [13]

Построение системы понятий, согласно Шлейермахеру, есть результат определенной обработки и переработки языка. Система понятий не идентична системе слов, но вместе с тем предполагает взаимодействие обоих уровней анализа языковых текстов, взаимодействие, следствием которого как раз и является переход от чисто индивидуального, своеобразного, присущего индивиду, к идентичному и к общему, присущему социуму. Наличие общего в языке и выявляется на грамматическом уровне, в то время как технический уровень выполняет другую функцию — функцию выявления сугубо индивидуальных смысловых оттенков, поддающихся осмыслению и осознанию на языке более общей и интерсубъективной семантики. Таким образом, наборы индивидуальных значений, исследуемых в рамках герменевтической техники или искусства интерпретации, относятся к рангу индивидуального мышления, индивидуальной интеллектуальной деятельности. Поскольку же эта последняя не исключает общения и взаимопонимания людей, принадлежащих к данному социуму, остается и объективная возможность понимания их интеллектуальной деятельности (зафиксированной в текстах) членами других этнокультурных общностей. Следовательно, в общем виде уже в ранних работах Шлейермахера присутствует различение общей языковой деятельности, опирающейся на более или менее четкий, поддающийся герменевтическому анализу грамматический анализ, и индивидуальной интеллектуальной деятельности, которая может быть канонизирована лишь в очень слабой степени. Именно поэтому первый грамматический канон, согласно Шлейермахеру, состоит в выявлении общих для автора текста и читателя языковых форм, смыслов и значений. При этом выявление общности опирается на объективный, развертывающийся в самой истории процесс: «Единство слов также является чем-то историческим и имеет свой расцвет» [14]

Здесь мы подходим к чрезвычайно важному для адекватной реконструкции шлейермахеровской концепции понимания пункту. Он состоит в разграничении и последующем установлении взаимосвязи, взаимодействия и взаимообусловленности языка и мышления. Все прежние герменевтические подходы являются, с точки зрения Шлейермахера, частными, эмпирическими, основанными на наблюдении над отдельными специальными текстами. Их задача — анализ и истолкование языковых конструкций, образующих эти последние и заключающих в себе некоторую неясность, сложность для аутентичного истолкования. Свою задачу Шлейермахер видит в создании общей, универсальной, т. е. философской, герменевтики как науки о понимании в противоположность специальным герменевтикам, преимущественно занимающимся анализом языковых форм и конструкций. В набросках, сделанных

Шлейермахером в 1819 г., мы читаем: «Герменевтика как искусство понимания пока еще существует не вообще, но как множество специальных герменевтик» [15] В комментариях к этому замечанию, сделанных в 1828 г., Шлейермахер уточняет свою позицию: «Специальная герменевтика как по роду, так и по языку всегда есть лишь агрегат наблюдений и не удовлетворяет никаким научным требованиям» [16] Впоследствии в своей первой академической речи (август 1829 г.) Шлейермахер уточнил (полемизируя с Астом и Вольфом), что под специальными герменевтиками он имеет в виду герменевтическое истолкование и анализ античных источников, текстов Священного писания, а также ориенталистскую и романтическую герменевтику, поскольку романтическая литература, с его точки зрения, в силу своей высокой символичности нуждается в особом герменевтическом истолковании.

Для целей данной работы важно отметить, что создание общей философской герменевтики, рассматриваемой как теория понимания, требовало в качестве своей предпосылки установление взаимосвязи и взаимозависимости между объектами герменевтического анализа. Именно в этом пункте обнаруживается единство учений об уровнях герменевтического анализа и структуре герменевтики как философской дисциплины. Оно проистекает из единства и разграничения языка и мышления. И поскольку исследование мышления и порождаемых им знаний образует предмет диалектики, играющей в философии Шлейермахера роль общей теории познания, то герменевтика, стремящаяся реконструировать системы понятий и продуцирующий их процесс понимания на основе анализа языка, включается в определенные отношения к диалектике как к более общей философской концепции. Вот наиболее концентрированное изложение взглядов Шлейермахера:

«1. Речь является посредником для общественного характера мышления, и отсюда объясняется взаимная принадлежность риторики и герменевтики и их общее отношение к диалектике.

2. Речь также является посредником мышления для индивида. Мышление изготавливается посредством внутренней речи, и постольку речь сама есть лишь ставшая мысль. Но там, где мыслящий находит необходимым зафиксировать мысль для самого себя, там возникает также искусство речи, преобразование первоначального, и поэтому также становится необходимым истолкование.

3. Взаимопринадлежность состоит в том, что каждый акт понимания есть оборотная сторона акта речи; благодаря этому должно осознаваться то, какая мысль лежала в основе речи.

4. Зависимость заключается в том, что любое становление знания зависит от обоих» [17]

Из приведенной выдержки со всей определенностью следует, что для Шлейермахера: 1. Понимание есть социально значимый процесс; понимание интеллектуальных процессов или мышления индивида и самопонимание возможно и необходимо для установления взаимопонимания в рамках социума; 2. Понимание реализуется в мыслительной деятельности и ее продуктах; 3. Мысли-

тельная деятельность осуществляется лишь через язык и речь, существует лишь в них и через них; 4. Язык и речь суть форма выражения мысли и понятия как продукта мыслительной деятельности; 5. Понимание как объект герменевтического исследования есть элемент или подпроцесс процесса познания, и этим регулируются отношения между герменевтикой и диалектикой.

Хотя сам Шлейермахер дает лишь описательные характеристики понимания, сопоставление его общих эпистемологических взглядов и его учения об общей герменевтике позволяет выявить две разновидности понимания. Первая состоит в образовании понятий о чувственно воспринимаемых феноменах. Иными словами, процесс понимания в этом смысле представляет собой образование понятий о том, что не является само по себе понятием (материальные предметы, чувственные восприятия, поступки, деятельность и т. п.). Второй вид понимания состоит в понимании и усвоении понятий, созданных другими индивидами и находящихся в их, так сказать, замкнутом или частично замкнутом интеллектуальном пространстве.

Именно этот второй вид понимания и образует основной предмет общей герменевтики, тогда как первый, насколько можно судить по общим эпистемологическим высказываниям Шлейермахера, входит в предмет диалектики как теории познания.

Возникает вопрос: каким же образом осуществляется исследование этого второго вида понимания, специфического именно для герменевтического подхода? Если в ранних набросках 1805 и 1809—1810 гг. Шлейермахер говорил о техническом уровне, или искусстве понимания, то в более поздних набросках, замечаниях и комментариях к ним он выдвигает тезис о том, что проникновение в чужое понимание, в психологию другого Я есть особый творческий процесс, или дивинация. Эта мысль была, по-видимому, подсказана ему, выдающемуся знатоку Платона, одним из ранних платоновских диалогов, а именно «Ионом» [18] Дивинаторный метод, который будет оцениваться последующими поколениями комментаторов и исследователей взглядов Шлейермахера как процесс совершенно интимного и невоспроизводимого вживания в другое Я, сам Шлейермахер рассматривал в тесной связи, в нерасторжимом единстве с компаративным (сравнительным) анализом. Назначение последнего состоит в выявлении и фиксации общих моментов, присущих психическим состояниям, когнитивным процессам и их концептуальным продуктам у различных индивидов и в возвышении, подъеме сугубо индивидуальных моментов в понимании до уровня общего, т. е. до уровня понимания как такового. «Для всего дела с самого начала имеется два метода: дивинаторный и компаративный, которые, поскольку они указывают друг на друга, не могут быть друг от друга оторваны» [19], — замечает Шлейермахер и добавляет: — Дивинаторный метод состоит в том, что тот, кто хочет понять, превращается в другого, чтобы непосредственно понять индивидуальное. Сравнивающий вначале представляет того, кого он хочет понять, как

нечто всеобщее и находит затем своеобразное, сравнивая его с другими, понятыми как то же самое всеобщее» [20] Таким образом, подлинный смысл пресловутого вживания в другое Я заключается не в остановке на уровне индивидуального, сугубо интимного, невоспроизводимого, но, напротив, в последовательном выделении, в поиске и фиксации общего, доступного пониманию и образующего содержание построенных в процессе его реализации понятий. Однако построение таких понятий, а следовательно, и их содержания, не является, как уже говорилось, принципиально конечным, завершимым процессом, но, напротив, оказывается процессом континуальным, предполагающим неограниченное повторение спиралевидно раскручивающихся актов понимания. Именно поэтому исследователь другого Я, в том числе герменевтик, исследующий того или иного автора, может понимать этого автора лучше, чем тот понимал сам себя в момент создания текста: «Мы понимаем автора лучше, чем он сам себя, так как им многое из этого не осознается, что должно стать осознанным нами, частью уже в общем, при первом просмотре, частью же в деталях, при возникновении отдельных трудностей» [21] Этим, между прочим, объясняется и потенциальная вариативность и множественность интерпретаций исторических документов и ситуаций в трудах различных историков, лингвистов, источниковедов, литературных критиков и т. д.

Здесь возникает вполне естественный вопрос: каким же образом признание дивинаторного метода фундаментальной составляющей процесса реконструкции понятий сочетается со шлейермахеровским стремлением к созданию герменевтического канона? Интересно, что хотя наметки правил канона, содержащиеся в трудах Шлейермахера, охватывают по преимуществу грамматический уровень анализа и истолкования, Шлейермахер никогда не оставлял мысль о построении всеобъемлющего канона, в который он, как можно судить по его последним герменевтическим трудам, хотел бы включить и правила психологической реконструкции, хотя он и отдавал себе полный отчет в трудности и, быть может, даже практической неосуществимости создания полного кодекса подобных правил. В самом деле, ссылаясь на платоновского Рапсода [22] как носителя дивинаторного метода, он, по существу, хотя бы отчасти принимает и платоновскую концепцию дивинации. Она, как известно, состоит в том, что процесс проникновения в текст (у Платона речь идет об устном гомеровском тексте) представляет собой нечто боговдохновенное, что сродни безумию. Ион прямо утверждает, что он в состоянии постичь, понять и истолковать, также передать понятое и донести в качестве Рапсода до слушателей глубочайшие смысловые глубины гомеровского эпоса, но не в состоянии с той же проницательностью и полнотой понять и интерпретировать других авторов, а тем более объяснить, каким образом происходит процесс проникновения в систему гомеровских замыслов и смыслов. Для Иона это сугубо индивидуальный, интимный процесс, полностью невоспроизводимый. Помимо

боговдохновенности он в качестве своего основания имеет и особое сродство душ автора и истолкователя. Шлейермахер, особенно в первой из своих академических речей (13 августа 1829 г.), так же как и в набросках предшествующего периода, признает, что дивинация тесно связана с талантом, особой одаренностью истолкователя, стремящегося понять другое лицо. Но при этом он далек от мысли о полной обособленности и абсолютной замкнутости другого Я. В самом начале этой речи он повторяет, что задача общей герменевтики — создание свода правил понимания, и это накладывает отпечаток на его концепцию дивинаторного процесса, отличающий ее от платоновской. Это отличие в первую очередь состоит в том, что дивинация рассматривается как процесс, имеющий отношение к рационализации индивидуального. Он опирается не на творческое «безумие» и боговдохновенность, но лишь на индивидуальный талант, ориентированный, коль скоро речь идет о дивинаторном методе в рамках герменевтики, на выявление необходимого в случайном и индивидуальном. «Герменевтика есть искусство находить мысли писателя из его произведения с *необходимым* (курсив мой. — *А. Р.*) проникновением» [23] Именно поэтому герменевтический метод, метод понимания, есть вместе с тем метод, встречающийся не только в науке, но и в обыденной жизни. Понимание «чужого», основанное на вживании в его образ и способ мысли, в его, пользуясь современной терминологией, семантическое поле, есть нормальный процесс обыденного речевого общения, отнюдь не предполагающий особого боговдохновения и творческого «безумия». «Герменевтика, — замечает Шлейермахер, — не должна также ограничиваться только писательской продукцией; так как я часто в середине разговора ловлю себя на том, что произвожу герменевтические операции, когда я не могу удовлетвориться обычной степенью понимания, но пытаюсь исследовать, как, вероятно, в сознании моего друга произошел переход от одной мысли к другой» [24] Согласно Шлейермахеру, понимание в обыденной деятельности и в науке представляет собой лишь два различных применения одних и тех же общих принципов.

На уровне дивинации, представляющей собой сложный метод индивидуально-творческой реконструкции понятийной системы автора понимаемого текста, на передний план выдвигается вживание, заключающееся в том, что «истолкователь по возможности пересаживается (sich hineinersetzt) в писателя» [25]. Однако Шлейермахер лишь нащупывает методологию этого «пересаживания», которое отнюдь не сводится к чисто психологическому совершенно интимному и невоспроизводимому процессу. Разумеется, элемент такой интимности присутствует в процессе вживания, но не исчерпывает его целиком. Подчеркивая, что вживание основано на некотором сродстве, духовной близости понимающего, истолкователя с понимаемым автором, Шлейермахер замечает: «Напротив, что зависит от правильного понимания внутреннего процесса, который набросал и сконструировал писатель, что есть продукт его личного своеобразия в языке и во всеобщности его отношений,

это удается даже самому ловкому истолкователю только по отношению к наиболее родственным ему писателям, только по отношению к любимчикам, в которых он вжился более всего, так же как нам в жизни это удается только с самыми близкими друзьями» [26].

Взятые вне общего контекста рассмотрения, эти слова как будто бы дают повод считать дивинаторный метод внерациональным, но вдумчивое прочтение последних герменевтических работ Шлейермахера заставляет предположить, что он был далек от такой абсолютизации дивинаторного метода. Обсуждая возможность «вживания» в автора, в частности античного, отделенного от нас культурно-языковыми барьерами и отдаленного в исторически гигантском временном интервале, Шлейермахер настаивает на том, что понимание всего концептуального строя, всех внутренних, скрытых от нас смысловых планов возможно лишь с учетом той культурно-исторической реальности и всей системы личной и общественной жизни, в которых осуществлялось творчество автора и создавалось его произведение. «Нужно было бы в старом мире прожить по крайней мере столь же долго и так же сильно, как и в современности; нужно живо осознать все тогдашние формы человеческого существования и своеобразие окружающих предметов, чтобы добиться большего, чем большинство, которое делает из вычитанных формул изящное соломенное сплетение, чтобы действительно выразить то, что волнует нас в нашем сегодняшнем мире в римских или эллинских представлениях и передать их затем способом, наиболее соответствующим античному» [27] Из приведенных слов следует, что учет исторической эпохи, присутствующей в понимаемом тексте (что, кстати, явно недооценивал Дильтей, гипертрофировавший психологизм Шлейермахера), составляет важнейший элемент эффективного дивинаторного метода, конечная цель которого — выявление «необходимого», а не случайного и произвольного содержания в реконструируемой понятийной системе, системе авторских смыслов и значений. Бесспорно, что Шлейермахер не осуществил четкой кодификации соответствующих психологических, историко-сравнительных и грамматических процедур, подлежащих применению в ходе решения соответствующих герменевтических задач, но безусловно прав Манфред Франк [28], подчеркивавший стремление Шлейермахера к рационализации герменевтического канона.

Одним из способов такой рационализации, а вместе с тем и способом достижения все более полного понимания, является процесс принципиально бесконечных уточнений смыслов и значений, фиксируемых в интерпретируемых текстах. Мысль о необходимости подобных уточнений проходит красной нитью сквозь все герменевтические труды Шлейермахера и реализуется в знаменитой метафоре герменевтического круга. Предпосылки идеи круга сам Шлейермахер находит уже в трудах своих предшественников, и особенно в работах Аста, но в полной мере концепция герменевтического круга получила права герменевтического гражданства

благодаря Шлейермахеру. Обычно ее сводят к двум взаимно замкнутым тезисам: 1. Часть (будь то отрывок текста или отдельное слово внутри предложения) может быть познана лишь в контексте целого (это отчетливо сформулировано во втором грамматическом каноне: «Смысл каждого слова на данном месте должен быть определен по его сосуществованию с теми, которые его окружают» [29]; 2. Целое может быть понято лишь в результате понимания его частей. Именно этими тезисами он начинает свою вторую академическую речь (22 октября 1829 г.).

На первый взгляд герменевтический круг кажется совершенно замкнутым и не могущим служить методологической презумпцией практической процедуры понимания, но этот вывод ошибочен. Для Шлейермахера процесс понимания состоит в последовательном углублении, уточнении и расширении семантики каждого понятия и системы понятий в целом, причем в эту систему, или в семантическое поле, постоянно вовлекается все новая и новая информация о личности понимаемого индивида, своеобразии его творчества, общих социально-исторических и культурных условиях его деятельности и т. д. И здесь круг как бы размыкается. На первом предварительном шаге знакомства с объектами понимания выдвигается гипотеза, некоторое предчувствие, предположение относительно смысла и значения целого, его наиболее вероятной структуры и возможной взаимосвязи частей. Исходя из этой гипотезы и этих предчувствий, уточняется смысл и значение частей, а затем осуществляется возврат к целому. Затем процедура восхождения повторяется. Говоря о взаимопонимании, Шлейермахер поясняет: «Дело понимания и истолкования является постоянным, постепенно развивающимся целым, в дальнейшем протекании которого мы все больше поддерживаем друг друга, поскольку каждый дает остальным моменты для сравнения и аналогии, которые в каждом пункте всегда начинаются тем же самым предчувствующим способом. Это постепенное самонахождение думающего духа» [30]

Это «самонахождение думающего духа» представляет собой сложное движение, в котором истолкователь, герменевтик поднимается до понимания в мышлении, понятийной системе другого общих и бесспорных элементов, делающих субъективное понятийное содержание интерсубъективным, а следовательно, и понятийным. Процесс этот в каком-то смысле уподобляется движению в сумерках, которое завершается достижением полной ясности и освещенности, но реализуется через многократные возвраты к исходному пункту: «Чем дальше мы продвигаемся вперед, тем больше все предыдущее освещается последующим, пока, наконец, лишь в конце как бы вдруг все отдельное освещается полным светом и предстает в чистых и определенных очертаниях» [31]. В этом движении «думающего духа» к свету полного понимания круг не только размыкается, но и обнаруживает свою подлинную интеллектуальную геометрию. Это в действительности спираль, начало которой находится в исходном пункте понимания — в обна-

ружении непонятности, тревожащей и настораживающей бессмысленности и в стремлении ее преодолеть, а конец — как следует из многочисленных замечаний Шлейермахера — уходит в бесконечность. Вот почему он сам в одном из своих фрагментов точно и недвусмысленно охарактеризовал этот круг как «кажущийся» (der scheinbare Kreis) [32] Герменевтический круг обнаруживает свою подлинную спиралевидную герменевтическую природу, демонстрируя вместе с тем и принципиальную диалектичность шлейермахеровской концепции понимания. Двигаясь в системе бинарных оппозиций понятийного и непонятийного, части и целого, индивидуального и универсального, своеобразного и общего, культурно-исторического, культурно-детерминированного и транскультурного, вневременного, общечеловеческого, процесс понимания органически вписывается в общую структуру познавательной деятельности человека и социальной деятельности вообще. Именно в этой последней коренится внутренняя необходимость понимания и взаимопонимания. Не движение абсолютного духа к понятию как к высшей точке своего развития (как определял статус понятия и понимания Гегель), а реальное человеческое мышление и связанная с ним, реализующая его языковая и культурная деятельность, этические отношения и установки образуют сырье и объект герменевтического истолкования, предмет теории понимания.

Разумеется, в герменевтических трудах Шлейермахера не все до конца проработано, не все доведено до уровня четких формальных дефиниций и алгоритмических рекомендаций, но в его подходах, идеях и установках содержится много такого, что обретает новый смысл и новую значимость в условиях, когда споры о природе, методике и технике понимания обретают уже не только философское, но и практически-инженерное значение.

В философской литературе нашего времени, как и в многочисленных публикациях, посвященных перспективам искусственного интеллекта и возможностям машинного понимания, не существует ясности относительно того, что же такое процесс понимания, в чем заключается его сущность, своеобразие его природы. Размышляющие на эту тему специалисты отчасти напоминают «искпедицию», в которую отправился игрушечный медвежонок Винни-Пух, бродящий по лесу в поисках Северного полюса, напевая немудреную песенку:

Вся наша Искпедиция
Весь день бродила по лесу,
Искала Искпедиция
Везде дорогу к Полюсу,

И каждый в Искпедиции
Ужасно был бы рад
Узнать, что значит Полюс
И с чем его едят!

Однако ситуация, в которой ученые стремятся достичь не вполне обозначенной и не до конца проясненной цели, для науки является более типичной, чем для обыденной жизни. Обычно прояснение такой цели и ее полное осознание возникают одновременно, а то и после ее достижения. В случае с проблемой понимания есть все основания считать, что дальнейшее исследование и уточнение шлейермахеровской концепции понимания может сослужить хорошую службу в деле адекватного постижения и теоретического осознания сущности и механизма процесса понимания.

Schleiermacher F. Philosophische Sitterlehre / Hrsg. und erl. I. H. V. Kërschman. B., 1870.

[2] *Bolzano B.* Wlssenschaftslehre. B., 1837. Bd. 1—4.

[3] *Schleiermacher F* Philosophische Sittenlehre. S. 8.

[4] Ibid. S. 156.

[5] Ibid. S. 179.

[6] *Grab W.* Die unendliche Aufgabe des Verstehens // Friedrich Schleiermacher, 1768—1834: Theologe — Philosoph — Pädagoge. Göttingen, 1985. S. 51.

[7] Эти материалы читатель найдет в кн.: *Schleiermacher F.* Hermeneutik. Heidelberg, 1974; *Schleiermacher F. D. E.* Hermeneutik und Kritik. Frankfurt a. M., 1977.

[8] *Schleiermacher F.* Hermeneutik. S. 31.

[9] Ibid. S. 56.

[10] Этот уровень является доминирующим в традиционной дошлейермахеровской герменевтике. См.: *Diltey W.* Leben Schleiermachers. B., 1966. Bd. 2.

См. его введение в книге: *Schleiermacher F.* Hermeneutik.

[12] *Diltey W.* Op. cit. S. 747.

[13] Ibid. S. 749.

[14] *Schleiermacher F.* Hermeneutik. S. 62.

[15] Ibid. S. 75.

[16] Ibid.

[17] Ibid. S. 76.

[18] См.: *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 131—148.

[19] *Schleiermacher F.* Hermeneutik. S. 105.

[20] Ibid.

[21] Ibid. S. 87.

[22] Ibid. S. 132.

[23] Ibid. S. 128.

[24] Ibid. S. 129—130.

[25] Ibid. S. 132.

[26] Ibid. S. 133.

[27] Ibid. S. 134.

[28] См. введение М. Франка в кн.: *Schleiermacher F. D. E.* Hermeneutik und Kritik.

[29] *Schleiermacher F.* Hermeneutik. S. 91.

[30] Ibid. S. 140—141.

[31] Ibid. S. 144.

[32] Ibid. S. 84.

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ПРОБЛЕМЫ «ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ» ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Н. Ф. Уткина

Одна из последних работ Вл. Соловьева — «Теоретическая философия» — не является целостным и законченным произведением, поскольку составлена после смерти автора из трех статей, опубликованных в 1897—1899 гг. в журнале «Вопросы философии и психологии». Издатели его собрания сочинений объединили статьи под общим названием — «Теоретическая философия», которое не было произвольным: Соловьев намеревался выпустить под таким названием большой труд, посвященный основным вопросам гносеологии. Пожалуй, одной этой работы было бы достаточно, чтобы рассеять сомнения, которые высказывались порой исследователями творчества Соловьева относительно места, принадлежащего гносеологии в его философской системе. В биографическом очерке, помещенном в IX, дополнительном томе собрания сочинений философа, изданном в 1907 г., один из составителей и редакторов этого издания — Э. Л. Радлов писал: «Есть пробел, который никогда не будет заполнен: я имею в виду отсутствие гносеологии в системе Соловьева». Сомнения по поводу того, уделял ли Соловьев внимание гносеологической тематике, можно понять, если учитывать основную направленность его философии — критику гносеологизации философии, стремление к смысло-бытийственной проблематике, обращение к глубинам человеческого существования, которое, при всей важности сферы сознания, не исчерпывается ею. Смысл и назначение философии, по Соловьеву, состоит в том, что «она делает человека вполне человеком» [1].

Многие беды западноевропейской философии, по мнению Соловьева, проистекают из-за того, что в ней преобладает признание человеческого Я только в качестве познающего субъекта; в ней не учитывается, что «рядом с теоретическим вопросом: что есть? существует вопрос практический: что должно быть?, т. е. чего мне хотеть, что делать, во что верить и из-за чего жить» [2] Последнего теоретическая философия не касается. Современная западноевропейская философия в подавляющей своей части пребывает в состоя-

нии логической отвлеченности, что мешает ей обрести нужное значение «в области практической» и оказать влияние «на жизнь народную».

Соловьева очень интересовали попытки преодолеть логицизм, посмотреть на человека не только как на субъект познания, предпринимавшиеся в западноевропейской философии. Он писал о достоинстве антропологии Фейербаха, в которой приоритет отдан человеку как таковому, во всем богатстве его субъективного, личного бытия. Его внимание привлекали идеи Шопенгауэра и Э. Гартмана, оппозиционные философии отвлеченного рационализма, логицизма.

Обозревая историю философии, Соловьев видит в ней последовательное развитие идей, способствующих в определенной степени совершенствованию человечества, но эти идеи собраны в учения, лишь частично отражающие истинные потребности прогресса человеческой личности, общества. До поры до времени частичная, односторонняя проработка проблем была единственно возможным и, следовательно, необходимым путем развития философии. Но человечество дошло в своем развитии до такого состояния, когда разорванность и частичность в его собственном бытии достигли предела, опасного для будущего существования. Одновременно односторонние философские учения, гипостазирующие отдельные начала, в свою очередь, пришли к бесславному завершению, разорвав связи с жизнью.

Обстоятельства свидетельствуют, что возникла насущная необходимость в новом этапе развития философии, когда потребуется, опираясь на достижения односторонних, частичных учений, сохраняя их позитивные качества, создать философию, охватывающую все жизненно важные сферы бытия и способную постичь их в органическом единстве. Именно такую философию всеединства он создавал, опираясь на традиции христианства.

И все же, несмотря на смысло-бытийственную ориентацию его философии, в конце жизни он, как бы забыв о своей критике гносеологизации философии, односторонности теоретической философии, пишет ряд статей, — собственно, главы будущей книги, специально посвященные теоретической философии, т. е. теоретико-познавательным проблемам. Разумеется, гносеологическая тематика присутствовала и в предыдущих произведениях Соловьева — достаточно назвать «Кризис западной философии (против позитивистов)», «Философские начала цельного знания», «Критика отвлеченных начал». И будущую книгу он рассматривал не как самоцель, а как составную часть обобщающего изложения всей своей системы, которое он предполагал осуществить. Все это так, однако остается несомненной его особенная увлеченность гносеологией в этот период. Причиной тому могли послужить определенные изменения во взглядах Соловьева, происшедшие года за два до его кончины. Они заметны по его работам, о них писал Е. Трубецкой, автор двухтомного труда «Миросозерцание Вл. Соловьева» (М., 1913).

До тех пор его сочинения вполне могли быть отнесены к мелио-

ристскому типу философии: убеждение, что мир способен с участием человека к неуклонному и радикальному улучшению, выражено здесь в предельной степени. Внимание Соловьева всегда привлекали проблемы эволюции, недаром его образование начиналось с занятия естественными науками, биологией. Понятие развития он считал одним из основных в своей философии. Человечество включалось во всеобщую эволюцию, представляющую ряд «повышений бытия».

На вершине эволюции человечество благодаря огромному напряжению сознания, воли, чувств каждого человека и прогресса всего общества достигает такого состояния совершенства, одухотворенности, что способно преодолеть сначала разобщенность, разорванность своего собственного существования, затем — разрыв между человеком и природой и, наконец, между материальным и идеальным. Тогда произойдет соединение с абсолютно-сущим, с богом, и возникнет богочеловечество. Возвышенное, одухотворенное человечество становится со-творцом бога, его партнером для выполнения грандиозной задачи — перевоплощения универсума, космоса. Перевоплощение подразумевает создание мира, в котором сохраняются полнота и многообразие бытия, освобожденного от гибели, распада, уничтожения. Соловьев одно время поддерживал идеи Н. Ф. Федорова, но его замысел был еще более грандиозным: предполагалось сохранение мира со всем богатством развитых форм, т. е. тотальное преодоление, как мы сказали бы теперь, процесса энтропии. Богочеловечество создаст новый космос, победивший хаос, всеразрушающее время. Человек, природа обретут бессмертие: ничто не будет подавлено или уничтожено. Космическая по масштабам деятельность развертывается, по мысли Соловьева, не в трансцендентном мире, а в здешнем, земном.

Средство решения грандиозных задач преобразования общества, земной природы, универсума философ видел в единении свободно-нравственного человечества. Для возникновения свободно-нравственного человечества существенно самосовершенствование каждой личности, но, по Соловьеву, еще бóльшую роль играет повышение уровня социальной организации. У него было сильно развито ощущение важности исторически возникших форм социальной общности. Именно в эволюции социальных институтов он в первую очередь видит постепенное повышение уровня нравственности, «меры добра»: от примитивно-первобытных представлений до христианства развивается религия; государство, удаляясь от кулачного права, приходит ко всеобщим и прочным основам гражданского законодательства. Социальное развитие протекает не гладко, общество и его слагаемые развиваются неравномерно, но общий прогресс социальности является несомненным. Такой была концепция, которой Соловьев придерживался бóльшую часть жизни, считая богочеловечество итогом длительного процесса нравственного самосовершенствования личности и, что не менее, а даже более важно, нравственного подъема общества, его устоев — религии, государства, экономики.

Но наступил перелом в его мироощущении, и мрачные размышления потеснили былой оптимизм; возникли сомнения в правильности философской системы, возлагающей надежды на неуклонный прогресс социальных форм, способствующих совершенствованию каждого человека и всего человечества в целом. Тревожные настроения ближе к XX в. уже начали завоевывать умы, освобождающиеся от радужных ожиданий, порожденных успехами относительно благополучного XIX в. Для Соловьева не было сомнений, что социальная организация изменяется, но повышаются ли нормы нравственности, растет ли «мера добра»? Широковещательные обещания и посулы звучали все громче, но, увы, за ними все явственнее вырисовывались искусная ложь и беспардонный обман.

Идейный кризис Соловьева отчетливо проявился в одном из последних крупных его произведений, в «Трех разговорах». Здесь нарисована другая по сравнению с обычной для его философии перспектива человеческой истории: нет прогресса общества, преобразования его в разумный и справедливый социальный строй; нет стадии богочеловечества, а следовательно, изменения глубинных свойств универсума. По прогнозу Соловьева, человечество обретет желанное единство, но оно не будет иметь ничего общего с искомым идеалом, так как социальность проявит способность к фантасмагорическим превращениям, камуфлированию разнузданного шабаша зла самыми благостными словесами. В таком случае спасение придет, но уже не благодаря развитию социальных институтов и нравственному, интеллектуальному подъему каждого человека, а в ответ на страдания и мольбы избранных праведников — в духе христианской эсхатологии.

Опасность неподлинного бытия, суррогатов истин, охватывающих человеческое сознание, заставляла оценить в полной мере существенность проблем истины, достоверности знания. В «Теоретической философии» предметом пристального анализа Соловьева стали сущностный характер мышления, достоверность познания, истина. Гносеология выступила на первый план, но если учесть исходные интенции философа, то можно сказать, что она все же осталась подчиненной смысло-бытийственным задачам.

Цель «Теоретической философии» (по крайней мере трех ее частей) — подвергнуть методическому сомнению принятое понимание механизмов функционирования сознания и, продвигаясь шаг за шагом, убедиться в том, что существующие формы, структуры сознания обеспечивают достоверный и сущностный характер человеческого сознания.

В период создания этой работы Соловьев приходит к выводу, что в гносеологии назрела потребность радикальных изменений в понимании субъекта сознания. Главным препятствием на пути необходимых изменений встает, по его мнению, господствующий в трактовке субъекта сознания психологизм, не позволяющий раскрыть истинные механизмы сознания и, главное, структуры сущностного сознания. «Если в настоящее время, — пишет он, —

точки зрения субъективного идеализма, солипсизма, иллюзионизма едва ли представляются соблазнительными для какого-нибудь философа, то, с другой стороны, не найдется, конечно, и такого мыслителя, который бы придавал элементам и формам физического мира — веществу, пространству, времени — ту безотносительную реальность, какую они имеют для умов, не початых критическим сомнением. Но такой же, а может быть, и гораздо больший переворот должна произвести последовательная философская проверка наших понятий об элементах и формах мира внутреннего; а первое условие для этого есть методическое сомнение в принятых на веру положениях о психическом субъекте» [3]

Соловьев отказывается от психологических концепций, не позволяющих выйти за пределы знания о психической наличности сознания. Самое представление о психической наличности сознания признается им чрезвычайно важным, так как, будучи самоочевидным фактом для сознающего субъекта — каждый знает, что́ является содержанием его сознания в данный момент, — оно отвечает необходимому требованию полной достоверности. «Прямое сознание психической наличности есть знание не только безусловно достоверное», но и всеобщее, ибо область психической наличности «не ограничивается одними ощущениями, а включает в себя, с известной стороны, и всякую мысль, как самую отвлеченную и формальную, так и самую сложную и многосодержательную» [4] Однако наличность внутренне сознаваемого факта (это сознание бесспорно достоверное: человек, воспринимающий определенный предмет, может поведать, не впадая в заблуждение, о психической наличности своего сознания), не разграничивает кажущееся от реального: «самодостоверность наличного сознания как внутреннего факта не ручается за достоверность сознаваемых предметов как внешних реальностей» [5]

На основе самодостоверности наличного сознания нельзя, строго говоря, заключать и «о подлинной реальности сознающего субъекта как особого самостоятельного существа или мыслящей субстанции» [6] Декарт, который считал «такое заключение возможным и необходимым», заблуждался, и в этом за ним доселе следуют многие. Знаменитое cogito ergo sum ошибочно. Под мышлением Декарт разумел «всякое внутреннее состояние, познаваемое как такое» [7], но «когда говорится: Я мыслю, — то под Я может разуметься или чистый субъект мышления, или же эмпирический субъект, т. е. данная живая индивидуальность, — другими словами, субъект в смысле отвлеченном или субъект в смысле конкретном» [8] Декарт не сделал этого различения. Сложности поиска подлинного субъекта сознания отразились в его философии, и в его работах нельзя не заметить немало разночтений на этот счет. Но поскольку для Декарта самое мышление имело важность как способ убедиться в собственном существовании, «в существовании всякого мыслящего субъекта», то верх одержал эмпирический субъект сознания. В английской психологической школе, продолжавшей картезианскую традицию, субъект сознания зате-

рялся среди «множества психических состояний», мысль была представлена как одно из «явлений среди других явлений» [9]

Однако пристальное наблюдение самоочевидных психических данных убеждает, что в потоке сменяющих друг друга психических состояний, характерных для текущей психической наличности, возникает потребность искания «чего-то более прочного и верного» [10] Такая потребность является не менее достоверным фактом, чем любой другой, относящийся к наличному сознанию. Есть факты сознания, которые, будучи некоторым психическим данным, являют собой и нечто другое, большее — они перекрывают единичные психические факты и вводят в сознание форму всеобщности: «Таким образом, существует наличный психический факт, собственное содержание которого. выходит за пределы всякой наличности, — дан факт, *означающий* нечто большее всякого факта» [11] Положения логической мысли — а речь идет именно о них — «говорят в сознании не только за себя, за факт своего наличного существования, но и за всевозможные другие факты, в наличности не существующие, а лишь обозначаемые в своем общем свойстве» [12]

«Итак, имеется два рода достоверного знания: непосредственное сознание испытываемых психических фактов как таких и непосредственное разумение логического значения некоторых из этих фактов: сознается текущая психическая наличность и понимается формальная всеобщность предполагаемой истины. Мы необходимо различаем наличность данной мысли как единичного психического факта от мыслимой истины, содержащейся в факте этой же мысли, но относящейся не к нему одному, а имеющей всеобщее значение» [13] Форма всеобщности, проявляющаяся в логическом мышлении, порождается не психическими фактами самими по себе, а их сохранением. Время, т. е. непрерывное возникновение и исчезновение, господствует в психологическом сознании, но его нет в логическом мышлении, которое является как бы «реакцией против времени» и «обусловлено тем относительным упразднением времени, которое называется *памятью*, или *воспоминанием*» [14] — «отнятыми жертвами времени питается логическая мысль» [15].

Форма всеобщности неосуществима вне слова, которое «есть символ, т. е. знак, совмещающий в себе наличную единичность со всеобщим значением». Соловьев подробно анализирует слово как собственную стихию логического мышления. В отличие от памяти, которая «есть надвременное в сознании, слово есть и надвременное и надпространственное» [16], потому что оно «удерживает *исчезающее* и возвращает исчезнувшее», и кроме того, поднимаясь над существованием дробных явлений, «собирает разрозненное в такое единство, которое всегда шире всякой данной наличности и всегда открыто для новой» [17] Подчеркивая надвременной и надпространственный характер всеобщих форм сознания, Соловьев, разумеется, не мог обойти молчанием Канта и отозвался критически о признании им первостепенного значения априорных

форм пространственно-временны́х отношений: «Ставя пространство и время как первоначальные формы чувственного созерцания, а через это и всего дальнейшего познания, Кант ошибся, не оценив достаточно гносеологического значения двух психических основ, непосредственно освобождающих сознание от полного подчинения времени и пространству» [18] Бунт против времени, поднятый Соловьевым в онтологии, перебросился и на гносеологию; и здесь он пересматривает роль времени (и пространства), ставит под сомнение его всесилие.

Формы сознания, трансцендирующие [19] данную наличность душевной жизни и обладающие не меньшей, чем она, достоверностью, уже образуют подступы мысли, «но еще не дают действительной мысли» [20]

Выясняя путь образования мысли, Соловьев ополчается против ассоцианистских концепций, развивавшихся в границах психологической интерпретации субъекта сознания. Ассоцианистские концепции не раскрывают механизмов мышления — это он понял давно, с тех пор как «стал отдавать себе отчет в том, что такое мышление»: «Когда мы соединяем различные представления — как те, которые уже обобщены и объективированы словом, так и те, которые остаются на степени индивидуальных воспоминаний, когда мы их соединяем по правилам так называемой ассоциации — по смежности, по сходству и по контрасту, воспроизводя при этом лишь тот порядок, в котором одно представление фактически напоминает нам другое, то и тут мы не входим в область мышления: так называемые „законы ассоциации идей" суть лишь приемы памяти, а вовсе не мысли. Ими руководствуется ум или тогда, когда он случайно бездействует (например, в разговоре о пустяках), или тогда, когда он вовсе теряет способность мышления (например, при прогрессивном параличе мозга, один из верных признаков которого есть именно безотчетное подчинение внешним ассоциациям представлений)» [21]

Для возникновения мысли недостаточно различных сочетаний формообразующих элементов мысли. В действие должен вступить еще один и решающий фактор: «Всякая речь (уже заключающая в самых своих элементах, т. е. словах, общую возможность мышления) предполагается как выражение *определенной* мысли, которая, однако, при отсутствии определенной воли или намерения оказывается не действительной, а только кажущейся мыслью. Итак, для мысли действительной, кроме *мыслительного состава* с его общим значением, требуется еще *предпоставленное назначение этого состава служить некоторой положительной цели.* Это намерение, предшествующее действительной мысли и, следовательно, стоящее за мыслью, очень метко называется поэтому (на русском языке) замыслом» [22]. Замысел создает мысль как «необходимый путь к задуманной цели» [23]

Целеполагание, замысел, определенная интенция — непременные факторы осуществляющейся мысли, важнейшие составные элементы механизма сознания. Без их участия не обходится

ни эмпирическое, ни логическое познание. Так обстоит дело, например, с памятью, содержание которой «остается сверхвременным, увековеченным, но все-таки *хаосом*, и только с замысла житейского и научного *познания* начинается новый процесс образования, превращающий личную и собирательную память в житейский, исторический *опыт*» [24]. «Замысел. из хаоса фактических состояний сознания создает умственные мирки и миры» [25]

Как уже выяснилось в статьях «Теоретической философии», безусловное несомненно имеется в сознании: «. .во-первых, безусловная достоверность переживаемых состояний сознания как таких и, во-вторых, безусловная достоверность логической формы мышления как такой» [26] Но эта безусловность, как ее называет Соловьев, «пустая», она не имеет отношения к главному предмету его разысканий — способности сознания по самой своей природе к познанию истины по существу, способности, обеспечивающей непосредственную данность сущности.

С античных времен обращено внимание на стремление к истине, поиски истины, свойственные сознанию. Следовательно, не приходится сомневаться, что в сознании присутствует понятие истины. Но очевидно различие «между известностью истины как *понятия* и знанием *самой* истины» [27] Соловьев предлагает отправляться от *понятия* об истине, которое дается «в той форме разумности, которая есть несомненный факт» [28] Но «эта форма для повседневного сознания находится в состоянии рассеяния и безразличия», поэтому следует «сосредоточить эту рассеянную форму в ней самой, отрешить ее от не соответствующего ей условного содержания, оставляющего ее саму по себе бессодержательной, — то есть из безразличного понятия превратить ее в живой *замысел* — вот первая существенная задача философии» [29]

Философ, сконцентрировав усилия воли, направив внимание на одну цель, предпочтя всем замыслам один «замысел безусловного познания самой истины, т. е. не истины единичного факта и не истины всеобщей логической формы, а познания истины по существу, или как безусловно-сущего», сможет осуществить трудный и сложный прорыв к сущностной природе сознания. Замысел познания истины «уже самою наличностью своей, как фактическое требование настоящей, подлинной безусловности, расширяет наше мышление. Разумность. переходит в требование определенного содержания, именно безусловного и всецелого» [30] Разумность, вполне способная быть безразличной формой всякого содержания, радикально меняется, она стремится стать «разумом истины» [31] К выводу о существовании «разума истины» может прийти субъект философии, раздвинувший рамки эмпирического субъекта и поднявшийся «сверхличным вдохновением в область самой истины» [32]. Сверхличное необходимо, потому что «если и нельзя заранее определить, что есть истина, то *должно* сказать во всяком случае, в чем ее нет, а именно ее нет в области отдельного обособленного Я» [33] Сущностное сознание «есть по необходимости *не мое* только состояние, а и нечто другое — мышление имеет природу

объективную. природу универсальную, или вселенскую» [34] Всеобщая сущностная структура, природа сознания — это и есть «разум истины».

Выясняется, что «не истина зависит от фактического мышления, а напротив, достоинство и философский интерес этого мышления зависит от истины, и все значение мыслящего субъекта зависит от того, определяет он себя или нет как форму безусловного содержания или как разум истины» [35] Человек имеет способность оценивать свое состояние, действия, воспринимаемые факты не только в связи, в соотношении с другими индивидуальными фактами, но также в соответствии с универсальными, идеальными нормами, которые заполняют логические формы, являясь их содержанием. Для процесса истинного познания недостаточно сопоставления эмпирических фактов (скажем, по законам ассоциации), его осуществление не обеспечивается и подключением всеобщих логических форм мышления, которые в принципе могут быть заполнены самым различным, в том числе и бессмысленным, содержанием: ему необходимы еще всеобщие сущностные структуры, включенные в природу сознания, вокруг которых в конечном итоге организуется конкретный эмпирический материал. Вне «разума истины», т. е. смыслосодержащих норм, структур, наличная психическая данность пребывает в бессмысленном хаотическом состоянии, а логические формы остаются пустыми и потому не менее бессмысленными.

В истории философии Соловьев выделяет двух мыслителей, которые шли в том же направлении, что и он, анализируя механизмы сознания. Первый из них Кант. Его интерес сосредоточен не на эмпирическом субъекте, а на общих нормах его деятельности как познающего субъекта. «Но Кант не договаривает: познающего *истину* по нормам, в которых она раскрывается для ума, на нее направленного» [36] «Кантова гносеология остается до конца двусмысленной, и познающий субъект в ней вечно колеблется между ролью полномочного законодателя для всего познаваемого и ролью невольника, тем более несчастного, что его господин ему неизвестен и он должен покорно принимать неведомо откуда идущие условия для своей деятельности. . Кантианский „чистый разум“ остается, в сущности, лишь формальной разумностью, фактически нам присущей, но лишенной (у Канта) всяких средств, чтобы стать разумом истины» [37]

Еще дальше продвинулся Гегель: «Все внешние перегородки между философским мышлением и его предметом — самой истиной — сняты в гегельянстве, но воздвиглась внутренняя преграда самомнения, объявившего, что процесс постижения истины и есть сама истина. Вместо наполнения разума как безусловной формы безусловным содержанием самой истины основным мерилом философского делания объявлено заранее тождество формы с содержанием, а окончательным содержанием, подлинной действительностью осталось, как и у Канта, только то, что дано» [38] Учения Канта, Гегеля — крупнейшие вехи на пути к тем выводам, к кото-

рым приходит Соловьев, об изначальных сущностных структурах сознания, с которыми соотносятся все конкретные акты познания. Индивидуальное сознание является вместилищем этих внеиндивидуальных, надындивидуальных форм непосредственной данности сущности. Прорваться к этим сущностям, убедиться в том, что они есть, можно лишь путем интуитивного ви́дения, интеллектуальной интуиции, руководимой жизненными, ценностными ориентирами.

Мир смыслов конституируется человеческим сознанием, но сознанием не эмпирического, или психологического, субъекта, а — как называет его Соловьев — философского субъекта, или надличностного, трансцендентального субъекта, представляющего собой совокупность определенных данностей, выступающих в качестве универсальных норм истины. В идеях Соловьева заключались поиски единых универсальных программ, укорененных в человеческом сознании и обеспечивающих сущностное познание, поиски способов конкретной реализации этих программ.

Критика эмпирического субъекта, сознания, борьба с психологизмом и ассоцианизмом в интерпретации механизмов мышления, стремление к усмотрению наличной достоверности изучаемых явлений, огромная роль, придаваемая в формировании мысли, направленности сознания на определенный объект и, наконец, главное — прорыв с помощью интуиции к миру смыслов человеческого сознания, к «разуму истины», «истины по существу» — все эти положения очень похожи на идеи, развитые в феноменологической философии.

Г. Даам, западногерманский исследователь творчества Соловьева, полагает, что и до «Теоретической философии» у Соловьева были идеи, созвучные будущей философии феноменологии, но наиболее ярко они представлены в его последней работе, посвященной проблемам гносеологии. По мнению Даама, «идеи, развернутые Соловьевым, особенно в семилетний период с 1892 по 1899 г., предвосхитили сущность методологии германской феноменологии»; статьи Соловьева, «вошедшие в „Теоретическую философию", были написаны в 1897—1899 гг., за два года до появления „Логических исследований" Эдмунда Гуссерля (1900—1901), которые общепризнаны стартовым пунктом развития феноменологии» [39]

Родство идей Соловьева с феноменологией не было замечено последующим поколением русских идеалистов. Это касается даже Г. Шпета, учившегося у Гуссерля и представлявшего феноменологию в России XX в., хотя, как пишет Г. Даам, «некоторые идеи, выдвинутые Шпетом в его теории, были фактически очень близки к тем, которые содержатся в „Теоретической философии" Соловьева» [40]

Е. Трубецкой, Л. Лопатин в связи с «Теоретической философией» были озабочены главным образом прозвучавшими здесь имперсоналистскими мотивами и сочли, что новая доктрина мыслителя противоречит его прежней философской системе. Их больше

всего смущало, что субъект в акте мышления выступает в качестве несубстанционального, функционирующего центра. Сущностное сознание оказывалось трансцендентальным в противоположность имманентному психическому состоянию.

Даам полагает, что понимание Соловьевым субъекта сознания отвечает принципам феноменологической философии, что на поздней стадии развития своих идей Соловьев отказывается от философии целостного знания, от теософской концепции всеединства и приходит к выводу, что субъект сознания может определяться только как «феноменологическая реальность», т. е. центр конструирования миров из априорных изначальных сущностных данных.

В последние годы жизни Соловьева в его трудах появились тенденции полного освобождения от мистики, тенденции, которые могли лечь в основу «новой реалистической школы в русской философии, способной порвать с теологией и утвердиться в своей независимости, опираясь на здравую и убедительную методологию» [41] К сожалению, заключает Даам, возможности, открытые Соловьевым, остались непонятыми и не реализованными сторонниками «новой религиозной философии».

Отыскать следы мистики действительно трудно в варианте гносеологических воззрений, изложенных в «Теоретической философии». Человеку не нужно вступать в двустороннюю связь с богом, которая подразумевается в мистической вере и в которой тайна добровольно открывается абсолютом в ответ на личную устремленность к нему человеческого существа. В «Теоретической философии» остается идея, требующая напряженного сосредоточения всех интеллектуальных и душевных сил человека для уяснения истины. Однако поиски истины приводят к открытию структур, обеспечивающих сущностное, истинное познание, заложенных в самом человеческом сознании, имманентных сознанию не психологического, эмпирического субъекта, а структур универсальных, свойственных человеческому сознанию как таковому.

По словам Е. Трубецкого, при таких обстоятельствах «для разума — ничего тайного. Ликвидируется безотносительная ценность веры. Она может быть заменена познанием. Исчезает личное отношение к богу, ибо логическое безлично» [42].

Е. Б. Рашковский считает, что Соловьев в «Теоретической философии» «слишком прямолинейно „феноменализировал“ человека», но его «софийные воззрения здесь все же остаются» [43].

Сохранившиеся части «Теоретической философии» не дают оснований для категорического вывода об эволюции взглядов философа; вероятно, многое прояснилось бы в последующих главах, оставшихся, к сожалению, ненаписанными. И все же кажется невероятным, что субъект познания в качестве феноменологической реальности является заключительным звеном философии Соловьева: более правдоподобным выглядит предположение, что

субстанциональный характер субъекта сознания отрицался им в пользу общемировой «софийной» субстанции.

Признание софийного начала чрезвычайно существенно в философии Соловьева. Оно включается в абсолютно-сущее, или свободно-сущее, являющееся исходным принципом философии всеединства. Понятие Софии употребляется в качестве необходимого дополнения понятию логоса — действующего, объединяющего начала сущего. София — материя абсолютно-сущего, прошедшая путь, на котором она максимально реализовала свойственные ей многообразие и вместе с тем одухотворилась, прониклась началом единства. За понятием Софии скрывается многообразие, объединенное в единое целое, в котором различное, индивидуальное не исчезают, а гармонически сочетаются и сохраняются.

В Софии, являющейся как бы представительницей материального мира, но мира, устремленного к одухотворению и единству, само собой разумеется, значительная роль принадлежит идее человека. Благодаря тому что София является неразрывной частью абсолютно-сущего (она — вечный субъект сущего, воспринимающий его воздействие и сама воздействующая на него), столь же вечным субъектом божественного воздействия становится и человек: без него нет деятельности бога — ее не на что направить.

В философии Соловьева человек совечен богу. Соловьев отвергает предположение, что «бог может существовать и без человека и действительно существовал до сотворения человека» [44] Совечный абсолюту человек — не из рядов эмпирического человечества, поскольку известный нам земной человек возник в процессе эволюции, «появился на земле в определенный момент времени как заключительное звено органического развития на земном шаре» [45]

Но вместе с тем, когда говорится о вечном человеке, то подразумевается «не родовое понятие „человек", не человечество, как имя собирательное» [46], а нечто другое. Соловьев говорит «о человеке идеальном, но тем не менее вполне существенном и реальном, гораздо более, несоизмеримо более существенном и реальном, нежели видимое проявление человеческих существ. В нас самих заключается бесконечное богатство сил и содержания, скрытых за порогом нашего теперешнего сознания, через который переступает постепенно лишь определенная часть этих сил и содержания, никогда не исчерпывающая целого» [47] Софийный, идеальный человек «не есть только универсальная общая сущность человеческих особей, от них отвлеченная, а это есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно» [48] Возможность вечности, заключенная в сущем, принадлежит не идее человека, она является уделом «каждой отдельной особи» [49]

Философия всеединства подразумевала единый и вместе с тем всеобъемлющий мир, воплощающий в себе всю полноту и многообразие индивидуального, мир, в котором нераздельное есть в то же

время составное, в котором части тождественны целому. Естественно, с точки зрения такой философии сущностные формы человеческого сознания нельзя рассматривать в отрыве от природы абсолютного начала.

До создания «Теоретической философии» Соловьева в гносеологии преимущественно занимала связь рациональных, этических, эстетических, мистических моментов в познании. В органической логике, предложенной им в ранней работе «Философские начала цельного знания», отмеченной поисками новых форм рациональности, синтезирующих веру, разум и опыт или религию, философию и науку, он, отказываясь от гипостазирования понятийного мышления, подчеркивал значение интуиции, непосредственного созерцания, художественного ви́дения, которое успешнее, чем чисто понятийное мышление, справляется с задачей охватить все-в-единстве.

В его работах подробно прорабатывалась связь познавательной и этической деятельности. Нравственность он включал в самую логику мышления, считал невозможным, опуская ее, получить критерий истины. В нравственном сознании познающего заложено единственно сто́ящее свидетельство истинности полученных им результатов. Убедиться в их истинности со стороны, как правило, не представляется возможным: безнравственное сознание легко находит убедительно звучащие аргументы в пользу своей мнимой истинности. Только высоконравственная личность познающего субъекта является гарантом истинности добытых им данных. Идеи Соловьева вряд ли покажутся архаическими в наше время. Практика, не оцененная им в качестве критерия истины, разумеется, не теряет своего значения на современной стадии исторического развития, однако человеческая деятельность приобрела такие масштабы, что за проверку на практике предложенных решений в ряде случаев приходится платить непомерную, непозволительную для общества цену.

Единство рационального, этического, эстетического и реального творчества предопределено в теории познания Соловьева его онтологией, согласно которой абсолютно-сущее есть истина, а вместе с тем благо и красота.

При чтении «Теоретической философии» возникает заманчивая идея — объявить Соловьева предтечей или даже основателем феноменологии. Повод для этого дает содержание работы, столь близкое феноменологической тематике. Бесспорно, что Соловьев обдумывал те же проблемы, что и феноменологи, и пришел к интересным результатам. И все же между ними есть различие, зависящее от исходных принципов соловьевской философии. В соответствии с ними сущностные структуры сознания не должны быть последней реальностью, за пределами которой исследователю больше нечего искать. В системе воззрений Соловьева эти структуры должны быть производными с «матриц», заложенных в природе абсолютно-сущего.

Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. б. д. Т. 2. С. 412.
[2] Там же. Т. 1. С. 120.
[3] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. б. д. Т. 8. С. 177—178.
[4] Там же. С. 187.
[5] Там же. С. 165.
[6] Там же.
[7] Там же. С. 167.
[8] Там же. С. 172.
[9] Там же. С. 185.
[10] Там же. С. 186.
[11] Там же. С. 190.
[12] Там же. С. 192.
[13] Там же. С. 193—194.
[14] Там же. С. 198.
[15] Там же.
[16] Там же. С. 202.
[17] Там же.
[18] Там же.
[19] Соловьев ограниченно пользовался профессиональным философским языком его времени и делал это намеренно. В «Теоретической философии» (С. 205) он «транскрибировал» одно из своих положений, изложив его сначала в обычных для него понятиях, а затем в стиле современной ему философии. Первый вариант: «Когда, испытывая известное ощущение (а также не испытывая его), мы мыслим о нем в его всеобщей значимости, то эта мысль есть тут единичное и наличное состояние сознания, самым делом перерастающее данную наличность душевной жизни». Второму варианту предпосланы несколько его слов: «Кому слово „перерастать“ кажется слишком простым для философии, тот безвозбранно может заменить мое выражение таким: „эта мысль самым актом своего объективного формулирования трансцендирует свою субъективную актуальность и императивно постулирует универсальность интеллекта“».
[20] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. С. 202.
[21] Там же.
[22] Там же. С. 203.
[23] Там же.
[24] Там же. С. 209.
[25] Там же.
[26] Там же. С. 208.
[27] Там же.
[28] Там же.
[29] Там же.
[30] Там же. С. 210.
[31] Там же.
[32] Там же. С. 213.
[33] Там же.
[34] Там же. С. 206.
[35] Там же. С. 218.
[36] Там же.
[37] Там же.
[38] Там же. С. 219.
[39] *Dahm H.* Vladimir Solovyev and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation. A Contribution to the History of Phenomenology. Boston, 1975. P. 200—201.
[40] Ibid. P. 213.
[41] Ibid. P. 203.
[42] *Трубецкой Е.* Миросозерцание Вл. Соловьева. М., 1913. Т. 1. С. 322.
[43] См.: *Рашковский Е. Б.* Владимир Соловьев: учение о природе философского знания // Вопр. философии. 1982. № 6.
[44] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. С. 118.
[45] Там же. С. 118.
[46] Там же. С. 112
[47] Там же. С. 116.
[48] Там же.
[49] Там же.

ФИЛОСОФСКИЙ СИМВОЛИЗМ ФЛОРЕНСКОГО И ЕГО ЖИЗНЕННЫЕ ИСТОКИ

С. С. Хоружий

То главное, что я хотел бы показать и раскрыть, есть внутреннее единство мысли и жизни, творчества и личности Павла Александровича Флоренского [1] Но прежде чем входить в существо этого единства, небесполезно взглянуть на культурно-исторический контекст темы, отделив в ней то, что принадлежит лишь самому Флоренскому, от того, что скорее принадлежит эпохе, традиции или направлению. Мы сразу увидим, что тяга к такому единству нисколько не составляет индивидуальной особенности Флоренского, но глубоко характерна для того духовного течения, с которым он теснее всего был связан. Не в смысле формального членства в каких-либо группировках, но в более существенном смысле близости творческих позиций и совместной разработки определенного миропонимания Флоренский вместе с Вячеславом Ивановым, вместе с Андреем Белым прочно принадлежит к философскому крылу русского символизма. «Я всегда был символистом» [2], — скажет он уже в поздние свои годы, и хотя он тут разумеет некий тип философии, некое общее умонаправление, но, однако же, к этому умонаправлению несомненно относится и конкретное символистское движение в России начала нашего века. И всему этому умонаправлению было органически присуще, по краткой формуле Б. Пастернака, «понимание жизни как жизни поэта» [3]

Формула Пастернака означает, что жизнь и творчество как два слагаемых биографии не только не мыслятся автономными и друг другу внешними сферами, но, напротив, приводятся в самое интенсивное взаимодействие. Они обращены навстречу друг другу, друг в друге отражаясь и раскрываясь: жизнь и личность превращают себя в материал творчества, в эстетический или философский предмет (в зависимости от рода творчества), а творчество, в свою очередь, посвящает себя духовной проработке этого экзистенциального материала. Они обретают друг в друге свое завершение и исполнение: жизнь узнает в творчестве собственный духовный облик, тогда как творчество оживает, находит пластическое воплощение в живых формах личности и судьбы. И так они соединяются в нерасторжимое двуединство, которое естественно называть ж и з н е т в о р ч е с т в о м. (Андрей Белый употреблял слово «жизнестроение».) «Жизнь художника — его главное творение», — гласил известный девиз, перешедший от романтиков к символистам.

В частности, в жизнетворчестве мыслителя, которое сейчас ближе всего занимает нас, основания мысли экзистенциально претворяются в рисунок судьбы, а устои личности теоретически транскрибируются в постулаты мысли.

Кардинальным отличием жизни, осуществляемой в элементе жизнетворчества, является ее актуализованная уникальность. Фундаментальный предикат уникальности (единственности) присущ личности и судьбе человека как таковым, неотчуждаем от них. Однако для каждой конкретной судьбы реализация этого предиката предстает как ее задание. Без ее собственного усилия ей обеспечены лишь предпосылки единственности, ее сырье, состоящее в единственности ее местоположения в космосе людских судеб и в неповторимости ее конкретных ситуаций и обстоятельств.

И эту внешнюю, феноменальную уникальность еще необходимо наполнить внутренним, ноуменальным содержанием. Если же это ноуменальное закрепление жизненной уникальности достигается лишь частично, то в соответствии с отбором ноуменально освоенного биографического материала подобные частично осмысленные судьбы сливаются в классы, типы, в пределах которых они уже неотличимы друг от друга. Человек и его судьба оказываются типичными, а изначальная их единственность — утраченной. «Принадлежность к типу есть конец человека», — писал Пастернак [4].

В противоположность этому жизнетворчество есть способ жизни, который стремится вникнуть, «вчувствоваться» [5] во всю полноту жизненного материала и делает всю эту полноту предметом духовной работы. Поэтому уникальность личности оказывается здесь чертою уже не одних эмпирических обстоятельств, но и духовного облика, оказывается выявленной и закрепленной в духовном горизонте. И действительно, легко убедиться на богатом историческом и мемуарном материале, что эта человеческая уникальность, разительная несхожесть фигур была очень видной, выпуклой особенностью людей и судеб русской культуры символистского периода, и эта типологическая особенность далеко не замечалась в такой мере ни прежде, ни после.

Как двуединство эмпирической и духовной, феноменальной и ноуменальной сторон, жизнетворчество символично. Совершаясь во времени, представляя собою развертывание (историю, драму) символического содержания, оно становится и мифологичным, принадлежащим стихии мифа (в согласии с известной трактовкой Вяч. Иванова, по которой миф можно понимать как символ, получивший «глагольный предикат», ставший субъектом действия, героем драмы [6]). Всякий подлинный, состоявшийся опыт жизнетворчества есть поэтому воплощение некоторой мифологемы, или, другими словами, легенды. «Вне легенды этот план фальшив» [7], — говорит опять-таки Пастернак. Легенда, или мифологема, воплощаемая в личной судьбе, облекаемая в конкретность поступков и обстоятельств определенной личности, неотделимо срастается с этой личностью, делается ее персональной мифологемой. Стоит заметить парадоксальный, антиномический характер этого понятия. Мифологемы, разумеется, принадлежат к области всеобщего, универсального, да и число их в обиходе любой

культуры вовсе не безгранично: но в то же время они оказываются способом и орудием утверждения уникальной неповторимости человеческой судьбы. (В этом легко разглядеть отражение одной из известных антиномий общей теории символа.) И соответственно, жизнетворчество как символистский способ жизни оказывается построенным на сочетании полярностей, на одновременном утверждении предельной всеобщности и предельной же индивидуальности человеческого существования. Это антиномическое напряжение между полюсами общего и особенного, когда второе утверждается через первое, через свою противоположность, является необычайно характерным и важным для Флоренского.

Итак, мы можем синонимически определить жизнетворчество как обладание персональной мифологемой. Тогда понять жизнь, которая протекает как жизнетворчество, означает найти ее персональную мифологему: увидеть въявь, как жизненные этапы и ключевые события, внутренние и внешние, воспроизводят эту мифологему, собираясь в ее подобие и следуя ее рисунку. Именно это мы и попытаемся сделать. Предваряя наш разбор, заранее скажем, что в качестве персональной мифологемы в судьбе Флоренского выступает мифологема Эдема — первозданного, утраченного и вновь обретенного рая.

* * *

Чтобы прочесть мифологему, скрытую в жизнетворчестве философа, нужно прежде всего всмотреться в суть и способ его философствования. Философия Флоренского отличается весьма своеобразным характером, отделяющим ее от традиционных русл европейской метафизики (но, впрочем, предвосхищающим ее важные современные тенденции, о чем речь ниже). Свое зрелое учение Флоренский называл, как известно, *конкретной* метафизикой, и это главное требование держаться конкретности, т. е. избегать отвлеченного, чисто умозрительного философствования, на первый взгляд, сближает его мысль с англо-американской философией, в которой, как правило, преобладал опытный, антиспекулятивный уклон. Это сближение не кажущееся, его признавал и сам Флоренский; но тем не менее бесспорны его ограниченность и узость. Различие тут глубже сходства. Если для англо-американской мысли критерии опыта и конкретности означали на поверку стойкое тяготение к эмпиризму и прагматизму, к позитивистскому отрицанию духовных измерений реальности, то у Флоренского понимание конкретности было радикально иным. Конкретность для него означает не отсутствие духовного предмета, ноумена (когда реальность приравнивается к чувственной данности, к голому эмпирическому факту), но именно конкретный характер этого духовного предмета, обретаемый им за счет его непременной воплощенности в чувственном. Внутренняя суть и внешний облик, духовное и чувственное, ноумен и феномен суть для Флоренского две неотъемлемые стороны любого явления, две стороны самой реальности; и отношение, связь этих сторон были его главной

философской проблемой. «Всю жизнь я думал, в сущности, об одном: об отношении явления к ноумену», — пишет он в 1923 г. Решением проблемы, которое он развил и твердо, неуклонно отстаивал, был *философский символизм*. Эта позиция утверждает, что ноумен и феномен нельзя обособить друг от друга, они слиты вместе в нераздельном единстве. Нет никаких отвлеченных духовных сущностей или абстрактных идей, ибо духовный предмет всегда конкретен, т. е. выражен в чувственном, явлен пластично и зримо. И нет никаких чисто эмпирических явлений, ибо всякое явление есть выявление духовной сущности, чувственный облик определенного ноумена. Таким образом, феномен и ноумен взаимно доставляют точное выражение друг друга, образуя неразделимое двуединство, которое, по определению, есть *символ*. Конкретность же, главный отличительный принцип метафизики Флоренского, значит не что иное, как символичность, т. е. составленность всей реальности из символов. Соответственно, и реальность в целом, целокупное бытие, также есть двуединство чувственной данности, т. е. реальности физического Космоса, и отвечающего ей смыслового содержания, ноумена; и также составляет единый символ.

Итак, бытие есть Космос и символ — такова формула онтологии Флоренского. Реальность всецело и насквозь символична, и мир — собрание двуединых, ноуменально-феноменальных явлений-символов. Задачей метафизика тогда оказывается упорядочить этот мир символов, увидеть его строение, раскрыть принцип его единства. И ясно сразу, что строение реальности будет здесь видеться иначе, нежели в традиционном философском представлении. Символ совмещает в себе природное и духовное, и символизм отбрасывает членение реальности на царство чувственных вещей и царство духа, обособленные друг от друга. Реальность едина, она повсюду, в любом своем элементе и чувственна, и духовна. Отсюда иным предстанет и строение знания. Оно становится более единообразным: в любой сфере познание означает раскрытие символической природы тех или иных явлений, узрение ноумена в феномене, так что принципиальные различия между родами знания исчезают. В первую очередь это относится к знанию гуманитарному и естественнонаучному: очевидно, что познание символов всегда синтетично, его нельзя отнести ни к тому, ни к другому роду. Меняются и цели познания: если прежде принято было думать, что познание должно направляться к открытию неких отвлеченных «законов», которые управляют разными сферами реальности, то исследование любой из областей реальности символической скорее стремится выявить некие фундаментальные, первичные символы, из которых складывается данная область. Эти первичные символы выделяются среди всех символов своей простотой и элементарностью, за счет которых они приобретают общность, универсальность. Они представляют собой различные элементарные структуры — такие, скажем, как точка, круг и т. п., — которые хотя и сохраняют конкретность (наглядность, зримость), однако

уже не имеют однозначной связанности с какой-либо единственной чувственной оболочкой. Скорее они могут облекаться в самый разный материал, принимать самую разную природу, т. е., иначе говоря, осуществляться во множестве частных реализаций, так что их облик становится обобщенным выражением или же схемой всех этих реализаций. Как говорил Флоренский, «чувственное может становиться схемой сверхчувственного». По современной же терминологии, элементарные символы Флоренского выступают как *структурные парадигмы* или же *порождающие модели* символической реальности, причем каждая из таких парадигм является универсальной, пронизывающей собой (своими реализациями), вообще говоря, все сферы и горизонты реальности. Так возникает новая картина реальности, когда в основании ее устройства оказываются первичные символы (они же структурные парадигмы или порождающие модели), т. е. конкретные, зримые, но в то же время и смыслоносные элементы взамен отвлеченных законов, дуалистически противопоставленных чистой эмпирии как скоплению сырых фактов.

Отсюда раскрываются дальнейшие особенности философского символизма Флоренского. Видно уже, что по своему характеру и заданиям он весьма отличается от философии в традиционном понимании. Делом философии считают обыкновенно постижение наиболее общих законов реальности, законов бытия, существования, мышления. Предполагается при этом, что свой предмет философия рассматривает как особый «философский предмет», который она исследует при помощи особого «философского метода», скажем диалектического или феноменологического. Однако в картине символической реальности, где духовное абсолютно неотрывно от чувственного, а познание неотрывно от феноменов и сводится лишь к распознанию в них символов и первосимволов, — в такой картине, как легко видеть, не остается места ни для особого философского предмета, ни для специального философского метода. Ни чистого бытия, ни чистого мышления, ни, стало быть, абстрактных философских категорий здесь попросту не существует, все это суть, по Флоренскому, пустые отвлеченности, приравниваемые чистому ничто. Мысль также символична, не существует вне чувственного явления, и Флоренский постоянно приписывает ей модусы природного объекта, говоря о ее «геологическом строении», «химическом составе» и «растительных силах». В кругу наук, которые все занимаются, по сути, одним и тем же (выявлением первосимволов и описанием реальности как слагающейся из них) и, по большому счету, по одному и тому же методу (зоркого вглядывания и тонкого вчувствования, обостренных до различения в феномене ноумена), отличием метафизики остается лишь ее всеохватность: ее занимают *все* первосимволы как таковые, где бы они ни усматривались в реальности; она стремится узнать все множество их и, составив таким образом полный «алфавит мира», с его помощью расшифровать мир, прочесть Целокупную Реальность как Космос и как Пан-Символ,

объемлющий собою все символы. Тем самым она выступает как всеобщая систематика символов и полный курс практического символизма (и обнаруживает типологическое родство с учениями позднего средневековья, такими, как Каббала или Ars Magna Луллия). Существенно, что она (как все вообще дисциплины!) должна быть именно практической, опытной, не отрываясь от конкретных явлений и не отступая от единственно признаваемого познавательного метода, который есть вглядывание и вчувствование. Выявление первосимволов достижимо лишь путем «конкретных обследований» (термин Флоренского) всевозможных сфер реальности. Отсюда вытекает, что «конкретная метафизика» должна проводить «конкретные обследования» во всех направлениях, не пытаясь, разумеется, подменить собой сумму всего знания, но выбирая в каждой области некоторые ключевые точки. Таким образом, необходимой чертой конкретной метафизики является универсализм, а «конкретный метафизик» должен обладать специфической интуицией или же даром глубинного зрения, обеспечивающим безошибочный выбор ключевых точек, смыслоносных узлов в каждой сфере реальности. Этот дар тайнозрения, видения сокровенной глубины вещей легко может ощущаться как некая магическая власть над вещами; так что наш метафизик должен быть не только универсал, всевед, но и, очень возможно, по самоощущению отчасти маг. «Я казался „ученым", будучи внутри „магом"», — говорит о себе Флоренский с обычной для него четкостью интроспекции. (Другой, более глубокий аспект «магизма» конкретной метафизики — в ее связи с культом, о которой речь ниже.)

Итак, мы находим прямую связь между особенностями философии и чертами творческой личности, а именно такими хорошо известными чертами Флоренского, как его поразительный универсализм и его тяготение к магическому. Эта связь является отнюдь не причинно-следственной, но обоюдной, как двуединство разных сторон символа: универсализм и магизм личности Флоренского и его философии в равной мере выражают, прорабатывают и формируют друг друга. Это и есть жизнетворчество, каким мы его описывали вначале. Но пока перед нами лишь одна из его частных сторон. Раскрытие его главного существа еще впереди.

* * *

Заметим, что в числе структурных парадигм, составляющих алфавит или код символической реальности, одну следует выделить особо. Это та парадигма, реализацией которой является сам Пан-Символ — Целокупное Бытие-Космос. Что это за парадигма, какой элементарной структуре отвечает она? Прежде всего, коль скоро Бытие-Космос рассматривается не как простая сумма сущего, а как самостоятельный символ, то это есть единое и неразложимое целое с собственным несводимым ноуменальным содержанием. С другой стороны, это есть глобальное, всеохватное, собирательное целое, не единство, а множество, поскольку Пан-Символ объемлет

и содержит в себе все символы. Таким образом, Пан-Символ как структура есть одновременно единое и многое, простое и сложное, элементарное и составное, так что его внутренняя организация предполагает, по сути, тождество его частей целому. Подобный парадоксальный, формально противоречивый тип устроения или же принцип внутренней формы, отвечающий совершенному единству, которое в то же время является и множеством, традиционно именуется *Всеединством*. Поскольку он характеризует Пан-Символ ad intra, со стороны его внутреннего устроения, т. е., иначе говоря, повсюду, в каждом его элементе, то следует полагать, что таковым устроением обладает и всякий частный, отдельный символ, как входящий в состав Бытия-Космоса. Итак, структурная парадигма, отвечающая Бытию-Космосу в целом, есть Всеединство, причем одновременно Всеединство — это и принцип устройства символа вообще, принцип внутренней формы символической реальности. По преимуществу же реализациями этой парадигмы будут такие элементы, которые представляют собой единое смыслонасыщенное целое, отдельную и законченную цельность, довлеющую себе. Здесь мы сталкиваемся с весьма важной для Флоренского идеей или интуицией *дискретности*, дискретного строения символической реальности: чувственными формами для ноуменального содержания всегда служат дискретные цельности; смысл, облекаясь в чувственное, образует не аморфную непрерывную среду, а дискретные формы с четкими границами. (Очевидно, что это — известное усиление или экстраполяция принципа структурности, структурированности реальности.)

Далее, структурная парадигма Всеединства подвергается у Флоренского определенному обобщению и усложнению: он вводит представление о том, что в здешнем мире, коль скоро его нельзя отождествлять с совершенством и полнотой бытия, феномен, вообще говоря, может отнюдь не в совершенстве выражать собой ноумен. При этом фундаментальный постулат символизма — все чувственное духовно, всякое явление есть явление смысла — остается незыблемым; однако принимается, что явление может быть насыщено смыслом в разной степени, оно может обладать различной ноуменальной выразительностью, проработанностью, прозрачностью. В мире явлений существуют ступени, градации символичности, и в соответствии со своей идеей дискретности Флоренский принимает, что эти градации не непрерывны, а дискретны: степень ноуменальной насыщенности явления, выявленности ноумена в феномене не изменяется как угодно от явления к явлению, но дробится на ряд дискретных уровней, четко разнящихся друг от друга. В результате Бытие-Космос дополнительно структурируется: в нем выделяется ряд ступеней (горизонтов, слоев, пластов и т. п.), различающихся между собой по степени выявленности ноуменов в феноменах. Наиболее адекватен такому строению бытия наглядный образ ряда концентрических сфер, в котором центральное ядро обладает полнотой символичности, так что всякое явление в нем в совершенстве являет смысл

и ноумены достигают полноты воплощения; в последующих же сферах ноуменальная насыщенность феноменов, их выразительная способность все более убывает с удалением к периферии. При этом существу онтологической картины (а равно и стилю мышления Флоренского) скорее отвечал бы не просто зримый, геометрический образ, но образ более материальный, поскольку разнонасыщенность онтологических сфер, неоднородность их ноуменальной прозрачности естественно ассоциируется со слоями вещества разных видов и свойств. В частности, весьма адекватным является здесь образ геологический, образ напластований земных пород, меняющихся по своей плотности и другим свойствам. Именно этот геологический образ ближе всего и связывается у Флоренского с универсальной парадигмой строения бытия. Более того, образ этот *архетипален*, в том смысле, что он непосредственно происходит из самых глубинных истоков философских воззрений Флоренского, которые кроются, как тот неоднократно указывал, в детских впечатлениях природы. В «Воспоминаниях детства» мы читаем: «Мои позднейшие религиозно-философские убеждения вышли не из философских книг, а из детских наблюдений и, может быть, более всего — из характера привычного мне пейзажа. Эти напластования горных пород и в отдельности эти слои почвы, постепенно меняющиеся, пронизанные корнями. .» [8] Это весьма яркий пример философского стиля Флоренского: структурная парадигма, выражающая наиболее общие представления о бытии, оказывается в то же время предельно конкретной, чувственной и вещественной. Даже такая деталь, как «пронизанность корнями», философски также весьма важна, как далее мы увидим. В «Философии культа» Флоренский приводит и другой образ для своей основополагающей парадигмы, и он еще более поражает своею грубой материальностью: «Мне представляется. метрополитен, не то устроенный на самом деле, не то только проектированный для какой-то из всемирных выставок. Он состоял из нескольких концентрически расположенных низких платформ, охватывающих площадь выставки и непрестанно вращающихся с разными скоростями: вращение самого внешнего кольца происходило с весьма большой скоростью, вращение примыкавшего к нему внутреннего было несколько медленнее и наконец еще более внутренние концентры имели скорость тем меньшую, чем ближе были к середине» [9]

Итак, структурированное, «неоднородное» Всеединство, данное в образе разнонасыщенных, разноплотных концентрических сфер, и есть основоположная структурная парадигма всей философии Флоренского. Это сложная, развернутая парадигма, и изучение, или, по Флоренскому, «обследование», каждой из ее реализаций вырастает в особый философский раздел, так что в итоге данною парадигмой диктуется и членение, композиция конкретной метафизики. Стоит при этом уточнить: разумеется, Флоренский никогда не подходит к явлениям со своей парадигмой как с заранее заданным аршином; но всякий раз совершается заново конкретное усмотрение, открытие ее в явлениях.

Естественно, что центральное и наиболее обширное место занимает обследование глобальной, всеобъемлющей реализации — Пан-Символа. Сюда входит или, по меньшей мере, здесь коренится целый ряд важнейших для Флоренского тем, многие из которых на первый взгляд очень далеки друг от друга: космология и учение о смерти, истолкование платоновского идеализма и христианской агиологии, теория живописной перспективы, учение об иконе и иконописании, концепция сновидений. Объединяющим элементом для всех этих тем и ключом к их решению служит у Флоренского его *концепция пространства и пространственности*. Пространственность — важнейший и неотъемлемый модус реальности, согласно конкретной метафизике. Действительно, главный постулат последней, конкретность, как мы видели, означает, что реальность всегда и с необходимостью облечена в чувственное. Из всех модусов чувственного первой и непременнейшей является для Флоренского *зримость*, которую он, будучи наделен редкою остротой зрительного восприятия, с детства интуитивно считал неотъемлемым свойством всего истинно существующего. «Если что-нибудь есть — я не могу не увидеть его» [10], — передает он в «Воспоминаниях» свое детское мироощущение. Зримость же реальности предполагает ее пространственность, и потому Флоренский выдвигает общее положение: «. .вся культура может быть истолкована как деятельность организации пространства» [11], настаивая на пространственности не только пространственных искусств, но и музыки, поэзии, философии. Напротив, чуждую себе традицию германской спекулятивной мысли от Канта до Гуссерля он квалифицирует как «чистейшее испарение пространства». Упорное, постоянное привлечение пространственных представлений к решению тем чисто духовного и философского плана — одно из самых характерных отличий мысли Флоренского.

Особенности трактовки пространственности у Флоренского отчетливо раскрываются в его учении о Космосе. Реконструируя основные элементы этого учения (главным образом, по работе «Мнимости в геометрии»), мы обнаруживаем, что космос Флоренского замкнут в себе, конечен и наделен сферической формой. При этом сферичность космоса понимается в смысле внутренней, а не внешней формы: космос не ограничен извне некоей сферой, но он сферичен в себе. Все тот же принцип конкретности влечет, что пустое, бескачественное пространство, независимое от вещества, есть для Флоренского — как, кстати, и для новейшей физики — только одна из абстракций, лишенных истинного существования. Поэтому неотрывность пространства от вещества — необходимое положение его философии, и в этом смысле он без всякой зависимости от Эйнштейна приходит к позициям общей теории относительности, по крайней мере, на натурфилософском уровне. (Отсюда следует также, что вышеотмеченная связь между зримостью и пространственностью является для Флоренского двусторонней, взаимной: коль скоро пространство неотрывно от вещества, то, стало быть, не только все зримое пространственно, но и все

пространственное зримо — или, по крайности, может стать зримым, как физические поля в пространстве.) Соответственно сферичность космоса означает, что сферическим является само пространство, т. е. мир наделен искривленной, сферической геометрией. Все это отвечает, как указывал и сам Флоренский, древней геоцентрической модели Вселенной с неподвижной Землей. Если же еще учесть существование нескольких оболочек различной символической насыщенности, то получаемый образ обнаруживает буквальное совпадение с античной моделью космоса, какой она представлена в реконструкции А. Ф. Лосева. (Ср. например: «Пространство космоса представляет собою. троякую неоднородность, расположенную в виде концентрических слоев вокруг одного центра. Космос — разная степень напряженности самих пространства и времени. напряженности бытия как такового» [12].)

Еще важнее и характернее то, каким образом в картине космоса достигается выполнение принципа неразрывной связи духовного и чувственного. Решение проблемы у Флоренского неожиданно и удивительно. Есть целый ряд выражений, которыми обычно передают эту связь, считая их чисто наводящими, фигуральными: говорят, например, что духовные сущности — это «явления иного мира», что смысл явлений «таится за ними», или «сквозит в них», или «составляет их скрытую (внутреннюю, оборотную) сторону». У Флоренского же подобные выражения трактуются буквально, делаются точными формулами. Он принимает, что ноумен точно так же обладает пространственностью, как и феномен; что существует особое пространство, отличное от пространства чувственных вещей и служащее местом, вместилищем ноуменального. Оно не является копией эмпирического пространства, его устройство и законы иные, однако же они не абсолютно иные, а определенным образом соотнесены с устройством и законами последнего. Именно эта соотнесенность есть принцип инверсии, взаимной обратности. Ноуменальный мир (для которого Флоренский принимает и все традиционные имена: «небо», «мир горний», «мир идей» и др.) есть мир «обращенный», или «мнимый», по отношению к здешнему миру. В нем также присутствуют предметы, тела, но их характеристики «мнимы» для нас (например, в прямом смысле мнимых числовых значений размера, массы и т. п.), а время, как пишет Флоренский, «протекает в обратном смысле, так что следствие предшествует причине» [13]. Но главное состоит в том, чтобы обеспечить такую связь двух миров, при которой ноумен и феномен были бы, как того требует символизм, совершенным выражением друг друга. Этого ключевого соответствия Флоренский достигает путем гипотезы о двойном, двуслойном строении реальности. Умное и эмпирическое пространства у него не обособлены друг от друга, но слиты в одно сдвоенное, или двуслойное, пространство из двух сторон, «реальной» и «мнимой». Как пишет Флоренский, «все пространство мы можем представить себе *двойным*, составленным из действительных и из совпадающих с ними мнимых гауссовых координат-

ных поверхностей; но переход от поверхности действительной к поверхности мнимой возможен только через *разлом* пространства и выворачивание тела через самого себя» [14] При этом ноуменальный мир, как и требуется символической картиной реальности, присутствует в мире феноменальном всюду, в любой его точке, и в то же время это иной, «потусторонний» мир, «трансцендентный» здешнему. Явления и тела в двух мирах не разные, а одни и те же, но только обретающие разные свойства в соответствии с природой каждого мира. Ноумен есть тот же феномен, но созерцаемый в ноуменальном пространстве и тем самым в своей смысловой структуре; как равно и феномен есть тот же ноумен, но созерцаемый в своем чувственном облике. В итоге возникает ортодоксальный философский символизм, однако же с тем экзотическим отличием, что обе стороны символа, и чувственная, и умная, считаются пространственными и получаются одна из другой самым буквальным выворачиванием наизнанку. За счет этой прямой и радикальной натуралистичности перед нами — глубоко архаичная версия символизма, близкая по духу первобытному мышлению. Сродство с древнейшими, праисторическими типами сознания — еще один стойкий сквозной мотив миросозерцания Флоренского. «Мышление дикарей. я с детства сознавал родным себе» [15], — писал он в «Воспоминаниях».

Вопрос о том, какую из сторон реальности считать действительной и какую — мнимой, решается не по произволу. Истина об явлении есть смысл этого явления, и истинный лик символа есть ноумен (хотя нельзя забывать, что для Флоренского, противника спиритуализма, чувственное не иллюзорно и не ложно, а есть истинное свидетельство об умном и верный путь к нему). Поэтому ноуменальная сторона реальности имеет ценностное первенство, и созерцание ноуменов есть подлинная, должная цель познания и освоения реальности. Однако такое созерцание требует определенных предпосылок. Ноуменальный мир и сами ноумены — отнюдь не продукт человеческого воображения, и созерцание их нельзя отождествлять с обыкновенною деятельностью ума. Взгляд умственный может быть столь же слеп к ноуменам, как и взгляд физический. Нужны какие-то специальные условия, чтобы обеспечить для человека открытость и доступность ноуменов, способность их созерцания. Иными словами, связь, соответствие двух миров, составляющих символическую реальность, нуждаются в каком-то устроении, налаживании. Нужна некоторая практическая, так сказать инженерная, наука, вместе и знание, и умение, которая придавала бы человеку нужное положение, нужную настройку и установку по отношению к ноуменальному миру и отверзала бы для него этот мир (оперируя, вообще говоря, в обоих мирах). Эта отверзающая мудрость и вместе — практическая отладка и регуляция связи миров есть не что иное, как к у л ь т.

Как известно, культ — важнейшая тема и мысли, и жизни Флоренского. По его глубочайшему убеждению, вся высшая суть человека связана с этой его возможностью — и, стало быть, дол-

гом — видеть иной мир, входить в него с помощью культа. Как всякий символизм, философия Флоренского чуждается антропологии и желала бы, елико возможно, растворить ее в философии природы; но если бы надо было дать в ее рамках определение человека, таким определением было бы: человек есть существо, отправляющее культ. Миссия культа многогранна, она отнюдь не сводится к созданию предпосылок символического зрения. Напротив, за этой, так сказать, познавательно-философской функцией скрывается более глубокий аспект. В библейско-христианской онтологии здешний мир рассматривается как мир падший, т. е. пораженный фундаментальным несовершенством, которое выражается в его подчиненности началам греха и смерти. Действие этих начал и есть то, что повреждает связь двух миров и вносит порчу в явления, создавая преграду, несоответствие между явлением и его смыслом и превращая явления в ущербные, несовершенные символы. Культ же оказывается тою уникальной активностью, которая одна способна преодолеть, снять это онтологическое повреждение или, говоря точней, не устранить его целиком, но дать залог, создать необходимые онтологические предпосылки восстановления цельности бытия. В культе осуществляется снятие порчи, заслона между феноменом и ноуменом, онтологическое исцеление реальности, так что он не просто отладка, но прежде всего починка связи миров. Вслед за церковной традицией Флоренский именует эту отладку-починку *освящением реальности* и признает в ней суть, бытийную миссию культа.

Итак, во всем устройстве символической реальности ключевой момент, наиболее тонкий и таинственный,— это отношение ее двух миров, подлежащее особому ведению и попечению культа. Поэтому особый характер, тесно связанный с культом, приобретает и всякая активность, прямо зависящая от этого отношения, затрагивающая границу миров. Каждая из сфер такой «пограничной активности» подробно обследуется в конкретной метафизике. К числу их относится прежде всего сама сфера культа, обследованию которой Флоренский посвятил одну из самых крупных своих работ («Философия культа», 1918—1922). Затем сюда причисляются также смерть, сновидения, мистический экстаз, духовное зрение (если под символическим зрением понимается различение ноуменов в феноменах, то духовное зрение, проявляющееся в иконописи, есть непосредственное созерцание ноуменов, скрытых от зрения чувственного). Наконец, в более расширительном понимании пограничной активностью следует полагать и всякое творчество, поскольку оно, будь то в искусстве, науке или философии, также направляется к раскрытию смысловой, ноуменальной стороны явлений. При такой трактовке творчество также оказывается под эгидой культа и требует культовой предпосылки. Флоренский охотно принимает эту трактовку, в особенности в отношении онтологии, за которой он утверждает сущностное тождество с иконописью: обе области, одна в слове, а другая в изображении, дают выявление незримых духовных сущностей, так что

«икона — наглядная онтология» [16] и «иконопись есть конкретная метафизика бытия» [17] Именно эта связь с культом составляет специфику и новизну его известной интерпретации платонизма, согласно которой платоновские идеи суть не что иное как «лики или зраки божеств или демонов, являвшихся в мистериях посвященным» [18], и даже вся в целом «мысль Платона. в сущности, не более как философское описание и философское осознание мистерий» [19] Что же до пограничной активности в более узком смысле, то все ее виды носят характер непосредственных контактов и сообщений между двумя мирами, так что культ, делающий их возможными и регулирующий их, выступает как своего рода Ведомство Путей Сообщения. Слои символической реальности пронизаны тайными, ведомыми лишь культу связующими путями — чему именно и отвечает мотив «пронизанности корнями» в геологической бытийной парадигме. Философия же культа Флоренского предстает как учение, целиком соответствующее духу античной мистериальной религии, где миссия культа твердо понималась как наведение и блюдение путей либо мостов меж здешним и иным миром. Как подчеркивал в этой связи Вл. Соловьев, то же слово pontifex по-латыни есть и священник, и строитель моста. И отец Павел Флоренский как священник оказывается продолжателем дела своего отца, бывшего инженером-путейцем. Для иной биографии было бы лишь абсурдным находить смысл в таком соответствии, но в случае Флоренского оно, право же, заслуживает внимания, равно как и аналогичное соответствие в следующих коленах рода. Мы видели выше, что бытийные интуиции Флоренского восходят к геологическому образу-архетипу, и его центральную онтологическую парадигму назвали геологической парадигмой. Вспомним теперь, что уже два поколения после отца Павла старший в его роду — геолог. Преемство сути соблюдено в роду, хотя в разных коленах реализация этой сути смещается из более феноменального в более ноуменальный план, и обратно. Все это в точности соответствует метафизике рода Флоренского (о которой мы скажем ниже), и потому перед нами снова единство жизни и мысли, жизнетворчество, которое уже выходит и за пределы эмпирической биографии.

Таким складывается у Флоренского обследование Пан-Символа, символической реальности в целом. Очень близко к этой заглавной реализации онтологической парадигмы примыкает та, которую Флоренский обнаруживает в строении христианского храма. Анализируя в «Иконостасе» это строение, он вновь приходит к схеме бытийных оболочек разной ноуменальной насыщенности: «Организация храма направляется от поверхностных оболочек к средоточному ядру. . Пространственное ядро храма намечается оболочками: двор, притвор, самый храм, алтарь, престол, антиминс, чаша, Св. Тайны, Христос, Отец» [20] Как видим отсюда, принципу пространственности и парадигме структурированного Всеединства Флоренский подчиняет даже внутреннее устроение Абсолютного, Пресв. троицы, ипостаси Которой также помещаются им в ряд

«пространственных оболочек». Из прочих реализаций этой парадигмы характерна для интересов Флоренского *лингвистическая реализация*. Области слова, языка отводится важное место в конкретной метафизике, и существенно, что эта область также описывается на все той же универсальной основе. Из концентрических смысловых оболочек строится, по Флоренскому, основная лингвистическая единица, слово, а в качестве оболочек выступают структурные элементы: фонема, морфема и семема. «Слово может быть представлено как последовательно обхватывающие один другой круги, причем, ради наглядности графической схемы слова, полезно фонему его представить себе как основное ядро или косточку, обернутую в морфему, на которой в свой черед держится семема. Фонема слова есть. символ морфемы, как морфема — символ семемы» [21] Наконец, и сфера социального бытия, не столь занимавшая Флоренского, также имеет в основе устройства структурированное Всеединство. Она рисуется Флоренским как ряд опять-таки концентрических сфер, обитатели которых связаны узами родства и любви. Сферы отличаются друг от друга крепостью этих уз, причем последняя убывает от сферы центральной (семья, дружеская чета), где люди связаны тесней и ближе всего, к периферийным сферам, которые отвечают широким социальным образованиям. Силу или активность, объединяющую социум, Флоренский называет *соборованием*. «Живя, мы соборуемся сами с собой — в пространстве и во времени, как целостный организм, собираемся воедино из отдельных взаимоисключающих элементов, частиц, клеток, душевных состояний и пр. и пр. Подобно мы собираемся в семью, в род, в народ и т. д., соборуясь до человечества и включая в единство человечности весь мир» [22] В целом этот круг мыслей был мало развит Флоренским, который не раз констатировал, что люди, сравнительно с природой, гораздо менее интересовали его. Однако можно отметить два исключения: его всегда близко занимали феномен дружбы и феномен рода (родовой общности, родового преемства). И как обычно, важность этих тем равно прослеживается и в мысли его, и в жизни.

* * *

Пора заметить теперь, что все эти реализации онтологической парадигмы, как и вообще вся картина символической реальности, представленная до сих пор, существенно неподвижны, статичны. Иначе и не могло быть. Символам, как это всегда отмечается о них, присущи статуарность, недвижность. Категории движения, изменения пока отсутствуют, а с ними отсутствуют и все те явления, которые суть в действительности процессы, т. е. явления истории и жизни. Каким же образом философский символизм включает подобные категории и явления в свою орбиту? Античное бытие-космос знает единственный род ноуменально-значимых движений: *вращение небесных сфер*, и этого рода достаточно для античного миросозерцания, чтобы понять все происходящее. Сферы, в согласии с парадигмой неоднородного Всеединства,

вращаются неравномерно друг относительно друга, и пребывающие на них небесные вещи постоянно меняют свое взаимное положение, в каждый миг образуя разную картину. В символической модели реальности эта картина небесных вещей точным, хотя и сокровенным образом соответствует картине вещей земных, так что и ход истории, и течение человеческой судьбы равно подчинены небесной механике и ей таинственно изоморфны. В библейско-христианской онтологии представления о бытийных движениях радикально иные. Не входя в них детально, скажем лишь, что главнейшим отличием здесь можно, вероятно, считать *постулат онтологической свободы*: положение о возможности для человека свободных, принципиально неподзаконных, непредсказуемых бытийно значимых актов, актов бытийного падения и восстания, утрат и новых обретений — паки-обретений, говоря по-старинному, — неущербной полноты бытия. Подобные онтологические акты падения-восстания передаются категориями греха и покаяния, а их парадигмой или же архетипальным прообразом служит библейская мифологема Эдема, утрачиваемого и вновь обретаемого Рая.

Тема бытийных изменений имеет не только теоретический, но и экзистенциальный аспект, и характер ее решения сказывается на жизненных установках. Неудивительно поэтому, что в ее решении у Флоренского особенно проявилась одна из главных антиномий его философского и личного стиля: крайняя тяга к особенному, своеобычному, даже своевольному и одновременно — к стоянию во всеобщем, в традиции, под ее защитой. Решая данную тему, он полагает в основу мифологему Эдема, и тем как будто бы следует христианскому ви́дению; но в то же время, как выясняется, он трактует эту мифологему с позиций античной картины бытия, включает ее в античный космос. В важном письме-этюде «На Маковце», открывающем собою трактат «У водоразделов мысли», утрата и паки-обретение Эдема, с одной стороны, признаются сутью и схемой всей истории творения («Космическая история. Эдемом начинается. Эдемом же и кончается»), с другой же стороны, они там представлены как небесный геоцентрический цикл: ве́чер — ночь — утро, очевидно отрешенный от хода земных событий и человеческих дел. В итоге история бытия решительно переводится из ключа экзистенциального в космический и вместо драмы человеческой свободы перед нами снова — круговращение небесных сфер.

Так понятая мифологема Эдема остается в метафизике Флоренского практически единственной парадигмой бытийного изменения. Вследствие этого она уже с неизбежностью оказывается и той парадигмой, которой должен подчиняться ход жизненной драмы человека, рисунок его судьбы. Арсенал персональных мифологем сводится к единственному образцу, и мы строго дедуктивно заключаем, что персональной мифологемой, воплощавшейся в жизнетворчестве Флоренского, должна была стать мифологема Эдема. Однако, быть может, еще легче прийти к этому же заключению индуктивным путем, а попросту говоря — наглядно,

отправляясь прямо от жизненного материала и той интерпретации, какую давал ему сам Флоренский. Все его «Воспоминания детства», по сути, одно яркое свидетельство о том, что его детский мир был истинно — Первозданный Эдем, непорочное райское бытие, предстающее как прекрасный сад и не ведающее ничего о стихиях греха и смерти. Этот мир, как утверждает Флоренский, навсегда сложил его личность и восприятие, привил твердую веру в наполненность каждого явления смыслом, в символическую природу реальности. В дальнейшем, однако, когда стихии греха и смерти с неизбежностью вторглись в его жизнь, не могло не произойти крушения этого райского ви́дения мира. Эдем был утрачен — но остался образ его, осталась тяга к нему как к истинному, должному устроению бытия. Он стал из наличного искомым, и в центре работы разума и стремлений души вырастала задача его возврата. Решение этой задачи и составляет суть следующего жизненного этапа.

Знаменитая книга «Столп и утверждение истины» принадлежит именно этому этапу. Это его летопись и итог, скрупулезный отчет о достигнутом решении жизненной задачи. В главных чертах решение традиционно и просто — ибо, разумеется, сама поставленная задача была по существу своему универсальной. Требовалось прежде всего найти, какие начала способны действенно противостоять тем силам, что разрушили Первозданный Эдем, силам греха и смерти. И вслед за тем требовалось обеспечить собственную причастность этим началам, войти в сферу их исцеляющего действия. Общеизвестен традиционный путь к достижению как той, так и другой цели: спасительные начала усматриваются в сфере культа, причастность же им обеспечивается практическим присоединением к культу, вхождением в его сакраментальную жизнь. Именно этот путь заново открывает для себя и проходит Флоренский. Решением его жизненной задачи оказывается Столп и утверждение Истины — Церковь. Вместе с тем рядом со всеобщим у него снова, как и всегда, соседствует особенное, даже резко индивидуальное. Источником особенных черт в очередной раз становится его стойкая приверженность принципам конкретности и пространственности. В силу этих принципов Новый, Возвращенный Эдем не мог для него остаться — как оставался для многих — простой метафорой или аллегорией, обозначающей жизнь в вере и Церкви. Он должен был непременно облечься в такую же вещественную реальность, какой был Первый Эдем, вполне земная батумская жизнь одаренного, редкостно восприимчивого мальчика в слиянии с колхидской природой. Поэтому его поиски не чисто духовны, но и пространственны, как, скажем, поиски Святого Грааля или Шамбалы. Новый Эдем — это нечто, воплощенное наглядно, явленное как определенное место, и Флоренский это место находит. То была Троице-Сергиева Лавра.

Утверждение Лавры как Нового Эдема влекло за собою важные и разнообразные следствия. Прежде всего оно означало, что Лавра утверждается как истинный символ, т. е. данный наглядно ноумен,

чистое и незамутненное явление смысла. Похвала Лавре — видная тема позднего творчества Флоренского, и она неизбежно покажется у него неумеренной, странно гиперболизированной, если только мы не увидим ее жизненный подтекст и исток. Далее, что еще важней, оно означало, что Лавра как ноумен тождественна Первозданному Эдему, ибо в эдемской мифологеме начало и конец суть одно, и Новый Эдем есть вновь обретенный изначальный. Отсюда у Флоренского настойчивый мотив: приход в Лавру — это возвращение на родину, к своему истинному существу, ибо Лавра — «это мы более, чем мы сами» [23] Ноуменальное содержание Лавры есть, очевидно, русское православие, и притом определенного, так сказать, извода: такое, каким его видел и созидал основатель Лавры Св. Преподобный Сергий, православие Московской Руси XIV—XV вв. Что же до Первозданного Эдема, то он в своем ноуменальном содержании прочно отождествлялся у Флоренского с миром эллинской античности. Флоренский неустанно подчеркивал эллинскую суть своего детского мира и опыта, их бесчисленные, как ему представлялось, эллинские связи и нити, начиная опять-таки с конкретно-пространственных: его детство, как пишет он, протекало «в краю Медеи и золотого руна», где сама «земля была насквозь пропитана испарениями античности» [24] Таким образом, он с необходимостью заключает о духовном тождестве, сущностном родстве Эллады и Лавры, античной духовности и московско-русского православия XIV—XV вв. Утверждение этого тождества (разумеется, никак не бесспорного [25]) можно рассматривать как финальный штрих, которым одновременно завершается и рисунок его судьбы, и круг его религиозно-философских воззрений. С ним доводилось до конца жизненное воплощение мифологемы Эдема, его персональной мифологемы. И с ним же доводилось до конца и то предельное сближение христианства и платонизма, русского православия и эллинской мистериальной религии, которое составляет фундамент его духовного мира.

Итак, опыт жизнетворчества Флоренского получил цельность и завершенность; и это должно поражать, если мы заметим всю трудность, даже проблематичность достижения такого итога. Чтобы достичь строгого единства идей и полного согласия с жизненным мифом во всем широчайшем диапазоне своего творчества, он должен был ломать привычные представления, развивать новые методы и подходы сразу во многих областях, улавливать общее в предельно удаленных явлениях и, может быть, самое трудное — нередко защищать спорные, даже сомнительные решения, которые надо было провести и утвердить, ибо того требовал миф его жизни. Нелегко даже оценить, какая воля и сила понадобились для его жизненного труда. Недаром одно из самых глубоких суждений о нем, принадлежащее о. Сергию Булгакову, говорит: «Самое основное впечатление от отца Павла было впечатление с и л ы, себя знающей и собою владеющей» [26]

* * *

В заключение бросим взгляд на окружение и родство метафизики Флоренского, ее место в контексте российской и европейской философской традиции. Любопытным образом, увидеть второй контекст оказывается проще, чем первый. Зная картину главных философских течений европейской мысли нашего века, мы легко видим, что конкретная метафизика представляет собою некоторую переходную форму от философского символизма к философскому структурализму (и в этом своем качестве родственна, например, «философии символических форм» Кассирера). Бесспорно, что конкретная метафизика есть самый последовательный символизм, как это и говорилось выше; однако можно уточнить, что в целом ряде моментов символизм этот, не переставая быть символизмом, развивается в сторону структурализма и приобретает сущностную и многостороннюю близость с ним. Из его многочисленных характерно структуралистских черт можно, скажем, отметить, что в нем определенно намечается переход от символов вообще к элементарным символам, парадигмам, а с ними, очевидно, и к семиотике; что он, подобно структурализму, имеет стойкую тягу и интерес к архаическому мышлению и магическому типу религиозности; что антиномия у Флоренского понимается весьма родственно бинарной оппозиции в структурализме; и наконец, как конкретная метафизика, так и структурализм отбрасывают традиционный стереотип построения философской системы и вырастают, как пучок ветвей, идущих в различные конкретные сферы знания. В целом Флоренский еще не придал своему учению той степени формализации, какая присуща зрелому структурализму, однако никакой принципиальной грани меж ними уже не остается. (Притом, надо помнить, что все главные философские работы Флоренского были написаны не позднее 1920—1922 гг.).

Как мы уже заметили, точное местоположение Флоренского в отечественной духовной традиции оказывается не столь ясным. Не вызывает раздумий лишь начальный этап, итоги которого были подведены «Столпом и утверждением истины». На этом этапе творчество Флоренского является органической частью религиозно-философских поисков русской мысли, которые фокусировались на классических темах религиозной метафизики (концепция Абсолютного, связь Бога и мира и т. д.), на освоении новейшей западной философии (неокантианская проблематика философского критицизма и оснований гносеологии) и в меньшей мере на сущих издревле «вечных темах» российского сознания (соборность, историософия, космология, эсхатология). Эти интенсивные поиски привели к созданию целого ряда религиозно-философских учений, связанных глубоким единством своих корней и заданий и в то же время сложными, часто весьма несогласными отношениями между собою — как это присуще стихии живой, развивающейся мысли. В кругу этих учений философия «Столпа и утверждения истины» находит себе естественное место как один из опытов русской

софиологии, идущей вслед за софиологией Вл. Соловьева (глубоко расходясь с нею в большинстве основных акцентов) и сильно повлиявшей на чуть более поздние софиологические построения С. Н. Булгакова и Е. Н. Трубецкого. Породив острые дискуссии, приобретя и восторженных почитателей, и непримиримых противников, стимулировав глубокие размышления у многих, «Столп и утверждение истины» и с ним мысль Флоренского стали неотторжимым фактом российского философского процесса в предреволюционную эпоху.

Однако в составе жизненной мифологемы Флоренского то был лишь этап поисков Нового Эдема — средний, существенно переходный этап, не столько самоценный, сколько вторичный по отношению к непреходящей основе мифологемы, двуединому Старо-Новому Эдему. Соответственно и философия «Столпа» для Флоренского только переходный этап к конкретной метафизике как окончательной своей философии, растущей непосредственно из этой основы и ее выражающей. И для этой его окончательной философии мы уже не найдем в русской мысли не только целого ряда близких учений, но и вообще, пожалуй, никакой параллели. Исключение составляют разве что ранние труды Лосева, всецело самостоятельные по философскому методу, но многим обязанные Флоренскому в трактовке религии и мифа. Кроме того, конечно, здесь следовало бы вспомнить и про подчеркнутую выше связь с философией русского символизма. Но тут надо сказать, что эта философия в отличие от литературы никогда не составляла какого-то основательного русла. На львиную долю она оставалась имплицитной, смешанной с литературно-художественной критикой, рассеянной в письмах, случайных статьях, полемике. Если угодно, конкретная метафизика Флоренского и есть единственная систематическая философия в составе русского символистского движения — и появилась она, по обычаю Минервиной совы, когда самого движения уже более не существовало.

Да и не только одного русского символизма не существовало больше в тот послереволюционный период, которому принадлежит зрелое творчество Флоренского. В числе прочего Великий Октябрь радикально изменил и философскую ситуацию, и подавляющее большинство прежних философских направлений не пережило перемены. Философский процесс, который протекал прежде и частью которого могла бы стать конкретная метафизика, по существу, прекратился; продолжавшиеся индивидуальные попытки, большею частью за рубежом, уже не составляли единой развивающейся традиции. В итоге, если мы ставим вопрос о месте конкретной метафизики в некоем цельном контексте русского философского развития, вопрос этот не получает ответа, ибо такового контекста для зрелой мысли Флоренского попросту не было.

Однако имеет смысл иной, более широкий вопрос о сопоставлении мысли Флоренского с коренными интуициями или мотивами русской мысли, русской духовной традиции, какими выражены они уже не в философии, но в главном и непреходящем достоянии

нашей культуры, т. е. в первую очередь в русской религиозности и русской классической литературе. Такое сопоставление довольно нетрудно провести, если исходить из взаимного противопоставления *статической и динамической картин бытия.* Не будем сейчас пытаться точно определить их; тут мы выходим за пределы собственно философии, и рассуждения будут вольными. Укажем лишь главный признак: онтологический статус здешнего бытия предполагается в них соответственно неизменным или же допускающим изменение. Иными словами, в динамической картине всевозможные изменения и процессы в здешнем бытии, в частности история, духовный путь личности и прочее, способны приносить актуальное изменение сущностной структуры реальности и, стало быть, обладают нетривиальным онтологическим содержанием, онтологической ценностью. Напротив, в статической картине они онтологически бессодержательны и бессильны.

Является несомненным, что философия Флоренского целиком находится в рамках статической картины бытия. Сущностное строение реальности задано парадигмой структурированного Всеединства, и любые действия, любые процессы, происходящие в мире, не изменяют этого строения, онтологическая значимость их равна нулю. Это явствует из того, что бытийные изменения подчинены мифологеме Эдема, трактуемой космологически и тем лишенной всякой связи и зависимости от земных дел. Соответственно нулевою является и онтологическая ценность истории, и онтологическая ценность духовного пути человека. Во «Вступительном слове перед защитою диссертации» Флоренский говорит: «Пройденный путь делается уже ненужным», — разумея здесь и собственный духовный путь, и путь вообще. Что же до истории, то в программном этюде «На Маковце» читаем: «Не есть ли история мира. одна лишь ночь, один лишь страшный сон, растягивающийся в века?» Зажатая между Эдемом Первозданным и Новым, онтологически совпадающими, неспособная ни приблизить, ни отдалить Новый Эдем, эта ночь здешнего бытия имеет лишь видимость бытия, и неизбежен вывод, приравнивающий ее чистому ничто: «Ночь Вселенной воспринимается как не сущее. Ночи будто и не бывало». Приверженность статической онтологии у Флоренского принципиальна, последовательна, и мы нередко можем заметить, что за новым и необычным решением какой-либо темы у него кроется стремление развить эту тему в статическом ключе, ввести ее в рамки статической картины бытия, когда общепринятое решение толкало бы к динамической картине. И в философской, и в богословской проблематике он систематически устраняет все динамические представления, изобретательно заменяя их статическими, чему примером и служит «космологическая» версия мифологемы Эдема.

Используя собственный образ Флоренского, можно сказать, что эти его позиции отчетливо обнажают в о д о р а з д е л его мысли с магистральным руслом русской духовности. Ибо не менее несомненно, что во всей истории русской мысли, русской духовной

культуры было неизменно преобладающим явное тяготение к динамической картине бытия. Глубинные религиозные истоки этого тяготения можно усматривать в православной концепции обожения, которая видит назначение человека именно в актуальном онтологическом возрастании, преображении, и достижение их ставит в прямую зависимость от свободного усилия человека, от проходимого им пути. Родовой чертой русской мысли всегда был антропологизм, также предполагающий динамическую картину бытия и чуждый Флоренскому (как и вообще всему руслу символистского и структуралистского мышления); а для русской литературы во главе с Достоевским и Толстым в центре всегда стоит духовная драма человека, драма его падения и восстания, духовного воскресения и преображения, и высшая важность, бытийная значимость этой драмы ставится вне всяких сомнений. И самое слово «путь», которое для Флоренского онтологически пусто, для русской культуры давно уже сделалось словом-символом, обозначающим нечто, с чем связываются глубокий смысл, надежда и ценность.

Итак, приходится заключить, что в цельном контексте русской духовности идеи Флоренского и его философия являются скорее периферийными, маргинальными по отношению к некоему центральному руслу. Но, сделав подобный вывод, стоит тут же заметить, что философии, целиком отвечающей этому руслу, пожалуй, и не было еще создано в России. Есть все основания полагать, что коренные интуиции русской духовности, начала национального духовного склада еще не выразились сполна в формах философского разума, и нет покуда той философии, в которой Россия без колебаний узнала бы свой духовный облик. Создание ее, как должно надеяться, — дело нашего будущего.

Настоящая работа — изложение отдельных идей моей книги «Миросозерцание Флоренского» (1974, не опубликовано).

[2] *Флоренский П. А.* Воспоминания. 1923. Гл. «Особенное» (не опубликовано). Далее, кроме особо оговоренных, цитаты без указания источника приводятся именно из этой работы П. А. Флоренского.

[3] *Пастернак Б. Л.* Охранная грамота // Пастернак Б. Л. Избранное: В 2 т. М., 1985. Т. 2. С. 212.

[4] *Пастернак Б. Л.* Доктор Живаго // Новый мир. 1988. № 3.

[5] Einfühlung, вчувствование — центральная категория романтического ж шения, по Дильтею.

[6] См.: *Вячеслав Иванов.* Борозды и межи. М., 1916. С. 62.

[7] *Пастернак Б. Л.* Охранная грамота. С. 212.

[8] *Флоренский П. А.* Воспоминания детства // Лит. Грузия. 1985. № 8.

[9] *Флоренский П. А.* Богословские материалы // Богословские тр. М., 1977. Т. 17. С. 195.

[10] *Флоренский П. А.* Воспоминания детства // Лит. Грузия. 1985. № 8.

[11] *Флоренский П. А.* Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях // Декоративное искусство. 1982. № 1. С. 26.

[12] *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 193, 224.

[13] *Флоренский П. А.* Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 52.

[14] Там же. С. 53.

[15] *Флоренский П. А.* Воспоминания детства // Лит. Грузия. 1985. № 10.

[16] *Флоренский П. А.* Иконостас // Богословские тр. М., 1972. Т. 9. С. 134.

[17] Там же.
[18] *Флоренский П. А.* Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С. 83.
[19] *Флоренский П. А.* Богословские материалы // Богословские Тр. Т. 17. С. 124.
[20] *Флоренский П. А.* Иконостас // Богословские Тр. Т. 9. С. 96.
[21] *Флоренский П. А.* Строение слова // Контекст-1972. М., 1973. С. 351, 356.
[22] *Флоренский П. А.* Итоги (не опубликовано).
[23] *Флоренский П. А.* Троице-Сергиева Лавра и Россия // Флоренский П. А. Собр. соч. Париж, 1985. Т. 1. С. 79.
[24] *Флоренский П. А.* Воспоминания детства // Лит. Грузия. 1985. № 10.
[25] Ср. мнение другого авторитетного православного богослова нашего века: «Татарщиной, беспринципностью, отвратительным соединением низкопоклонства перед сильными с подавлением всего слабого отмечен, увы, рост Москвы и московского сознания с самого начала, и непонятно, благодаря какой чудовищной аберрации религиозного национализма именно московский период заворожил надолго сознание русских „церковников"", стал для них мерой Святой Руси» (*Шмеман А.* Исторический путь православия. Нью-Йорк, 1954. С. 353).
[26] *Булгаков С. Н.* Священник отец Павел Флоренский // Флоренский П. А. Собр. соч. Т. 1. С. 9.

ПОЗДНЕЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ КАК КУЛЬТУРНАЯ ЭПОХА И ПРОБЛЕМА ВОЗРОЖДЕНИЯ В РАБОТАХ Й. ХЕЙЗИНГИ

Г М. Тавризян

В творчестве выдающегося голландского историка Йохана Хейзинги [1] можно выделить три наиболее крупные сферы исследований. Это собственно историография, воссоздание сложных, ярких полотен прошлого, обращение к полным противоречий, драматичным эпохам: позднему средневековью, Реформаций, Нидерландам периода освободительной борьбы против Испании. Хейзинга прежде всего историк рассказывающий. Однако не меньшее место в его творчестве занимают масштабные гипотезы относительно возникновения и развития мировой культуры (например, о роли игры как важнейшего культурообразующего фактора [2]) и, шире, определение и анализ «извечных», неумирающих в истории иллюзий и утопий человечества (мечта о «золотом веке», буколический идеал возврата к природе, евангельский идеал бедности, коренящийся в архаике рыцарский идеал, возрождение античности) — «гиперболических идей жизни», вокруг которых, как стремится показать Хейзинга, в частности, на примере средневековья, в той или иной исторической культуре сосредоточивалась вся жизнь общества. Существенную часть наследия Хейзинги составляют работы, содержащие критику эпохи: диагностику современной западной культуры, анализ причин упадка общественной жизни. Они как бы вошли в полосу философской литературы, в которой в эти же годы предпринимались попытки объяснить глубокий кризис буржуазной культуры, непосредственно смыкаясь с работами Х. Ортеги-и-Гасета, М. Хайдеггера, К. Ясперса, Г. Марселя [3]. В них Хейзинга рассматривает также теоретические проблемы всемирной истории, государства, права, соотношение понятий «культура» и «цивилизация» и др.

Исключительное, вдумчивое и тонкое, мастерство анализа исторических форм, умение воссоздать культурную эпоху зримо и органично, в ее взаимосвязях принесли Хейзинге славу «Буркхардта XX в.». В то же время уже первый выдающийся труд голландского историка, «Осень средневековья» [4], будучи в короткий срок переведен на многие языки мира, вызвал неодобрение и критику в академических кругах. Взгляды Хейзинги, прежде

всего на методологию исторических наук, будучи интерпретированы различным образом, подвергались критике с разных платформ. Дальнейшее показало, что у критиков так и не сложилось единодушного мнения относительно принадлежности Хейзинги к одному или другому из ведущих направлений западной исторической мысли: если многое в его взглядах и предпочтениях позволяло сторонникам новых методов исторического исследования считать Хейзингу приверженцем устаревшей «индивидуализирующей», событийной истории, то неокантианцы и неогегельянцы [5] расценивали его историографическую манеру как «антиисторизм» и «деградацию в социологию».

Идеализм Хейзинги во многих существенных вопросах, касающихся трактовки исторических процессов, действительно сближает его с индивидуализирующей историографией, прежде всего с немецкой баденской школой; в борьбе, которой отмечены конец XIX и XX в., — между историзмом ранкеанской школы и позитивизмом, между историей и социологией — его личные симпатии безоговорочно на стороне первых. Тем не менее его собственная деятельность отнюдь не умещается в эти рамки.

Затруднения и замешательство, вызванные в академических кругах «феноменом» Хейзинги-историка, историографа, несомненно объясняются новизной, необычностью его исследовательского метода (при сохранении абсолютной верности многим программным положениям немецкой неокантианской школы). Так, если обратиться к исследованию голландским историком излюбленных им временны́х пластов — кризисных эпох, одновременно «зрелых и надламывающихся», в которых сплелось, ярко и противоречиво, множество прежних и новых тенденций, — можно обнаружить черты, свойственные традиции событийного историзма: очевидное преувеличение роли в поворотах истории выдающейся личности, фактора случайности, страстную приверженность Хейзинги конкретному, исторической эмпирии, исключающей, по его убеждению, вопрос об общем, и многое другое. И все же даже «Осень средневековья» — наиболее яркое воплощение интереса Хейзинги к драматическому аспекту истории, «богатому театру лиц и событий» — это прежде всего исследование культурной эпохи как целого, анализ *форм* жизни и мышления.

Допустим здесь небольшое отступление и отметим факт совпадения в западной историко-культурологической мысли 20-х годов двух значительных явлений: почти одновременного выхода в свет «Осени средневековья» и первого тома «Заката Европы» О. Шпенглера. При всем различии (несопоставимости) концепций истории, лежащих в основании этих трудов, оба они ломали рамки политической, событийно-индивидуализирующей традиции подхода к историческому материалу; в обоих доминировал поиск типологических оснований изучения и описания исторических культур, выявление основы их внутреннего единства.

Как и Шпенглер, Хейзинга рассматривает средневековую культуру XV в. в ее синкретизме, но в отличие от немецкого философа

он не стремится к выявлению «единого стиля» эпохи как к конечной цели. Эффект, достигнутый Шпенглером в этом плане, обусловлен его художественным чутьем и блистательным воображением, позволившими, основываясь на нескольких впечатляющих признаках готического стиля, представить величественную картину средневековья в Западной Европе [6]

«Осень средневековья» — это, несомненно, тоже картина «стиля»: стиля мышления, стиля художественного творчества, костюма и этикета, стиля жизни. Но при этом крупные выразительные черты эпохи здесь выступают лишь в ходе детальнейшего, являющего собой в своем роде хронику времени анализа повседневности, *жизни общества* во всех ее проявлениях *прежде, чем искусства*: нравов, правовых и этических установлений, социальных идеалов, религиозной доктрины и учений мистиков, быта различных сословий, преимущественно городского населения, функций художественного производства. Как бы скептически ни относился Хейзинга к хронике того времени, он знакомит читателя прежде всего с ней, опасаясь, как бы тот не поддался одностороннему очарованию сохранившихся в небольшом количестве шедевров изобразительного искусства, не стал жертвой «оптического обмана» [7] Во всех сторонах жизни выступает, по мере анализа их Хейзингой, глубокая противоречивость: между характерами, психологией людей позднего средневековья и социально-этической регламентацией их жизни, между идеалами, в первую очередь рыцарства, и политической реальностью. С дисфункциональностью социально-политической жизни парадоксальным образом, как показывает Хейзинга, сочетается значительное идейно-духовное единство всей гигантской консервативной машины, какую представляет собой организация общества позднего средневековья, с чудовищно разветвленной и цепкой системой представлений. При всем том, что общество это движется к близкой гибели, причиной которой, согласно Хейзинге, является исключительно внутренний кризис, истощение духовного потенциала общества, оно сохраняет свой специфический облик до конца.

В центре внимания историка не столько сами политические акции, сколько *социальное сознание*, соотнесение жизни общества с принятой им шкалой ценностей, с основополагающими, как бы осеняющими и оживляющими любое явление жизни, идеалами («гиперболической идеей жизни»). Но Хейзинга никогда не был и сторонником «психологизирующей» истории: проблемы общественного сознания рассматриваются им в свете *обобщенной задачи типологизации исторической культуры* [8]

Сколько бы ни спорить по поводу принадлежности Хейзинги к той или иной исторической школе (спор в данном случае мало плодотворный, хотя в современной исторической науке Запада он оставил значительный след), несомненно одно: «Осень средневековья», как и другие значительные исследования Хейзинги по вопросам истории мировой цивилизации [9], открыли перед западной исторической наукой XX в. совершенно новые горизонты.

Своеобразие историографического метода Хейзинги в том, что создаваемая им картина — это прежде всего картина исторических форм мышления, художественного производства, костюма и этикета, стиля жизни. Надо напомнить, что позже выдающийся историк М. Блок, один из основоположников школы «Анналов», пошел по сходному пути [10] Итальянский историк О. Капитани, говоря о работе Блока «Короли-чудотворцы», отмечает, что, как и Хейзинга, Блок отводит здесь значительное место стилю мышления, нравам, костюму и т. п., что было попыткой преодоления традиционной западной историографии, отражало потребность исторической науки опереться на нечто более достоверное, чем только политические события и действия личностей [11] (Ср. у Хейзинги: место костюма, моды, массовых зрелищ, символики, обычаев, обрядов, анализ цветовых гамм, место цвета, света, блеска, значение, придаваемое «озвученности» средневековой жизни в ее повседневном течении, как перезвон колоколов, и т. п.) В свойственной Хейзинге и Блоку тенденции заменять изучение индивидуальных мотивов вниманием к массовой психологии О. Капитани видит стремление преодолеть недейственность индивидуализирующей истории, «спасая из Лампрехта то, что возможно было спасти» [12]

Хейзинга, много раз высказывавшийся в пользу традиционного событийного историописания немецкой школы как наиболее соответствующего неизменяющейся природе предмета — истории [13], не может, однако, не осознавать своей близости новым принципам исследования истории: типологизации и обобщению, системно-структурному анализу и т. д. Вот его собственное определение сути исторического подхода: «История всегда говорит в понятиях формы и функции, даже там, где она отнюдь не руководствуется программой морфологического анализа» [14] Выдающиеся историки культуры, отмечает Хейзинга, не имея по этому поводу осознанной программы, все были тем не менее морфологами истории, исследователями форм жизни, мышления, нравов, знания, искусства. Чем определеннее они очерчивали эти формы, тем больше удавалась им их работа [15] Главное в истории как познании — это осмысленное упорядочение фактических данных, задача историка — дать увидеть взаимосвязи в прошлом, набрасывать формы, в которых становится интеллигибельной минувшая история. Иными словами, Хейзинга в этом вопросе близок к «Анналам» и, в плане *истории культур*, к шпенглеровской идее морфологического анализа историко-культурных целостностей [16]

При всей любви к эмпирическому историческому материалу Хейзинга широко опирался на смежные дисциплины: этнографию, историческую психологию, социологию, лингвистику, фольклористику и т. п., критикуя академическую историческую науку за то, что, став «школой», она в своей изоляции от жизни, равнодушии к достижениям других наук закрывает историческому знанию, истории «дверь в культуру». Значительно позже выдающийся французский историк, один из руководящих деятелей «Анналов», Ф. Бродель, писал: «Историки нового типа внимательно следят

за всеми науками о человеке. Именно это делает грани истории такими расплывчатыми, а интересы историка — столь широкими» [17] В наши дни итальянский историк Э. Сестан, говоря о сложении нового направления исторических исследований во Франции в 20-е годы, напоминает, что «Анналы» выступили со своим радикальным требованием пересмотра принципов исторической науки уже в *новом климате*, созданном социологией Э. Дюркгейма, историей культуры Хейзинги, этнологией В. де ла Блаш, психологизмом и т. д. Сегодня, обращаясь к творчеству Хейзинги, О. Капитани совершенно справедливо утверждает: «То, что казалось „странным" в его историографическом методе (в сравнении с историографией XIX в.), теперь может быть охарактеризовано как определенная прелюдия к междисциплинарным исследованиям, к неевропоцентристской направленности исследований» [18] (Между тем подавляющее большинство не только современных Хейзинге критиков, но и западных теоретиков более позднего времени находили метод Хейзинги «безнадежно устаревшим» либо расценивали его как «деградацию в социологию», и здесь имея в виду ее пройденный этап — позитивистскую антитезу историзму в конце XIX в.)

* * *

Конец средневековья — это в концепции Хейзинги грандиозное единство, скрепленное, в том, что касается всех сторон культуры, форм социальной жизни, стилем мышления, *спецификой ментальности* эпохи. Характер этого архаического в своей основе и при этом высоко структурированного мышления налагает свою печать на общий стиль жизни средневекового общества, сколь бы различен он ни был для разных слоев населения, на способ коллективного переживания бед и празднеств. Это и строгий формализм — и зачастую абсолютная иррациональность политических акций и решений, вольность и распущенность нравов — и наивный ужас перед повсюду наглядно воплощаемым скопищем фигур ада, непосредственность религиозного чувства и общая (что Хейзинга особенно подчеркивает) интуитивно ощущаемая культурой *усталость* стареющего средневекового мира, всеобщий пессимизм. Это смесь надежды и ужаса, страх не только перед гибелью [19], но еще более — перед самой жизнью, полной непосильных тягот, тревог, превратностей судьбы. Весь этот конгломерат, образующий тем не менее единую культуру огромной коллективности позднего средневековья, социальная психология и идеология феодального мира в XV в. объединены немногими идеалами, утратившими свою связь с действительными потребностями общества, но все еще способными держать в своей власти общественное сознание. Хейзинга рисует общественную структуру, в которой изжившие себя идеалы составляют еще прочную констелляцию, как бы ороговевший костяк из тесно сросшихся религиозных, этических, гносеологических элементов, лишенный гибкости живой ткани, который может только рассыпаться в прах.

В качестве важнейшего *механизма* жизни общества позднего средневековья Хейзинга выделяет *формализм* [20], отличающий характер мышления религиозного и художественного, регламентацию судопроизводства и повседневной морали, принципы эстетической деятельности. Формализм, по Хейзинге, пронизывает всю духовную жизнь позднего средневековья, как и его практическую деятельность. Это и единство «стиля», и средоточие симптомов грозящего вырождения и упадка, и, пока средневековый мир еще живет, единственное, как это явствует из анализа Хейзинги, действенное средство, позволяющее управлять обществом, умерять буйство страстей, раздуваемых амбицией аристократии, и мышления, далекого от рациональности, направлять в определенное русло не знающую удержу фантазию, утверждать некую антитезу реальной дикости и разнузданности нравов. Хейзинга постоянно показывает, как в этом обществе сосуществуют бок о бок то и другое, своеволие и ригористический формализм, заставляя человека этой эпохи метаться между двумя крайностями.

В теоретическом плане этот формализм выражается в «систематизаторском идеализме». В религиозных концепциях средневековья, в его теологических и философских спекуляциях Хейзинга выделяет три формы мышления: *реализм* (в том смысле, какой вкладывала в это понятие схоластика), *символизм*, персонификацию идеи (*аллегорию*). В реализме Хейзинга видит доминирующие формы мысли и воображения средневековья вообще. Реализм, по Хейзинге, — пережиток архаического мышления (хотя и сублимированный философией, неоплатонизмом), которому свойственно сообщать бытие и субстанцию абстрактным вещам. Реализм, символизм и аллегория неразрывно связаны между собой. Однако к символизму, указывает Хейзинга, история цивилизации должна отнестись с бóльшим уважением; в частности, Хейзинга признает огромную роль символизма в культуре средневековья, он был «жизненным дыханием средневековой мысли». Крайняя фантастика, «ультраконкретный» характер религиозного воображения грозили средневековой мысли растворением в хаотической фантасмагории, если б не символика, организованная в обширнейшую систему, в которой каждому образу находилось место. Символическая интерпретация мира заключала в себе, согласно Хейзинге, большую этическую и эстетическую ценность. «Объемля всю природу и всю историю, символизм давал картину, в своем единстве еще более стройную, чем та, которую выработала современная наука» [21] Символизм допускал бесконечность отношений между вещами. Все в мире, будучи опосредовано символически, способствовало восхождению мысли к вечному: «Одна вещь поддерживала другую, звено за звеном, и так — до вершины». Благодаря этим символическим отношениям с высшим человек мог воспринимать жизнь, по существу, в постоянно раздвигающихся пределах. Символизм, пишет Хейзинга, позволил средневековью уважать мир, отталкивающий сам по себе, и облагородить земные занятия.

Во всем укладе средневековой жизни Хейзинга выявляет тесное переплетение ритуального формализма и стихийной страсти.

Первостепенную роль в реконструкции исторических эпох Хейзинга отводит «*гиперболической идее о жизни*», которой реальность этих эпох была пронизана. Мечты, иллюзии, чаяния человечества в истории цивилизации — вот «нить Ариадны» Хейзинги-исследователя в лабиринте истории. («Гиперболические идеи о жизни» — самые значительные и устойчивые идеалы в истории человечества — Хейзинга анализирует еще в 1915 г. в докладе, прочитанном им при вступлении в должность профессора всеобщей истории в Лейденском университете. К ним, к «вековечным» человеческим чаяниям, формировавшим собственно историю мировой культуры и лишь в Новое время уступившим свое место менее универсальным национальным идеалам, Хейзинга относит и рыцарский идеал [22].) Хейзинга руководствуется принципом — для изучения цивилизации определенной эпохи сама иллюзия, в которой пребывали люди той поры, имеет ценность истины. Так, если рыцарство было лишь позолотой жизни, историк должен увидеть жизнь в блеске все той же позолоты. Хейзинга доказывает, что многие существенные элементы рыцарского идеала коренятся в гораздо более древних слоях человеческой культуры. Само великолепное преувеличение, свойственное этому идеалу, составляло его силу. Средневековую мысль, грубо страстную, видимо, невозможно было держать в узде, если бы идеал не помещался слишком высоко. Однако, замечает Хейзинга, чем больше требует социальный идеал трансцендирующих добродетелей, тем больше возрастает несоответствие между общественным формализмом и действительностью.

В рыцарстве, по Хейзинге, коренятся многие идеалы Ренессанса, поскольку это были идеалы *прекрасной жизни*. Рыцарство было идеалом эстетико-этическим (лишь этический идеал мог укрепить в средние века статус рыцарства, приобщив его хоть в какой-то мере к христианству, в противном случае этот идеал не мог бы существовать). Все же, отмечает Хейзинга, рыцарский идеал никогда не был на высоте этических задач; эстетическое начало было в нем преобладающим, оно и обусловило его могучее и длительное влияние на культуру вплоть до XVII в. До идеала прекрасной жизни рыцарство возвышали не определенные присущие ему этические черты (концепция верности, справедливости, бедности и др.), а идея любви; сам аскетизм, самоотверженность были этической трансформацией желаний.

Более всего, отмечает Хейзинга, форму жизни общества в эту эпоху придают *религия, рыцарство* и *куртуазная любовь*. Функция искусства, имевшего в эпоху средневековья чисто практическое назначение, — окружить эти формы красотой. Анализ этих основных моментов: рыцарского идеала, идеала любви, «прекрасной жизни», личностных устремлений и др. укрепляет Хейзингу в одном из наиболее существенных его тезисов, касающихся культуры зрелого средневековья, в связи с которым в нашей искусство-

ведческой литературе принято говорить о Хейзинге как о ревностном сторонике «медиевизации» Возрождения. Хейзинга действительно убежден в том, что в историографической традиции в силу недостаточной изученности культуры средних веков, особенно позднего средневековья, в *ее целостности*, оказались отнесенными к Ренессансу (и собственно в них прежде всего увидели его новизну, его обновленческую сущность) черты культуры, которые были либо глубоко присущи средневековью, зачастую уже в XIII в., либо же в самой своей обновленческой тенденции были, если дозволено так выразиться, причастны к вечности человеческой цивилизации. К явлениям такого рода Хейзинга относит, например, устойчивость в средние века мифологических образов, «литературного язычества», эротической культуры, стремление к красоте жизни по античному образцу, «постоянное усилие представить взору зрелище мечты», восходящую к рыцарству жажду славы — все, в чем современная ему история культуры видела сугубо ренессансные черты. Что касается вопроса о ранних симптомах и провозвестниках Ренессанса и Проторенессанса, то Хейзинга как историк относится к ним заведомо отрицательно, высказывая в этой связи одно из своих наиболее страстных убеждений: «Понятие „предшественник" движения либо направления в истории всегда опасная метафора; называя кого-либо „предшественником", мы тем самым как бы изымаем его из *его* времени, исходя из которого как раз мы должны были его понять, — мы передергиваем историю» [23] Исходя в значительной степени из собственного опыта реконструкции культуры позднего средневековья как целостной системы, Хейзинга восстает против того, что, начиная с Буркхардта, Возрождение наделяют огромной духовной вотчиной: декоративное искусство XII в., полная жизни, в духе классицизма, светская поэзия вагантов XII в., «Carmina burana» — все это рассматривается в качестве Проторенессанса. Не только произведения искусств, «провозвестниками» объявляются уже сами человеческие характеры [24]. Во всем, что было в том же XII либо XIII в. самобытного, живого, чувствительного, считает Хейзинга, усматривались ростки Возрождения. Особенно критикует он исследователей, занимавшихся проблемами Северного Возрождения; поскольку в заальпийских странах влияние готики было сильным и устойчивым, Хейзинга считает очевидной тенденциозностью любые обнаружения в странах Западной Европы, за пределами Италии, столь ранних признаков Ренессанса.

Искусство, к сохранившимся образцам которого Хейзинга обращается для уяснения черт и тенденций исследуемой эпохи, это *бургундско-фламандское искусство*, тот самый своеобразный и неповторимый художественный сплав, в котором в XV в. обнаруживаются подчас гениальные проявления новизны.

Хейзинга в «Осени средневековья» рисует обширнейшую панораму жизни французского общества XV в. со средоточием его культуры — бургундским двором. Однако, знакомясь с воспроизводимой Хейзингой картиной художественной культуры Франции

и Нидерландов XV в., необходимо помнить, что Хейзинга не пишет ни истории искусства вообще, ни истории франко-фламандского искусства в данный период. Его предметом по-прежнему остается жизнь общества в XV в., «бургундский век» в истории Франции. При всем глубоком знании искусства, чутком восприятии индивидуальности Яна ван Эйка или Клауса Слютера (прекрасные фрагменты из работ Хейзинги неизменно входят в зарубежные монографические исследования об этих великих мастерах), Хейзинга задачу историка культуры позднего средневековья видит главным образом в том, чтобы реконструировать *жизненную, социальную функцию* искусства, которое, сохранившись лишь частично, выглядит обособленным от течения истории, преодолеть эту невольную изоляцию современного восприятия уцелевших шедевров. Между тем, считает Хейзинга, связь художественной продукции с социальной жизнью в эту эпоху была настолько тесной, что нам сейчас трудно себе это представить.

Хейзинга подчеркивает сугубо функциональный характер искусства, невычлененность его форм среди прочих практических способов украшения и «возвеличения» жизни. Искусство, как доказывает Хейзинга, было включено в обширнейшую, детально разработанную систему, которую сейчас, к сожалению, во всей полноте представить немыслимо. В каком-то смысле искусством была вся среда. «Эти прекрасные стилизованные формы, скрывавшие жестокую реальность под видимой гармонией, составляли часть великого искусства жить — но не оставили следа в собственно искусстве» [25] К тому же средством выражения, объединяющим весь этот мир прекрасного, было не искусство, а мода, главное, что объединяло моду с искусством, — это стиль и ритм.

Можно сформулировать несколько положений, которые следуют из анализа Хейзингой искусства позднего средневековья. Так, прежде всего:

1) Это искусство прикладное, служащее практическим целям;

2) Художественное наследие сохранилось очень неравномерно: это влияет на общую картину, которая складывается у нас из глубоко противоречивых впечатлений, рождаемых, с одной стороны, литературными источниками, хроникой и, с другой, изобразительными искусствами; причины этого не в последнюю очередь коренятся в том, что литература сохранилась почти в полном объеме, а живопись — фрагментарно. Большую роль здесь играет различие жанров. В эпоху кризиса изобразительные искусства находятся на большей высоте, чем литература;

3) Но и в лучших образцах это — *конец*; из искусства конца средних веков *ничего не вырастает*.

Франко-фламандское искусство этой эпохи, искусство, центром притяжения которого была Бургундия [26], Хейзинга по сути, по духу относит целиком и полностью к средневековью, видя в нем выражение типично схоластического мышления, еще одно доказательство прочной власти средневекового восприятия мира над обществом XV в. Это не потому, что Хейзинга недооценивает

художественное значение этого искусства: такова его общеисторическая позиция. Хейзинга подходит к определению явлений искусства как историк, исследователь эпохи; он считает, что наивный и при этом очень утонченный натурализм братьев ван Эйк был, безусловно, *новым* в качестве живописного явления, но с точки зрения *культуры в целом* он, по мнению Хейзинги, не что иное, как выражение той же тенденции к кристаллизации, какая наблюдается во всех проявлениях мышления конца средневековья. Вопреки распространенному мнению, считает Хейзинга, этот натурализм не возвещает приближения Ренессанса. Здесь мы сталкиваемся с той же потребностью превращать в точные образы каждое священное понятие, что и в культе святых, в проповедях Яна Брюгмана, в спекулятивных рассуждениях Жерсона и в описаниях ада Дениса Шартрского.

В частности, чисто медиевалистски ориентированным остается объяснение Хейзингой заметных изменений в трактовке искусством религиозных тем. Перемены в характере воплощения религиозных сюжетов, особенно ощутимые в творчестве нидерландских мастеров, Хейзинга объясняет не усилением светского элемента в мироощущении позднего средневековья, а постепенным изменением характера набожности, которой был воодушевлен живописец, в направлении свойственного эпохе натурализма и безудержной игры воображения, интересом к вочеловечению драмы Христа [27], жаждой приобщиться, прикоснуться к драме, сделать все мистическое зримым, близким, обстоятельно переданным. «Уже не довольствуются фигурами жесткими и недвижными, бесконечно далекими, в каких романское искусство представляло Христа и богоматерь. Религиозное воображение наделяет их, как и другие небесные существа, всеми красками и формами, какие оно черпает в земной реальности. Однажды выпущенная на волю, религиозная фантазия захватывает всю область веры и придает всему священному тщательно разработанную форму. Рукам, сложенным в молитвенном жесте, удалось заставить божество спуститься на землю» [28]

В набожности, выражаемой искусством XV в., соединены крайности мистицизма и страсти к передаче грубой материальности вещей. По мнению Хейзинги, вера, которая говорит с этих полотен, так искренна, что никакое земное воплощение не может быть слишком чувственным или осязаемым для ее выражения. «Ван Эйк может облачать своих ангелов и божественные персонажи в тяжелую и жесткую парчу, переливающуюся золотом и драгоценными камнями; чтобы вызвать в воображении небесное, он не нуждается в клубящихся облаках и судорогах барокко» [29]

Между тем в шедеврах живописи позднего средневековья при прежних, в основном, выразительных возможностях очевидно и поражающе проступает дух обновления, нового ви́дения мира. Так, на общем фоне «бургундского века» выделяются, достигнув небывалой ступени не только совершенства, но и человечности, изобразительные искусства и прежде всего живопись братьев

ван Эйк, неся обновление в интерпретации религиозных сюжетов, глубину проникновения в человеческую индивидуальность, интуитивные открытия в области перспективы, раздвигая горизонты видимого, наполняя условные до тех пор изображения пейзажа нежностью и покоем прекрасных далей. Благоговейная нежность, которая до тех пор могла быть внушаема лишь мистическим приобщением к божественному, теперь касалась всего земного.

Удивительно, что, говоря о полотнах Яна ван Эйка, Хейзинга сосредоточивает свое внимание на выполнении мастером религиозных сюжетов, видя здесь прежде всего традицию построения картины, условности передачи пейзажа, усматривая в трактовке сюжета глубокое благочестие художника и т. п., и не касается портретов, особенно поражающих еще неведомой человечностью, глубиной, обаянием внутреннего мира, как, например, портреты купца Арнольфини, кардинала Альбергати, супружеской четы Арнольфини и др. Точнее, он восхищенно отзывался о портретах (Ян ван Эйк, отмечал Хейзинга, в своих портретах довел анализ характеров до самых глубин; он не смог бы в той же степени выразить это посредством речи, будь он самым великим поэтом своего времени), но это касалось лишь различия в жанрах и нисколько не повлияло на безоговорочный характер его суждений о глубоко средневековой основе творчества Яна ван Эйка.

М. В. Алпатов, касаясь места Яна ван Эйка (как и Джотто) в искусстве, связывает его исключительность с тем, что великие художники, стоящие в начале нового течения, перед открывающимися новыми горизонтами, охватывают глазом больше, чем те, кто идет следом за ними [30] В описании же Хейзинги эта ясность ви́дения и проникновение в неизведанные еще глубины мира выглядят скорее как продукт старческой дальнозоркости, усталой проницательности стареющего мира.

Настаивая на том, что все явления художественной культуры, в том числе и те, которые способны создать впечатление о средних веках как об эпохе, знавшей свои коллективные радости и даже мир в душе, в действительности суть части *единой системы культуры*, выражение одного и того же отношения к миру (а это всеобщий пессимизм, состояние страха перед жизнью и т. п.), Хейзинга исключительное внимание уделяет сравнительному исследованию *различных форм* художественной культуры. Облик средневековья в наших современных представлениях во многом зависит от собственной природы, специфики таких форм отражения реальности, как живопись, история, поэзия, музыка, литература. Изменение наших идей о средневековье, утверждает Хейзинга, связано не столько с ослаблением утрирующего романтического подхода, сколько с заменой интеллектуальных оценок художественными. В настоящее время мы стали не столько читать о прошлом, сколько «смотреть» [31], что способствовало значительному высветлению палитры истории. Это создает для историка определенный парадокс.

В настоящее время «бургундский век», закат средневековья для нас олицетворяют братья ван Эйк, Рогир де ля Пастюр (ван дер Вейден), Ганс Мемлинг, а также скульптор Клаус Слютер. Однако в 40-е годы XIX столетия представления об этой эпохе черпались образованной публикой из хроник, либо из «Истории герцогов Бургундии», либо, вероятнее всего, из «Собора Парижской богоматери». «То, что исходило от этих произведений, — пишет Хейзинга, — было мрачно и горько: кровавая жестокость, скупость, гордыня, мстительность и ужасающая нужда. Для нас же, напротив, над всем концом средневековья излучают свет возвышенная серьезность и глубокий покой братьев ван Эйк и Мемлинга, простая радость, кладезь усердия» [32] Что же точнее передает сущность тогдашней жизни? Или сфера, в которой творили живописцы, была более счастливой, чем та, в которой жили короли, феодалы и литераторы? «Относились ли живописцы — а с ними Рюисброк, народная песня — к зоне мира на краю этого кромешного ада?» Одну картину создают произведения живописи, совсем другую — жалобы хронистов и поэтов. Но, отмечает Хейзинга, природа изобразительных искусств такова, что, когда им приходится выражать горе, они его перемещают в высшую сферу элегии и мира. Напротив, слово выражает всю непосредственность страдания.

Очень большой интерес представляет сравнительный анализ Хейзингой литературы и живописи, слова и изображения — вопрос, к которому он часто возвращался в своих культурологических исследованиях. Поскольку здесь нет возможности остановиться на этом подробнее, остается лишь напомнить, что в данном случае Хейзинга считает, что все, что в франко-фламандской живописи XV в. создает впечатление новизны, чего-то «иного», в действительности есть лишь преимущество зрительного восприятия, преимущество, в эпоху кризиса, живописного выражения над литературным. Тем более это относится к эпохе, когда и живопись, и поэзия довольствовались описанием внешней формы вещей: здесь живописное выражение без труда одерживает победу над литературным. Живописец, отмечает Хейзинга, всегда добавляет к чисто формальному воспроизведению внешнего вида предметов нечто невыразимое. Поэт же, напротив, задавшись той же целью — описать зримую реальность либо высказать уже известную идею, — в словах исчерпает всю сокровищницу невыразимого без остатка. Хотя процессы в живописи и литературе той эпохи совершенно идентичны (их объединяет, по Хейзинге, одна сущностная для поры упадка средневекового мышления черта: тенденция к конкретизации каждой детали, к развитию до предела любой мысли, любого образа), в поэзии, в отличие от живописи, перечисление вещей, которые человек видит или слышит, оставляет впечатление монотонности, невыразительности. Так, в известной миниатюре Поля де Лимбурга «Февраль» собраны все отдельные приметы зимы, однако тщательный перечень деталей растворяется в общей мирной гармонии пейзажа. Перечисление же идет и в тра-

диционном описании утра у пользовавшегося среди современников репутацией выдающегося поэта Алена де Шартье, однако здесь это вовсе не создает впечатления гармонии.

Поэт, считает Хейзинга, свободнее живописца в том, что касается основного сюжета, он не связан ограниченностью материала, но чтобы воспользоваться этой свободой, он должен быть чуть больше гением, чем живописец. «Живописец средней руки всегда остается радостью для последующих поколений. Но поэт средней руки бывает предан забвению» [33]

Как бы ни были различны уровни, достигаемые искусством в этих жанрах, не следует заблуждаться, полагая, будто эти сферы культуры вдохновлялись различными сторонами реальности или ставили различные задачи. Здесь, по убеждению Хейзинги, мы находим все, что рассматривали в качестве характерных черт эпохи: потребность облечь любую идею в четкую форму, изобилие фантазии, безудержное стремление к систематизации. Так, поздняя готика — это «постлюдия», не знающая конца. В искусстве, как и во всем, «форма грозит задушить идею и мешает ее обновлению. У братьев ван Эйк основа еще совершенно медиевальна. Новых идей нет: средневековая система идей, солидно выстроенная, громоздилась к небу: не оставалось ничего кроме как расцветить ее, придать ей красоту. Искусство ван Эйков — это конец» [34]

Итак, для рассматриваемого региона Хейзинга однозначно характеризует позднее средневековье как период упадка и всеобщей депрессии. В нем нет ничего от Ренессанса и оно не связано с Ренессансом никакими нитями. Для Хейзинги, когда бы и где бы ни занялась заря Возрождения, конец средних веков — это тупик. Разумеется, это не противоречит тому, что клонящаяся к закату культура им расценивается как культура очень большой мощи, оставившая глубокий след в дальнейшей истории Запада.

Наблюдая явные моменты изменения культурной жизни на стадии заката средневековья, среди них тенденции, много значившие для будущего: новые религиозно-реформаторские движения, возникновение гуманистических кружков во Франции, проявление черт реализма в искусстве, Хейзинга отрицает за ними сколько-нибудь новаторский характер, интерпретируя эти феномены либо как эпизодическую реакцию на традиции, в этих жестких рамках обнаруживающуюся и гаснущую, либо как крайнюю ступень болезненной истонченности, рафинированности той же схоластической мысли. Конечно, не следует забывать, что объект исследования Хейзинги — культура Франции в период относительного застоя, в условиях, совершенно отличных от атмосферы, сложившейся в этот период в Италии в результате расцвета богатых городов, основы художественной культуры Возрождения. Процессы, в целом характерные для европейского Ренессанса, как итальянского, так и заальпийского, во Франции в одних случаях были очень ослаблены, в других — отмечены гораздо более глубокой, чем в Италии, печатью готики [35] Так, Хейзинга прав, говоря

о сравнительно незначительном влиянии во Франции кружков гуманистов, о присущем французской литературной традиции совершенно ином характере обращения к классическому наследию античности, нежели в Италии, и т. д. Однако эти и подобные черты вовсе не выключали Францию из мощного движения обновления общественно-культурной и экономической жизни, в которую быстрее или медленнее, раньше или позже вовлекались страны Западной Европы.

* * *

Хотя выше шла речь о скептицизме голландского историка в вопросе о «проторенессансных» явлениях в условиях Франции XV в., очевидно, что он не может не быть связан, шире, с его отношением к проблеме Возрождения, со взглядом на итальянский Ренессанс, о котором необходимо в заключение сказать несколько слов [36]. Сдержанность позиции Хейзинги в вопросе о временны́х рамках Возрождения и его географии говорит о стремлении ужесточить понятие, которое он считает «порождением мечты и истории, мечты — прежде всего», хотя эта редукция еще не означает его полной элиминации, что иногда приписывается голландскому историку в нашей искусствоведческой литературе [37] (Скептически относясь к возможности выделения строгих научных критериев, которые можно было бы принять за основу определения Ренессанса как исторического периода, Хейзинга всегда *принимал* тот устойчивый комплекс *исторически наслоившихся* представлений, образов, который, по его мнению, позволяет нам фактически иметь перед глазами яркую, выразительную и в целом достаточно достоверную картину Возрождения, при этом ограниченную разумными временны́ми пределами.)

Как историк Хейзинга движим прежде всего стремлением противостоять широко распространившимся в буржуазной истории искусств конца XIX—начала XX в. тенденциям безмерно раздвигать пределы Возрождения, относя все большее число художественных феноменов к «проторенессансным» при отсутствии каких-либо содержательных определений собственно культуры средних веков.

В вопросе о Возрождении, как и при изучении средних веков, Хейзинга мыслит как историк эпохи, а не как историк искусства; его интересуют столкновения и взаимопереходы значительных эпох и в меньшей мере проблема отнесения к ним той или иной фигуры, стиля, произведения. Его позиция в вопросе о периодизации западноевропейского искусства XIII—XIV вв. определяется его общеисторическими взглядами. Хейзингу можно понять так: зачем, например, относить Данте к Ренессансу в качестве провозвестника последнего, когда тем самым мы обедняем собственное содержание XIII в., разрушаем его целостность, «похищая» то, в чем должны как раз признать лучший цвет времени? Это размывает историческую картину и Ренессанса, и средневекового треченто [38]. Мы никогда не поймем средневеко-

вья полностью, считает Хейзинга, если все, что выходит за какие-то нами же устанавливаемые пределы, рамки сложившегося у нас клише «типа» культуры, станем считать симптомами других эпох, иной культуры [39]

Конечно, это не изменяет того обстоятельства, что в ряду западных теоретиков, историков, занимающихся проблемами Возрождения, Хейзингу можно безусловно отнести к представителям тенденции медиевизации культуры Северного Возрождения (медиевизации, не просто «готизации»: сама проблема могучего влияния готики в странах Северной Европы у историков искусства находила различное разрешение) [40]; но в отличие от большинства буржуазных эстетиков голландский ученый менее всего склонен исходить из формально-стилевых характеристик произведений искусства. В основе его суждений всегда — сравнительно-исторический анализ эпохи, критерии историка мировой культуры. Его работы о Ренессансе содержат много интересных наблюдений [41], а также веских критических соображений по поводу ренессансной историографии. Многие из идей, легших в основу позднейших западных концепций Ренессанса, восходят к критической концепции Хейзинги (например, работы Э. Панофского и др.).

Огрубленное противопоставление средневековья как культурной эпохи замкнутого коллективизма индивидуалистическим чертам культуры Возрождения Хейзинга критикует у К. Лампрехта, видя в этом вульгаризацию буркхардтовского портрета Ренессанса. Труды швейцарского историка всегда оставались для Хейзинги непревзойденным образцом исследования культуры и охватываемых ею сторон общественной жизни, культурологического синтеза. Тем не менее Хейзинга ставит под сомнение или прямо опровергает фактически все линии реконструкции Возрождения, намеченные Буркхардтом и получившие односторонне-утрированное развитие у его последователей. Трактовка Буркхардтом Ренессанса как воплощения в исторической эпохе идеального образа культуры sui generis Хейзинге никогда не казалась убедительной. Тем более что подобное видение Ренессанса, блещущего всеми красками, достигается не только за счет обособления его Буркхардтом как привилегированного этапа художественного и духовного совершенства, но в еще большей мере за счет противопоставления его сложившемуся в исторической традиции образу культуры средневековья. Восхищаясь «прочным зданием», возведенным Буркхардтом, «грандиозным, как сам Ренессанс», Хейзинга тем не менее указывает на односторонность подобного подхода. Так, он находит, что проведена слишком резкая грань между ситуацией Италии и других стран Западной Европы; при этом остались незамеченными различные пласты культуры (среди них и средневековый) внутри самой итальянской культуры. Уязвимы не только территориальные, но и временны́е рамки, утверждаемые Буркхардтом для Ренессанса. Данте и Петрарку Буркхардт относит к числу предшественников Возрождения, с чем Хейзинга, разумеется, не согласен.

В позднейших концепциях понятие «Ренессанс» оказалось полностью оторванным от его исторической основы — усвоения античного наследия (Сабатье, Куражо и др.). Такой «Ренессанс», без античности, в готической Северной Европе можно было, конечно, обнаружить в XV в. повсеместно. При этом применительно к Франции основываются на творчестве фламандских мастеров с их новым чувством природы, реальности. Но ни в понятии «индивидуализм», со времен Буркхардта широко использовавшемся для объяснения характера культуры Возрождения, ни в пришедшем ему на смену «ключевом» понятии «реализм» Хейзинга не видит достаточного основания для определения сущности эпохи, для характеристики ренессансной культуры [42]

Прежде чем ставить в качестве антиномической проблему: Ренессанс либо средневековье, историку важно, считает Хейзинга, выяснить соотношение таких движений, эпох, как Ренессанс и Реформация, как конец Ренессанса и его переход в барокко, в контрреформацию. Но именно в этом крупном, общеисторическом плане Хейзинга существенных изменений в сравнении с эпохой средневековья не видит; не видит, во всяком случае, в том, что в исторической традиции последних десятилетий рассматривалось как составляющее неотъемлемую и оригинальную сущность Ренессанса. Ни возрождение древности, ее идеализация как былого совершенства, ни гуманистические идеи и формы деятельности, ни тяга к прекрасному, стремление возвысить жизнь до уровня произведения искусства, ни щедрость эпохи на яркие индивидуальности, ни гордая независимость натуры, отвага людей Нового времени, дух дерзкой авантюры — ничто в глазах Хейзинги не является чем-либо, что не было знакомо истории средних веков; многое (как это явствует из «Осени. .») глубоко укоренено в культуре средневековья. Реализм в его натуралистическом выражении присущ схоластическому мышлению и высокому искусству позднего средневековья, неотделимому от типично средневековых мировосприятия и метода.

Хейзинге кажется совершенно неправомерным говорить о новой личности начиная с Ренессанса: средние века дали Абеляра, Иоанна Солсберийского, Кретьена де Труа, Вольфрама фон Эшенбаха, Вилара де Оннекура и многих других. Разумеется, отрицать индивидуальность как таковую невозможно ни в какую эпоху. Правомерно ли отрицать человеческий, одухотворенный, индивидуальный фактор, например, средневекового искусства, печать проникновенной индивидуализации на скульптурах Шартрского собора? Но у этой индивидуализации — свой, особый, характер, от которого будет отличаться характер индивидуальности Возрождения, одухотворенной новым, иным осознанием, восприятием себя и мира [43]

Стремясь опровергнуть ряд преувеличений, свойственных концепциям ренессансной культуры, Хейзинга, например, отклоняет долгое время бытовавший тезис о гедонизме, неверии, упоительной языческой «нечестивости» гуманистов (ирония,

насмешки в адрес духовенства и церкви, свойственные литературным кругам, давали о себе знать на протяжении всего средневековья; к тому же неверующие гуманисты не олицетворяют собой Возрождения в целом). Сопоставляя ментальность двух эпох, Хейзинга отрицает такой факт, как переориентация мировоззрения в пору Ренессанса, постепенное, но неуклонное высвобождение его из оков догматики, считая изменения незначительными, не оказавшими воздействия на общую ситуацию и характер знания. Хейзинга считает Ренессанс культурой, основанной на авторитете, для которой характерны догматизм, поиски нормативности, вечно значащих критериев эстетики, политики, истины; Макиавелли — формалист еще более ригористичный, чем папа Григорий VII. Дюрер и Макиавелли, Ариосто и Ронсар — все тяготеют к имперсональным, раз и навсегда зафиксированным системам искусства либо знания. Очень медленно отмирают такие формы средневекового мышления, как формализм и антропоморфизм (до Декарта один лишь Леонардо применяет новые формы исследования истины). Тенденцию особо выделять ренессансную индивидуальность Хейзинга считает предельной модернизацией сознания людей той эпохи; он подчеркивает социально бесплодный характер осознания личной автономии человеком этой эпохи, социальную немобильность Ренессанса, означающую при сравнении со средневековьем скорее застой, чем обновление.

Раскрепощение человеческого духа, утверждение прав разума и человеческой природы как порождение Ренессанса Хейзинга также считает крайне преувеличенными: в творениях самых великих представителей схоластики, утверждает он, таких, как Фома Аквинский (сюда же Хейзинга относит и Данте, перед чьим образом гражданина и художника преклонялся в течение всей жизни), эстетически-оптимистическая концепция мира начинает побеждать прежнюю идею отказа от нее. Итак, почти все было известно: жажда прекрасной жизни, притягательная сила идеала, в том числе античности («в действительности сквозь все средневековье. светит ясный образ античности»), любовь к красоте, жизнь на высоте произведения искусства. Конечно, при этом «Италия открыла новые горизонты прекрасного».

Разумеется, Ренессанс был в истории чем угодно, только не однородным явлением: это касается существенных сторон его социальной жизни, его мышления. Это касается и его искусства. Все же есть общий «фокус», в котором сходится все то новое, что заключала в себе эта противоречивая, сохранившая многое из средневековья эпоха. Так, Н. И. Конрад, также изучавший ее в свете истории всемирной культуры, видит наиболее общие и в то же время основные движущие силы эпохи Ренессанса в гуманизме и «возрождении», в стремлении построить новую систему мировоззрения, хотя в способах, которыми это утверждалось, «совершенно нового» для истории не было [44]

И в области искусства и литературы, где разрыв Ренессанса со средневековьем может показаться решающим, Хейзинга находит

преемственность гораздо более значительной, чем принято было считать. Во всяком случае, из великих форм художественных достижений предшествующего периода ничто не отмерло. В литературе рыцарская романтика царит до XVII в.; до XVIII в. включительно культивируется пастораль как излюбленное средство выражения чувства; не исчезает аллегория, облагороженная Ренессансом; наряду с аллегорией еще длительное время после Ренессанса сохраняется использовавшийся средневековьем мифологический аппарат.

Итак, с точки зрения Хейзинги, Ренессанс исчерпывает себя в ряде художественных феноменов, за которыми нет общего горизонта. («Когда я говорю об итальянском Ренессансе, у меня перед глазами — все, что находится между Донателло и Тицианом, и *ничего другого*» [45].) Это, согласно Хейзинге, «воскресное облачение жизни»; в то же время развитие культурной линии средневековья продолжается *сквозь* Ренессанс («в действительности. все время, пока длился Ренессанс, продолжалось средневековье»), последний тем самым остается на поверхности [46] Здесь «каждая культурная форма, каждая мысль изменяется в неповторимый миг, ее собственный. Это изменение не касается культурной формации в целом» [47]

Однако не следует полагать, что эта концепция Ренессанса представляет собой в творчестве Хейзинги нечто категорически, раз и навсегда очерченное, негибкое, неизменяющееся. То, чего мы здесь коснулись, связано с желанием историка поставить определенный заслон ширившейся тенденции к размыванию всяких, временны́х и географических, пределов понятия «Ренессанс», отказаться видеть в нем довольно абстрактную культурную модель, строящуюся прежде всего в качестве антипода культуре средневековья, как бы «отталкиваясь» от всего, что было (весьма неточно) известно о позднем средневековье. В работе о Возрождении, явившейся развитием многих тем «Осени. .», Хейзинга ставил своей целью в первую очередь «вернуть» средним векам то, что, по его убеждению, было заложено глубоко в их культуре.

Уже в написанной позднее, в 30-е годы, работе «Ренессанс и реализм» Хейзинга обнаруживает несравненно более позитивное отношение к реальному историческому содержанию понятия «Ренессанс». Здесь проявляется новое (надо сделать оговорку: это касается *художественной культуры*) в сравнении с прежними высказываниями Хейзинги о сущности Возрождения: образ Ренессанса выступает «проясненным», эстетически — новым по отношению к средним векам. Так, Ренессанс с его «широкой, простой манерой» противоположен декоративности, формализму, скрупулезности средних веков, его эстетика их сознательно отвергает. Блистательную специфику Ренессанса мы ощущаем в высказываниях Хейзинги об искусстве Микеланджело, Ариосто, Рабле.

Это период недолгий (Хейзинга придерживается той же установки на ужесточение временны́х и географических рамок Возрождения), но к нему приложимы яркие характеристики, подтвер-

ждающие его исключительность, особое место в истории мировой художественной культуры; теперь Хейзинга скорее склонен в вопросах эстетики *противопоставлять* картину Ренессанса средневековью. Пусть это по-прежнему «воскресное облачение», но оно уже не с чужого плеча, каким оно представало у Хейзинги в полемике с буркхардтовской концепцией Ренессанса, когда Хейзинга находил здесь все то же, едва видоизменившееся средневековье, не узнанное историками.

Традиционный образ Ренессанса, неотъемлемый, как писал Хейзинга в предыдущей работе, от нашего культурного (и обыденного) сознания, значительно освобождается теперь от налета скептицизма; однако это в меньшей мере коснулось теоретических воззрений Хейзинги на Ренессанс.

Хейзинга по-прежнему считает, что понятие «Ренессанс» относительно произвольно и не имеет ясно выраженных границ. Зато образ, давно сложившийся, и сейчас полон «исторической убедительности», передает для нас «живую радость творить». «Вовсе не обязательно, — считает Хейзинга, — уточнять форму и суть этого расцвета культуры, чтобы иметь перед глазами эти явления живыми в их пестром многообразии и гармонии» [48]

Все же, касаясь творчества Хейзинги-историка в целом, следует отметить существенное различие в историографическом представлении Хейзингой культуры средних веков и художественных проблем Возрождения. Так, «Осень средневековья» дает нам ясное представление об идее позднего средневековья, которой руководствовался выдающийся голландский историк, достаточно полное, чтобы ощущалась надобность в формулировке им основных положений его концепции либо методологических принципов (чего Хейзинга, как правило, избегает); здесь есть *картина* средневековья. Это обусловлено тем, что в «Осени. .» Хейзинга воссоздает систему культуры в неразрывной связи с жизнью общества, исследуя прежде всего социальную основу культуры, ее задачи. Судя по позиции Хейзинги в отношении феномена Ренессанса, здесь такой картины, строго исторического характера, быть не может. В социально-экономическом плане Хейзинга существенных изменений не находит, отвергая, во всяком случае, идею раннего капитализма в условиях городской культуры Италии. Но в итоге теперь, когда Хейзинга склонен расценивать художественную культуру итальянского Возрождения скорее по контрасту с достижениями высокого искусства позднего средневековья, при этом наделяя ее чертами достаточно «традиционной» идеальности: совершенной гармонии, ясности и т. п., — трудно избавиться от впечатления, что Хейзинга, так же как и Буркхардт, отдал дань идеальному образу культуры sui generis, но с тем различием, что Буркхардт видел здесь начало исторического поворота в культуре и сознании общества, Хейзинга же резко «обрывает» Возрождение к Новому времени.

Работа «Ренессанс и реализм», так же как и предыдущая работа Хейзинги — «Проблемы Ренессанса», содержит прежде

всего многосторонний, глубокий анализ критериев, берущихся за основу при попытках научного определения Возрождения, его сущности, истоков и границ. Хейзинга отвергает попытку обращения к категории реализма в целях объяснения сущностной новизны восприятия и отражения мира в эпоху Ренессанса (также восходящую к Буркхардту). Прежде всего, для Хейзинги Ренессанс вовсе не есть новое ви́дение мира. Связь Ренессанса и реализма действительно была бы решенной проблемой, если бы, пишет он, Ренессанс и в самом деле был «открытием мира и человека» (Мишле, Буркхардт), а реализм означал, как принято считать, возможно большее приближение к верному действительности изображению вещей. Однако реализм оказался практически удобным понятием для придания большей четкости контурам Возрождения, поскольку его в качестве эстетической категории легче определить и описать, чем понятие «Ренессанс», под которым можно подразумевать все, что угодно.

Признавая реализм свойственным некоторым этапам ренессансной поры, Хейзинга видит в этом реализме художественное воплощение типично средневекового мышления, с его тягой всемерно приблизиться к обстоятельной и точной передаче природы и облика вещей (Хейзинга предпочитает называть его «пластическим номинализмом»). Хотя реализм примерно с 1400 г. начинает осознаваться художниками и мыслителями в качестве проблемы и задачи (открытие перспективы Учелло, новых живописных средств — Мазаччо и др.), эти совпадения во времени (Gleichzeitigkeiten) носят, по мнению Хейзинги, довольно случайный характер. Об этом свидетельствует разная мера реализма в различных жанрах ренессансного искусства: так, в литературе, где в отличие от живописи (реалистичной скорее по форме, являющейся в сравнении с литературой гораздо большей «тайной» в том, что касается ее сущности) реализм гораздо больше относится к ее существу [49], он в эпоху Ренессанса продолжает пребывать на втором плане.

Эти спорадические проявления реализма, вылившись в стремление и способность к реалистической форме выражения, кульминируют гораздо раньше, чем то *движение духа*, которое мы зовем Возрождением. Если брать за основу классификации *реализм*, то, по убеждению Хейзинги, именно в силу реализма итальянское кватроченто следовало бы определить как средневековое в своей основе. В чинквеченто дух Возрождения достигает своей кульминации, реализм *преодолевается* и должен быть преодолен, дабы Возрождение могло достичь «собственной, ему присущей сути: благородной формы, большого стиля, эпико-драматического жеста, совершенной линии» [50] Так, в А. Дюрере, «чьи поиски прекрасного выходили за пределы природного», Хейзинга видит великую фигуру, воплотившую переход через реализм к Ренессансу. У Микеланджело этот поворот уже совершается со страстной осознанностью. Для него, пишет Хейзинга, изображение чего-либо земного в его ограниченной особенности было принижением

искусства, будь то самая что ни на есть совершенная красота. (В творениях Леонардо Хейзинга усматривает нетипичный для Возрождения, «заниженный», копирующий натурализм, но связывает это с научным гением Леонардо, с его жаждой проникновения в тайны природы.) Таким же образом реалистические тенденции в литературе преодолены и сняты в высшем принципе Ренессанса, в гармонии. Это прежде всего Ариосто: сочетание земного жизнелюбия и светлой, виртуозно разыгранной рыцарской грезы, безграничного воображения и точности; все ясно, непосредственно, чисто и просто, как летнее небо [51] Ариосто в литературе, Рафаэль в живописи: кто хочет охватить понятие Ренессанса во всем его объеме, тому достаточно этих двух имен.

При этом Хейзинга подчеркивает, что жизнерадостность и веселость Ренессанса *не есть реализм*, поскольку реальность, облагороженная им и возвышенная до стиля, на самом деле мрачна. И в связи с Рабле Хейзинга предпочитает говорить о реализме, преодоленном через Ренессанс. Рабле ломает пропорции действительности, превращает все в гигантскую комическую фантасмагорию [52] Это возвращает в мифическое, дифирамбическое, Гераклово, — то, что уже не могло быть выражено в аллегориях церкви или «Романа Розы», т. е. в наивно, спонтанно «реалистических» формах, присущих средневековой культуре. С торжеством Ренессанса форма становится героической. Подлинная культура Ренессанса — это, по Хейзинге, сочетание *двух* уровней: звонкой ясности, радостной незамутненности души с неистовым, кружащим в вихре хаосом, взаимодополнение совершенной гармонии и «гиперреализма». Героическая фантазия объединяет и Рабле, и Ариосто с тем, кто выше их обоих: с Микеланджело.

С точки зрения Хейзинги, именно средневековье всегда было наивно реалистическим — насколько ему это позволяла техника выражения. Однако надо указать и на порождающую трудности существенную неоднозначность термина «реализм» у Хейзинги, во всяком случае, применительно к культуре средних веков. Несмотря на некоторые оговорки, он не склонен делать существенное различие между реализмом и натурализмом, в других же случаях сближает его с духом схоластики, называя «пластическим номинализмом». Стиль средневековья Хейзинга считает «реалистическим», поскольку к чертам реализма он относит свойственную схоластике детализацию, рядоположность объектов, значительный натурализм, в частности в изображении нагого тела, особенно свойственный изображениям «danse macabre». Сюда же Хейзинга относит и склонность к воплощению, наглядному изображению любого мифа, подробнейший перечень деталей, неизбежно обусловленный уважением к декоративной пышности, церемониалу с его бесчисленными аксессуарами, отягощенному символикой. Тот же реализм, согласно Хейзинге, постулировался и схоластическим учением, выдвигавшим требование правдоподобия. Одновременно Хейзинга подчеркивает, что искусство средних веков *нереа-*

листично по духу, так как в конечном счете направлено на идеальное, всеобщее.

Во всех случаях реализм в концепции Хейзинги выступает не как направление и не как метод, связанный с мировоззрением, а главным образом, как определенный *технический этап* в эстетическом освоении мира. Он может возникать, существовать в *любые* эпохи: но в основных чертах он всегда тождествен себе.

Согласно Хейзинге, реализм не может служить критерием при определении художественной сути Ренессанса, поскольку хотя в истории он нередко выступал и как протест, и как реакция против чрезмерной стилизации образа и мысли, как оздоровление, однако именно для рассматриваемой поры он был всего лишь выражением кризиса роста. Реализм обычно — у истоков направлений, которые, развившись, обретя собственную форму, становятся как бы его антиподом. Новая символика, новое стилизующее воплощение тем значительнее, чем прочнее они уходят корнями в предшествующий реализм: Хейзинга относит это к Ренессансу, барокко, классицизму, романтизму. И тем не менее реализм — это «довольно-таки побочное явление культуры, возникающее, подчас совершенно неожиданно, то здесь, то там, чтобы затем столь же неожиданно исчезнуть» [53] Реализм может проявляться и длительное время держаться лишь во второстепенном, поскольку в главном он уступает место «большому искусству», т. е. искусству с определенной направленностью, смыслом, которые объединяют и кристаллизуют присущие ему формы выражения. Это большое искусство, тесно связанное со стилем жизни (оно коренится в культе, который может быть и нерелигиозного характера), должно будет вновь и вновь преодолевать реализм [54]

После Ренессанса, пишет Хейзинга, вновь начинается длительное, устойчивое восхождение реализма: реализм достигает своей кульминации прежде всего в голландском искусстве [55] Тщательное проникновение в натуру, в тайны природы, по убеждению Хейзинги, углубляется *с исчезновением* ренессансных явлений. Оно ведет к Новому времени, к Бэкону.

Йохан Хейзинга (1872—1945) — с 1905 г. профессор Гронингенского, с 1915 — Лейденского университетов.

[2] Здесь в первую очередь следует назвать получившии мировую известность фундаментальный труд Й. Хейзинги «Homo Ludens» (Haarlem, 1938). См. о нем прежде всего: *Аверинцев С. С.* Культурология Йохана Хейзинги // Вопр. философии. 1969. № 3; *Баткин Л. М.* Йохан Хейзинга // Советская историческая энциклопедия, 1974. Т. 15. С. 564—565.

Одна из основных работ Хейзинги, содержащая критику эпохи — «Неопределенность. Опыт диагностики зла нашего времени» (Incertitudes. Essai de diagnostic du mal dont souffre notre temps. P., 1939), весьма близка по тематике «Духовной ситуации эпохи» К. Ясперса (*Jaspers K.* Die geistige Situation der Zeit. B., 1932). Симптоматично и то, что предисловие к изданию данной книги Хейзинги на французском языке в 1939 г. написано Г. Марселем.

Huizinga J. Herfsttij der middeleeuwen. Haarlem, 1919.

В этом направлении метод Хейзинги резко критиковали прежде всего представители исторической науки Германии, Италии, Голландии, в частности С. Антони, Д. Кантимори и др.

[6] Многие западные критики (например, итальянский историк Д. Кантимори и др.) упрекают Хейзингу в том, что он «принял Шпенглера слишком всерьез». Но он действительно принял Шпенглера «всерьез» и как культуролог не мог иначе. (Совсем по-иному он отнесся к шпенглеровской идее истории.) Определенное сходство культурологических задач Хейзинги и Шпенглера не подлежит сомнению. В то же время, отдавая должное новизне и смелости гипотез Шпенглера, его способности к синтезирующему взгляду на исторически сложившиеся культуры (см., например: *Huizinga J.* Wege der Kulturgeschichte. Studien. München, 1930), Хейзинга был (и с годами — по мере обнаружения откровенной реакционности шпенглеровской философии — все более) его антагонистом в мировоззренческом, гуманистическом плане.

Хейзинга предупреждает также, что литературные источники того времени — хроника, поэзия — сохранились почти в полном объеме, а живопись — фрагментарно, что усугубляет разнородность впечатлений от общей картины эпохи.

[8] Очевидно, с этим связаны адресованные Хейзинге упреки в «антиисторизме» и «социологизме» в духе К. Лампрехта, хотя сам он занимал резко критическую позицию в отношении упрощенческого, схематического подхода Лампрехта к задаче типологизации эпох.

[9] Здесь в первую очередь надо выделить очень характерное для научных интересов Хейзинги исследование «Идеалы в истории человечества» (Über historische Lebensideale, 1915), вошедшее в сб.: Geschichte und Kultur. Stuttgart, 1954).

[10] Об обращении М. Блока в работе «Феодальное общество» (1923) к социальной психологии см.: *Барг М. А.* Проблема социальной истории в освещении современной западной медиевистики. М., 1973. С. 48 и след.; *Розовская И. И.* Проблематика социально-исторической психологии в зарубежной историографии XX века // Вопр. философии. 1972. № 7; *Гуревич А. Я.* М. Блок и «Апология истории» // Блок М. Апология истории, или ремесло историка. М., 1986. 2-е изд. См.: Предисловие О. Капитани к изданию работ Хейзинги по методологии истории на итальянском языке (*Huizinga J.* La scienza storica. Introducione di Ovidio Capitani. Roma-Bari; Laterza, 1974).

[12] Ibid. P. XXIII.

[13] Касаясь борьбы между историзмом и социологией в исторической науке, между старой историографией и требованиями новых подходов, характерными для XX в., Хейзинга отмечал, что в период, отмеченный этой борьбой, история беспечально продолжала свой путь, не смущаемая требованиями методологического порядка, которым она по своей природе никогда не могла достаточно удовлетворить. Ее суть не изменилась, характер ее продукции остался тем же. См.: *Huizinga J.* Wege der Kulturgeschichte. S. 22.

[14] Ibid. S. 56.

[15] Поэтому Ренессанс (который, с точки зрения Хейзинги, есть не ясно постижимая форма, а нечто условно вычлененное) даже под пером Буркхардта остается чем-то смутным. Огромное мастерство Буркхардта, считает Хейзинга, сказалось в анализе частного, конкретного в Ренессансе: в анализе семьи, честолюбия и т. д., т. е. там, где проявляется возможное в данном случае чувство формы.

[16] «Истинные проблемы истории культуры, — пишет Хейзинга, — это всегда проблемы формы, структуры и функций социальных феноменов. Но это не значит, что история культуры должна быть попросту поставлена на службу социологии. История культуры рассматривает явления в их собственном характерном значении» (*Huizinga J.* Wege der Kulturgeschichte. S. 58).

[17] Цит. по: *Барг М. А.* Категории и методы исторической науки. М., 1984. С. 7.

[18] *Capitani O.* Introduzione // *Huizinga J.* La scienza storica. P. X.

[19] Хейзинга уделяет большое внимание идее смерти в средневековье (как позднее это делают «Анналы», Бродель), особенно ее символике, ее воплощению в искусстве; он отмечает крайне эгоистический характер мыслей средневекового человека о смерти (см. главу «Ви́дение смерти» в «Осени средневековья»).

[20] В своих работах о средних веках Н. И. Конрад отмечает «интересную трактовку формализма Й. Хейзингой», однако подробнее к этому вопросу не возвращается. См.: *Конрад Н. И.* История // Избранные труды. М., 1974.

[21] *Huizinga J.* Le Déclin du Moyen Age. P., 1948. P. 251.

[22] Хейзинга одним из первых исследователей стал уделять большое внимание древним, архаическим корням рыцарства.

[23] «Конечно, — замечает Хейзинга, — в Данте не без основания видят предшественника Возрождения; но так же я могу усматривать в Рембрандте предшественника Иозефа Израэльса и тоже не буду неправ» (*Huizinga J.* Das Problem der Renaissance. Renaissance und Realismus. Darmstadt, 1971. S. 2).

[24] Еще в «Осени средневековья» Хейзинга писал: чтобы избежать неудобств, связанных с подвижной природой двух терминов — «средневековье» и «Ренессанс», — самым надежным было бы оставить их для первоначально обозначавшихся ими эпох и не говорить о Ренессансе в связи с Франциском Ассизским, так же как в связи с Клаусом Слютером и братьями ван Эйк (См.: *Huizinga J.* Le Déclin du Moyen Age. P. 342.)

[25] Ibid. P. 66.

[26] В связи с творчеством Яна ван Эйка Хейзинга замечает, что хотя трудно удержаться от искушения отнести мирное, благочестивое искусство великого мастера к кругам devotio moderna, с присущим им культом добродетели и благочестия, однако, как позднее Рубенс, ван Эйк принадлежал к придворным кругам, был блистательным дипломатом. Набожно, мистически настроенные приверженцы devotio moderna не принимали расцветавшее в их эпоху великое искусство. И напротив, искусству всемерно покровительствовали бургундцы: епископ Давид Утрехтский, император Карл Смелый.

[27] Эта эпоха натурализма в описании физических и душевных переживаний, отмечает Хейзинга, в литературе началась раньше: образцом натурализма являются приписываемые св. Бонавентуре «Meditationae Christi» (ок. 1400). Но к концу XIV в. в искусстве изображения деталей живопись опередила литературу.

[28] *Huizinga J.* Le Déclin du Moyen Age. P. 328.

[29] Ibid. P. 327.

[30] «Как это часто бывает, — пишет М. В. Алпатов, — ван Эйк, первый взглянувший на мир под новым углом зрения, смог увидеть его во всей его цельности, во всем богатстве и разнообразии. Искусство первого нидерландского реалиста более полнокровно и жизненно, чем искусство его ближайших наследников. В этом он разделяет судьбу Мазаччо и Донателло, которые занимают сходное место в истории итальянского искусства» (*Алпатов М. В.* Всеобщая история искусств: В 3 т. М., 1956. Т. 2. С. 84).

Значительно позднее в работе «Культура Голландии в XVII веке» (1941) Хейзинга с сожалением констатирует, что современное преимущественно эстетическое восприятие исторических эпох, ориентация в первую очередь на сохранившиеся произведения изобразительного искусства, делают односторонним наше проникновение в прошлое, искажают историческую реальность.

[32] *Huizinga J.* Le Déclin du Moyen Age. P. 303.

[33] Ibid. P. 349.

[34] Ibid. P. 329.

[35] В. Н. Лазарев, говоря о влиянии готики в Северной Европе, одновременно подчеркивает и несомненные перспективы поздней готики для будущего культуры этих стран. Как и Хейзинга, он связывает этот стиль с развивающимся «эмпирическим реализмом». Но для голландского историка это эмпиризм и ничего больше, упадок высокого искусства. Между тем В. Н. Лазарев в исследовании, посвященном итальянскому Возрождению, касаясь Северной Европы, отмечал, что здесь «позднеготический стиль явился определенным шагом вперед. Он нес в себе зачатки того эмпирического реализма, который перерос в новое качество у братьев ван Эйков» (*Лазарев В. Н.* Происхождение итальянского Возрождения. М., 1959. Т. II. С. 216).

А. Б. Стерлигов характеризует это время во Франции как «позднеготический период, богатый предвозрожденческими новациями и чреватый близкими переменами. .» (*Стерлигов А. Б.* Периодизация французской живописи XV века // Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978. С. 266). В этой же работе автор справедливо замечает: «И в других областях культуры можно найти отдельные приметы „ренессансности“, но в единую картину они сливаются только в изобразительном искусстве» (Там же. С. 262—263).

Huizinga J. Das Problem der Renaissance. Renaissance und Realismus. Darmstadt, 1971.

См., например: *Гращенков В. Н.* О принципах и системе периодизации искусства Возрождения // Типология и периодизация культуры Возрождения. С. 216.

[38] Поэтому вместо перманентных и, с точки зрения Хейзинги, абсолютно непродуктивных пересмотров и перестановок хронологических вех истории самым надежным было бы оставить эти термины для первоначально обозначавшихся ими эпох и олицетворяемых ими феноменов.

[39] *Huizinga J.* Le Déclin du Moyen Age. P. 342. Стоит отметить, что М. В. Алпатов, будучи горячим сторонником тенденции видеть в Данте и Джотто подлинных провозвестников Ренессанса, тем не менее справедливо замечает, что спор о принадлежности их к «средневековью» или к «Ренессансу» содержит в себе опасность схематического, догматического подхода к искусству. Здесь будут отражаться наши общие представления о средневековье и о Ренессансе, для самого же искусства здесь мало что меняется. Если мы будем считать Данте человеком Нового времени, это понятие о Новом времени должно быть сильно расширено. Если мы отнесем и Джотто, и Данте к средневековью, это будет означать, что мы приписываем средневековью огромный творческий диапазон. См.: *Алпатов М. В.* Итальянское искусство эпохи Данте и Джотто. М.; Л., 1939. С. 214—215.

[40] См. примеч. 35.

[41] В статье «Об эпохе Возрождения» Н. И. Конрад отмечает: «Среди новейших авторов, занимавшихся проблемами западноевропейского Ренессанса как особой исторической эпохи, большой интерес представляет, как мне кажется, Huizinga J. (1872—1945)» (*Конрад Н. И.* Запад и Восток. М., 1972. С. 235).

[42] Свое понимание термина «реализм» — в связи с критикой этого понятия как ключевого при объяснении становления ренессансной культуры — Хейзинга дает в работе «Ренессанс и реализм».

[43] Характер этой средневековой, готической одухотворенности, ее особенность, неповторимость замечательно выразил М. В. Алпатов. Так, он пишет о галерее скульптурных образов Реймсского собора: «Эти лица глубиной своих душевных переживаний и индивидуальной неповторимостью своих черт кажутся порой более „современными“, чем многие образы итальянских мастеров раннего Ренессанса. Реймсская скульптура дает пример крайней степени эмансипации человеческой личности, доступной в пределах средневековой системы. Однако она не переходит границ развития средневекового реализма. Это касается прежде всего выражения лиц. Повышенная душевная жизнь не раскрывает их личности, не приобщает их к реальной действительности. Наоборот, она вовлекает их в ту трансцендентную устремленность, которой проникнут весь готический собор. Даже в тех случаях, когда одна фигура обращается к другой с вопросом или приветствием, собеседник не замечает ее; погруженный в свою созерцательность, он не слышит слов вопрошающего. Глубокая внутренняя сила пронизывает все готические фигуры, но связь между ними лежит не в плане их непосредственных жизненных отношений; она сокрыта в области, находящейся за пределами непосредственно чувственных восприятий» (*Алпатов М. В.* Итальянское искусство эпохи Данте и Джотто. С. 80).

[44] *Конрад Н. И.* История // Избранные труды. С. 261.

[45] *Huizinga J.* Renaissance und Realismus. S. 39.

[46] Здесь Хейзинга, имея в виду исключительно требования преобразования религии и церкви, поддерживает разделявшийся рядом буржуазных историков, прежде всего Э. Трельчем, тезис о преимущественно преемственном характере деятельности реформаторов, о продолжении в Реформации «чистого средневековья». В действительности продолжением «средневекового культурного идеала» была лишь контрреформация, если видеть в ней и реакцию католицизма, и всю совокупность наступательного движения феодализма.

О проблемах и критериях сопоставления Возрождения и Реформации см.: Культура эпохи Возрождения и Реформация / Под ред. В. И. Рутенбурга. М., 1981; О Реформации: Философия эпохи ранних буржуазных революций / Под ред. Т. И. Ойзермана, Н. В. Мотрошиловой, Э. Ю. Соловьева. М., 1983; *Соколов В. В.* Европейская философия XV—XVII веков. М., 1984.

Huizinga J. Renaissance und Realismus. S. 53. Ренессанс, по Хейзинге, не является и пограничной областью между средними веками и современной культурой. «Из существенных линий, разделяющих старую и новую культуру западно-

европейских народов, одни пролегают между средневековьем и Ренессансом, другие — между Ренессансом и семнадцатым веком, иные проходят сквозь Ренессанс; немало и таких, которые пролегают либо уже сквозь XIII, либо еще только сквозь XVIII в.» (*Huizinga J.* Renaissance und Realismus. S. 59—60).

[48] *Huizinga J.* Renaissance und Realismus. S. 68.

[49] Реалистический характер искусства «еще ничего не говорит нам о духе, его породившем». Реализм в литературе скорее дает нам возможность получить ясное представление о сути этого художественного явления, поскольку в литературе ввиду эксплицитной выразительности слова мы можем наряду с формой судить и о духе. Именно параллели с современной словесностью опровергают, по убеждению Хейзинги, возможность отнесения искусства ван Эйков к реализму. Так, пишет Хейзинга, если в Бредерламе и ван Эйках видят реалистов, то ведь их современники Фруассар и Шастелен, авторы хроник, были в своем искусстве не менее реалистичны: но кто в целом мире стал бы относить Фруассара к реалистам?. Конечно, если исходить из формы, ван Эйки законченные реалисты, но о их духе нам почти ничего не известно. Все, что пишет по этому поводу современная эстетика, считает Хейзинга, — плод досужего воображения.

[50] *Huizinga J.* Renaissance und Realismus.

[51] Именно в этом плане поэма Ариосто прекрасно охарактеризована Н. Г. Елиной при сопоставлении с поэмой Тассо. См.: *Елина Н. Г.* Поэма Торквато Тассо «Освобожденный Иерусалим» и контрреформация // Культура эпохи Возрождения и Реформация.

[52] Здесь предварены взгляды на творчество Рабле одного из основателей «Анналов» — Л. Февра, но без крайностей, присущих концепции последнего.

[53] *Huizinga J.* Renaissance und Realismus. S. 67.

[54] Разумеется, вопрос о художественной основе Возрождения, в том числе о реализме как составной части этой основы, не подлежит однозначному решению. В марксистской литературе вопрос о преобладании реализма в искусстве Возрождения, как и проблема его исторической специфичности в эту эпоху или проблема особенностей значения термина «реализм» применительно к этому культурному контексту, — все они рассматриваются во всем своем диапазоне. См., например, исследования М. В. Алпатова, В. Н. Лазарева, А. Ф. Лосева и др.

[55] По этому вопросу см. прекрасное позднее исследование Хейзинги «Голландская культура в XVII веке» (Nederlands beschaving in de 17-e eeuw. Een schets. Haarlem. 1941).

ТРАКТАТ ФОМЫ АКВИНСКОГО «О СУЩЕМ И СУЩНОСТИ»

А. Л. Доброхотов

Фома Аквинский дважды по крайней мере сыграл значительную роль в развитии философской мысли Запада. Во второй половине XIII в. он создает фундаментальные своды философского и теологического знания своей эпохи, что делает его классическим представителем зрелой схоластики; начиная с последней четверти XIX в., он становится главным авторитетом для католических философов, пытавшихся противопоставить деструктивным, по их мнению, тенденциям современной философии цельное, систематичное и достаточно гибкое для ответа на «неклассические» вопросы учение, — т. е. для инициаторов неотомизма. Иногда Фома Аквинский неудачно именуется официальным философом католицизма. Однако никакой однозначной связи между той или иной христианской конфессией и той или иной философской теорией не могло быть по вполне понятным догматическим причинам. Кроме того, даже в XIII в. отношения между церковью и философией были довольно сложными, и ряд важнейших положений учения Фомы был при его жизни осужден церковью (лишь в XIV в. томизм становится одной из главных ортодоксальных школ западнохристианской философии). И тем не менее философская система Аквината бесспорно является наиболее влиятельной и жизнеспособной парадигмой схоластического мышления, что обусловило ее значительную роль как в истории философии, так и в современной борьбе идей.

Небольшой ранний трактат «О сущем и сущности» (написан вскоре после 1256 г.) тогда еще мало известного богослова и философа стал важной вехой в истории западноевропейской философии. Для самого Фомы Аквинского он был результатом выработки собственной точки зрения, ставшей фундаментом теоретических конструкций его знаменитых «Сумм». В истории аристотелизма трактат стал моментом, фокусирующим в себе различные направления средневековой мысли, пытавшейся ассимилировать наследие великого грека. В работе Фомы пересекаются влияния Боэция и Альберта Великого, аль-Фараби и Авиценны, Гийома из Оверни и Шартрской школы. Но решение, предложенное Аквинатом, оказалось оригинальным и плодотворным. В отличие от Авиценны, который, по-видимому, впервые вводит дистинкцию сущности и

существования в явном виде, Фома не считает бытие вещей акцидентальным, т. е. случайным довеском к ее сущности, каковой принято было считать в схоластике сумму формальных определенностей, включающую индивидуальную форму. Существование, как он показывает, есть сокровенный и необходимый слой индивидуальной сущности, хотя оно и не может проистекать из нее с автоматической необходимостью. Без существования, возводящего вещь к высшей актуальности ступень за ступенью, сущность остается лишь потенцией.

Важным аспектом теории существования у Фомы Аквинского стало сближение понятий потенции и акта соответственно с сущностью и существованием. Это позволило создать стройную иерархию уровней бытия, восходящих в согласии со степенью своего совершенства к высшему бытию — к богу, сущность которого совпадает с существованием.

С помощью этой теории решалась и другая каверзная для схоластики проблема: проблема статуса нематериальных, но сотворенных объектов. С точки зрения Бонавентуры, такие объекты следовало наделять особой материей, с точки зрения других платонистски ориентированных мыслителей эти объекты обладали в силу своей простоты и идеальности значительной степенью автономии, что вносило неортодоксальный плюрализм в богословие. По Фоме, идеальный объект в качестве своего рода материи имеет сущность, а существование «приходит извне» и сообщает сущности бытие.

Богатые философские импликации данной концепции (в отличие от очевидных теологических) были по-настоящему вскрыты лишь в спорах Новой философии, но и полемика, разгоревшаяся в XIII в. в связи с учением Фомы, поставила много остро сформулированных философских проблем. Достаточно упомянуть онтологические учения Эгидия Римского, Генриха Гентского, Дунса Скота и Оккама, чтобы представить, какой богатый спектр позиций был спровоцирован теорией Фомы Аквинского. Второе рождение этой проблематики происходит в XVII в., когда ее латентное развитие в томистских и скотистских школах XIV—XVI вв. получает яркое продолжение в мышлении совершенно иного культурного типа: у Спинозы, Мальбранша и особенно Лейбница.

Современная литература, посвященная учению Фомы Аквинского о бытии, необычайно обширна, споры очень остры. Если Жильсон считает концепцию Аквината не просто предвосхищением экзистенциализма, но и непревзойденным решением проблем этого новейшего учения, то его оппоненты из разных лагерей видят в ней ложный путь онтологического дуализма. Оспаривается и сам способ схоластического мышления о бытии. Рассел заявил, что не уважает философствование Фомы, ибо схоласт комментирует положения, истинность которых задана с самого начала. А. Кенни, имея в виду «Principia Mathematica», не без юмора замечает, что эти слова сказаны человеком, написавшим огромный том в под-

утверждение тезиса «2×2=4». Во всяком случае, невозможность отмахнуться от проблемы, классически четко сформулированной в XIII в., доказана контроверзами XX в.

Трактат публикуется без каких-либо комментариев, которые включили бы слишком много системных и операциональных категорий схоластики, в свою очередь требующих пояснений. Тем более что трудности, с которыми столкнется читатель, носят скорее логический, чем историко-философский характер. Для непосредственного понимания текста необходимо лишь знать, что «Философ» — это Аристотель, «Комментатор» — Аверроэс; что Фома пользуется логикой Аристотеля в том виде, который был придан ей Боэцием и его комментаторами.

Трактат переведен по тексту так называемого «Editio Leonina»: SANCTI THOMAE DE AQUINO OPERA OMNIA IUSSU LEONIS XIII. P. M. EDITA. TOMUS XLIII. CURA ET STUDIO FRATRUM PRAEDICATORUM. Rom: Editori di San Tommaso, 1976.

Были учтены немецкий и английский переводы трактата: Das Seiende und das Wesen. Übers. von Franz Leo Beeretz. Stuttgart, 1979.; Bobik, Joseph. Aquinas on Being and Essence. A Translation and Interpretation. Notre Dame Un. Press. 1965. Перевод выполнен В. Е. Кураповой и сверен Ю. А. Шичалиным.

ФОМА АКВИНСКИЙ
О СУЩЕМ И СУЩНОСТИ

ПРОЛОГ

Так как маленькая ошибка в начале может стать большой в конце, согласно Философу в I книге «О небе», а сущность (essentia) и сущее (ens) прежде всего постигаются разумом, как говорит Авиценна в начале своей «Метафизики», — поэтому, чтобы незнание этих понятий не привело (5) к заблуждению и чтобы показать трудности, связанные с их использованием, следует сказать, что мы называем сущностью и сущим, и каким образом обнаруживаются они в различных вещах, а также каким образом относятся они к логическим понятиям (intentiones), а именно: роду (genus), виду (species) и видовому отличию (differentia). (10)

Но знание простого мы получаем из составного (compositum) и от более позднего приходим к более раннему, поэтому ради удобства изложения следует начать с более легкого и двигаться от определения сущего к определению сущности.

ГЛАВА I

Итак, следует знать, что о сущем как таковом (ens per se) — утверждает Философ в V книге «Метафизики» — говорится в двух смыслах: либо оно подразделяется на десять родов, либо означает

истинность суждения. Разница та, что (5) во втором случае все то, о чем может быть сделано утвердительное высказывание, может быть названо сущим, даже если оно и не предполагает ничего в действительности (in re); в этом смысле сущим называется также отсутствие (privationes) и отрицание (negationes). В самом деле, мы говорим, что противоположное утверждению «есть» отрицание и что (10) незрячесть «есть» в [слепых] глазах. Между тем незрячесть и тому подобное [не-сущее] не есть сущее в первом смысле, ибо сущим в первом смысле может быть названо лишь то, что предполагает что-либо в действительности.

Таким образом, наименование «сущность» берется не от того, что называется сущим во втором указанном смысле, поскольку тогда (15) мы назвали бы сущим нечто, не имеющее сущности, как это явствует в случае отсутствия, — но оно берется от (sumitur ab) того, что называется сущим в первом указанном смысле. И поэтому Комментатор говорит в соответствующем месте, что сущее в первом смысле есть то, что выражает сущность вещи (essentia rei). И поскольку, как (20) было сказано, сущее, понимаемое в первом смысле, подразделяется на десять родов, то сущность должна выражать нечто общее всем вещам (nature), посредством [различения] которых мы относим различное сущее (diversa entia) к различным родам и видам; так, например, человеческая природа (humanitas) есть сущность человека, (25) и подобным образом обстоит дело и с прочими вещами.

А так как вещь определяется в свой собственный род и вид на основании того, что выражено в ее определении, указывающем, что́ есть эта вещь, — то наименование «сущность» философы преобразуют в наименование (30) «чтойность» (quiditas), а Философ часто называет это quod quid erat esse, т. е. то, благодаря чему нечто имеет бытие в качестве такового (esse quid). То же можно назвать еще и формой (forma) — поскольку форма выражает определенность (certitudo) каждой вещи, (35) как утверждает Авиценна во II книге своей «Метафизики». По-другому это может быть названо природой (natura), если под «природой» понимается то, что отвечает первому из четырех смыслов, указанных Боэцием в книге «О двух природах», согласно которому природой называется (40) все то, что каким-либо образом может быть постигнуто разумом, ибо вещь является умопостигаемой только благодаря определению и своей сущности. Равно и Философ говорит в V книге «Метафизики», что всякая субстанция есть природа. Однако ясно, что наименование «природа», понятое таким (45) образом, выражает сущность вещи — поскольку соотносится с ее специфической деятельностью (propria operatio rei), ибо ни одна вещь не лишена своей специфической деятельности. Что же касается наименования «чтойность», то оно применяется на основании того, что выражено в определении. О сущности же (50) мы говорим — поскольку благодаря ей и в ней сущее имеет бытие.

Но так как в полной мере и в первую очередь (absolute et primo) наименование «сущее» применяется по отношению к субстан-

циям и только потом и как бы в определенном смысле (per posterius et quasi secundum quid) — к акциденциям, — то и сущность в собственном смысле слова (55) истинным образом (proprie et vere) есть только в субстанциях, а в акциденциях она есть лишь некоторым образом и в определенном смысле (quodammodo et secundum quid).

Между тем среди субстанций одни могут быть простыми (simplices), а другие — составными (composite), и хотя сущность есть и в тех и в других, однако в простых субстанциях она есть более истинным и благородным образом, (60) поскольку и бытие они имеют более благородное, будучи причинами того, что является составным; — по крайней мере, первая простая субстанция, т. е. Бог. Но так как сущности таких субстанций для нас в большей степени скрыты, то ради удобства изложения следует начать с сущностей составных субстанций (65) как с более легкого.

ГЛАВА II

Итак, в составных субстанциях известны форма и материя, как например, в человеке — душа и тело. Однако нельзя сказать, что из этих двух лишь одно может быть названо сущностью. В самом деле, то, что материя отдельно от формы не есть сущность, — понятно, ибо вещь именно благодаря своей сущности (5) и является познаваемой, и определяется в свой вид и род, а материя не является основанием (principium) познания, и ничто сообразно с ней не определяется по отношению к роду либо виду, но сообразно с тем, что есть нечто актуально (quod aliquid actu est).

Равным образом и только форма (10) не может быть названа сущностью составной субстанции, хотя некоторые и пытаются это утверждать. Ведь из сказанного явствует, что сущность вещи есть то, что выражено в определении вещи, а определение физических субстанций (substantie naturales) включает не только форму, (15) но и материю, ибо в противном случае физические и математические определения не различались бы. Притом нельзя сказать, что в определении физической субстанции материя мыслится как некоторое дополнение (additum) к сущности оной или же как сущее вне (extra) ее сущности, поскольку этот способ (20) определения принадлежит акциденциям, не имеющим в полном смысле сущности и поэтому предполагающим в своем определении некоторый субъект, не принадлежащий к их роду. Стало быть, ясно, что сущность объемлет (comprehendit) и материю и форму. (25)

Однако нельзя сказать, что сущность выражает отношение, имеющееся между материей и формой, или нечто иное, присоединенное к ним, ибо [все] это по необходимости было бы чем-то случайным и внешним для вещи, через что вещь не познавалась бы, — а это [не] свойственно (30) сущности. В самом деле, благодаря форме, которая является актом материи, последняя ста-

новится актуально сущим и этим «нечто», и поэтому то, что привходит (superadvenit), не дает материи просто актуального бытия, но актуальное бытие именно в качестве такового (esse actu tale), подобно акциденциям; так, например, белизна делает актуальным [нечто] белое. (35) И по этой причине само приобретение такой формы не называется просто становлением (generari simpliciter), но становлением в определенном отношении (secundum quid).

Итак, остается заключить, что наименование «сущность» выражает в составных субстанциях то, что составлено из (compositum est ex) материи и формы. И этому соответствует (40) слово, использованное Боэцием в комментариях к «Категориям», где он утверждает, что oysia выражает нечто составное, ведь oysia у греков есть то же самое, что сущность — у нас, — говорит он в книге «О двух природах». Авиценна также считает, что чтойность (45) составных субстанций есть сама композиция формы и материи. А Комментатор по поводу VII книги «Метафизики» говорит: «Природа, которую виды имеют в вещах порождаемых, есть нечто среднее, т. е. то, что составлено из материи и формы». С этим соглашается и (50) рассудок (ratio), так как бытие составных субстанций не есть бытие только формы или только материи, но бытие самого составного (compositum); сущность же есть то, благодаря чему можно сказать, что вещь существует.

Отсюда следует, что сущность, благодаря которой мы называем вещь сущим, не есть только форма (55) или только материя, но и то и другое, хотя в определенном смысле одна [только] форма есть причина данного бытия в качестве такового. То же мы видим и в другом, образованном из многих начал: оно не называется только по одному из них, (60) но берет название от того, что объемлет и то и другое, как это явствует, например, из вкусовых ощущений, ибо от действия чего-то теплого, разносящего [по телу] влагу, возникает ощущение сладости, и хотя таким образом получается, что тепло является причиной сладости, — однако тело называется сладким не вследствие своей теплоты, но вследствие некоторого вкусового ощущения, охватывающего и теплое (65) и влажное.

Однако материя есть принцип (principium) индивидуации, из этого, пожалуй, можно было бы заключить, что сущность, объемлющая одновременно и материю и форму, есть сущность только как особенное, а не как всеобщее, (70) откуда в свою очередь следует, что, если сущность есть то, что выражено в определении, то всеобщее (universalia) не имеет определения. И поэтому следует знать, что принципом индивидуации является не всякая материя, понимаемая каким угодно образом, но только означенная материя (materia signata); причем означенной материей я называю (75) такую материю, которая рассматривается в определенных измерениях. Между тем в определении человека — поскольку он есть человек — мы не предполагаем такой материи, но она предполагалась бы в определении Сократа, если бы Сократ имел определение. В определении (80) же человека предполагается неозначенная

материя (materia non signata), ведь здесь мыслится не «эта кость» и «эта плоть», но кость и плоть вообще, т. е. неозначенная материя человека.

Стало быть, ясно, что сущность человека и сущность (85) Сократа различаются только благодаря означенности и неозначенности (secundum signatum et non signatum), и поэтому Комментатор говорит, разбирая VII книгу «Метафизики»: «Сократ есть не что иное, как одушевленность и разумность, каковые суть его чтойность». Равным образом благодаря (90) означенности и неозначенности различаются между собой сущность рода и вида, хотя способ обозначения (modus designationis) различен в каждом случае, так как определение (designatio) индивида по отношению к виду осуществляется через материю, ограниченную (determinata) измерениями, а определение вида по отношению к роду осуществляется через [указание] основного видового отличия, (95) которое берется из формы вещи. Однако это определение, или обозначение (determinatio vel designatio), вида по отношению к роду не есть определение через нечто, имеющееся в сущности вида, но никоим образом не могущее быть в сущности рода, — более того, все, что есть в виде, (100) есть — как неопределенное — также и в роде. В самом деле, если бы живое существо не было в целом тем, что есть человек, но было бы, например, его частью, оно не сказывалось бы (predicaretur) о человеке, ибо никакая составная часть (pars integralis) не сказывается о своем целом.

А каким образом это происходит, можно будет рассмотреть (105) при выяснении различия, имеющегося между телом — поскольку оно мыслится как часть живого существа, и телом — поскольку оно мыслится как род, ибо тело не может быть тем же способом родом, каким и составной частью. Стало быть, наименование «тело» (corpus) может быть понято различными способами. В самом деле, (110) поскольку тело принадлежит к роду субстанции, оно называется телом вследствие того, что имеет такую природу, что в нем могут быть определены (designari) три измерения; ведь, будучи определены, эти три измерения и есть тело, относящееся к роду количества. Однако в действительности (115) случается так, что нечто, обладающее одним совершенством (perfectio), может приобрести также и более высокое совершенство, — как это явствует, например, в человеке, обладающем и чувственной, и более высокой — разумной — природой. Равным образом возможно, что и сверх того совершенства, которое имеет такую форму, (120) благодаря которой в [вещи] могут быть определены три измерения, может быть добавлено и другое совершенство, как например, жизнь или что-нибудь подобное. Стало быть, наименование «тело» может обозначать любую вещь, имеющую такую форму, из которой следовала бы определяемость этой вещи в трех (125) измерениях, — но при одном условии, а именно: из этой формы не должно возникать никакое более высокое совершенство, и если бы к ней добавлялось еще что-либо иное, то оно оказалось бы вне значения названного таким образом тела. И тогда тело будет

составной материальной частью (integralis et materialis pars) живого существа, ибо в таком случае (130) душа окажется вне того, чему дано наименование «тело»: она будет чем-то присоединяющимся к этому телу (superveniens ipsi corpori), так что из двух [начал], т. е. из души и тела, как из [составных] частей, будет образовано живое существо.

Наименование «тело» можно понять еще и так, что (135) оно будет обозначать некоторую вещь, имеющую такую форму, благодаря которой (ex qua) в этой вещи могут быть определены три измерения; и здесь не имеет значения, какова эта форма — будет ли из нее возникать более высокое совершенство или же нет, — и в этом случае тело станет родом живого существа, (140) поскольку в живом существе не будет мыслиться ничего такого, что не содержалось бы имплицитно в теле. В самом деле, душа есть именно та форма, благодаря которой в вещи, которой она присуща, могут быть определены три измерения, и поэтому, когда говорилось, что тело есть то, что имеет такую (145) форму, благодаря которой в нем могут быть определены три измерения, предполагалось, что форма может быть какой угодно, например, это могла бы быть душа или каменность (lapideitas), или что-нибудь иное. И тогда форма живого существа будет имплицитно содержаться в форме тела, поскольку тело станет родом живого существа. (150)

И таково же соотношение понятий «живое существо» и «человек». В самом деле, если бы живым существом называлась только та вещь, которая имеет такое совершенство, что, не обладая [никаким] другим совершенством, она могла бы ощущать и двигаться [только] благодаря принципу (principium), в ней заложенному, — то тогда, какое бы (155) иное — более высокое — совершенство ни прибавилось, оно относилось бы к понятию «живое существо» подобно части, а не как нечто, имплицитно содержащееся в этом понятии, и тогда понятие «живое существо» не было бы родовым понятием. Но оно является таковым, поскольку означает некоторую вещь, из формы которой (160) может возникнуть ощущение и движение, какой бы ни была эта форма — или она является душой только ощущающей, или же одновременно и ощущающей и разумной.

Таким образом, род означает неопределенно все то, что есть в виде, ведь он означает не только (165) материю. Равно и видовое отличие означает нечто в целом, а не только форму, и определение, или вид, также означает целое. Однако это происходит различным образом, так как род означает целое как некоторое имя, определяющее то, (170) что материально в вещи, без определения собственно формы, и поэтому род определяется на основании материи, хотя сам род и не есть материя. И это ясно, ибо нечто называется телом в силу наличия в нем такого совершенства, что в этом «нечто» могут быть определены три измерения; (175) причем это совершенство является материальным по отношению к более высокому совершенству. Что же касается видового отличия, то оно, напротив, подобно некоторому имени, заимствованному от

определенной формы, хотя первично оно понималось как определенная материя; это явствует, (180) когда говорят о чем-то одушевленном, т. е. о том, что имеет душу, ведь в таком случае мы не определяем, чем оно является — телом или чем-то иным; и по этой причине Авиценна говорит, что род не мыслится в видовом отличии как часть его сущности, но только как сущее помимо (extra) (185) его сущности. Равным образом и субъект понимается по отношению к своим свойствам. И поэтому род (если говорить в собственном смысле) не сказывается о видовом отличии, кроме того случая, утверждает Философ в III книге «Метафизики» и в IV книге «Топики», когда это происходит подобно тому, как субъект определяется своими свойствами (predicatur de passione). Однако (190) определение, или вид, объемлет и то и другое, т. е. определенную материю, которую обозначает название рода, и определенную форму, обозначаемую названием видового отличия.

И из этого явствует причина соответствия рода (genus), вида (species) и (195) видового отличия (differentia) материи, форме и составному (compositum) в природе, хотя первые и не есть то же, что последние, ибо ни род не является материей, но определяется на основании материи для обозначения целого, ни видовое отличие не есть форма, но определяется на основании формы (200) для обозначения целого. Поэтому мы говорим, что человек есть разумное живое существо, и не говорим, что он состоит из живого и разумного, подобно тому как говорим, что он состоит из души и тела. В самом деле, о человеке говорят, что он есть нечто, состоящее из души и тела, как некоторая третья вещь, (205) образованная из двух других, но не тождественная ни одной из них, ибо человек не есть ни душа, ни тело. Но если бы как-нибудь сказали, что человек состоит из одушевленного и разумного, то это не означало бы, что человек подобен некоторой третьей вещи, образованной из двух других, — но образованному из двух понятий некоторому третьему понятию. (210) Ведь понятие «живое существо» лишено определения (determinatio) видовой формы, выражающей природу вещи, исходя из того, что есть материальное по отношению к высшему совершенству, — понятие же «разумное» содержит определение видовой формы; из этих (215) двух понятий образуется понятие вида (intellectus speciei), или определение (diffinitio). И по этой причине, подобно тому как вещь, образованная из чего-либо, не сохраняет предикации (predicatio) тех вещей, из которых она образована, — так и понятие не сохраняет предикации тех понятий, из которых (220) оно образовано, ведь мы не можем сказать, что определение есть род или видовое отличие.

Между тем, хотя род и выражает сущность вида в целом, отсюда вовсе не следует, что есть только одна сущность различных видов, принадлежащих к одному роду, (225) ибо единство рода возникает как раз из неопределенности и неразличаемости. Однако это происходит не так, как если бы нечто, обозначаемое как род, численно (numero) было бы одной природой в различных видах, и к нему добавлялось бы что-то иное (res alia), что было бы

видовым отличием, расчленяющим (determinans) этот род, подобно тому как форма (230) расчленяет материю, единую численно, — но единство рода возникает вследствие того, что род означает некоторую форму — но неопределенно — эту или ту, — которую определенным образом означает видовое отличие; причем именно эта форма неопределенным образом выражалась как (235) род. Поэтому Комментатор и говорит по поводу XI книги «Метафизики», что первая материя называется единой благодаря отсутствию (per remotionem) всех форм, а род называется единым благодаря общезначимости (per communitatem) указанной формы. Откуда явствует, что после присоединения видового отличия и исчезновения (240) неопределенности, которая была причиной единства рода, остаются различающиеся по сущности виды.

И поскольку природа вида, как было сказано, не определена по отношению к индивиду, как и природа рода по отношению к виду, — то отсюда следует, что подобно тому как то, (245) что в качестве рода как такового сказывается о виде, должно включать в свое значение — хотя и неопределенно — все то, что определено в виде, — точно так же и вид — поскольку вид сказывается об индивиде — должен означать (250) — хотя и неопределенно — все то, что есть в индивиде — существенным образом. Сущность вида в таком случае будет выражаться наименованием «человек», и поэтому наименование «человек» будет сказываться о Сократе. А если нужно определить природу вида, не принимая во внимание определенную материю, каковая есть (255) принцип индивидуации, то природа вида будет подобна части, и в данном случае она будет выражаться наименованием «человеческая природа», поскольку наименование «человеческая природа» означает то, в силу чего (unde) человек есть человек. А определенная материя не есть то, в силу чего человек есть человек, и притом никоим образом (260) не может содержаться в том, на основании чего человек полагает, что он есть человек. И стало быть, поскольку понятие «человеческая природа» включает только то, на основании чего человек полагает, что он есть человек, — то ясно, что значение этого понятия исключает определенную материю; а так как часть (265) не сказывается о целом, то наименование «человеческая природа» не сказывается ни о Сократе, ни о человеке вообще. И поэтому Авиценна говорит, что чтойность составного (compositum) не есть само составное, чтойностью которого она является, хотя сама чтойность и есть нечто составное; так, например, человеческая природа, (270) хотя она и есть нечто составное, не есть человек, — более того, необходимо, чтобы она была воспринята (sit recepta) в чем-то, т. е. определенной материи.

Однако поскольку определение (designatio) вида по отношению к роду осуществляется, как было сказано, через форму, а определение (275) индивида по отношению к виду — через материю, — то наименование, обозначающее то, на основании чего определяется природа рода, если не принимать во внимание определенную форму, задающую (perficiens) вид, означает материальную часть

целого; так, например, наименование «тело» означает материальную часть человека, (280) а наименование, обозначающее то, на основании чего определяется природа вида, если не принимать во внимание определенную материю, означает формальную часть целого. И поэтому человеческая природа определяется как некоторая форма, и о ней говорят, что она есть форма целого, причем не как бы добавляемая (285) к сущностным частям этого целого, т. е. к форме и материи, как например, форма дома добавляется к его составным частям (partes integrales), — но, скорее, как форма, которая сама есть нечто целое, т. е. содержащее в себе и форму и материю, исключая, однако, то, благодаря чему материя создана, (290) чтобы быть определяемой.

Итак, из всего выше сказанного явствует, что наименование «человек» и наименование «человеческая природа» выражают сущность человека, но по-разному, так как наименование «человек» выражает сущность человека как целое, поскольку (295) оно не исключает обозначения (designatio) материи, а напротив, предполагает его — но имплицитно и нерасчлененно (indistincte), поскольку род, как было сказано, содержит видовое отличие; и поэтому наименование «человек» сказывается об индивидах. Что же касается наименования «человеческая природа», то оно выражает сущность человека как часть, (300) так как не содержит в своем значении ничего, кроме того, что присуще человеку — поскольку он есть человек, и исключает любое обозначение, и поэтому наименование «человеческая природа» не сказывается об отдельных людях. И по этой причине наименование «сущность» иногда оказывается предикатом вещи (305) — когда мы говорим, что Сократ есть некоторая сущность, а иногда отрицается — когда мы говорим, что сущность Сократа не есть [сам] Сократ.

ГЛАВА III

Итак, когда мы выяснили, что означает наименование «сущность» в составных субстанциях, следует рассмотреть, каким образом она относится к понятиям (rationes) рода, вида и видового отличия. Но так как то, что имеет статус родового или видового понятия, или понятия видового отличия, сказывается об (5) этом определенном единичном, то невозможно, чтобы сущность имела статус всеобщего понятия, а именно родового или видового понятия, — поскольку она выражалась бы как часть, например, в наименовании «человеческая природа» или «одушевленность»; и поэтому Авиценна говорит, что«разумность» не есть (10) видовое отличие, но основание (principium) видового отличия; и по той же причине «человеческая природа» не есть вид, а «одушевленность» не есть род. Равным образом нельзя сказать, что сущность имеет статус родового или видового понятия — поскольку она есть нечто (quedam res), существующее вне (15) единичного, как полагали платоники, ведь тогда ни род, ни вид не сказывались бы об этом индивиде,

ибо нельзя сказать, что Сократ есть то, что от него отделено, как нельзя сказать, что это последнее способствует познанию этого единичного. И (20) отсюда следует, что сущность имела бы статус родового или видового понятия — поскольку она выражалась бы как целое, например, в понятии «человек» и «одушевленное существо», так как [в этом случае] сущность содержала бы в себе имплицитно и нерасчлененно все то, что есть в индивиде. (25)

Однако человеческая природа, или сущность человека, понятая таким образом, может быть рассмотрена двояко. Во-первых, в соответствии с ее собственным понятием (это будет ее абсолютное рассмотрение), и тогда по отношению к ней будет истинно только то, что соответствует ей как подобное (secundum quod huiusmodi): (30) а поэтому, какое бы иное свойство к ней ни добавилось, — это добавление будет ложно. Так человеку — поскольку он есть человек — соответствует «разумное», «живое существо» и другое, что входит в его определение, — однако «белое» или «черное», или что-нибудь подобное (т. е. то, что не содержится в понятии (35) «человеческая природа») не соответствует человеку — поскольку он есть человек. Поэтому, если бы спросили, может ли природа, рассматриваемая таким образом, считаться единой (una) или множественной (plures), не следовало бы утверждать ни то ни другое, ибо ни «единое», ни «множественное» не входят в понятие человеческой природы, но она может оказаться и единой и множественной. (40) Ведь если бы «множественность» (pluralitas) входила в понятие человеческой природы, последняя никогда не могла бы быть единой, однако она все же едина — поскольку она есть в Сократе. Равным образом, если бы «единство» (unitas) входило в понятие человеческой природы, тогда природа Сократа и Платона была бы одной и той же, и человеческая природа не могла бы быть представлена во многих.

Другим (45) способом можно рассматривать [человеческую природу] по отношению к бытию, каковое она имеет в том или ином [единичном], и в таком случае нечто будет сказываться о ней как акцидентально присущее на основании (ratione) того, в чем она существует; так, например, говорят, что человек белый, так как Сократ белый, хотя это и не присуще человеку — поскольку (50) он есть человек.

Между тем эта природа имеет двойственное бытие: одно — в отдельных индивидах (in singularibus), а другое — в душе, причем и в том и в другом случае названную природу сопровождают акциденции; что же касается индивидов, то в них она имеет множественное бытие, (55) соответственно различию (diversitas) единичного. Однако этой природе как таковой, согласно ее первому (т. е. абсолютному) рассмотрению, не следует приписывать ни то ни другое бытие. Ибо если мы скажем, что сущность человека как такового имеет бытие в этом единичном, то это будет ложно, (60) так как если бы человеку — поскольку он есть человек — соответствовало бытие в этом единичном, то сущность человека

никогда не могла бы существовать вне этого единичного; равным образом, если бы человеку — поскольку он есть человек — соответствовало не-бытие в этом единичном, — человеческая природа никогда не существовала бы в этом единичном. Однако если бы мы сказали, (65) что человек имеет бытие, которое есть в этом единичном или в том [единичном], или в душе — не потому что он человек, — это было бы истинно. Стало быть, ясно, что природа человека, рассматриваемая абсолютно, отвлекается от всякого бытия, но так, чтобы не произошло исключения какого-нибудь из них; причем природа, (70) рассматриваемая таким образом, будет сказываться обо всех индивидах (individua).

Однако нельзя сказать, что [человеческая] природа, рассматриваемая таким образом, имеет статус всеобщего понятия, в силу того что во всеобщее понятие входят единство и общность, — ведь человеческой (75) природе, согласно ее абсолютному рассмотрению, ни то ни другое не соответствует. В самом деле, если бы общность входила в понятие человека, тогда во всем, в чем бы ни обнаруживалась человеческая природа, обнаруживалась бы и общность, а это ложно, ибо в Сократе (80) мы не находим какой-либо общности, но все, что есть в нем, — индивидуализировано (est individuatum). Равным образом нельзя сказать, что человеческая природа имеет статус родового или видового понятия согласно бытию, каковое она имеет в индивидах, так как человеческая природа (85) обнаруживается в индивидах не сообразно единству, как если бы она оказалась тем единым, которое соответствует им всем, — а это необходимо для всеобщего понятия. Остается, стало быть, тот случай, когда человеческая природа имеет статус видового понятия согласно тому бытию, каковое она имеет в разуме. (90)

В самом деле, именно в разуме человеческая природа имеет бытие, отвлеченное от всех [ее] индивидуальных проявлений (individuantes), и поэтому обладает единообразным отношением (ratio uniformis) ко всем индивидам (individua), существующим вне (extra) [разумной] души, так как она в равной степени есть подобие (similitudo) всех [индивидов] и ведет к познанию (95) [их] всех — поскольку они суть люди. А вследствие того что человеческая природа имеет такое отношение ко всем индивидам, разум изобретает (adinvenit) понятие вида и приписывает его человеческой природе; и поэтому Комментатор говорит по поводу начала I книги «О душе», что разум действует (agit) (100) со всеобщим в вещах; и то же утверждает Авиценна в своей «Метафизике». И хотя эта постигаемая разумом человеческая природа имеет статус всеобщего понятия, поскольку она сопоставляется с вещами вне [разумной] души, так как она есть только подобие [их] всех, — однако, поскольку (105) человеческая природа имеет бытие в этом разуме или в том, она есть некоторый вид, понимаемый разумом как частный (intellecta particularis). И поэтому очевидно заблуждение Комментатора, который, разбирая III книгу «О душе», хотел доказать единство разума во всех людях на осно-

вании всеобщности постигаемой разумом формы, ибо (110) всеобщность присуща этой форме не по отношению к тому бытию, каковое она имеет в разуме, но поскольку она относится к вещам, обладающим этой природой, как их подобие; так, например, если бы существовала одна телесная статуя, представляющая многих людей, то понятно, что образ, или вид, этой статуи (115) имел бы бытие единичное и особенное — поскольку существовал бы в данной материи, — однако ему было бы присуще всеобщее значение — поскольку он был бы общим представителем многих.

Далее, коль скоро человеческой природе, согласно ее (120) абсолютному рассмотрению, соответствует то, что сказывается о Сократе, человеческая природа, согласно ее абсолютному рассмотрению, не обладает статусом видового понятия, но понятие вида относится к акциденциям, сопровождающим человеческую природу, согласно бытию, каковое она имеет в разуме, — то название (125) вида не сказывается о Сократе, так чтобы можно было сказать: Сократ есть некоторый вид, — что оказалось бы возможным, если бы понятие «человек» имело статус видового понятия согласно бытию, которое человеческая природа имеет в Сократе, или согласно ее абсолютному рассмотрению (т. е. поскольку он есть человек), (130) ибо все, что соответствует человеку — поскольку он есть человек, сказывается также и о Сократе.

Однако сказываться (predicari) свойственно роду как таковому, ведь это предполагается в его определении. В самом деле, предикация (сказывание) есть нечто, осуществляемое деятельностью (135) сопоставляющего и различающего разума, основанием которой является единство в самой действительности того, в чем одно сказывается о другом. Отсюда следует, что понятие предицируемости (ratio predicabilitatis) может заключаться в значении такого понятия (intentio), как род, формируемого также актом (140) разума. Однако то, чему разум приписывает понятие предицируемости, сопоставляя одно с другим, не есть само понятие рода, но, скорее, то, чему разум приписывает понятие рода, например, то, что обозначается наименованием (145) «живое существо».

Стало быть, ясно, каким образом сущность, или природа, относится к понятию вида, ибо понятие вида не относится ни к тем [вещам], которые соответствуют природе согласно ее абсолютному рассмотрению, ни также и к акциденциям, (150) сопровождающим ее согласно бытию, каковое она имеет вне души (например, «белизна» и «чернота»), — но понятие вида относится к акциденциям, сопровождающим сущность, или природу, согласно бытию, каковое она имеет в разуме. Причем в последнем случае она будет иметь также и статус родового понятия и понятия видового отличия. (155)

ГЛАВА IV

Теперь остается рассмотреть, каким образом обстоит дело с сущностью в свободных от материи субстанциях (in substantiis sepa-

ratis), т. е. в душе интеллигенции и первой причине. Однако, хотя все признают первую причину простой, некоторые (5) пытаются мыслить в интеллигенциях и в душе композицию формы и материи, и первым среди таковых, кажется, был Авицеброн — автор книги «Источник жизни». Но это противоречит всем учениям философов, так как эти субстанции всегда считали свободными от материи и утверждали, что они существуют (10) независимо от нее. Причем лучшее доказательство этого утверждения исходило из наличия в них некоторой познавательной способности (virtus intelligendi). В самом деле, мы знаем, что формы актуально умопостигаемы только постольку, поскольку они отвлекаются от материи и условий ее [существования], и что они становятся актуально (15) умопостигаемыми только благодаря некоторой силе познающей субстанции, поскольку они воспринимаются в ней и поскольку воспроизводятся ею (aguntur per eam). Отсюда следует, что любая вообще познающая субстанция свободна от материи, и поэтому она и не имеет материю (20) в качестве своей части, но также не подобна и форме, запечатленной в материи, что свойственно материальным формам.

Между тем нельзя сказать, что не всякая материя, а только материя телесная мешает умопостигаемости, ибо если бы это оказалось справедливым только по отношению к телесной материи (25) (а материя называется телесной — только поскольку она зависит от телесной формы), — то тогда это — способность мешать умопостигаемости — было бы свойственно материи из-за телесной формы, а это невозможно, в силу того что, (30) как и другие формы, телесная форма — поскольку она отвлекается от материи — так же является актуально умопостигаемой. И по этой причине в душе или в интеллигенции никак не может быть композиции материи и формы, ибо тогда сущность понималась бы в них так же, как и в (35) телесных субстанциях, — но там есть композиция формы и бытия, и поэтому в комментариях к девятому тезису книги «О причинах» говорится, что интеллигенция есть нечто, имеющее форму и бытие, причем форма понимается в данном случае как сама чтойность, или простая природа. (40)

Причину этого легко понять. В самом деле, что бы ни относилось друг к другу так, что одно являлось бы причиной бытия другого, — то, что имеет основание причины, могло бы обладать бытием и при отсутствии другого, но не наоборот. Соотношение же (45) материи и формы оказывается таковым, что форма сообщает бытие материи, и поэтому не может быть материи без всякой формы, однако какая-нибудь форма может существовать и без материи, ибо форма — в том, что она есть форма — не зависит от материи. (50) Что же касается форм, которые могут существовать только в материи, то зависимость их от материи обусловлена тем, что они отдалены от первого начала, т. е. от чистого первого акта. И поэтому формы, которые в большей степени близки к первому началу, суть формы, (55) существующие (subsistentes) как таковые без материи, ведь форма как таковая, согласно своему роду

в целом, не нуждается, как было сказано, в материи. Такого рода формы и есть интеллигенции, и поэтому сущность, или чтойность, этих субстанций есть не что иное, как их форма. (60)

Стало быть, сущность составной субстанции отличается в этом отношении от сущности простой субстанции, поскольку сущность составной субстанции не есть только форма, но объемлет и форму и материю, — а сущность простой субстанции есть только форма. И из этого вытекает (65) еще два различия. Одно состоит в том, что сущность составной субстанции может выражаться как целое либо как часть (что происходит, как было сказано, при обозначении определенной материи). И по этой причине сущность составной вещи не может каким угодно образом сказываться о самой (70) вещи, ибо нельзя сказать, что человек есть его чтойность, — тогда как сущность простой вещи, будучи формой этой вещи, напротив, может быть выражена только как целое, поскольку в такой вещи нет помимо формы ничего, ее [форму] как бы воспринимающего. А коль скоро это так, то сущность простой субстанции (75) — как бы она ни рассматривалась — всегда будет сказываться об этой субстанции. И поэтому Авиценна говорит, что чтойность простого есть само это простое, так как в нем отсутствует что-либо иное, ее воспринимающее.

Второе различие состоит в следующем: в силу того что сущности составных вещей, поскольку (80) они воспринимаются (recipiuntur) в определенной материи, множатся в соответствии с ее расчлененностью (secundum divisionem eius), — то некоторое может быть одним по виду, но различным по числу.

Но так как сущность простой субстанции не воспринимается в материи, то в ней не может быть и множественности, и поэтому (85) в простых субстанциях не может быть обнаружено множество индивидов одного вида, но сколько есть там индивидов — столько должно быть и видов, как ясно говорит Авиценна.

Итак, хотя такого рода субстанции и есть только формы, (90) свободные от материи, в них нет все же совершенной простоты, и они не являются чистым актом, но имеют примесь потенции; и это понятно. В самом деле, все, что не входит в понятие сущности, или чтойности, есть нечто, привходящее извне и образующее (95) композицию с сущностью, поскольку ни одна сущность не может мыслиться без своих частей, но любая сущность, или чтойность, может мыслиться и без того, чтобы нечто мыслилось о ее бытии; ведь я могу помыслить, что есть человек или феникс (100) и, однако, не знать, имеют ли они бытие в природе вещей. Стало быть, ясно, что бытие есть нечто отличное от сущности, или чтойности, исключая, пожалуй, только один случай: можно представить, что существует вещь, чья чтойность есть само ее бытие, и такая вещь может быть только одной и притом только первой, поскольку размножение чего-либо (105) может произойти или вследствие присоединения некоторого отличия — подобно тому как множится природа рода в видах, — или вследствие того, что форма воспринимается в различных материях — подобно тому как

множится природа вида в различных индивидах, — или вследствие того, что одно (110) предполагается абсолютным, а другое воспринимается в чем-то; так, например, если бы было какое-нибудь обособленное тепло, оно отличалось бы от тепла не обособленного в силу самой своей обособленности. Но если мы помыслим некоторую вещь, каковая есть только бытие, так что само бытие [в ней] есть нечто самостоятельно существующее (subsistens), то это бытие не примет (115) прибавления какого-либо отличия, так как оно уже не будет просто бытием, но бытием и, помимо этого, некоторой формой; и еще менее вероятно, что оно примет прибавление материи, ибо в последнем случае оно уже не будет бытием самостоятельно существующим, но будет материальным бытием. Остается заключить, что такая вещь, которая есть ее собственное бытие, может (120) существовать только одна, и поэтому в какой угодно другой вещи, кроме этой, бытие есть одно, а чтойность, или природа, либо форма, — другое, откуда следует, что в интеллигенциях, помимо формы, есть еще и бытие, поэтому и было сказано, что интеллигенция есть (125) форма, и бытие.

Однако все, что свойственно чему-либо, — или обусловлено принципами его природы (как например, способность смеяться в человеке), или происходит от какого-нибудь внешнего принципа (так, например, свет в атмосфере возникает от излучения солнца). (130) Между тем невозможно, чтобы бытие вещи исходило непосредственно от самой ее формы, или чтойности, — я имею в виду — как от производящей причины, — ибо в таком случае какая-нибудь вещь была бы причиной самой себя и самое себя наделяла бытием, — а это невозможно. Стало быть, необходимо, чтобы (135) всякая вещь, бытие которой есть нечто иное, чем ее природа, получала бытие от другого. А так как все, что существует благодаря другому, восходит к (reducitur ad) тому, что существует благодаря себе (est per se), т. е. к первой причине, — то необходимо должна быть какая-нибудь (140) вещь, которая была бы причиной существования всех вещей благодаря тому, что сама была бы чистым бытием (esse tantum), ибо в противном случае в отыскании причин мы шли бы до бесконечности, поскольку всякая вещь, которая не есть чистое бытие, имела бы, как было сказано, причину своего бытия. Стало быть, понятно, что интеллигенция есть форма и бытие и что она получает бытие от первого сущего, каковое сущее есть всецело бытие (145) и первая причина, т. е. Бог.

Но то, что получает что-либо от другого, существует в потенции по отношению к последнему, а то, что оно получило, есть его акт; и, стало быть, та чтойность, или форма, каковая есть интеллигенция, должна быть в (150) потенции по отношению к бытию, которое она получает от Бога, и это бытие получено актуально (per modum actus). Таким образом обнаруживаются в интеллигенциях потенция и акт, но не форма и материя, разве что номинально (nisi equivoce). Отсюда следует, что претерпевать (pati), получать (recipere), быть субъектом (subiectum esse) и все тому подобное, (155) что, очевидно, присуще вещам из-за (ratione) материи,

номинально присуще как разумным, так и телесным субстанциям, как говорит Комментатор, разбирая III книгу «О душе». И поскольку чтойность интеллигенции, как было сказано, есть сама эта интеллигенция, то (160) ее чтойность, или сущность, есть именно то, что́ она есть, а ее бытие, полученное от Бога, есть то, благодаря чему она существует в природе вещей, и поэтому некоторые говорят, что субстанции такого рода состоят из того, что́ есть (quod est), и того, благодаря чему оно есть (quo est), или, как утверждает Боэций, из того, что́ есть, и (165) бытия.

Далее, поскольку в интеллигенциях предполагаются потенция и акт, нетрудно обнаружить множественность интеллигенций, что оказалось бы невозможным, если бы в них не было никакой потенции. Поэтому Комментатор и говорит, (170) разбирая III книгу «О душе», что если бы природа потенциального разума была не известна, то мы не могли бы обнаружить множественность в свободных от материи субстанциях. Таким образом, возможно различение субстанций по степени потенции и акта, ибо более высокая интеллигенция, (175) т. е. более близкая к первому [началу], имеет больше от акта и меньше от потенции; и так же обстоит дело и в других подобных случаях.

Это справедливо и по отношению к человеческой душе, занимающей последнюю ступеньку в ряду разумных субстанций, ибо ее потенциальный разум, как говорит Комментатор по поводу III книги «О душе», относится к (180) умопостигаемым формам, подобно тому как первая материя, занимающая последнюю ступеньку в бытии чувственно воспринимаемом, относится к чувственно воспринимаемым формам; и поэтому Философ сравнивает человеческую душу с дощечкой, на которой ничего не написано. А так как (185) среди прочих разумных субстанций душа более всего имеет от потенции, она становится настолько близкой к вещам материальным, что к участию в ее бытии привлекается материальная вещь, так что из души и тела возникает одно составное бытие (unum esse in uno composito), (190) хотя это бытие — поскольку оно принадлежит душе — и не есть нечто, зависящее от тела. Помимо этой формы, т. е. души, существуют и иные формы, имеющие больше от потенции и более близкие к материи — настолько, что бытие их невозможно без материи; (195) среди таких форм мы обнаруживаем порядок и постепенность — вплоть до первых форм элементов, более всего близких к материи, и поэтому они и не имеют какой-либо иной деятельности, кроме той, которая обусловливается активными, пассивными и иными качествами, (200) благодаря которым материя принимает форму (ad formam disponitur).

ГЛАВА V

Итак, из всего вышесказанного явствует, каким образом обстоит дело с сущностью в различных вещах. В самом деле, мы имеем три способа существования сущности в субстанциях. Прежде всего

есть некто, а именно Бог, чья сущность есть само его бытие, и поэтому находятся философы, утверждающие, (5) что Бог не имеет чтойности, или сущности, так как сущность его совпадает с его бытием. И из этого следует, что сам он не относится ни к какому роду, ведь все, что относится к какому-либо роду, помимо своего бытия, должно иметь еще и чтойность, так как чтойность, (10) или природа, рода либо вида не различается, согласно понятию природы, в тех вещах, родом или видом которых она является, — тогда как бытие в различных вещах — различно.

Однако, когда мы говорим, что Бог есть всецело бытие (esse tantum), (15) мы не должны впадать в заблуждение, подобно тем философам, которые утверждали, что Бог есть то всеобщее бытие (esse universale), благодаря которому всякая вещь существует как форма (formaliter est). Ведь такого рода бытие, т. е. Бог, возможно только при условии недопустимости никакого добавления к нему, так как именно благодаря своей чистоте (20) оно есть бытие, отличающееся от любого другого бытия; и поэтому в пояснении к девятому тезису книги «О причинах» говорится, что индивидуация первой причины, т. е. чистого бытия, возможно только благодаря ее чистой благости (per bonitatem eius). Между тем общее бытие (esse commune) не включает в свое понятие (25) никакого добавления, но также и отрицания добавления, ибо в противном случае ничто, к чему помимо бытия что-либо добавлялось бы, уже не могло бы мыслиться [просто] как бытие.

Равным образом, хотя Бог и есть только бытие, он не (30) должен быть лишен и прочих совершенств и превосходств, — более того, он должен обладать всеми совершенствами, присущими какому угодно роду; и по этой причине его называют просто совершенством, как говорит Философ в V книге «Метафизики» и Комментатор — по поводу названной книги; однако (35) по сравнению со всеми другими вещами Бог обладает всеми этими совершенствами в превосходной степени, поскольку в нем они есть одно, тогда как в других вещах — имеют различие. Это обусловлено тем, что все эти совершенства присущи его простому бытию, ибо, если бы кто-нибудь через одно качество осуществлял (40) действия всех качеств, то он обладал бы всеми качествами в этом одном, — так и Бог в самом бытии своем обладает всеми совершенствами.

Второй способ рассмотрения сущности мы имеем в сотворенных субстанциях, способных к разумному познанию, ибо в них бытие есть нечто иное, (45) чем их сущность, хотя последняя и свободна от материи. И вследствие этого бытие их не абсолютно, но получено (receptum), и поэтому конечно и ограничено вмещающей способностью воспринимающей его природы, — тогда как их природа, или чтойность, — абсолютна, поскольку она предполагается вне [зависимости от] (50) какой бы то ни было материи. И поэтому в книге «О причинах» говорится, что интеллигенции не ограничены снизу, но ограничены сверху, ведь они ограничены в отношении своего бытия, которое получают от более высокого, — но так как их формы не ограничены (55) вмещающей способ-

ностью воспринимающей их материи, то они не ограничены снизу. И по этой причине в таких субстанциях, как уже было сказано, невозможно обнаружить множество индивидов, относящихся к одному виду, за исключением только одного случая — человеческой души, где это возможно благодаря телу, с которым душа соединяется. И хотя в отношении своего возникновения индивидуация души (60) всякий данный раз и зависит случайным образом от тела, так как душа может приобрести индивидуальное бытие лишь в том теле, актом которого она является, — однако это не означает, что после освобождения души от тела индивидуация исчезнет, ибо, хотя душа обладает абсолютным бытием, — поскольку она получает (65) индивидуальное бытие, будучи создана формой этого данного тела, ее бытие всегда остается индивидуальным. Поэтому Авиценна и говорит, что индивидуация душ и размножение зависят от тела в отношении своего начала, но не (70) в отношении своего конца.

И так как чтойность в этих субстанциях не тождественна бытию, то они могут быть отнесены к той или иной категории (predicamentum), и вследствие этого в них можно определить род, вид и видовое отличие, хотя их видовые отличия (75) в собственном смысле от нас скрыты. В самом деле, даже в чувственно воспринимаемых вещах сами сущностные видовые отличия неизвестны и поэтому выражаются через отличия акцидентальные, возникающие из сущностных, подобно тому как причина выражается через свое действие; так, например, «двуногий» (80) считается видовым отличием человека. Однако акциденции нематериальных субстанций в собственном смысле нам неизвестны, и поэтому мы не можем выразить их видовые отличия ни через них самих, ни через акцидентальные отличия.

Между тем следует знать, что в таких субстанциях и субстанциях чувственно воспринимаемых род и видовое отличие определяются (85) не одинаковым образом, ибо в субстанциях чувственно воспринимаемых род определяется на основании того, что есть в них в качестве материи (quod est materiale), а видовое отличие — на основании того, что есть в них в качестве формы (quod est formale). И поэтому Авиценна говорит в начале (90) своей книги «О душе», что форма в вещах, составленных из материи и формы, есть простое отличие того, что образовано из них [т. е. из материи и формы], — однако не так, что сама форма есть видовое отличие, но поскольку она есть принцип видового отличия; и то же Авиценна утверждает в своей «Метафизике». Причем (95) такое видовое отличие называют простым отличием (differetia simplex), так как оно определяется на основании того, что есть часть чтойности вещи, а именно на основании формы. Однако, в силу того что нематериальные субстанции есть простые чтойности, видовое отличие в них не может быть определено на основании того, что есть часть чтойности, (100) но только на основании всей чтойности; и поэтому в начале «О душе» Авиценна говорит, что только те виды, сущности которых составлены из материи и формы, имеют простое отличие.

Равным образом и род определяется (105) в таких субстанциях на основании всей сущности, хотя и по-другому. В самом деле, одна свободная от материи субстанция (substantia separata) подобна другой (convenit cum alia) [своей] нематериальностью, но они отличаются друг от друга степенью совершенства, согласно большей или меньшей удаленности от потенции и близости к чистому акту. И поэтому род определяется в них на основании того, что (110) сопровождает их — поскольку они нематериальны, например, на основании разумности (intellectualitas) или чего-либо подобного; на основании же того, что сопровождает в этих субстанциях степень совершенства, определяется видовое отличие, нам, однако, неизвестное. И отсюда не следует, что эти (115) видовые отличия должны быть акцидентальными, так как последние обусловлены большей или меньшей степенью совершенства, что не приводит к изменению вида, ибо степень совершенства в восприятии какой-либо формы не приводит к изменению вида, подобно тому как более белый или менее белый [цвет] (120) равным образом причастны белизне. — Но различная степень совершенства в самих формах или причастных им природах приводит к изменению вида, подобно тому как природа движется вперед (procedit) (125) постепенно от растений к животным через какие-то другие виды, находящиеся между животными и растениями, как говорит Философ в VII книге «О животных». Но вместе с тем нет необходимости, чтобы различение разумных субстанций всегда осуществлялось с помощью двух истинных видовых отличий, так как это неприемлемо для всех вещей, как утверждает Философ в XI книге «О животных». (130)

Что же касается третьего способа существования сущности, то его мы находим в субстанциях, составленных из материи и формы, в которых и бытие получено и ограничено, вследствие того что они получают его от другого, и природа, или чтойность, этих субстанций воспринимается в определенной материи. И поэтому (135) они конечны и ограничены сверху и снизу; причем вследствие делимости означенной материи в этих субстанциях уже возможно множество (multiplicatio) индивидов, относящихся к одному виду.

О том же, каким образом сущность в этих субстанциях относится к логическим понятиям, — было сказано выше. (140)

ГЛАВА VI

Теперь остается рассмотреть, каким образом обстоит дело с сущностью в акциденциях, ибо уже было сказано, каким образом рассматривается сущность во всех субстанциях. Поскольку сущность, как указывалось, есть то, что выражено в определении, то акциденции должны иметь сущность таким же образом, (5) каким они имеют и определение. Однако определение они имеют неполное (incompleta), поскольку могут определяться только в том случае, если в их определении предполагается субъект; и это

обусловлено тем, что акциденции не имеют бытия как такового, независимого от субъекта, но подобно тому как из формы и материи возникает (10) бытие субстанциальное, так и из акциденции и субъекта, если акциденция присуща субъекту, возникает бытие акцидентальное. И по той же причине ни субстанциальная форма не имеет полной сущности (completa essentia), ни материя, так как в определении (15) субстанциальной формы должно предполагаться то, чему эта форма принадлежит, и поэтому определение субстанциальной формы, как и определение формы акцидентальной, осуществляется через добавление чего-то иного, что находится вне (est extra) ее [субстанциальной формы] рода; и поэтому в определении души натурфилософ, (20) рассматривающий только душу, все же должен предполагать [некоторое] тело, поскольку душа есть форма физического тела.

Однако между формой субстанциальной и акцидентальной имеется существенное различие, ибо субстанциальная форма без того, чему она принадлежит, не имеет абсолютного бытия как такового, (25) как и то, чему она принадлежит, т. е. материя; и поэтому [только] из их соединения возникает такое бытие, в котором вещь существует как таковая, — из них возникает нечто единое само по себе, так как из их соединения возникает некоторая сущность. (30) И вот, хотя рассматриваемая в себе форма и не имеет полного статуса сущности (completa ratio essentie), — она, однако, является частью полной сущности; а то, чему акциденция принадлежит, есть в себе полное сущее, пребывающее в своем бытии (ens in se completum subsistens in suo esse), каковое бытие по природе предшествует (35) акциденции, привходящей к нему. И по этой причине акциденция, возникающая из соединения этого бытия с тем, чему она присуща, не есть причина того бытия, в котором вещь существует (subsistit), благодаря которому вещь есть сущее как таковое, — однако она обусловливает некоторое вторичное бытие (quoddam esse secundum), без которого существующая (subsistens) вещь может (40) мыслиться как бытие, подобно тому как первое может мыслиться и без второго. Отсюда следует, что из акциденции и субъекта не возникает нечто единое само по себе, но акцидентально (per accidens) единое, и поэтому из их соединения не возникает какой-либо сущности, как это происходит при соединении формы (45) и материи, поскольку акциденция и не имеет полного статуса сущности, и не является частью полной сущности, — но, подобно тому как сама есть сущее лишь в определенном смысле, так и сущность она имеет только в определенном смысле.

Но так как то, что обычно называют в первую очередь и с наибольшим основанием (50) в том или ином роде, есть причина того, что относится к этому роду помимо его (так, например, огонь, будучи в высшей степени теплым, есть причина тепла в теплых вещах, как говорится во II книге «Метафизики»), — поэтому субстанция, будучи первым в роде сущего, т. е. в высшей степени и (55) наиболее истинным образом имеющее сущность,

должна быть причиной акциденций, имеющих статус сущего только потом и как бы во вторичном смысле, — что, однако, осуществляется различным образом. В самом деле, так как частями субстанции являются материя и форма, то одни акциденции (60) сопровождают преимущественно форму, а другие — материю. Между тем существуют формы, бытие которых не зависит от материи, например, разумная душа, — материя же, напротив, имеет бытие только благодаря форме. Отсюда следует, что среди акциденций, сопровождающих форму, (65) есть нечто, не имеющее ничего общего с материей, как например, способность мышления, ибо мышление осуществляется не через телесный орган, как доказывает Философ в III книге «О душе»; однако другие сопровождающие форму акциденции могут иметь связь (communicatio) с (70) материей, например, способность ощущения. Но нет ни одной акциденции, которая, сопровождая материю, не имела бы связи с формой.

Между тем и среди акциденций, сопровождающих материю, имеется некоторое различие. В самом деле, одни акциденции сопровождают материю согласно (75) ее отношению к видовой форме, как, например, «мужское» и «женское» в одушевленных существах, различие которых, как говорит Философ в X книге «Метафизики», имеет свой источник в материи, и поэтому после устранения формы живого существа названные акциденции сохраняются только номинально (equivoce). (80) Другие же акциденции сопровождают материю согласно ее отношению к родовой форме, и поэтому после устранения видовой формы все еще останутся в материи; так, например, черный цвет кожи эфиопа обусловлен смешением элементов, а не каким-то свойством души, и поэтому (85) он не изменится и после смерти.

А так как всякая вещь получает индивидуальное бытие из (individuatur ex) материи и определяется в род и вид благодаря своей форме, то акциденции, сопровождающие материю, суть акциденции индивида, по которым (90) индивиды одного вида различаются между собой; акциденции же, сопровождающие форму, суть в собственном смысле свойства рода либо вида, и поэтому они обнаруживаются во всех вещах, причастных природе этого рода или вида; так, например, способность смеяться (95) сопровождает в человеке форму, поскольку смех возникает вследствие определенного восприятия (apprehensio) человеческой души.

Следует также знать, что иногда акциденции обусловлены сущностными началами (principia essentialia) в соответствии с совершенным актом (secundum actum perfectum), например тепло в огне, который всегда (100) горяч, — а иногда — в соответствии только с определенным свойством (secundum aptitudinem), а дополнительное свойство (complementum) появляется [в них] от некоторого внешнего агента; так, например, прозрачность воздушной среды обусловлена наличием внешнего светящегося тела, и определенное свойство в таком случае есть неотделимая акциденция, а дополнительное свойство, (105) возникающее от

какого-то не принадлежащего сущности [данной] вещи или не проникающего в [ее] внутреннее устроение (constitutio) начала, — есть отделимое, например способность движения и тому подобное.

Далее, следует знать, что в акциденциях род, видовое отличие и вид понимаются иным образом, нежели (110) в субстанциях. В самом деле, так как в субстанциях из субстанциальной формы и материи возникает нечто единое само по себе, поскольку из их соединения возникает какая-то одна природа, которая в собственном смысле относится к категории субстанции, — то считают, что конкретные (concreta) наименования субстанций, (115) выражающие нечто составное, в собственном смысле принадлежат к роду, подобно видам или родам, например «человек» или «живое существо». Что же касается формы и материи, то они относятся к категории [субстанции] лишь опосредованно (per reductionem), подобно тому как и начала (principia) считаются принадлежащими к [категориальному] роду. Однако из акциденции (120) и субъекта не может возникнуть нечто единое само по себе, и поэтому из их соединения не возникает какая-то природа, которая имела бы статус родового или видового понятия (intentio generis vel speciei). Откуда следует, что конкретные акцидентальные понятия мыслятся в категории (субстанции), подобно видовым или родовым [понятиям], только опосредованно; так, например, (125) «белое» и «музыкальное» [могли бы мыслиться в категории субстанции] — только поскольку в абстракции эти понятия означают белизну и музыку. И так как акциденции образованы не из материи и формы, то и род в них не может быть определен на основании материи, а видовое отличие (130) — на основании формы, как в составных субстанциях, но первый род должен определяться на основании самого способа существования (ex ipso modo essendi), поскольку наименование «сущее» применяется различным образом по отношению к десяти родам категорий в зависимости от того, является ли та или иная вещь более ранней или более поздней по времени своего возникновения (secundum prius et posterius); так, например, (135) о количестве говорят как о сущем — поскольку оно есть мера (mensura) субстанции, а о качестве — поскольку оно есть распорядок (dispositio) субстанции, и так же и о другом, согласно Философу в IX книге «Метафизики».

Что же касается видовых отличий, то они определяются в субстанциях по различию начал, которые их [субстанции] обусловливают. И так как из сущностных начал субъекта возникают сущностные (140) свойства, то в том случае, если они определяются в абстракции, субъект мыслится в их определении в качестве видового отличия, поскольку эти сущностные свойства в собственном смысле принадлежат к роду [субстанции]; так, например, говорят, что курносость есть вздернутость носа. Однако все оказалось бы иначе (e converso), (145) если бы эти понятия определялись в соответствии с тем, что они выражают конкретно, ибо в таком случае субъект мыслился бы в их определении как род, ведь тогда они определялись бы подобно составным субстан-

циям, в которых род определяется на основании (150) материи; так, например, мы говорим, что курносый — это вздернутый нос. Равным образом дело обстоит и в том случае, если одна акциденция есть основание (principium) другой акциденции; так, например, основание отношения есть действие, свойство (passio) и количество, согласно чему Философ и подразделяет отношение в (155) V книге «Метафизики». Но так как сущностные начала (propria principia) акциденций не всегда очевидны, то иногда мы определяем видовые отличия акциденций по их действиям; так, например, видовыми отличиями цвета мы называем «собирающее» и «рассеивающее», обусловленные (160) обилием или, наоборот, недостатком света, порождающего различные виды цвета.

Итак, ясно, каким образом обстоит дело с сущностью в субстанциях и в акциденциях и каким образом в составных и простых субстанциях; ясно также, каким образом относятся субстанции и акциденции (165) ко всеобщим логическим понятиям, исключая лишь то первое, каковое, будучи в высшей степени простым, не принадлежит ни к какому роду или виду, а стало быть, не имеет и определения, — в нем был бы конец и завершение данного (170) изложения. Аминь.

К ПУБЛИКАЦИИ «ГЕММЫ МУДРОСТИ БЕЗЛИЧНОЙ В СЛОВЕ НОЕВОМ» ИБН АРАБИ

А. В. Смирнов

Великий шейх Мохиддин Ибн Араби (1165—1240) был выдающимся представителем философской мысли суфизма, автором десятков трудов, известнейшей фигурой своего времени. Он объездил все земли обширного Арабского халифата, беседовал с виднейшими современными ему учеными и философами (например, Ибн Рушдом); встречи с ним искали и многие из тогдашних правителей арабских государств. Популярность Ибн Араби как мыслителя возрождается в наши дни: его труды издаются и переиздаются в арабском мире, его теоретическое наследие привлекает внимание представителей самых различных социально-классовых и идеологических течений. «Ни о ком не было высказано столько противоречивых мнений, как о нем» [1], — пишет современный издатель и комментатор трудов Ибн Араби М. М. ал-Гураб. Сам он считает тексты Великого шейха «богооткровенными», исключающими всякое философское или рационалистическое толкование [2] Другие, видя в Ибн Араби философа, оценивают его как субъективного идеалиста, объективного идеалиста, мыслителя, колебавшегося между идеализмом и материализмом, и, наконец, как выразителя материалистического взгляда на соотношение

между богом и миром [3] Такой «разброс» оценок, пожалуй, неслучаен в свете противоречивости отдельных высказываний Ибн Араби, сложности его текстов для понимания, наконец, того, что именно хочет увидеть в его учении тот или иной исследователь.

Переводчик и комментатор произведений Ибн Араби, приступая к их изучению, оказывается в ситуации, весьма удачно описываемой понятием «герменевтического круга»: отдельные высказывания Великого шейха подчас настолько смутны и неясны, что могут быть поняты только в свете положений всего учения, общая же оценка концепции Ибн Араби, как мы видели, еще далеко не выработана и оказывается подчас у разных авторов «в плену» однобокой интерпретации отдельных ее положений. Сказанное относится и к «Геммам мудрости» («Фусус ал-хикам»), произведению, подводящему итог философского творчества Ибн Араби и написанному крайне сжатым, «конспективным» языком. Поэтому я считаю необходимым вкратце изложить то понимание центральных положений учения Ибн Араби, которое послужило для меня отправным пунктом исследования.

Концепция вахдат ал-вуджуд (букв. — «единство бытия») возникла в рамках суфизма еще в IX в., но свою окончательную разработку она получила в творчестве Ибн Араби. Ядром учения Великого шейха является рассмотрение божественной сущности. Божественная сущность, учит он, абсолютно совершенна, так как несет в себе все возможные атрибуты. Эти атрибуты подразделяются на две группы: каждому атрибуту одной группы соответствует противоположный ему атрибут другой группы (например, «Первый» — «Конечный», «Ущербляющий» — «Полезный» и т. п.), так что сосуществование их в божественной сущности оказывается невозможным. Таким образом, возникает противоречие, разрешением которого является выход божественных атрибутов за пределы божественной сущности, их воплощение в качестве «вещей». Так возникает «мир», который представляет собой отчужденное бытие божественной сущности, находящееся в единстве с ее собственным бытием. В границах этого единства возникает противоречие между ограниченностью проявления божественных атрибутов в их отчужденном бытии и возможностью их полного раскрытия только в самой божественной сущности; это противоречие разрешается переходом божественных атрибутов в ипостась собственного существования. Так заканчивается один цикл и начинается другой; взаимопревращения собственного и отчужденного бытия божественной сущности представляют собой бесконечный пульсирующий процесс. Эти онтологические постулаты во многом объясняют и гносеологическую и этическую части концепции Ибн Араби.

В предлагаемой вниманию читателей главе (третьей в составе «Гемм мудрости») рассуждения Ибн Араби разворачиваются вокруг проблемы, позволяющей высветить многие существенные стороны его учения [4] Это характерная для средневековой мусульманской мысли проблема «ташбиха» и «танзиха» — антропомор-

физации и трансцендентализации понятия бога (впрочем, «ташбих» Ибн Араби понимает, на мой взгляд, скорее как мироморфность, а не только антропо-морфность бога, что согласуется с общими положениями его концепции). Глава распадается на две части: первая, меньшая по объему, изложена от лица автора, во второй Ибн Араби стремится показать, что взгляды его представляют собой истинный («скрытый») смысл анализируемой им коранической суры «Ной». Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что этот анализ являет собой образец наиболее изощренной экзегетической деятельности Ибн Араби: в его изложении слова коранического персонажа настолько меняют свой смысл, что данная глава «Гемм мудрости» подверглась особенно жестоким нападкам ортодоксальных теологов и даже была объявлена еретической.

Ибн Араби. Фусус ал-Хикам / Редакция и комментарии М. М. Ал-Гураба. Дамаск, 1985. С. 3.

[2] Там же. С. 9—10.

[3] См.: *Салум Т.* О материализме и идеализме философских школ // Ан-Нахдж. 1986. № 12. С. 125—144.

[4] Перевод выполнен по изданию: *Ибн Араби.* Фусус ал-Хикам. Бейрут, 1980. С. 68—75.

ИБН АРАБИ

ГЕММА МУДРОСТИ БЕЗЛИЧНОЙ В СЛОВЕ НОЕВОМ

Знай (да поможет тебе Бог Духом Своим!), что очищение (танзих) для познавших сущность Божественной стороны есть не что иное, как определение (тахдид) и связывание (такйид) [1], а очищающий — либо невежа, либо невежда [2] При абсолютизации и утверждении Его верующий, утверждающий законы [Божьи], очистив Его и ограничившись очищением, ведет себя как невежа и выставляет в ложном свете Бога и посланников (да благословит их Бог!), сам того не чувствуя, думая, что попал в точку, попав на деле пальцем в небо. Он подобен тому, кто верует в одних [богов] и не верует в других, тем более что ведь он знает, что языки законов Божьих [3], говоря о Всевышнем Боге ими сказанное, говорили о Нем на языке толпы в первом смысле[4] и на языке избранных во всяком смысле, извлекаемом из тех слов, кем бы из них они ни произносились. Ведь у Бога есть некое проявление во всяком Творении: Он — явное во всяком разумеемом и Он — скрытое от всякого разумения, кроме разумения утверждающего, что мир — Его подобие и индивидуальная сущность. Он есть Явный, и в то же время Он, по существу, — дух явившегося, а потому Он — Скрытый. Поэтому сопряженность Его с явившимися формами мира такова же, как сопряженность движущего духа (рух

мудаббир) с формой. При определении человека, например, берется как его явное, так и его скрытое, как и во всяком определяемом. Бог же определяем всеми определениями, а формы мира не поддаются упорядочению и не могут быть объяты, а определение каждой из них познаваемо лишь в той мере формы познающего, которая дана ему [5] Поэтому неведомо определение Бога: оно познаваемо лишь через познание определения каждой формы, а таковое невозможно; следовательно, определение Бога невозможно.

Точно так же и те, кто уподобляют Его, не очищая, тем самым связывают и определяют Его, не познав Его.

Тот же, кто в познании Его соединяет как очищение, так и уподобление в целом — так как это невозможно [сделать] в частностях ввиду необъятности форм мира [6], — тот познает Его в целом, а не в частностях подобно тому, как познал он душу свою в целом, а не в частностях. Поэтому пророк (да благословит и приветствует его Бог!) связал познание Бога с познанием души, сказав: «Кто познает душу свою, тот познает Господа своего» [7]. Всевышний сказал: «Мы покажем им Наши знаки в [иных] частях света», т. е. в том, что вне тебя, «и в душах их», т. е. в твоей воплощенной сущности, «дабы стало ясно им», т. е. созерцающему, «что сие — Бог» [8] с той точки зрения, что ты — форма Его, а Он — дух твой. Ты для Него — как [твоя] телесная форма для тебя, а Он для тебя — как движущий дух для формы твоего тела. Определение включает и явное, и скрытое в тебе: форма, которая останется, если покинет ее движущий дух, уже не будет человеком, а о ней лишь говорится, что она — форма человека, ибо нет разницы между ней и формой дерева или камня; имя человека дается ей как возможное, а не как действительное [9] От форм мира неотъемлем Бог, и определение Божественности для него является действительным, а не возможным [10], подобно определению человека в случае, если он жив. И как явное формы человека славословит языком ее дух ее, душу ее и движущего ее, так и формы мира по воле Бога воздают хвалу во славу Его, но мы не постигаем воздаваемой ими хвалы [11], так как не объемлем [всех] форм мира. Всё — языки Бога, говорящие устами славословия Богу. Поэтому сказал он [пророк. — *А. С.*]: «Слава Богу, Господу миров» [12], т. е. Тому, к Кому восходит исход славословия, и Он — и славословящий, и Тот, Кого славословят:

Утверждая очищение, ты связываешь,
А утверждая уподобление, определяешь.
Утверждая же их оба, ты в цель попадаешь,
Становясь властителем познанья.
Утверждающий парность [13] утверждает многобожие,
Утверждающий единственность [14] утверждает единобожие.
Утверждая двойственность, остерегайся уподобления,
А утверждая единственность, остерегайся очищения [15].

Ты — не Он, но ты — Он, когда видишь Его
В воплощенных сущностях вещей и абсолютным, и связанным.

Всевышний Бог сказал: «Нет такой вещи, которая была бы как подобное Ему» [16] и тем самым очистил, и «Он — Слышащий и Видящий» [17], и тем самым уподобил. А также сказал Всевышний: «Нет такой вещи, которая была бы как подобное Ему» и тем самым уподобил, и «Он — Слышащий и Видящий», и тем самым очистил [18]

* * *

Если бы Ной (мир ему!), взывая к народу, совместил оба [вида] призыва, они бы на него ответили. Он призывал их открыто, а также в уединении [19], а затем сказал им: «Просите прощения у Господа вашего: Он готов прощать» [20] Он сказал: «Я призывал народ мой ночь и день; но призывание мое только увеличило их отступление [от праведного]» [21] Он упомянул также, что народ его остался глух к его призыву [22], поскольку знал, как следует ответить и удовлетворить призыв его.

Знающие Бога знали хвалу, которую воздал Ной (мир ему!) народу своему языком порицания. Они знали, что он [народ. — *А. С.*] оставил призыв его [Ноя. — *А. С.*] без ответа в силу содержавшегося в нем разделения (фуркан), ведь на самом деле есть соединение (кур'ан), а не разделение [23] Стоящий же на позициях соединения не внемлет разделению, хотя бы оно и было для него справедливо [24] А потому соединение — достояние единственно Мухаммеда (да благословит и приветствует его Бог!) и сего народа, лучшего из данных человечеству.

[Высказывание] «Нет такой вещи, которая была бы как подобное Ему» объединяет их оба [25] в одном. И если бы рек Ной подобный стих, ему бы ответствовали, ведь он бы уподобил и очистил в одном стихе, даже в половине стиха. Ной же призывал народ свой «ночью» — с точки зрения умов их и их духовного, а сие — скрытое, — а также «днем» — с точки зрения явного форм их и чувства их. Он не объединил в призыве своем [очищение и уподобление], как [это было сделано в изречении] «Нет такой вещи, которая была бы как подобное Ему», а потому это разделение спугнуло их [людей. — *А. С.*] скрытое, лишь увеличив их отступление [от единственно правильного].

Он [Ной. — *А. С.*] сам сказал о себе, что он призывал их, дабы Он простил [26] им, а не открыл им, и они так и поняли его (да благословит и приветствует его Бог!). Поэтому «они пальцами затыкали себе уши и закрывались одеждами» [27], а это — форма сокрытия, к которой он [Ной. — *А. С.*] призывал их. Поэтому они и ответили на его призыв соответствующим действием, а не «слушаюсь и повинуюсь».

В [высказывании] «Нет такой вещи, которая была бы как подобное Ему» — утверждение подобного и отрицание его, поэтому он [пророк. — *А. С.*] сказал о себе, что ему даны все слова в сово-

купности [28] Мухаммед (да благословит и приветствует его Бог!) призывал народ свой не ночью и днем, а ночью в течение дня и днем в течение ночи [29]

Ной возвестил народу своему: «Он проливает на вас небесные ливни» [30], ливни рациональных знаний в виде суждений и теоретических представлений; «Он делает вас состоятельными» [31], т. е. дает то, что в состоянии привести вас к Нему [32], и если оно приведет вас к Нему, вы увидите свою форму в Нем. Тот из вас, кто подумает, что увидел Его, не знает; знающий — тот из вас, кто знает, что увидел он душу свою [33] Поэтому разделились люди на ведающих и не ведающих. «И дитя его» [34], т. е. порождение их теоретизирования, а знание миропорядка зависит от свидетельствования [35], а не от результатов мышления. «Лишь убыток» [36], их предприятие не имело успеха, и исчезло из рук их то, что считали они своим царством [37] Он [сказал] о магометанах: «Распоряжайтесь тем, в чем Он сделал вас преемниками» [38], а о Ное — «Не ищите иных, кроме Меня, покровителей» [39], утвердив тем самым их [владение] царством и покровительство Бога чрез них: они — Его преемники. Итак, царство — Бога, и Он — их покровитель; и царство — их, и это — владение преемничества [40]. Таким образом, Всевышний Бог — владыка царства, как сказал Термези.

«Они устроили великий обман» [41], ибо призыв ко Всевышнему Богу — обманывание призываемого: с самого начала Он не отсутствовал, а к Нему призывают как к цели. [Он сказал:] «Призываю к Богу» [42] — а это — суть обмана, — «опираясь на явное доказательство» [43], указав, что весь миропорядок — Его, и они ответили ему обманом, как и он призывал их. Но явился магометанин и научил, что призыв к Богу — не с точки зрения Его индивидуальной сущности, а с точки зрения Его имен [44] Сказав: «Когда соберем богобоязненных к Милостивому воедино» [45], он употребил союз [выражающий направленность к] цели, и связал ее с именем [Бога], и мы узнали, что мир постоянно находится под покровительственной заботой некоего Божественного имени, а потому обязательно для них быть богобоязненными. Они же сказали об обмане своем: «Не оставляйте богов ваших, не оставляйте и Вадда, ни Совага, ни Ягуса, и Ягука, ни Насра» [46]; ведь если они оставят их, то останутся в неведении о Боге в той же мере, в коей оставили сих [богов]. В каждом из почитаемого — одна из сторон Бога, известная тому, кто знает его [почитаемое. — *А. С.*], и неведомая тому, кто не ведает его [47]

О магометанах [сказано]: «Господь твой повелел поклоняться только Ему одному» [48], т. е. решил [так] [49] Знающий знает, Кто почитается и в какой форме Он предстал, дабы быть почитаемым, а разделение и множественность [почитаемых] подобны [множественным] органам в сенсибельной форме и силам духа в форме духовной, а потому в каждом почитаемом почитается только Бог. Низший — тот, кто вообразил в нем [почитаемом. — *А. С.*] Божественность; не будь сего воображения, не почитал бы он ни камень, ни иное. Поэтому сказал Он: «Скажи: назовите их» [50], и если бы

они назвали их, то назвали бы камнями, деревом и планетой. И будь им сказано: «Кого почитали вы?» — они бы сказали: «Некоего бога», но не сказали бы ни «Бога», ни «сего [определенного] бога». Высший же не воображал, а сказал: «Это — Божественное проявление, которое следует возвеличить, ибо оно неограниченно». Низший, воображающий, говорит: «Мы почитаем их лишь затем, дабы они приблизили нас к Богу» [51]; высший же, знающий, говорит: «Бог ваш есть единый Бог: будьте покорны Ему» [52] там, где Он проявится. «Обрадуй же благою вестию людей, приниженно повинующихся» [53], тех, огонь природы которых низок и притушен и которые потому говорили: «некий бог», а не сказали: «природа».

[Ной сказал:] «Они уже многих ввели в заблуждение» [54], т. е. вселили в них растерянность множественностью сторон и сопряженностей единого. «Увеличивай же в несправедливых» [55] к самим себе, «избранных» [56], получивших в наследие Писание, поставленных прежде умеренных и опережающих [57], «только заблуждение» [58], [т. е.] растерянность (хира) магометанина. «Умножь мою растерянность в Тебе» [59]; «Всякий раз, как он [свет. — *А. С.*] освещает им путь, идут они, когда же наступает мрак, стоят» [60] Ведь растерянный обращается [61], совершает круговое движение вокруг полюса (кутб) и не удаляется от него; тот же, кто следует по пути вытянутому, отклоняется и отворачивается от желанной цели, ища то, что для воображающего есть предел стремлений: для него [существуют] «от» и «к» и то, что между ними. Для совершающего же круговое движение нет начала, и направляет его «от», а не конечная цель, а потому «к» ведет его [62]; ему дано наиболее полное существование и дарованы все слова и мудрость в их совокупности.

[Ной сказал:] «За неправедные шаги свои» [63] — т. е. те, что привели их к погружению в пучину морей знания о Боге, а оно — растерянность — «были ввергнуты огнем» [64] в пучину воды магометанской. «И когда моря затопят» [65] [означает]: затопят очаг света, если зажгут его. «Минуя Бога, они уже не нашли себе защитников» [66], ибо Бог был источником, [питавшим] их русла [67], и в Нем они обрели погибель вечную. И если бы он [Ной. — *А. С.*] вывел их на берег, берег природы, то тем самым низвел бы их с той возвышенной ступени, [являющейся возвышенной] несмотря на то, что все — Божье, посредством Бога, более того, и есть Бог [68]

Ной сказал: «Господи мой!» [69], а не «боже мой», ибо для Господа характерна определенность, бог же имеет различные названия [70], ибо всякий день [проявляется] в некоей [новой] связи. «Господом» он хотел указать определенность разнообразия, ибо лишь Он допустим.

[Сказав] «Не оставляй на земле» [71], он [Ной. — *А. С.*] призвал на них низведение в недра ее. Магометанин [говорит]: «Если бы вы отпустили веревку, она упала бы на Бога» [72], «Ему принадлежит все на небесах и на земле» [73]. Если ты погребен в ней, то ты — в ней, а она облекает тебя: «В нее возвращаем вас, и из нее

изведем вас в другой раз» [74] в силу различности состояний. [Ной сказал: «Не оставляй на земле] неверных» [75], которые «закрывались одеждами и пальцами затыкали себе уши» [76], ища сокрытия, ибо «он призывал их, чтобы Он простил им» [77], а прощение — сокрытие [78], — «ни одного» [79] единого, дабы было благо (манфа'а) столь же всеобщим, сколь всеобщим был призыв [80] «Потому что, если Ты не тронешь их» [81], т. е. оставишь их и покинешь их, «они введут в заблуждение рабов Твоих» [82], т. е. вселят в них растерянность, выведя их из [состояния] поклонения к тому, что есть в них из таинств господствия, так что увидят они себя го́сподами после того, как были в самих себе рабами, ведь они и рабы, и го́споды [83], — «и не родят они» [84], т. е. не произведут и не явят, «ничего, кроме падшего» [85], т. е. проявления того, с чего упало покрывало сокрытия, и «темного» [86], т. е. сокрывающего проявившееся после его проявления. Они являют то, что было скрыто, затем сокрывают его после его проявления; поэтому созерцающий теряется и не знает ни намерения открывающего в его открывании, ни сокрывающего в его сокрытии, а ведь это — один и тот же.

[Ной сказал]: «Господи мой, прости меня» [87], т. е. сокрой меня и сокрой ради меня, дабы неведомы стали причитающееся мне и местоположение мое, как неведомо было причитающееся Тебе в изречении Твоем: «Не воздавали они Богу Божьего» [88], — «и родителей моих» [89], тех, от кого произведен был я, а они — Разум и Природа [90], — «того, кто войдет в дом мой» [91], т. е. в сердце мое, «будучи верующим» [92], верящим в ту меру Божественных вестей, которая есть в нем, — а они сами о ней подсказали, — «верующие» [93] умы и «верующие» [94] души. «А между мракобесами увеличивай» [95] [а это слово образовано от] «мрака», населения скрытого мира, скрывающегося за покрывалами мрака, — «лишь погибель» [96], т. е. гибель, ибо не знают они душ своих, поскольку вместо себя свидетельствуют самого Бога. У магометан [сказано]: «Все гибнет, кроме Него Самого» [97], а «погибель» и есть «гибель».

Кто хочет узнать тайны Ноевы, должен взойти на Ноев ковчег, и он — в «Мосульских нисхождениях», принадлежащих нашему перу.

КОММЕНТАРИИ

Ибн Араби подмечает противоречивый характер утверждения об абсолютной трансцендентности бога. Такое утверждение должно было бы, по мысли его приверженцев, сделать понятие бога абсолютно неопределенным, не имеющим ничего общего с категориями, которые используются для описания «земного» мира. Оказывается, однако, что само по себе отрицание какой-либо категориальной определимости бога уже может рассматриваться как негативное его определение: такой бог, не имея ничего общего с нашим миром, никогда не сможет преступить черту, разделяющую его и наш мир, и будет связан и ограничен (иными словами, определен) пределами потустороннего мира.

В Коране имеются не только стихи, которые могут трактоваться как указывающие на трансцендентность бога, но и стихи, со всей ясностью подчеркивающие

его антропоморфность. Поэтому игнорирование «антропоморфических» аятов и утверждение исключительно трансцендентности бога (которое было характерно прежде всего для мутакаллимов) означает для Ибн Араби либо непростительное незнание коранического текста, либо вопиющую его подтасовку.

[3] Т. е. пророки.

[4] Т. е. утверждали трансцендентность бога.

[5] В комментируемом отрывке анализируются возможности рационального познания бога, которыми обладает человек. Такое познание, по мысли Ибн Араби, совершается индуктивно: целое (бог) познается через свои части (предметы нашего мира, являющиеся отдельными проявлениями бога). Но возможно ли такое индуктивное познание бога? При рассмотрении этого вопроса Ибн Араби неявно подразделяет индукцию на два вида, которые в современных терминах можно было бы обозначить как полную индукцию и неполную индукцию, основанную на знании необходимых признаков и причинных связей предметов. Полная индукция невозможна, так как в мире бесконечное множество предметов («формы мира. не могут быть объяты»), и познать их все человек не в состоянии. Но даже если бы количественно безграничное знание было бы возможно, оно все равно не дало бы знания о боге, так как было бы качественно ущербным. Дело в том, что возможности рационального познания атрибутов, которые человек встречает в окружающем мире (и которые, согласно концепции Ибн Араби, являются воплощением божественных атрибутов), ограничены степенью полноты воплощения этих же атрибутов в познающем субъекте (т. е. «мерой формы познающего»), а потому они могут быть познаны человеком лишь более или менее (но не абсолютно) полно. Таким образом, полная индукция не может дать совершенного знания ни в экстенсивном (количественном), ни в интенсивном (качественном) отношении.

В таком случае возникает вопрос: не признает ли Ибн Араби возможности выявления закономерностей, описывающих воплощение атрибутов бога в мире, которые могли бы стать предметом рационального знания? С моей точки зрения, Ибн Араби фактически не допускает такой возможности, отрицая саму ее основу — классификацию познаваемых предметов. Ведь если «формы мира не поддаются упорядочению», т. е. не классифицируются, нельзя и ставить вопрос о существовании каких-либо закономерностей.

Такой поворот мысли автора «Гемм мудрости» кажется не случайным в свете общих положений его концепции. Дело в том, что бытие вещей, согласно Ибн Араби, представляет собой триадический процесс возникновения, пребывания и гибели (возвращения к богу), который совершается ежемгновенно, причем качественная определенность вещи в каждом последующем цикле обусловлена не ее состоянием в цикле предыдущем, а теми конкретными (каждый раз новыми) особенностями разрешения противоречия между самодостаточностью абсолютно совершенной божественной сущности и невозможностью сосуществования в ней противоположных атрибутов, за счет которого и совершается весь процесс. Таким образом, источник развития тварного мира («актуализированного сущего», согласно терминологии Ибн Араби) кроется не в нем самом, а в интеллигибельных универсалиях; соответственно этому и фокус поиска закономерностей такого развития смещается в область божественной сущности.

[6] Здесь мы находим один из примеров диалектичности мышления Ибн Араби. Трансцендентность бога и его имманентность миру являются для него двумя противоположностями, неразделно слитыми (и образующими тем самым отношение противоречия) в некоем целостном единстве, которое Ибн Араби обычно обозначает термином «Бог-Творение». Другим диалектическим моментом является качественная особенность такой целостности по сравнению с ее частями, несводимость свойств целого («Бога») к свойствам его отдельных частей («форм мира»). Этот качественный скачок при переходе от части к целому и позволяет рассматривать целое как единство противоположностей, несовместимых в отдельных частях.

[7] Хадис.

[8] Коран, 41 53 (пер. мой. — *А. С.*). Слово «ал-хакк» трактуется Ибн Араби как «Бог» в отличие от принятой трактовки его в данном кораническом контексте как «истина».

Вывод о единстве формы и содержания предметов является закономерным следствием центральных онтологических постулатов вахдат ал-вуджуд. В этой системе каждая из существующих вещей рассматривается как неразрывное единство обретших актуальное бытие божественных атрибутов, относящихся к трем различным сферам: Природы, Разума и Духа, т. е. (соответственно) формы, актуализирующейся в ней универсалии и атрибута существования. Поскольку сам процесс творения мыслится как разрешение противоречия между противоположными универсалиями-атрибутами божественной сущности, то и существование формы без содержания (актуализированной универсалии) представляется в концепции вахдат ал-вуджуд бессмысленным. В этом плане содержание имеет приоритет над формой.

Ибн Араби использует аристотелевские термины «возможность» и «действительность» применительно к форме, но его взгляд на соотношение между формой и субстратом в общем-то противоположен взглядам перипатетиков: форма не есть движущее начало, осуществление возможности субстрата, она — пассивная возможность, становящаяся действительной лишь посредством субстрата.

[10] Под «божественностью» Ибн Араби понимает представленность всех без исключения божественных атрибутов в их интеллигибельном или актуальном бытии в каком-либо объекте, рассматриваемом как единое целое. Божественностью характеризуются человек (микрокосм), мир в целом (макрокосм) и, естественно, сама Божественная сущность.

Ибн Араби подразумевает здесь следующий аят: «Семь небес, земля и все, что есть на них, хвалят Его: нет ни одного существа, которое не воссылало бы хвалы Ему, хотя вы и не понимаете хваления их» — Коран, 17 46 (пер. Г. Саблукова. Казань, 1877). Слово «хвала» (хамд) является для Ибн Араби теологическим синонимом понятия актуализации божественного атрибута. «Воздавать хвалу во славу Бога» означает являть божественные атрибуты в их актуальном бытии.

[12] Коран, 1 1 (пер. Г. Саблукова).

[13] Под «утверждением парности» (ишфа') Ибн Араби подразумевает утверждение о существовании «подобия» (мисл) бога, что само по себе, на его взгляд, не является правильным (см. комм. 18).

[14] То есть единство бога и мира.

[15] Эти две строки следует рассматривать вкупе с первыми четырьмя; они подводят итог предыдущим рассуждениям этой главы.

Ибн Араби подчеркивает, что бог не может рассматриваться ни как только трансцендентный, ни как только имманентный миру; и то, и другое утверждение указывало бы лишь на одну из противоречивых сторон божественной сущности, либо удаляя бога из мира, либо полностью растворяя его в нем. Правильным будет утверждение одновременной имманентности и трансцендентности бога по отношению к миру.

Но коль скоро понимание этого достигнуто, трансцендентность бога и его единство с миром могут рассматриваться уже как отдельные стороны божественной сущности. В первом случае мы получаем «двойственность» мира и бога; при этом бог, естественно, не может быть уподоблен миру. Во втором случае бог и мир едины, и тогда бог не может быть «очищен» от черт творения. Заметим, что, отвергая, по выражению В. В. Соколова, «натуралистический пантеизм», т. е. чистую имманентность бога миру («уподобление», как говорит Ибн Араби, или, если употребить выражение схоластов, «ви́дение бога в вещах»), Ибн Араби признает «теологический пантеизм» (растворение мира в боге, «ви́дение вещей в боге») при условии, что он рассматривается как неотъемлемый от утверждения о трансцендентности бога.

[16] Коран, 42 11 (пер. мой. — *А. С.*).

[17] Там же.

[18] Формула «нет такой вещи, которая была бы как подобное Ему» допускает два толкования вследствие двусмысленности слова «как». Оно может рассматриваться и как союз, имеющий значение «в качестве чего-либо», и как сравнительный союз, неявно утверждающий существование того, с чем сравнивают. В первом случае существование подобия богу не утверждается союзом «как», и формула приобретает следующий смысл: «нет ничего, подобного богу». Такую фразу Ибн Араби рассматривает как утверждение трансцендентности

бога, а приписывание ему атрибутов творения («слышащий» «видящий») — как его уподобление миру.

Если же союз «как» рассматривать в качестве сравнительного, то та же фраза будет означать, что подобие бога существует, но оно не является вещью. Тогда мы имеем «уподобление» бога, а атрибуты «слышащий» и «видящий» приобретают значение «Всеслышащий» и «Всевидящий» и относятся уже только к богу. Заметим, что эта формула открывает и другие возможности толкований. Если вернуться к ней уже с точки зрения результатов проведенного анализа, то окажется, что она является и утверждением монотеизма. В самом деле, бог есть все, все вещи — в нем (это было установлено ранее); но такой вещи, как бог, не существует, и следовательно, бог единствен.

Таким образом, эта формула для Ибн Араби не только раскрывает его взгляды о связи между богом и миром, но и служит своего рода доказательством бытия бога и его единственности.

Наконец, можно привести и еще одно толкование, представляющее собой несколько неожиданную параллель с современными проблемами логики. Фраза, составляющая предмет нашего внимания, может рассматриваться как определение универсального множества, избегающее так называемого «парадокса самовключения». Действительно, наше универсальное множество («бог») объемлет все в качестве своих частей («вещей»), ни одна из которых им самим не является, т. е. не объемлет самого себя.

Итак, перед нами типичный образец многосмыслового толкования высказываний, излюбленного приема Ибн Араби, которым он пользуется, возводя свои взгляды к священным мусульманским текстам. И все же это не просто «технический» прием, а «доказательство» того, что концепция вахдат ал-вуджуд провозглашена еще в Коране и хадисах пророка — отнюдь не единственная его цель. Он несет гораздо более существенную нагрузку, позволяя Ибн Араби выразить в одной фразе невыразимое, соединить в ней несоединимое — противоположные суждения об одной и той же вещи, становящиеся неразрывно связанными, будучи заключены в одной словесной форме. Таким образом, раскрытие полисемантичности отдельных формулировок становится для Ибн Араби, на мой взгляд, способом выражения диалектического видения мира и бога.

[19] «Я призывал их открыто, то возвещал им всенародно, то беседовал с ними в уединении» — Коран, 71 7—8 (пер. Г. Саблукова).

[20] Коран, 71 9 (пер. Г Саблукова).

[21] Коран, 71 5 (пер. Г. Саблукова).

[22] «Каждый раз, как я призывал их, чтобы Ты простил им, они пальцами затыкали себе уши, закрывались одеждами, упорствовали и надменно падмевались» — Коран, 71 6 (пер. Г Саблукова).

[23] «Фуркан» означает: разделение, а также Библия, «кур'ан» — соединение, а также Коран. В данной фразе (а также в следующих двух) подразумевается как первое, так и второе значение этих слов. В первом случае рассуждения приобретают философский характер (под «разделением» Ибн Араби понимает здесь, на мой взгляд, отделение бога от творения, а под «соединением» — утверждение их единства, хотя эти термины приобретали в суфизме и другие значения), во втором случае подчеркивается превосходство ислама над христианством. Поскольку термин «соединение» как бы символизирует концепцию вахдат ал-вуджуд, его омонимичность слову «Коран» позволяет Ибн Араби намекнуть, что его взгляды переданы через Мухаммеда самим богом.

[24] «Разделение», т. е. отделение бога от творения, является в концепции Ибн Араби справедливым с точки зрения одного (и только одного) божественного атрибута — «Самосущий», который характеризует божественную сущность, но никогда не присутствует в творении. «Разделение» справедливо для человека именно в этом смысле, но если он познал единство бога и творения (ведь все прочие атрибуты божественной сущности воплощены в мире), то будет, по мысли Ибн Араби, считать себя единым с богом.

[25] Уподобление и очищение.

[26] Простить грехи — гафара — по-арабски буквально означает «скрыть».

[27] Коран, 71 6 (пер. Г. Саблукова).

[28] Ход рассуждений Ибн Араби сводится здесь, на мой взгляд, к следующему.

Под местоимением «он» в данном аяте может подразумеваться только бог и никто иной, так как отрицать наличие подобия можно исключительно в отношении бога. Но та же фраза одновременно и утверждает существование подобия (см. коммент. 18), и таким подобием является мир, взятый как единое целое, так как он наделен всеми атрибутами божественной сущности. В то же время никакая из отдельных частей мира (т. е. никакая «вещь») таким подобием не является, и такое утверждение соответствует концепции Ибн Араби: количество атрибутов божественной сущности бесконечно, и все они в конечной вещи проявиться не могут. Таким образом, эта кораническая формула может рассматриваться как своего рода определение бога, высший логос, включающий в себя все прочие логосы, составляющие мир (духовный и материальный).

[29] Т. е. видел за явным скрытое и в скрытом — явное.

Коран, 71 10 (пер. мой. — *А. С.*).

Коран, 71 11 (пер. мой. — *А. С.*).

[32] Ибн Араби имеет в виду макамы. Под макамами суфии понимали определенные ступени на лестнице восхождения человека к познанию бога.

Ибн Араби разделяет познание божественной сущности в ее неразрывной связи с миром и познание божественной сущности как таковой с точки зрения ее абсолютного совершенства и самодостаточности: первый вид знания для человека достижим, и путь к нему — самопознание; второй же для него невозможен.

Как выражает эту мысль Ибн Араби? Слова «знающий — тот из вас, кто знает, что увидел он душу свою» являются ссылкой на уже упоминавшийся хадис «кто познает душу свою, тот познает Господа своего». Под «Господом» (рабб) Ибн Араби (как и прочие суфии) понимает божественную сущность в той ее ипостаси, когда она раскрывает все свои атрибуты и воплощает их в отдельных предметах мира, а связь между атрибутом божественной сущности и атрибутом, воплощенным в мире, он именует «господствием» (рубубийя). Поскольку все божественные атрибуты воплощены в душе человека посредством неотъемлемых от них отношений господствия, то самопознание неизбежно означает и познание всех атрибутов божественной сущности. Но божественная сущность в ипостаси абсолютной самодостаточности никак не связана с миром, а потому и не может быть познана.

Таким образом, отношения господствия составляют объективную основу акта мистического познания; отсутствие их в отношении абсолютной божественной сущности делает последнюю непознаваемой.

[34] «. .они воспротивились мне и последовали тому, чье состояние и дитя увеличивали лишь убыток» — Коран, 71 20 (пер. мой. — *А. С.*).

[35] «Мушахада» (букв. — «ви́дение», «свидетельствование») определяется в суфизме как «лишенное всякого сомнения ви́дение Бога оком сердца, как если бы он был виден глазу» (*А. М. ал-Хуфни.* Му‘джам мусталахат ас-суфийя. Бейрут, б. г. С. 244). Таким образом, «свидетельствование» бога в вещах есть своего рода интуитивное познание божественной сущности, которое для суфия, вполне понятно, выше всякого рационального познания (см. также коммент. 62).

[36] Коран, 71 20 (пер. мой. — *А. С.*).

[37] Иными словами, попытка рационального познания бога дает лишь видимость знания, отрезая при этом путь к «истинному» (для Ибн Араби — непосредственному, мистическому) постижению бога.

[38] Коран, 57 7 (пер. мой. — *А. С.*).

[39] Коран, 17 2 (пер. мой. — *А. С.*).

[40] «Преемником» (халифа) бога Ибн Араби называет человека, «царством» (мулк) — мир. В системе отношений между божественной сущностью и миром человеку в концепции Ибн Араби отведена весьма значительная, в некоторых аспектах — даже решающая роль. Человек — единственное существо, которое характеризуется «божественностью» (см. коммент. 10), поэтому посредством отношений господствия человек сопряжен со всеми атрибутами божественной сущности (см. коммент. 33), а через них — и со всем миром. Таким образом, мир, с одной стороны, есть «царство бога» (актуальное бытие его сущности), а с другой стороны, и «царство человека», т. е. бытие, неразрывно сопряженное с бытием человека. В другом месте («Фусус». Ч. 1. С. 50) Ибн Араби указывает, что божественные атрибуты не могли бы обрести воплощение в мире, если бы в нем не было человека.

[41] Коран, 71 21 (пер. мой. — *А. С.*).
[42] Коран, 12 108 (пер. Г. Саблукова).
[43] Там же.
[44] Т. е. призывая к поклонению богу, нельзя, с точки зрения вахдат ал-вуджуд, говорить «это — бог, а это — не бог»; надо говорить: «это — такое-то имя (атрибут) бога, а это — такое-то». Всякая вещь — воплощение того или иного атрибута бога, но никакая вещь не есть бог (не есть его «индивидуальная сущность»).
[45] Коран, 19 : 85 (пер. мой. — *А. С.*).
[46] Коран, 71 22—23 (пер. Г. Саблукова).
[47] Призыв Ноя отречься от почитания языческих богов-идолов был, с точки зрения (концепции вахдат ал-вуджуд, призывом не видеть соответствующих божественных атрибутов в их актуальном бытии. Противопоставление же Ноем этих атрибутов некоему единому всевышнему богу (слова Ноя «призываю к Богу. . .») означает для Ибн Араби утверждение исключительной трансцендентности бога, что опять-таки является ошибочной точкой зрения. Единственный трансцендентный атрибут бога — «Милостивый» (рахман), или (эти термины Ибн Араби употребляет как синонимы) «Самосущий» (ваджиб ал-вуджуд лизати-хи), или «Дух» (рух). Этот атрибут выражает бытие божественной сущности и одновременно порождение ею мира, воплощаясь в нем как атрибут «самодостаточного существования» (вуджуб ал-вуджуд).
[48] Коран, 17 24 (пер. Г. Саблукова).
[49] Ибн Араби употребляет здесь глагол «хакама» — постановить, решить. Соответствующее отглагольное существительное — хукм — означает в устах Ибн Араби воплощение божественной сущности в мире (например: «Постановленье (хукм) Божье таково, что всякое, Им образованное, должно принять Божественный дух» — «Фусус». Ч. 1. С. 49). В силу этого, а также в свете нижеследующей (в тексте) фразы можно сделать вывод о том, что Ибн Араби вкладывает в комментируемый аят смысл, существенно отличный от коранического: в Коране подразумевается, что люди *не должны* поклоняться иным богам, кроме Аллаха; Ибн Араби хочет сказать, что *невозможно* поклоняться никому, кроме единого бога, так как всякий из почитаемых богов или идолов — один из его атрибутов.
[50] «Они Богу придают соучастников; скажи: назовите их; укажете ли вы Ему что-нибудь, чего не знает Он на земле, или что-нибудь такое, что явно по своему названию?» — Коран, 13 33 (пер. Г Саблукова).
[51] Коран, 39 3 (пер. мой. — *А. С.*).
[52] Коран, 22 35 (пер. Г. Саблукова).
[53] Коран, 22 35 (пер. мой. — *А. С.*).
[54] Коран, 71 24 (пер. Г. Саблукова).
[55] Коран, 71 24 (пер. мой. — *А. С.*).
[56] «И они при Нас действительно в числе избранных и справедливых» — Коран, 38 47 (пер. Г. Саблукова).
[57] «Мы дали Писание в наследство тем из Наших рабов, кого Мы избрали; из них есть несправедливые для самих себя, есть и умеренные, есть и опережающие благими деяниями по изволению Бога» — Коран, 35 : 29 (пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963). Как замечает А. Афифи («Фусус». Ч. 2. С. 40), под «несправедливыми к самим себе» Ибн Араби подразумевает суфиев: их «несправедливость» заключалась в том, что в процессе познания бога они стремились отрешиться от самих себя. Приводимый аят при такой трактовке возвышает суфиев над всеми остальными мусульманами.
[58] Коран, 71 24 (пер. Г. Саблукова).
[59] Это выражение суфии считают хадисом.
[60] Коран, 2 20 (пер. мой. — *А. С.*).
[61] Игра слов: «растерянный» (ха'ир) означает по-арабски также «водоворот».
[62] Ибн Араби говорит об одном из различий между процессами умозрительного и интуитивного познания бога. Для рационалиста само знание (бог, «к» которому он стремится) отделено от материала, на основе которого происходит процесс познания (вещи, «от» которых он отталкивается): между ними пролегает цепочка умозаключений («вытянутый путь»). Для суфия же эти три компонента (материал познания, процесс познания и знание) существуют в единстве:

цель слита с отправной точкой (вещь и есть актуальное бытие бога, а знание ее и есть знание бога), а процесс познания — уже не движение к еще ие достигнутой цели, а все более глубокое погружение в сущность вещей, исходящее из самой этой сущности, и тем самым — все более полное осуществление цели. Кроме того, «от» для суфия не отдельная вещь, а весь бесконечный континуум пространственно-временных форм, окружающий человека.

Таким образом, суфийский процесс познания не конечный отрезок между двумя точками, а как бы бесконечное круговое движение, все более приближающееся к своему центру (богу-«полюсу»). Будучи бесконечным, никогда до конца не осуществленным (каждый раз, когда цель кажется достигнутой, суфий открывает новые, непознанные стороны божественной сущности, и процесс вновь повторяется), такое движение к познаваемому вселяет в суфия «растерянность» (тахайюр). Но это не бесплодное разочарование скептика, это — побудительный стимул к движению и одновременно — само движение («тахайюр» означает также «круговое движение (водоворота)»).

«За неправедные шаги свои были потоплены. .» — Коран, 71 25 (пер. мой. — *А. С.*).

64 Коран, 71 25 (пер. мой. — *А. С.*).

65 Коран, 81 6 (пер. мой. — *А. С.*). В кораническом контексте этот аят имеет другой смысл: «и когда моря выйдут из берегов». Чтобы придать ему свою трактовку, Ибн Араби ставит глагол «саджара» (наполниться; затопить огонь) в действительный залог, хотя в Коране он имеет страдательный, и берет его второе значение вместо первого.

66 Коран, 71 26 (пер. Г. Саблукова).

67 Игра слов: «ансар» — защитники — является множественным числом слова «насыр», означающего также «русло потока»; таким образом, цитируемый стих Корана может быть понят как «. . .не нашли себе русла».

68 Здесь проявляется одна из наиболее характерных черт концепции вахдат ал-вуджуд: тесное переплетение ее гносеологических и онтологических аспектов. Мысль Ибн Араби сводится к следующему: мистическое познание бога («пучина воды магометанской») приводит гностика к отрешению от своей «формы» (он покидает «берег природы»), и свое бытие он уже не рассматривает как бытие творения, отличное от бытия божественной сущности: они для гностика сливаются воедино, становятся неразличимыми (он обретает «погибель вечную» в «русле бога»).

69 Коран, 71 : 27 (пер. Г. Саблукова).

70 Ибн Араби подразумевает, по-видимому, языческих богов, управляющих различными силами природы.

«Не оставляй на земле ни одного неверного» — Коран, 71 27 (пер. Г. Саблукова).

72 Хадис.

73 Коран, 2 : 255; 4 171; 10 68 и др.

74 Коран, 20 57 (пер. Г. Саблукова).

75 Коран, 71 27 (пер. Г. Саблукова).

76 Коран, 71 6 (пер. Г. Саблукова).

77 «Я призывал их, чтобы Ты простил им» — Коран, 71 6 (пер. Г. Саблукова).

78 См. коммент. 26. Под «сокрытием» Ибн Араби подразумевает здесь дарованное человеку богом забвение его «природной формы».

Коран, 71 27 (пер. Г. Саблукова).

В этих рассуждениях Ибн Араби более подробно развивает идею отрешения гностика от «формы» в процессе мистического познания. Здесь мы видим, что метафизическое понятие «формы» (как одного из разрядов божественных атрибутов) синонимично у Ибн Араби натурфилософской категории «элементы». В начале данной главы он говорил, что «нет разницы между ней (формой человека. — *А. С.*) и формой дерева или камня»; в самом деле, все существа слагаются из одних и тех же элементов, между собой не различающихся. Собственно, «оформляет» эти элементы в нечто индивидуально-отличное воплощенная в них универсалия — божественный атрибут, — задающая структуру этих элементов. Таким образом, понятие «формы» у Ибн Араби противоположно аристотелевскому: «форма» Ибн Араби — это как бы «материя» перипатетиков, а его «универсалия» — их «форма».

Гностик отрешается, таким образом, от «формы» вещи (ее «природной» сути, ее элементности), проникая в «недра» элементов, постигая универсалии. Игра однокоренных слов — излюбленный прием Ибн Араби — иллюстрирует эту мысль: «недра» по-арабски «батн», а «скрытое» (скрытая в «форме» универсалия) — «батын».

Для подтверждения этого же положения используется и хадис «Если бы вы отпустили веревку, она упала бы на бога». Эта фраза в контексте рассуждений Ибн Араби может иметь неоднозначное толкование, исходящее из значений слов «далля» (отпустить, опустить; уронить в пропасть; привести в качестве доказательства) и «хабл» (веревка; покровительство). Если «отпустить» заменить на «уронить в пропасть», то мы получим смысл, тесно связанный с предыдущей фразой: в «пропасти», т. е. в недрах земли (как элемента) скрыт бог. Если «отпустить» заменить на «привести в качестве доказательства», а «веревку» на «покровительство» (зимма), хадис приобретает более сложный смысл, связанный уже со следующим за ним кораническим аятом. Под «покровительством» Ибн Араби обычно подразумевает отношение господствия (атрибуты бога как бы «берут под покровительство» тварную вещь, в которой воплотились). Таким образом, руководствуясь связанностью любого из атрибутов любой вещи с атрибутом бога, мы неизбежно приходим к богу как первоначалу — таков смысл хадиса при этой трактовке. Наконец, несколько иной нюанс придает ей еще одно (крайне редкое) значение слова «далля»: оно является синонимом уже встречавшегося нам глагола «тахайяра» — быть в состоянии (суфийской) «растерянности».

Итак, Ибн Араби трактует слова Ноя следующим образом: Ной призвал бога даровать представителям своего народа «благо» мистического приобщения к божественной сущности, «сокрыв» от них их отделенность от нее.

[81] Коран, 71 28 (пер. мой. — *А. С.*).
[82] Коран, 71 28 (пер. Г. Саблукова).
[83] В состоянии «фана'», состоянии мистического единения с богом, бытие человека сливается с божественным бытием, и человек становится, как и бог, «господом» тварного мира. Такова «энтелехия» отношений господствия между атрибутами человека и атрибутами мира; по эти отношения всегда существуют как возможность и в обычном человеке («рабе» бога).
[84] Коран, 71 28 (пер. мой. — *А. С.*).
[85] Там же.
[86] Там же.
[87] Коран, 71 : 29 (пер. мой. — *А. С.*).
[88] Коран, 6 : 91 (пер. мой. — *А. С.*).
[89] Коран, 71 29 (пер. мой. — *А. С.*).
[90] Т. е. универсалии и элементы.
[91] Коран, 71 29 (пер. мой. — *А. С.*).
[92] Там же.
[93] Там же.
[94] Там же.
[95] Там же.
[96] Там же. Под «погибелью» Ибн Араби подразумевает состояние «фана'».
[97] Коран, 28 88 (пер. мой. — *А. С.*).

А. М. БЕЛОСЕЛЬСКИЙ И ЕГО ТРАКТАТ «ДИАНИОЛОГИЯ»

А. В. Гулыга

Ныне фактически забытый русский просветитель Александр Михайлович Белосельский-Белозерский (1752—1809) был образованнейшим человеком своего времени, состоял членом Петербургской Академии наук, Академии художеств, Российской академии словесности, Академии древностей в Касселе, Академии словесности в Нанси, Болонского института. Принадлежал он к старинному княжескому роду, ведущему свое начало от легендарного Рюрика.

(На Куликовом поле в 1380 г. полегло четырнадцать князей Белозерских.)

Александр Михайлович родился в 1752 г. В юности с отцом-дипломатом он побывал в Англии. Двадцати лет был произведен в прапорщики гвардейского Измайловского полка, однако болезнь легких заставила прервать военную службу. Белосельский отправляется для пополнения образования в Западную Европу. В Италии он посещает музеи, изучает музыку, пробует силы в поэзии и прозе. Свои первые французские стихотворные опыты он посылает Вольтеру и получает благожелательный ответ. Он много путешествует. В Гааге в 1778 г. выходит его книга «О музыке в Италии».

Одно из его писем с путевыми впечатлениями попало на глаза Екатерине II. Ей понравился литературный слог автора, и этого оказалось достаточно, чтобы получить звание камер-юнкера и назначение посланником в Дрезден. Дипломатические обязанности не помешали Белосельскому продолжать литературную деятельность.

В Париже двумя изданиями (в 1784 и 1789 гг.) выходит его сборник стихов, известность из которых получают «Послание к французам» и «Послание к англичанам». Поэт высоко оценивает утонченную французскую культуру и признает свою зависимость от нее, но противопоставляет легкомысленной французской переменчивости строгую величавость русской монархии, французам же он советует перенять у русских терпимость и свободомыслие. «Послание к англичанам» содержит изложение английской истории, перерастая затем в сатиру на политические нравы англичан, гоняющихся за «химерой» свободы, а в действительности оказывающихся жертвой эгоистических интересов. И это «Послание» завершается прославлением разумного порядка, который с неумолимостью открытых Ньютоном небесных законов царит на бескрайних северных просторах.

Главный труд Белосельского — «Дианиология, или Философская картина интеллекта». Он был написан на французском языке и опубликован в 1790 г. в Дрездене. Второе издание выходит в 1791 г. в Лондоне. В том же году появился немецкий перевод в Фрейберге. Есть сведения об изданиях на английском и итальянском языках. В 1795 г. готовилось русское издание, оставшееся неосуществленным [1]

В 1790 г. Белосельского переводят из Дрездена в Турин. Русский посланник внимательно следит за политическими событиями, разворачивающимися в соседней Франции. Никакой симпатии к революции он не испытывает, но в своих дипломатических донесениях описывает революционные события объективно и живо [2] Теперь его слог вызывает высочайшее раздражение, и Белосельского отзывают в Россию. Своим литературным способностям он был обязан и началом дипломатической карьеры и ее концом.

В Петербурге он ведет жизнь барина и мецената. Независимое положение в обществе и огромное состояние позволяют ему беспре-

пятственно продолжать свои литературно-философские занятия. Он пишет трагедию «Лжедмитрий», которая не имела успеха и не дошла до нас. Он создает фривольный водевиль «Олинька», постановка которого в домашнем театре вызвала скандал и чуть было не закончилась для автора плачевно [3] В стихах пытается Белосельский изложить историю России, но оставляет поэму незаконченной. На французском языке он пишет стихотворный «Диалог между Мудрецом и его сыном Эспером», который посвящен природе Вселенной и познанию бога (напечатан в журнале «Северная пчела»).

А. М. Белосельский умер в 1809 г. После него осталось богатое рукописное наследие (стихи, эссеистика, письма), которое ныне хранится в ЦГАЛИ в фонде его дочери — Зинаиды Волконской. Французская часть этого наследия была изучена и опубликована парижским славистом А. Мазоном в его книге, посвященной Белосельскому и Мещерскому [4]

* * *

Свой философский трактат «Дианиология» Белосельский послал Канту. Скупой на похвалы (и отнюдь не льстец) философ откликнулся восторженно. «Вашему Сиятельству суждено было разработать то, над чем я трудился в течение ряда лет, — метафизическое определение границ познавательных способностей, — но только с другой, а именно антропологической стороны» [5] — так говорится в черновике ответа Канта Белосельскому.

Чем объяснить восторженный прием «Дианиологии» Кантом? Что могло понравиться ему в трактате Белосельского?

Для вящей наглядности Белосельский сопровождает свои рассуждения схемой. Текст трактата, по сути дела, комментарии к ней. Перед нами пять концентрических окружностей, каждая изображает познавательную способность. В центре — «инертная неопределенность», представляющая собой лишь потенцию познания. Низшая сфера познания — животная «тупость», где господствуют инстинкт и чувства. Далее «сфера простоты или суждения», здесь руководствуются здравым смыслом и интуицией. Затем «сфера рассудка», отличительные черты которой — ясность и последовательность. Выше расположена «сфера прозорливости, или трансценденции», ее особенность — познание предмета как целого. И наконец, «сфера духа» — область творческого воображения.

Между познавательными «сферами» Белосельский располагает «пространства», как бы указывая на рубеж, за которым познание превращается в свою противоположность. «Сферы» — узенькие полоски, пространства — довольно широкие полосы: автор явно убежден, что ошибки, безрассудство и глупость в человеческом мире превалируют над способностями умножать и усваивать знания. И особенно опасается он самонадеянной и невежественной псевдоучености: «Ученый дурак глупее дурака неученого».

Кант увидел в схеме Белосельского все те познавательные способности, которые описаны в «Критике чистого разума». Соответствующие термины Канта — чувственность, способность суждений, рассудок, разум. Чувственность дает материал, содержание наших знаний, рассудок облекает его в логическую форму.

Главное открытие Канта в теории познания состояло в признании определяющей роли воображения для познавательного процесса. До него воображение считалось прерогативой поэтов, сухой же педант из Кенигсберга увидел поэтическое начало в процессе образования понятий. Белосельский близок Канту своей высокой оценкой роли воображения и трезвой — его границ. Для Канта продуктивное воображение — своего рода главный конструктор всех его философских построений. В теории познания это сила, осуществляющая не только синтез чувственности и рассудка, но создающая и сами рассудочные категории. Априорное происхождение категорий, о котором говорит Кант в «Критике чистого разума», возможно вследствие того, что существует время, а последнее возникает благодаря действию воображения.

Для Белосельского «сфера духа», равнозначная кантовскому «продуктивному воображению», — высшая познавательная способность. Единственная граница для нее — сама жизнь: воображение должно оперировать только реальным материалом, не фантомами, иначе на своих крыльях (выразительно венчающих схему) оно может легко унестись в «пространство вымыслов», выродиться, как говорил Кант, в «пустое умничанье».

Следуя древней традиции, Кант отличал рассудок от разума, как область науки от сферы философии: первая расчленяет мир, вторая стремится схватить мир как целое. У Белосельского наряду со «сферой рассудка» предусмотрена «сфера прозорливости, или трансценденции», главное назначение которой состоит в том, чтобы видеть сразу множество опосредований.

Есть еще одно обстоятельство, которое не могло не импонировать Канту, — интерес Белосельского к проблеме игры. Дух игры, говорится в «Дианиологии», «еще не оценен по достоинству». Кант первым старался это сделать, для него игра — основа красоты и культуры.

Сопоставление Белосельского с Кантом имеет свои границы. Помимо колоссальной разницы в глубине разработки затронутых проблем, есть между ними одно принципиальное различие в подходе к делу. Для Канта познавательные способности присущи человеку как таковому. Для Белосельского каждая из отмеченных им «сфер» — своего рода разряд, в который природа зачисляет индивида, в пределах которого он может себя совершенствовать, но за рамки которого он выскочить не может. Белосельский видит социальное неравенство и не одобряет его, неравенство способностей он считает естественным и невосполнимым. Человеку остается лишь правильно определить свою принадлежность к той или иной сфере и развивать то, что дано ему от рождения.

Белосельский приложил к своему трактату еще одну схему, в которой попытался дать «дианиологическую» классификацию некоторых знаменитостей, распределив их по четырем своим интеллектуальным сферам. Аргументами он себя здесь не утруждает. Можно лишь гадать, почему в «сфере суждения» наряду с философом Эпиктетом и художником Дюрером оказалась мадам де Помпадур. В «сфере рассудка» мы находим Людовика XIV, Лютера, Пуссена, Эпикура, Юма. В «сфере прозорливости» — Кромвеля, Кальвина, Локка, Паскаля. В «сфере духа» Петра I, Фридриха II, Леонардо, Рафаэля, Микеланджело, Шекспира, Платона, Декарта, Руссо. Здесь трактат Белосельского опускается до уровня светской беседы — занимательной, но не обязательной.

В какой мере Белосельский был знаком с трудами Канта, сказать трудно. К. Ставенхаген называет русского князя в числе студентов кенигсбергского философа [6] Это недоразумение: Ставенхаген ссылается на упомянутый выше черновик письма Канта Белосельскому, но там нет никаких сведений подобного рода. В опубликованных матрикулах Кенигсбергского университета имя Белосельского не значится [7] В соответствии с духом времени русский аристократ Белосельский получил французское образование, впитал идеи энциклопедистов — Вольтера, Руссо, Монтескье, имена которых упоминаются в «Дианиологии». О Канте там ни слова.

Близость Белосельского Канту, на мой взгляд, не результат изучения критической философии. Но и не случайное совпадение. Оно возникло как следствие общего интереса обоих мыслителей к насущным проблемам эпохи, поставленным предшествующим развитием теоретической мысли. Кант в середине 90-х годов XVIII в. — наиболее известный немецкий философ. Естественно, что именно к нему обращается Белосельский (в то время русский посланник в Дрездене) за оценкой своего произведения.

И он не ошибся в выборе. Кант по достоинству оценил главные идеи Белосельского. Кроме того, что было сказано выше, отметим и систематизаторские устремления автора «Дианиологии». А Кант — великий систематик. Чтение трактата Белосельского подвигло его на размышления, которые представляют собой своеобразный итог развитию взглядов Канта в этой области: в письме к Белосельскому он дает сжатую характеристику своей философской системы. Нигде в другом месте она в таком виде не предстает.

Под свежим впечатлением прочитанной «Дианиологии» Кант сначала почти полностью принимает позицию автора. «Это замечательное наблюдение никогда еще в достаточной степени не понятое и никем так хорошо не обоснованное — природа предназначила каждому индивиду свою собственную сферу познания, в которой он может преуспеть: таковых сфер четыре, и никто не может перешагнуть собственную, не очутившись в промежутках, которые обозначены вместе с прилегающими сферами очень удачно. (Если мы отвлечемся от сферы инстинкта, общего для человека и живот-

ных.)»[8] Четыре сферы перечисляет Кант — рассудок, способность суждения, разум и «соединение этих трех с продуктивным воображением, которое составляет гений».

Затем в черновике начинаются уточнения. Кант никогда не считал, что индивиду жестко предопределено пребывание в определенной интеллектуальной сфере, за пределы которой он не в состоянии якобы выпрыгнуть. Кант признавал разницу в темпераменте и в даровании, но придавал большое значение воспитанию и самовоспитанию. От природы, по Канту, — «способность суждения» (она же «смекалка»); «рассудок» и «разум» от образования. Что касается «продуктивного воображения», то Кант, придавая ему огромное значение, никогда не выделял его в качестве особой, «четвертой» познавательной способности. Поэтому, резюмирует Кант в черновике, из «сфер» Белосельского «для рассудка (интеллекта) остается собственно три». Черновик обрывается на фразе относительно систематизаторской роли философии.

В окончательном варианте письма Кант сдержанно оценивает заслуги Белосельского. Панегирик, которым открывался черновик, в отосланном тексте отсутствует. Кант говорит о двух «странах» познания. «Страна мышления в широком значении этого слова есть способность думать, страна созерцания есть простая способность чувственности, интуиции». Первая из этих «стран», по словам Канта, состоит из трех сфер — рассудка (в узком значении слова), т. е. способности создавать понятия, способности суждения, т. е. способности применять понятия к частным случаям, и разума, т. е. способности выводить частное из всеобщего.

Если три указанные способности создадут систему, то они составят «сферу философии». А если они будут поставлены в связь с низшей способностью (простым созерцанием), «а именно с самой существенной ее частью, которая представляет собой творчество и состоит в воображении (однако не порабощающем себя законами, а отдающемся стремлению черпать из самого себя, как это имеет место в изящных искусствах), — то они составят особую сферу *гения,* что равнозначно слову „дар творца“»[9]

Таким образом, Кант намечает пять сфер познания. Если же, продолжает он, воображение отрывается от действительности, «оно перерождается в обычное умопомрачение или расстройство» и носитель его «выпадает из сословия (сферы) человечества, низвергаясь в сферу безрассудства или безумия».

Письмо Канта Белосельскому — своего рода путеводитель по «Дианиологии». Без помощи великого философа трудно оценить достоинства трактата, а непосвященному он вообще может показаться плодом графомании. Так, автор единственной русской книги о Белосельском — В. А. Верещагин пишет по поводу «Дианиологии»: «В этой пустой брошюрке Белосельский, следуя форме изложения „Maximes“ Ларошфуко, делит мировой (? — *А. Г.*) разум на пять сфер проявления: инерция или глупость, интуиция и здравый смысл, ум, проницательность, или трансцендентальность, и чистый разум»[10] Верещагин элементарно запутался

в терминах Белосельского и в его трактате увидел лишь «философский сумбур». (Оценка Канта не была ему известна.)

Эту негативную характеристику «Дианиологии» принял и французский автор — упомянутый выше А. Мазон. «Александр Михайлович явно не имел философского призвания» [11]. Мазону изготовили копию с хранящегося в ЦГАЛИ письма Канта, он воспроизвел ее в своей книге, но только в качестве: курьеза. Французский славист был убежден, что имеет дело с мистификацией: мол, кто-то из окружения князя решил ему польстить и изготовил «письмо Канта». Аляповатый перевод давал повод для сомнений, к тому же текст его кем-то перечеркнут. (Может быть, самим князем, которого не удовлетворило качество перевода.) Переводчик был явно не в ладах ни с философской терминологией, ни с немецким языком, а вину за свои невразумительные словеса возложил на. автора оригинала. Прилагая к русскому тексту «Дианиологии» (тоже довольно неуклюжему) письмо Канта, переводчик писал: «Я думаю, что оно послужит наилучшим одобрением сего исполненного смыслу сочинения. Желательно только, чтоб Господин Профессор Кант знал секрет изображать свои глубокие мысли столь же ясно, как и наш Творец (т. е. автор. — *А. Г.*). Но этот секрет дан весьма малому числу писателей, а наипаче в метафизике» [12] Переводчик, действительно, на лесть не скупился.

Но главная беда Мазона состояла в том, что он не посмотрел в немецкие издания переписки Канта, где напечатан черновик письма, начало которого буквально совпадает с тем, что хранится в архиве: «„Дианиология“ — драгоценный подарок, который Вашему Сиятельству угодно было преподнести мне прошлым летом, — благополучно попала в мои руки. Два экземпляра книги я передал лицам, способным оценить ее достоинства. Истекшее время не изгладило моей благодарности, но засвидетельствовать ее я откладывал со дня на день. Причиной служили многие помехи, кроме того, мне хотелось кое-что добавить о том поучительном уроке, который я извлек для себя, чего коснусь в самых общих чертах» [13]

Ошибся Мазон и в этимологии слова «дианиология». Он произвел его от греческого глагола dianyo. А вот мнение крупнейшего нашего знатока античности профессора А. Ф. Лосева, зафиксированное в письме к автору этих строк: «Слово dianiologie, очевидно, происходит от греческого dianoia („размышление“, „разум“; „мысль“, „рассуждение“). А. М. Белосельский читает, по-видимому, дифтонг по-новогречески, где он действительно звучит как „и“, передаваемое в латинской транскрипции через „у“ Искусственно создавая сложное слово на французский манер, автор использует обычную соединительную гласную „о“ Вряд ли обоснованно толкование данного термина от греческого dianyo, как думал Мазон, так как глагол этот не имеет никакого отношения к умственным способностям и означает только „довожу до конца“». Надо сказать, что термин «дианайология» встречается

у Г И. Ламберта в его труде «Новый органон» (1764). Так назвал немецкий математик и философ первую часть своего учения о познании, в которой логические формы изображены с помощью геометрических фигур. Ламберт был членом Берлинской академии наук, в которой сотрудничал и француз Дьедоне Тьебо, наставник молодого князя Белосельского, человек большой культуры, одно время личный секретарь Фридриха II. Возможно, что Белосельский воспринял греческий термин от своего учителя.

Появление «Дианиологии» не осталось незамеченным. В рецензии, опубликованной в иенской «Всеобщей литературной газете» 26 июня 1792 г., отмечались достоинства французского оригинала и промахи немецкого перевода. Другой рецензент писал: «Описание деятельности человеческого рассудка подано по-новому, и избранная автором манера может представить интерес для профессиональных метафизиков. Вообще этот маленький трактат учил тому, что искусство извлекать главное со вкусом и пониманием представляет собой самый трудный вид философского литературного творчества и вместе с тем весьма полезен для мыслителя» [14]

В творчестве Белосельского «Дианиология» занимает не случайное место. Об этом говорят не только переиздание и переводы. Автор неоднократно возвращался к кругу ее идей. В папке, которую мне довелось читать в ЦГАЛИ, есть рукописный «Диалог на смерть и на жизнь», где Белосельский говорит о пользе игры, сравнивает дарование игрока с разумом алгебраиста и ссылается при этом на «Дианиологию». В конце диалога — изречение, созвучное пафосу трактата: «Наслаждайтесь всем досыта, но не до усталости» [15] А вот афоризм, который перекликается с содержащейся в «Дианиологии» идеей о неизменности людской натуры: «Гора переменила место — верь, ежели угодно. Человек переменил свой нрав — не верь» [16].

Знакомство с «Дианиологией» расширяет наши представления о русском Просвещении XVIII в. Перевод трактата с французского выполнен И. И. Кравченко по изданию: Dianylogie ou Tableau philosophique de l'Entendement, par Prince Beloselsky à Londres, 1791 chez ELMSLY. Libraire dans le Strand. 44 p.

Подготовительные материалы этого издания хранятся в ЦГАЛИ. Ф. 172. Оп. 1. Ед. хр. 153.

[2] Полный текст дипломатических депеш Белосельского из Турина опубликован в журнале «Русский архив» (1877. Кн. 2 и 3).

Белосельский-Белозерский А. М. Олинька, или Первоначальная любовь. Село Ясное, 1796. Эта книжица является единственным прижизненным изданием Белосельского па русском языке. По свидетельству П. А. Вяземского, в подготовке печатного текста принял участие Н. М. Карамзин. См.: Сводный каталог русской книги XVIII в. М., 1962. Т. 1. С. 87.

[4] См.: *Mazon A.* Deux russes écrivains français. P., 1964. P. 80.

Kant I. Briefwechsel. Hamburg, 1972. S. 573.

См.: *Stavenhagen K.* Kant und Königsberg. Göttingen, 1947. S. 76.

См.: *Erler G.* Die Matrikel des Albertus-Universität zu Königsberg in Preussen. Leipzig, 1911—1912. Bd. 1—2.

[8] *Kant I.* Briefwechsel. S. 574.
[9] *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 633.
[10] *Верещагин В. А.* Московский Аполлон. Пг., 1916. С. 34. Верещагин описывает альбом «Московского Аполлона», как называли А. М. Белосельского. Он был любимцем муз, знатоком живописи, музыки и поэзии, сочинял стихи — французские и русские, мы их находим в альбоме. Рядом — письма Вольтера, Мармонтеля и других знаменитостей, автографы Екатерины II и Павла I. Попутно Верещагин рассказывает о жизни владельца альбома. Он с похвалой отзывается о дипломатических донесениях князя из Турина, которые послужили причиной отставки Белосельского. Журит Верещагин Белосельского за фривольную «Олиньку». О «Дианиологии» упоминает неодобрительно.
[11] *Mazon A.* Op. cit. P. 80.
[12] ЦГАЛИ. Ф. 172. Оп. 1. Ед. хр. 153. Л. 20.
[13] *Kant I.* Briefwechsel. S. 573.
[14] Altpreussische Monatshefte. 1900. Folge 5. S. 325.
[15] ЦГАЛИ. Ф. 172. Оп. 1. Ед. хр. 153. Л. 102.
[16] Там же. Л. 62.

А. М. БЕЛОСЕЛЬСКИЙ

ДИАНИОЛОГИЯ, ИЛИ ФИЛОСОФСКАЯ СХЕМА ИНТЕЛЛЕКТА

Господину барону де Глейхену,
бывшему полномочному послу
в Париже, Мадриде и Неаполе
и т. д. и т. п.

Кому еще я мог бы посвятить трактат об интеллекте, как не уважаемому другу, острый ум и рассудительный пример которого открыл мне когда-то секрет моего собственного Я и который один помогал мне как бы складывать по слогам философские идеи. Я осмеливаюсь сегодня предложить ему результат этого обучения.

Предмет, я надеюсь, нов, и способ, которым я попытался его истолковать, возможно, необычен для известных мне метафизиков.

В литературе высказать все секреты — значит наскучить, а в философии это, несомненно, средство помешать думать.

Гроций, Пуффендорф, Кондильяк, Вольтер, Даламбер и даже мудрый Локк размышляли над многим, но они оставляют весьма мало что-либо делать после себя другим.

Иначе обстоит дело у Ж.-Ж. Руссо, Монтескье и особенно у Монтеня и Ларошфуко. Они не стремятся осветить все ваши шаги, но собирают лучи света в фокус и озаряют вас в тот самый момент, когда вы остановились.

Они думают, и вы думаете вместе с ними. И иногда пространное воспоминание об их размышлениях соединяется с вашим собственным опытом настолько, что становится полезным вам, как и этот опыт.

Привлекательность таких произведений состоит в том, что в них царят краткость, точность и удачный выбор фраз и предложений.

Это не столь легко достижимо, как кажется. Приходится множество раз обтачивать одну какую-нибудь мысль, чтобы передать ее во всей ее непосредственности, и нужное слово отыскивается всегда в последнюю очередь.

Позволю себе привести тому один пример, извлеченный из знаменитой книги размышлений герцога Ларошфуко. Шестьдесят пятая максима изложена им в следующих немногих словах: «Нет недостатка в похвалах осмотрительности, однако она не может оградить нас даже от самого ничтожного события».

Какая глубина и какая точность за этой величайшей простотой! Вот, поистине, жила самородного золота, укрытая приятной зеленью луга.

Впрочем, я уверен, что многие люди сочтут себя в состоянии точно так же выразить эту мысль и будут очень удивлены, узнав от аббата Бротье, что прославленный автор, которого тот комментировал, переделывал эту максиму два или три раза. Сначала он пространно изложил ее так: «Осторожность возвышают до небес, и нет таких похвал, которые бы ей не расточали: она-де правило наших поступков и нашего поведения, она — повелительница счастья, она вершит судьбами империй, без нее удел наш — любые беды; с нею и все блага с нами. И как говорил когда-то поэт, желая сказать, что в осторожности мы находим всю помощь, которой просим у богов, когда мы проявляем осторожность, ни одно божество не оставляет нас. Однако самая тщательная осторожность не оградит нас от самого малого влияния света, поскольку, имея дело с такой изменчивой и незнакомой материей, как человек, осторожность не в состоянии надежно осуществить ни одного своего замысла, из чего следует заключить, что все похвалы, которые мы расточаем нашей осторожности, тешат лишь наше самолюбие, которое рукоплещет само себе по всякому поводу и при всяких обстоятельствах».

Это, несомненно, не та манера, по которой можно распознать самого искусного из философов и одного из наиболее выдающихся вельмож двора Людовика XIV Едва возможно заподозрить в таком рассуждении наличие зерна прекрасной мысли. Оно в нем, впрочем, содержится, как блеск драгоценного камня в бесформенной глыбе руды.

Вот как он переплавил ее во втором издании. «Нет недостатка в похвалах осторожности. Однако, как бы ни была она велика, она не оградит нас ни от одного малейшего события, ибо имеет дело с человеком, который есть самый изменчивый на свете субъект».

Этот второй вариант, бесконечно более высокий, не достигает тем не менее степени той шлифовки, которую вы обнаруживаете в третьем варианте, том, что герцог Ларошфуко принял для последнего издания своего труда.

Соизвольте же простить мне эту маленькую диссертацию. Мой дорогой метр, она мне помогает установить, что искусство со вкусом извлекать квинтэссенцию глубоких размышлений и

долгих раздумий должно быть самым трудным уменьем писать на философские темы, наиболее или единственно полезным для мыслителей.

Прошу Вас принять выражение моей почтительной дружбы.

Князь Белосельский.

ДИАНИОЛОГИЯ, ИЛИ ФИЛОСОФСКАЯ СХЕМА ИНТЕЛЛЕКТА

I РАЗДЕЛ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

§ 1. Есть, быть может, только одна надежная точка зрения на людей, единственное благоприятное освещение, в котором следует их видеть, подобно тому как рассматривают картины: надо уметь перед ними встать, в этом все дело.

§ 2. Люди не равны. Душевные качества единственно определяют различие между ними. А в обществе весьма благоразумно принято, что наиболее важный принцип неравенства образуют рождение и состояние.

§ 3. Таковы те немногие преимущества, которые даже самое чувствительное самолюбие никогда не могло бы отрицать. Чтобы оценить их, нужно только уметь считать титулы и бумаги. Это, конечно, легче, чем расставлять таланты по местам, которых они заслуживают, что я пытаюсь сделать по этой схеме.

§ 4. Но если почести принадлежат тем, кто пользуется этими двумя преимуществами, уважение все же остается за теми, кто наделен природными отличиями.

§ 5. Взгляните на могущественного монарха, которого возвышает только трон, и на простого гражданина, обладающего лишь гением и добродетелью, и сравните два разных чувства, которые пробудит у вас их вид.

§ 6. В присутствии султана воображение, возможно, сожмет ваше сердце, вы будете смущены и испуганы.

§ 7. При виде великого человека страх не обезобразит ваши черты. Но и вы, быть может, ощутите — не знаю уж сам — какое-то святое смятение и почтительно склонитесь перед ним.

§ 8. Существует, следовательно, общественное неравенство и естественное различие между людьми.

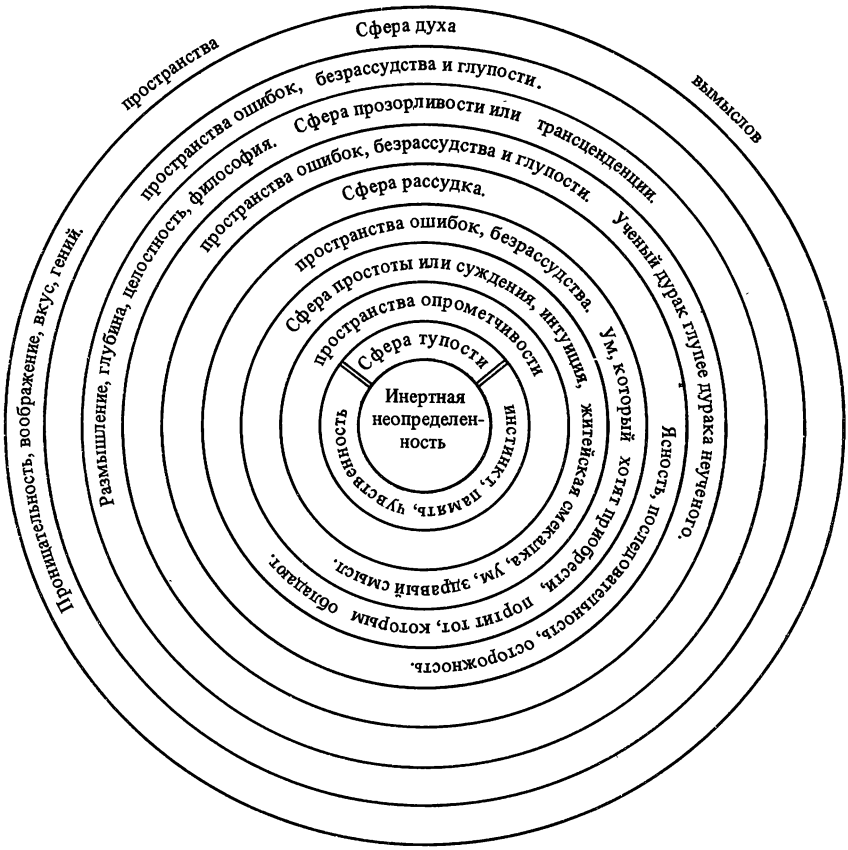
§ 9. Размышление, к которому склонен каждый человек, стремится исправить глубокое неравенство, существующее в гражданском обществе.

§ 10. Человек, который взрастил свои моральные способности, сколь бы малыми они ни оказались, несомненно, полезнее человека, наделенного умом и энергией, но оставившего их на невспаханной борозде.

Действительно, первый не выходит за пределы своей природной ограниченности: пусть он несколько тяжеловат, однако он побуждает уважать свою посредственность, он способен занимать различные должности, если и не сложные, то по крайней мере обременительные. В то время как другой со своим взбудораженным мозгом ежеминутно вспыхивает и гаснет.

Дианиология

Схема А



§ 11. В результате достойный человек может проявить себя в любой сфере (см. схему А). Он проделывает свой путь независимо от того места, которое определила ему Природа.

§ 12. Здравый смысл, рассудок, прозорливость, дух по своему происхождению суть естественные дары, не зависящие от наших чаяний и хлопот.

§ 13. Невозможно увеличить свою меру рассудка и духа, если вы не рождены в соответствующем круге. Ибо нельзя расширить сферу своих идей, как бы вы их ни упражняли.

§ 14. Но каждый в своей Сфере имеет возможность с большим или меньшим усилием раздвинуть природные границы, порожденные незнанием. Только благодаря учению, а не ученичеству, размышлению, а не эрудиции удается совершить свой круг и прибыть к пункту конечному.

§ 15. Пространства, которые разделяют различные сферы ума, образуют как бы их атмосферу. Это значит, что душа не может выйти за пределы этой атмосферы так же, как телу не дано пересечь пространство эфира между нашим земным шаром и Луной.

§ 16. Бывает, правда, что человеческая душа освобождается от них по своей ветрености или по безрассудству, неосмотрительно берет разбег, устремляется за пределы своих возможностей, подобно аэронавтам, лишь усугубляя в результате свое ничтожество.

§ 17. Таким образом, круг моих интеллектуальных возможностей ограничен по природе. Я получаю при рождении и помимо моей воли росток доступного мне интеллекта. Но лишь по своему хотению я даю ему распространиться так далеко, как только он может вырасти.

§ 18. Взгляните на охотничью собаку. По мере обучения она, несомненно, становится хитрее и искушеннее, но никогда не сравняется она в ловкости с лисой.

§ 19. Стало быть, природа поставила различные пределы в сфере тупости, которые животные не в состоянии раздвинуть. Вот что делает душу осла ниже души слона, и ум совы — ниже ума осла.

§ 20. Человеческий ум не знает границ, но ему свойственны присущие ему природные пределы. Это пределы, положенные Сферой, в которой мы рождены.

Иначе говоря, ничто не мешает нам на деле двигаться в пределах нашей Сферы, совершенствовать рассудок, которым нас наделила природа, приобрести все знания, которые нам доступны. Но нам отнюдь не позволено выйти из нашей Сферы и перейти в другую. Перст самого Бога начертал эти пределы.

§ 21. Расин-отец и Расин-сын — оба были достойными людьми. И тот и другой равно и глубоко развивали ум, которым были наделены. Откуда же происходит превосходство таланта отца?

Причина в том, что он был рожден в другой Сфере, чем его сын.

Причина в том, что он шел Сферой духа, тогда как другой шествовал в пределах Сферы разума.

§ 22. Они не могли поэтому сойтись друг с другом. Им, безусловно, помешали непреодолимые барьеры.

§ 23. Не в том дело, что они не могли измерить друг друга взглядом. И не в том, что путем размышления они не смогли судить взаимно о значении другого. Но могли ли они почувствовать это?

Чтобы чувствовать, как кто-либо другой, нужно стать на его место. Чтобы судить о ком-нибудь, надо лишь не выпускать его из поля зрения и сравнивать.

§ 24. Если я рожден в одном из пунктов Круга Простоты, то только от меня, конечно, зависит дать себе отчет во всех чувствах, на которые я способен, и стать тем самым человеком здравого смысла.

Но я не мог бы получить представления о чувствах тех, кто рожден в более высокой Сфере. Я понял бы вполне крик души Корреджо, увидевшего картины Рафаэля: и я художник! Но я не пережил бы такого потрясения.

II РАЗДЕЛ

О ДЕЛЕНИИ ВСЕОБЩЕГО УМА НА ПЯТЬ КРУГОВ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

§ 1. Я называю инертностью неопределенную среду, где покоится зародыш всеобщего интеллекта, лишенный организации.

Если вообразить некое организованное существо, способное только на чисто созерцательные идеи без малейшей способности к рефлексии, которая могла бы сказать о себе: я рассматриваю, не добавляя: я вижу — таковы, быть может, полипы, — мы могли бы поместить такое существо в эту среду.

Круг, который располагается непосредственно за инертностью, есть Сфера тупости.

§ 2. В ней совершают свой жизненный путь животные, низшие по сравнению с нами. Тот, кому предназначено пройти эту Сферу целиком, заслуживает особого отличия. Таков, например, бобр.

§ 3. Люди в той Сфере не пребывают, разве что в состоянии болезни, но тогда они, разумеется, не способны состязаться с рядом замечательных животных. Такие люди быстро останавливаются в своем движении. Их называют дурнями или недоумками.

§ 4. Король Франции Карл VI стоит во главе этого несчастливого класса.

III РАЗДЕЛ

О ВТОРОЙ СФЕРЕ ИНТЕЛЛЕКТА

§ 1. Вторая Сфера есть Сфера простоты, где расположены интуиция и здравый смысл.

§ 2. Тот, кто проходит эту Сферу, прекрасно осуществляет все заветы, данные ему природой. Он достойный человек, несмотря на то, что его идеи недостаточно трансцендентны.

§ 3. Если же он не завершает круга, останавливается рано или поздно, его называют или Простаком, или Глупцом, или Болваном.

Шамияр, военный министр времен Людовика XIV, поочередно попадал в оба эти последних положения.

§ 4. Кардинал де Флери, неторопливый, скрытный, с размеренными манерами человек, с благонамеренными, но очень ограниченными взглядами, последовательной волей, но без малейшей энергии, мало-помалу совершил круг в своей Сфере и стал здравомыслящим и, следовательно, достойным человеком.

IV РАЗДЕЛ

§ 1. Рассу́док образует меридиан глобуса наших интеллектуальных способностей.

§ 2. Именно в этой Сфере рассудка возвышается явно непреодолимый барьер между душой человека и душой животных. Дело в том, что некоторые из этих последних, лучше организованные, иногда, как может показаться, в результате обучения вступают в Круг Простоты, оказываясь выше глупых людей, которые переходят в Круг Тупости.

§ 3. Пройдя Круг Рассудка и прибыв в исходный пункт, человек становится неограниченно рассудительным. Ему нечего завидовать тем, кто движется над его головой в высшем круге, их умению размышлять и судить, их состоятельности, проницательности, осмотрительности.

Таков Катон, всегда хладнокровно взирающий на вещи и способный видеть их в лучшем свете. Таковы Фабий, Монтекукули, Кольбер, Депрео, Юм, Карл V, король Франции.

§ 4. Если конституция человека делает его неспособным к длительному вниманию, если он останавливается, пройдя четверть, треть, половину своей Сферы, он невежествен, бездарен, педант и пр.

§ 5. Он невежда, если не изучает то, что знает.

Он бездарен, коль скоро не ведает, что исповедует.

И он педант, когда запоминает, а не понимает и тяжело ступает по потаенным тропам.

§ 6. Викфор, известный политический писатель, попеременно являет собой пример всех трех вышеназванных случаев.

§ 7. Большая часть его соратников и последователей распределяется по этим рубрикам.

V РАЗДЕЛ

О ЧЕТВЕРТОЙ СФЕРЕ ИНТЕЛЛЕКТА

§ 1. Сфера прозорливости, или трансценденции, — это сфера людей, которые глубоко размышляют, проникают в суть самых труднодоступных пониманию вещей, оперируют бесконечностью в своих расчетах.

§ 2. Но, чтобы таким путем овладеть великим механизмом строгих мыслей, нужно проделать долгий путь естественного развития.

§ 3. Локк, Эйлер, Макиавелли, Мальбранш, поэт Саади из числа писателей, Кромвель, Сикст V, Филипп II среди властителей народов могут послужить тому примером, каждый в своем роде.

§ 4. Однако нет ничего легче, чем застрять на этом пути, если поспешают, не торопясь.

Нередко случается увлекаться абстрактным размышлением без философии, принимать пустое за глубокое и невозможное за трудное, как это делал весьма часто эрудит Вольф и его многочисленная свита.

§ 5. Развлечения, удовольствия, светская суета также препятствуют продвижению в этой Сфере.

§ 6. Может быть, при меньшей склонности к чувственным наслаждениям какой-нибудь лорд Кларендон продвинулся бы в ней столь же далеко, как Кромвель.

§ 7. Быть может, и Филидору, самому умелому игроку в шахматы, недоставало лишь благородства чувств и случая, чтобы сравняться с Кларком или встать вровень с Тюренном.

§ 8. Ибо дух игры еще далеко не оценен по достоинству.

§ 9. Правда, что он часто покрывает себя позором из-за мотивов стяжательства и неблаговидных нравов тех, кто одержим игрой. Но, по сути дела, им движет тот же дух геометрии.

§ 10. Какой размах комбинаций, какая точность и быстрота необходимы для того, чтобы играть умело!

Опытный игрок, по словам Фонтенеля, — это либо великий математик, либо человек, рожденный быть им.

§ 11. При том, что он не может подобно математику дать себе необходимое время для решения своих проблем, решать ему надо быстро и разом, вмиг, резко напрягая все струны своей души.

Отсюда то истощение, которому подвержены головы лучших игроков. Отсюда своеобразный упадок сил, в который впадают после игры. Отсюда обычная неспособность игрока ко всякому другому делу.

§ 12. Почти такое же сравнение можно сделать между крупным геометром и опытным военным.

§ 13. Речь идет здесь не о ремесле, не о военном мастерстве, но о духе войны, который требует большой широты взглядов, чтобы охватить одновременно множество различных связей и безошибочных сравнений, требует точности в их результатах и, сверх всего, самой крайней стремительности действий.

§ 14. Геометр поступает с большей последовательностью, добросовестностью и медлительностью. Он совершает за один раз не более одного шага, принимает меры, чтобы его вполне обеспечить, прежде чем сделать второй.

Можно было бы сказать, что он затрачивает и восстанавливает свои силы по своему усмотрению, когда желает, останавливается и пускается далее в путь с новой энергией.

§ 15. Напротив, великий полководец под влиянием обстоятельств, одним взглядом и как бы по наитию охватывает бесконечное множество событий, сразу решает все свои пробле-

мы, неожиданно пуская в ход все ресурсы своей прозорливости.

§ 16. Впрочем, дух геометрии не тождествен самой геометрии. Он может проникнуть во все человеческие знания. Он распространяется повсюду, часто передается от одного человека другому, доходя даже до тех, которые совсем не знают науки о свойствах пространства, хотя и в их идеях есть порядок, ясность, точность и аккуратность.

VI РАЗДЕЛ

О ПЯТОЙ, И ПОСЛЕДНЕЙ, СФЕРЕ ИНТЕЛЛЕКТА

§ 1. Дух есть вершина человеческого рассудка. Это, говорит Монтескье, род, подразделяемый на несколько видов: здравый смысл, различение, справедливость, талант, вкус, гений.

§ 2. Надобно тем самым уметь одновременно воздействовать на несколько органов, вызывая в душе целый ряд ощущений, чтобы быть подлинно человеком.

§ 3. Характерное свойство духа — быть или наивным или возвышенным, но всегда — врагом застоя и пределов.

§ 4. Он привлекает, потому что непрестанно показывает больше, чем ожидают увидеть.

§ 5. Когда он обращен к нам лицом, он словно солнце в полдень. Когда же он прячется, то подобен солнцу в облаках, которые оно расцвечивает тысячью оттенков.

Жан-Жак чаще являет собой первый случай. Лафонтен — второй.

§ 6. Когда человек шествует в Сфере духа, можно, пожалуй, сказать о нем, что каждый его шаг позволяет догадываться о множестве последующих, которые он сделает следом за этим.

И он разом открывает то, что в Сфере прозорливости часто можно узнать лишь после долгих размышлений.

§ 7. Если же нет сил или решимости завершить полный обход этого круга, и человек останавливается, то о нем говорят, что у него «не хватило духа».

§ 8. Им можно обладать в достатке и все же не быть при этом человеком духа в том точном смысле, о котором я говорю. Например, в литературе, пронизанной философией, Свифт наделен большим духом, чем Рабенер, но у него его менее, чем у Лабрюйера: Монтень — вот человек духа.

§ 9. Вкус и изящество естественно входят в эту сферу.

Изящество тела, несомненно, привлекательно, оно и выглядит всегда именно таким, каково оно есть, тогда как изысканность духа обнаруживается лишь в той мере, в какой она сама того желает, как утренняя заря, которая улыбается сквозь легкую дымку.

§ 10. Она производит своеобразный неожиданный эффект, образуя нечто пикантное своей наивностью, приветливостью, умением держаться, что и составляет ее сущность.

§ 11. Изящество умеряет в человеке важность, которую придает ему ощущение собственной силы, а также высокомерие, побуждающее к дерзости поведения и мешанине взглядов.

§ 12. Природный вкус не есть ни рассудочная способность различать вещи, ни всеохватывающий расчет прозорливости. Следовательно, он менее всего принадлежит каким-либо предыдущим сферам.

§ 13. Тот, кто познает истину только в споре, есть человек суждения. Тот, кто ощущает ее без диспута,— человек вкуса.

§ 14. Мы признаем или отвергаем идею, лишь рассмотрев ее со всех сторон. Иной же человек разом охватывает различные качества вещей.

§ 15. Вкус есть тонкое и быстрое ощущение прекрасного и безобразного, обостренное и мгновенное проявление морального такта, когда при этом человек не задумывается о правилах.

§ 16. Что касается таланта, то Монтескье, без сомнения, напрасно утверждает его исключительную зависимость от духа.

Талант есть природная способность легко делать трудные вещи, которые нам под силу. Вот почему он может встречаться во всех сферах познания.

§ 17. Бывший король Станислав обладал талантом царствовать, министр Герц имел талант интриговать, кардинал Осса — вести переговоры, Карл XII — сражаться. Все они были рождены в различных Сферах.

VII РАЗДЕЛ

О ГЕНИИ

§ 1. Монтескье обоснованно включает гений в число способностей духа и объявляет его одним из его видов.

В самом деле, гений принадлежит духу, как струя воды в неиссякаемом источнике.

§ 2. Гений — это струя фонтана великого воображения и глубокого чувства.

§ 3. Она может быть более или менее мощной, более или менее высокой. Но она не может держаться сама собой и вечно падает.

Счастливец Ньютон — пламенная душа его, вознесшись к небесам, вновь опускается вниз, сохраняя память об увиденном и пополняя ее в своей родной сфере расчетами.

§ 4. Гениальные умы, однако, должны страшиться одного великого несчастья: очаровавшись понапрасну, они по необходимости падают ниже своей Сферы и в интервалы между Сферами.

Посмотрите на Декарта, взявшегося вдруг доказывать нечувственность животных, и на самого Ньютона, в конце концов принявшегося толковать Апокалипсис.

§ 5. Взгляните на всех гениев первого порядка в любом жанре: на Жан-Жака, Мильтона, Кортеса, Конде, Ришелье и иных. Нужно

признать, что после величественных взлетов они не всегда опускались на тот уровень, который им подобает.

VIII РАЗДЕЛ

О ПРОСТРАНСТВАХ

§ 1. Заблуждение шествует рядом со всеми Сферами нашего рассудка и сопутствует нам во все времена нашей жизни.

Если кто-либо кажется всегда мудрым, говорил маршал Чернышев, то это только потому, что его безрассудства пропорционально покрываются его возрастом, состоянием, положением.

§ 2. Заблуждение есть ошибка восприятия, безрассудства — промах воображения.

Когда сбиваются со своего пути, проявляя своего рода наивность, это ошибка. Когда блуждают в плену иллюзии, это безрассудство.

§ 3. Следует вообще отметить, что промахи низших умов — это чаще всего простые ошибки, а промахи людей высшего порядка — скорее всего безрассудства.

§ 4. Глупость обычно более всего связана с недостатком среднего ума.

§ 5. Если животное заблуждается в своей Сфере тупости, оно оказывается глухим к зову своего инстинкта, оно не слушается своей природной узды. Оно опрометчиво. Это лягавая, которая катится кубарем на бегу. Это взыгравший некстати конь, закусивший удила.

§ 6. Если вместо того, чтоб ускорить шаг, двигаясь в Сфере простоты, человек виляет, прыгает через барьеры, бесполезно горячится, он истощается в беге от ошибки к ошибке. Таков случай толкователя веры моралиста Николя.

§ 7. Несообразность эта удваивается, коль скоро переходят разграничительные линии трех последних Сфер. Тщеславие нередко смешивается с заблуждением, и заблуждение становится тогда глупостью.

§ 8. Глупость, следовательно, есть просчет самолюбия. Глупец тот, кто, не зная свою природную Сферу, пытается беспрестанно взлететь, кто скачет через барьеры, кто думает сравняться со всеми теми, кого он видит впереди, кто блистает в собственных глазах, кто всегда доволен и восхищается самим собой.

§ 9. Нужно было бы назвать здесь в качестве примера четверть людей, живущих в мире, которым воспитание не привило достаточно мужества.

Следует заметить, что низшие классы общества поставляют мало глупцов.

Подлецы из народа карабкаются вверх обычно без гордыни. Эта особенность, по-видимому, отличает отбросы хорошего общества.

IX РАЗДЕЛ

Существует ли средство испытать наш интеллект сознанием, как пробуют золото огнем, чтобы узнать самого себя и место, в которое нас поместила природа?

§ 1. Когда человек сосредоточивается, когда он внимательно вслушивается в голос сердца в тишине страстей и ощущает в себе ту природную прямоту, которая противна заблуждениям, и ясно различает, хотя и не сразу, добро от зла, справедливое от несправедливого — он может сказать себе, что он рожден в Сфере суждения или простоты.

Кто-то сказал, что можно быть глупцом, наделенным воображением, но никогда — глупцом, способным к суждению.

§ 2. Если та самая ваша прямота чувства естественно оказывается порождением всего того, что нас окружает, если она питается, хотя вы и сами того не ведаете, доходчивыми истинами, которые общество ей непрестанно сообщает, если это чувство растет и ширится по мере формирования человека, которого оно побуждает прислушиваться к своим раздумьям, если оно судит о них не спеша, но оценивает степень необходимого влияния на него добра и зла, если, наконец, оно в состоянии перевернуть все, чем кормится, вы можете быть уверены, что Сфера рассудка есть ваша прирожденная Сфера.

§ 3. Когда в трудных обстоятельствах вы ощущаете в себе неодолимую силу интеллекта, которая влечет вас прямо к вашей цели, когда при малейшем поводе вас влечет к меланхолическому размышлению, коль скоро вас более трогает, более располагает к задумчивости вид постоянно полноводной, поднятой плотинами, приносящей пользу реки, нежели при виде обширного, простирающегося вдаль потока, который обещает лишь приятную и покойную жизнь, тогда вы можете быть уверены, что родились в Сфере прозорливости, или трансценденции.

§ 4. Если в сосредоточенности вашей души вы ощущаете в ней семена всех истин и всех чувств, если ничто не поражает вас как нечто абсолютно новое, если ничто не надоедает вам как что-то абсолютно тривиальное, если вы часто находите нечто оригинальное в самых знакомых людях и в самых обыденных вещах, если вы судите о них, руководствуясь более чувством, нежели рассуждением, если вы излагаете свои идеи пылко, образно, с чувством, если вы умеете нравиться самому себе, то ли благодаря игре воображения и изобретательным вольностям Общества, то ли при посредстве философских бесед в духе той уравновешенной во всех отношениях философии, которая состоит в восхождении от следствий к их причинам с той легкостью, которой Лафонтену достаточно для сочинения басни, если вами движет желание скорее убеждать, нежели принуждать, как сделали бы вы в Сфере прозорливости, или доказывать, как подобает в Сфере рассудка, — тогда вы можете признать, что ваше естественное место — в Сфере духа.

§ 5. Гениальный человек отличается от прочих лишь на краткий миг. Гений — это взрыв, который не может долго длиться. Это, как я уже говорил, взлет струи великого воображения и глубокого чувства.

Так, Александр пережил свое первое потрясение, когда рассказ о победе отца привел его во внезапную ярость, из глаз его хлынули слезы и он вскричал: «Значит, он не оставил мне ничего, что я мог бы совершить!»

Карл XII, Корреджо, Жан-Жак Руссо, Ломоносов и другие внезапно ощущали в различных случаях такое же потрясение. Жан-Жак — единственный из них, кто осмеливался поведать потом о своих переживаниях.

Прочитав знаменитый вопрос Дижонской академии: способствовали ли науки и искусства совершенствованию или падению нравов, «внезапно, — рассказывает он, — я ощутил, как мозг мой пронизали потоки света, полчища трепещущих мыслей разом нахлынули на меня и с ними смятение, которое ввергло меня в неописуемое волнение, я почувствовал, что головой моей овладевает безрассудство, похожее на опьянение. Сильная дрожь охватывает меня, вздымает мою грудь, не имея более сил дышать, я падаю под какое-то дерево. Под ним я провожу долгое время в таком возбуждении, что, поднявшись, я замечаю, что моя куртка спереди мокра от слез, а я и не почувствовал, как проливал их. О, если бы я смог описать четверть того, что видел и прочувствовал под этим деревом! Все, что я сумел удержать в памяти из тьмы великих мыслей, которые озарили меня, лишь весьма скудно рассеяно в моих писаниях».

Схема Б

ДИАНИОЛОГИЧЕСКАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ НЕКОТОРЫХ ЗНАМЕНИТОСТЕЙ

Сфера простоты, или суждения	Сфера рассудка	Сфера провидения, или трансценденции	Сфера духа
СТАНИСЛАВ, бывший король. О нем можно было бы сказать, что он превосходил лучших государей в искусстве располагать к себе людей. ФЕРДИНАНД-католик. ЛЕОПОЛЬД I КАРЛ VI	ЛЮДОВИК XIV История не знает другого властелина, который обладал бы столь верным моральным тактом. Только это и отличает его от обычных королей, но в подавляющей мере, даже в сравнении с наиболее великими из них	* Филипп II * Людовик XI ** Генрих VIII ГУСТАВ ВАЗА * Сикст Пятый	ФРИДРИХ II, гений. * Карл V ПЕТР I, гений. ** Франциск I, ль французский, гений. *** Карл XI, гений. *** Св. Людовик, гений. ГЕНРИХ ВЕЛИКИЙ
АННА АВСТРИЙСКАЯ, мать Людовика XIV	* Мадам Дасье ** Кристина МАДЛЕН БОНСИНЬОРИ	* Мадам де Ментенон, жена Людовика XIV	Маркиза де СЕВИНЬЕ * Нинон де Ланкло. Необычный ум, кото-

Мадам де ПОМПАДУР, возлюбленная Людовика XV

** Маркиза дю Шатле

рый сумел перебросить золотой мост между добродетелью и сладострастием.

* Елизавета, королева Англии.

Дон ЛУИС де ГАРО
Кардинал де ФЛЕРИ

МАЗАРИНИ. Ясность слога, гибкость, терпение, удача.

КОЛЬБЕР
Герцог ОЛИВАРЕС

Д'ОССА
СЮЛЛИ
ОКСЕНСТЬЕРН
КРОМВЕЛЬ

** Альберони
Д'ЭСТРАДЕ
РИШЕЛЬЕ,

** Аббат Пари. Он должен был иметь еще больше характера, чем уменья понимать.
Именно совершенное равновесие двух этих моральных начал есть средство сделать человека уважаемым в любом роде и в любой Сфере.

** Лютер. Ученик обстоятельств и властелин двадцати миллионов людей.

* Бурдалу.

* Кальвин. Столь же меланхоличный, столь же великий, как Катилина, более удачливый, чем он, владычествующий благодаря убеждению

СПИНОЗА

*** Аббат Рансе

* Боссюэ, гений.

*** Магомет, гений.

МАССИЛЬОН

СУБИЗ

КАТИНАТ. Он мог бы быть, по своему выбору, отличным министром, просвещенным судьей, так же как превосходным генералом.

МОНТЕКУКУЛИ

ТЮРЕНН
РЮИТЕР
КЕЙТ

* Евгений, гений.

* Великий Конде, гений.

ЛЮКСЕМБУРГ
ВИЛЛЕР
Граф САКСОНСКИЙ, гений.

КОРЕЛЛИ
АЛЬБРЕХТ ДЮРЕР

* Мартини
НИКОЛА ПУССЕН, поднявшийся благодаря учению, на вершину своего великого искусства.

ТРАЕТА

* Рамо. Самый умелый геометр звуков.

АННИБАЛО КАРРАЧЕ

ЛЕОНАРДО да ВИНЧИ. Самый оригинальный мастер композиции, по мнению самого Пичини.

РАФАЭЛЬ

*** Микеланджело, гений, гений.

Ла ШОССЕ
ГЕЛЛЕРТ

*** Скюдери

** Котэн

ВИТРАРИУС
Д'ОБАНТОН

ПОП
ДЕПРЕС

** Шаплэн

* Пуффендорф

ЛИННЕЙ
ПЛЮШЕ

КРЕБИЛЬОН
АДДИСОН

** Данте

* Гротиус

ГЕНКЕЛЬ

РОССИНИ
КОРНЕЛЬ, гений.

* Вольтер, гений.

** Ариосто, гений.

*** Шекспир, гений, гений.

* Макиавелли

БЮФФОН

* Эпиктет

* Николь

ЭПИКУР
ЮМ
КОНДИЛЬЯК

** Зенон
ЖАРРОН

** Мальбранш

ЛОКК

** Паскаль

** Платон
МОНТЕНЬ

** Декарт, гений

ГЕЛЬВЕЦИЙ

* Ж.-Ж. Руссо, ний, гений

НЕВЕР

ПЕЗЕ

СЕН-СИМОН
КЛАДЕНДОН

СЕНТ-ИЛЕР

** Кардинал де Рец, гений.

ГРАММОН

Чтобы оценить способности человека, нужно внимательно наблюдать и слушать его или же читать на свежую голову, без пристрастия, предубеждения и энтузиазма. Способности возникают как плоды нашего опыта. Человек обладает способностью лишь постольку, поскольку он надлежащим образом развивает свой интеллект, но он наделен способностью мыслить только в той мере, в какой ему предустановлено обладать ею. Оценить интеллект гораздо труднее, чем способности. В последнем случае достаточно рассматривать человека во всех его качествах без различия между ними, в то время как в первом нужно анализировать, исследовать развитие его интеллекта, определяя его границы и проверяя фактами его память. Надобно, наконец, различать то, что присуще ему самому, от того, что он счел благоразумным позаимствовать и более или менее искусно смешать с тем, что ему присуще.

Эта схема составлена лишь для того, чтобы представить степени человеческого интеллекта, полностью очищенного от приобретенных знаний. Без этого нельзя понять то, что Людовик XIV, который царствовал с такой славой, помещается в Сфере рассудка, тогда как мадам де Севиньи, которая покорила всего два или три нежных сердца, блистает в Сфере духа. Как можно было бы без этого сохранять столь четкую дистанцию между интеллектом, присущим Монтекукули, Тюренну и принцу Евгению, трем воителям первого порядка, второй из которых считается даже мудрейшим из полководцев?

В этой классификации не принимаются в расчет ни разница в роде занятий, ни большее или меньшее различие в знаниях каждого; и то и другое ни в чем не касаются природных различий; речь же идет здесь именно о них одних.

В ней выделены крупными буквами имена наиболее рассудительных людей, которые замкнули круг свойственной им прирожденной Сферы. Те, кому присущи внезапные вдохновения души и воображения, отличены простым словом «гений». Одной, двумя или тремя звездочками обозначены те, кто более или менее часто покидает свою Сферу, что всегда представляет собой заблуждение, безрассудство или глупость.

К ПУБЛИКАЦИИ СТАТЬИ Г Г ШПЕТА «ИСТОРИЯ КАК ПРЕДМЕТ ЛОГИКИ»

А. А. Яковлев

Статья Густава Густавовича Шпета (1878—1940), выдающегося деятеля русской и советской философской науки, написана в 1917 г. и опубликована в 1922 г. (Научные известия. 1922. № 2. С. 1—35). Это издание стало сегодня библиографической редкостью.

Почти все произведения мыслителя объединены стремлением решить одну общую задачу, придающим его исследованиям харак-

тер целостного философского учения, — стремлением поставить вехи на пути создания особой философской дисциплины, сродни теории познания, однако избавляющей последнюю от методологической и психологической узости. В центр философского мировоззрения, по мысли Шпета, до́лжно поместить идею об истории как основополагающей для человеческого опыта науке, как наиболее полном и неотвлеченном предмете познания. История — фундаментальная эмпирическая наука, тем самым она образует подлинно значимую *проблему* для философии, в частности для философской логики.

Провозглашенные идеи и темы — дело одно, а их реализация — дело, как слишком хорошо известно, совершенно другое. В наши дни особенно часто провозглашается, что «историзм» является краеугольным камнем теории познания, истории науки и всего комплекса, называемого науковедением, а иногда философией науки. Но зададимся вопросом: реализуется ли такая установка в иных современных, судя по году выпуска, работах? Да, идея истории, принцип историзма, представление об «историческом» крайне медленно проникают в философию; пожалуй, только в последнее время окольным, кружным путем, через так называемую синергетику, что-то начинает брезжить и для штудий гносеологических. Пока же теория познания, видимо, все еще идет по экстенсивному пути — касаясь все новых и новых областей и умножая содержание, она мало заботится о собственном исследовательском аппарате, о своей *форме*.

Творчество Шпета интересно именно цельностью проведения захватившей его идеи истории, «исторического ви́дения», особого угла зрения: во всем творчестве мыслителя читатель видит развитие, раскрытие, разворачивание реконструктивного начала «идеи истории», и не только для теории познания, логики и других способов философской рефлексии, но и для *самого познания*. В работе Шпета «История как предмет логики» наряду с изложением некоторых общих идей показываются и место логики в исторической концепции философии, соотношение ее с онтологией, герменевтикой, эвристикой, ее статус и перспективы. В рассуждениях философа есть что-то оригинальное, еще до конца, видимо, не понятое, не осознанное. Труды Г. Г. Шпета конца 10-х — начала 20-х годов — неосвоенное идейное, философское богатство, которое еще предстоит включить в нашу философскую культуру, когда будут опубликованы фундаментальные трактаты мыслителя, хранящиеся ныне в архивах.

В этом году исполнилось 110 лет со дня рождения философа. Очень хочется надеяться, что его труды по достоинству оценят исследователи, и идеи, им высказанные, будут, возможно, подхвачены и развиты.

Г. Г. ШПЕТ
ИСТОРИЯ КАК ПРЕДМЕТ ЛОГИКИ

I

В качестве одного из первых вопросов научной методологии часто выдвигается вопрос: откуда она должна почерпать материал для своих суждений о логической природе науки. Этому вопросу иногда придают не соответствующее ему в действительности значение и тем весьма осложняют его. Но именно потому на него должен быть дан ясный и определенный ответ, так как неясность и колебания в нем весьма вредно отражаются как на научной, так и на методологической работе. Ответ на этот вопрос, который исходит из анализа задач и предмета самой логики, для многих кажется неубедительным, так как думают, он должен заключать в себе в качестве предпосылок те различия направлений, которые обнаруживаются в сфере самой логики. Значит, бóльшую ясность, как будто, и самый вопрос и возможные ответы на него приобретают, если мы подходим к ним не со стороны собственно логических принципов, а со стороны частных задач той специальной науки, методология которой привлекает к себе наше внимание. В таком случае положение вопроса кажется несомненным: метод науки обусловливается ее предметом, следовательно, методология должна искать для себя материал в самом содержании соответствующей науки.

И в самом деле, когда одним из направлений современной философии был провозглашен так называемый *примат метода*, т. е. убеждение, что сам предмет науки логически определяется методом, на это в науке посмотрели, как на парадокс, а в самой логике такое мнение встретило весьма оживленную и всестороннюю критику. В результате, как это часто бывает, парадоксальность нового утверждения пришлось отнести больше на счет его формы, а суть дела заключалась в том, что этой неопределенной формулой воспроизводилась старая мысль: логика не может и не должна знакомиться со *всем* содержанием тех наук, над методологией которых она работает. Если бы логика ставила себе такие задачи, ее несостоятельность была бы явной. Она брала бы на себя не только работу, выполнение которой требует специальных условий, но сверх того, имея конечной целью изучение методологии *всех* наук, она должна была бы превратиться в своего рода научную энциклопедию с претензиями совершенно беспримерными. В принципиальной оценке таких претензий дело, конечно, не в том — хотя именно это бросается прежде всего в глаза, — что такая задача не под силу человеческому уму, — в конце концов это ведь только эмпирическая ограниченность нашего ума. Существеннее принципиальное же соображение, что логика, будучи наукой о науках, не есть эмпирическая наука о них, устанавливающая свои поло-

жения в виде обобщений из эмпирического состояния и состава человеческого знания. Если верно убеждение логики, что во всякой науке столько науки, сколько в ней логики, то логика должна лежать в основе методологических научных построений, а не быть системой обобщений из данных научного развития.

Но если методологии специальной науки, таким образом, нет надобности знать *все* содержание соответствующей науки, то, может быть, она должна знать, по крайней мере, *часть* ее? Но какую именно часть? Ведь не какую попало! Наивно было бы думать, что мы можем выделить такую часть из целого путем механического раздвоения его содержания. Мы должны указать какой-нибудь признак или принцип этого выделения, и выделяемая часть должна быть не механическим отрезком от целого, а по известным правилам извлеченной из него органической составной частью. Если мы представим себе самые общие указания в этом смысле, вроде того, что выделяемая часть должна быть существенной, важнейшей, наиболее разработанной, наиболее характерной и т. п., то ясно, что принцип такого выбора может быть установлен только при готовом уже понимании того, что же в науке является *методологически* существенным, важным, характерным, т. е. мы уже должны располагать готовыми методологическими понятиями.

Трудности здесь, действительно, не малые. И без того запутанное положение вопроса запутывается еще больше благодаря некоторым соображениям, идущим со стороны, которая для истории логики не является неожиданной, но которая до сих пор, к сожалению, недостаточно дискредитирована в глазах представителей специальных наук. Иногда в связи с убеждением, что метод науки не зависит или не вполне зависит от ее предмета, иногда независимо от этого убеждения, но нередко высказывается мнение, что метод в науке есть только «точка зрения» на ее предмет, что один и тот же предмет может изучаться с разных точек зрения, что поэтому методологическое различие наук зависит, в конечном счете, от различия «точек зрения» на предмет науки. Стоит к этому присоединить до сих пор популярное, хотя и неточное определение логики, как науки о правильном *мышлении*, чтобы придти к общему заключению, что вопросы научной методологии разрешаются в связи с изучением психологии нашего научного познания и на основании его. И так как, далее, субъектами познания являются представители специальных наук, то дело логики соответствующей науки как будто сводится к изучению психологии вообще, и в особенности творческой психологии самих исследователей в области специальной науки.

Такому заключению благоприятствует еще один предрассудок, для искоренения которого, нужно признаться, логика еще недостаточно сделала. Логика сама слишком часто смешивает историю человеческого ума с историей науки, процесс исследования с процессом построения научной концепции. Наука начинает с того, что она фиксирует, называет и определяет *понятие*, но это не есть

начало мысли о предмете этого понятия. И как правило, следует всегда различать между исследованием и нахождением известных истин и их сообщением, доказательством, обоснованием. *Как* искать истину — это один вопрос, *как* изобразить найденную истину — это другой вопрос [1] Творчество исследователя, его «психология» есть материал для ответа на первый вопрос, второй вопрос разрешается в другой области. Эвристические пути к истине сами по себе принципиально не гарантируют ни самой истины, ни ее методологической согласованности с общим содержанием науки. Поэтому, если бы даже оказалось верным, что для уяснения приемов научного исследования нужно пользоваться материалом, который доставляет психология исследования и исследователей, отсюда никак нельзя сделать вывода, что и научная методология почерпает материал из этого же источника.

Итак, в целом, важный для научной методологии вопрос, над каким материалом она должна оперировать, вопрос, в несколько упрощенном виде сводящийся к тому, какую «часть» из содержания науки должен и может иметь в виду логик, при предпосылке, что метод науки обусловливается ее предметом, — этот вопрос, заключая в самом себе уже известные трудности, осложняется еще (позволю себе для краткости обозначения ввести два термина) *научным психологизмом* и *научным техницизмом.*

II

Оба — и научный психологизм, и научный техницизм — суть только виды одного общего «принципиального» психологизма. На этой стороне дела необходимо остановиться, чтобы яснее видеть те затруднения, которыми усложняется наш вопрос, и чтобы по устранении их получить его в возможно чистом виде.

Под психологизмом в самом широком смысле слова я понимаю возведение в теорию и в научный императив стремления искать последнего источника и объяснения *всего* нашего знания, в том числе, следовательно, аподиктического знания, в нашем опыте. Понятие опыта применяется мною здесь также в широком догматическом смысле, где под опытом разумеется всякое *переживание*, испытываемое человеком под влиянием внешних природных и социальных воздействий и под влиянием изменений, совершающихся в собственном психофизическом организме человека. Такое понятие я назвал *догматическим*; такой опыт можно было бы характеризовать, как *нечистый* опыт. Он нечист потому, что во всяком нашем переживании непосредственно и первично данные занимают лишь весьма скромное место; бо́льшая и подавляющая часть его содержания состоит из моментов примышленных, припоминаемых, воображаемых, из моментов толкования, оценки и пр., каковые моменты всегда субъективны и предопределены психологией. Напротив, *чистый опыт* предполагает тщательное отделение всего субъективно привносимого к непосредственным и первичным

данным переживания, и его содержание составляют только эти последние данные. Понятие чистого опыта поэтому можно назвать *критическим* понятием.

Самая возможность получения чистого опыта путем критики опыта нечистого предполагает с нашей стороны умение различать в переживании субъективное и случайное от необходимого и существенного. Разумеется, догматическое понятие опыта также в высшей степени заинтересовано в этом различении, но в приемах, с помощью которых оно хочет осуществить эту цель, ярче всего сказывается основной порок догматического эмпиризма — психологизм. Оно не признает никаких иных данностей, кроме данностей случайного и переменчивого переживания, и потому для него остается принципиально неразрешимым вопрос об источниках необходимости; отсюда скептицизм и релятивизм догматического эмпиризма. Не признавая непосредственной и первичной данности некоторых моментов переживания, догматический эмпиризм вынужден для преодоления случайности переживаний обратиться к содействию *чуда*, в которое он крепко верит. Такая вера — орел на монете психологизма, решкою которой является скептицизм — заменяет собою ту опору, которую критическое понятие опыта видит в первичной данности самой необходимости.

Чудо, на которое уповает психологизм, есть так называемая *индукция*, т. е. прием, с помощью которого должна получиться необходимость, как произведение большого числа случайностей. Поскольку допускается, что индукция может быть осуществлена сознательно, критически, догматический опыт впадает в противоречие, так как такое осуществление предполагает усмотрение необходимого, которое могло бы руководить критикой. Последовательный же догматизм требует, чтобы необходимое выделялось из случайного путем чисто автоматического подбора, и, разумеется, оно все-таки будет *относительно* более устойчивым и постоянным, а не необходимым в строгом смысле. Но действительно неразрешимой загадкой для индукции оказывается тот случай, когда приходится на основании одного-единственного примера устанавливать прочную и подлинную необходимость. При этом весьма существенно иметь в виду, что мы удовлетворяемся в таких случаях «единственным примером» не потому, что у нас нет других примеров, а потому, что нам они не нужны. Там, где необходимость дается первично и непосредственно, для раскрытия ее анализ вовсе не нуждается во множестве случайностей.

Мнимый выход из затруднений догматического понятия опыта предлагается теми, кто, разбив автоматически самый мир опыта на две части, предполагает, будто одна из этих частей, будучи «непосредственно» данной нам во *внутреннем опыте,* обеспечивает нам определенную сферу надежного знания, которое может быть положено в основу всякого другого знания. Этот вариант догматического эмпиризма, основанный на отожествлении «непосредственно данного» в опыте и «внутреннего опыта», представляет собою *психологизм в более узком смысле*, весьма часто связываю-

щийся с метафизикой спиритуализма. Для него характерно убеждение в достоверности «внутреннего опыта», т. е. той стороны переживания, которая изучается путем так называемого *самонаблюдения* и составляет предмет психологии. Если бы основное предположение этого направления было правильно, то психология, т. е. наука о душевной жизни человека и животных, действительно, оказалась бы *основою* всего научного знания, и психологизм был бы правомерным методологическим учением. Но на самом деле психологические процессы столь же случайны и переменчивы, как и все остальные процессы природы, и нет никаких оснований отдавать какое-нибудь преимущество психологии перед другими эмпирическими науками. Психология, точно так же, и по тем же соображениям, что и все остальные эмпирические науки, не может быть признана основою нашего знания, и психологизм в узком смысле так же беспочвен в претензии быть «принципом» для научного знания, как и психологизм в широком смысле.

Иначе обстоит дело в критическом понятии опыта. Чистый опыт не знает всех названных затруднений, так как его чистота именно тем и достигается, что в нем путем предварительного критического анализа устраняется все «случайное» и субъективно привносимое. Переживание, конечно, есть опыт, и пережить что-нибудь значит испытать что-нибудь, «узнать» его, однако это еще не значит, что само переживание есть «знание». Переживания — только поток, который несет с собою множество самых разнообразных «вещей», нужно уметь найти и извлечь из него то, что мы называем «знанием».

Научное знание, и в особенности система его, не есть переживание, а есть *рефлексия о нем*, не есть опыт, а есть критика опыта. Поэтому-то и основ научного знания надо искать не в переживании, а в рефлексии о нем. То, что открывается здесь рефлектирующему взору, есть прежде всего непрестанное течение и непрерывная смена самих переживаний; каждый момент этого течения есть единственный и неповторяемый момент. Но рефлектирующий взор за всей этой пестротой и разнообразием умеет схватывать некоторые сходства, единообразия и однородности. Как бы дальше мы ни группировали переживания по сходству их рода или образа, получатся известные их сферы или области, более или менее устойчивые и постоянные, но всегда все же меняющиеся, возникающие и исчезающие, растущие или распадающиеся, в самих своих границах до крайней степени расплывчатые, и совершенный предрассудок, будто какую-нибудь из этих областей — будь то область опыта физического или психического, настоящего или прошедшего — можно выделить, как область *безусловно* устойчивого, тожественного и необходимого.

Точно такой же чистейший предрассудок, будто бы мы выделяем в самом переживании две «стороны», внешнюю и внутреннюю, опосредствованного и непосредственного, физического и психологического, будто последний нам как-то ближе, интимнее, и наши высказывания о нем достовернее. Переживание всегда

едино и цельно в своей конкретности, и оно непосредственно только в этой своей цельности. Выделение «сторон» в нем есть абстракция, и непонятно, почему же одна абстракция может быть ближе или непосредственнее другой абстракции. Физическое здесь, во всяком случае, стоит в одном ряду с психологическим.

Другое дело, если мы направим свой рефлектирующий взор на само переживание, *как оно есть*, в его конкретной целостности. За всей неисчерпаемой полнотой его содержания мы тотчас разглядим неизменно присущую ему, в себе тожественную *структуру* его. Мы можем также перейти к рассмотрению типов различного рода структур, можем говорить о них как об идеях, осуществляющихся в данной полноте переживания, но мы не можем уже утерять из виду, что само переживание как переживание имеет свою структуру, без которой оно немыслимо и которая поэтому присуща и всякому другому переживанию, какого бы типа и рода оно ни было. Мы так же не можем помыслить переживание без структуры его, как не можем помыслить пространство без измерений: это — то, что составляет формальную сущность переживания. И первое, что мы здесь констатируем, есть то положение, что всякое переживание есть переживание *чего-нибудь*. Не может быть в этом смысле «пустого» переживания, не может быть, чтобы было переживание, а в нем ничего не переживалось. Во всяком переживании что-нибудь переживается, и в этом смысле переживание есть *сознание, на что-нибудь направленное*, ибо без этого нет сознания. Типы и образы переживания, говорю я, бывают разные, — в представлении мы что-нибудь представляем, в воображении что-нибудь воображаем, в воспоминании что-нибудь вспоминаем, что-нибудь любим, желаем, презираем, чтим и пр., и пр. И каждый образ опять меняется, смотря по тому, *что* мы воображаем, любим, отвергаем. Но как для всех «*что*» мы здесь найдем некоторую тожественность в зависимости от того, идет ли речь о воображении, страсти, мышлении и пр., так во всяком переживании или во всяком акте сознания мы найдем *одно и то же*, что мы установили, как *респективность* переживания и переживаемого, сознания и сознаваемого. Здесь именно респективность, потому что, как всякое переживание есть переживание чего-нибудь, так и всякое «что-нибудь» есть что-нибудь по отношению к мысли, представлению, догадке, фантазии, страху и т. д.

И вот, если мы направим свою рефлексию на самое эту респективность, мы здесь воочию убедимся в наличности той необходимости, которая в своем бытии не зависит от смены переживаний и переживаемого, которая пребывает себе тожественной, как бы ни менялось все то, что составляет ее термины. Но теперь спрашивается, нужно ли изучать тысячи переживаний, подвергая в них автоматическому отбору случайное и изменчивое для того, чтобы в остатке найти что-то в высшей степени относительно устойчивое и постоянное? Не достаточно ли анализа одного-единственного переживания, чтобы увидеть существенный и необходимый характер названной нами респективности, чтобы убедиться, что *никакое*

переживание немыслимо вне этого условия? Сосредоточим наше внимание на изучении этой респективности, и мы найдем действительную, а не мнимую основу для всякого строго научного изучения. Здесь лежат подлинные *принципы* нашего знания, а не в психологии или какой-нибудь иной эмпирической науке, ибо сама эмпирическая наука без них невозможна; только здесь мы получаем ясное и критическое понятие чистого опыта.

III

Обращаясь к анализу сознания как переживания, к опыту в его действительной и возможной полноте, мы не рискуем в изучении действительности упустить что-нибудь, но зато как будто стоим перед угрозой быть сметенными самим потоком жизни, затеряться в ее многообразии. Слишком ничтожной представляется нам собственная личность с ее слабыми усилиями и ничтожными средствами перед подавляющим величием самой действительности. Отсюда-то постоянная робость и самоуничижение *эмпиризма*. И совершенно понятны не только его недоверие, но и прямое озлобление против покровительственных замашек *априоризма*, который с самоуверенностью, вынесенной им из собственных идеальных сфер, обещает внести порядок и имманентность в самое эмпирическую действительность. Ни много ни мало, априоризм выступает с проектами «упростить» или, как иногда еще выражаются, «преодолеть» действительность. Само собой понятно, как задача такого «упрощения» отожествляется с задачей познания и как идеал познания полагается в наивозможном удалении от действительности. Эмпиризм с таким выходом из своих затруднений, т. е. с отречением от действительности, разумеется, никогда не согласится, и он будет прав, если отвергнет такой путь познания, как путь безусловно скептический и даже *агностический*. Но действительно ли нет иного пути? Действительно ли мы стоим перед дилеммой: *познавать* только идеальное, а в действительности только *жить*? Я, по крайней мере, этого не думаю.

Произведем прежде всего «очищение» нашего опыта. Это не есть «упрощение» или «преодоление» действительности, так как *чистый опыт*, который мы получим в результате этого приема, есть не что иное, как действительность именно так, как она есть, т. е. во всей ее полноте, но только без того, что привносится к ней нами самими. Если и это есть отречение, то не от действительности, а от самих себя, от своего субъективного и случайного. Подвергая, таким образом, анализу любое переживание, мы, разумеется, *в нем* перестаем жить, мы живем теперь в рефлексии на него, т. е. это значит, делаем его предметом своего рассмотрения, изучения, познания. Действительность от этого опять-таки не становится «беднее» или «проще», она только *из процесса переживания* превращается в *предмет познания*. Если мы, далее, все содержание сознания сделаем предметом нашей рефлексии и нашего изучения, как это делает психология, мы не «упростим» действи-

тельность, а, напротив, убедимся, что она сама составляет только «часть» из того, что подлежит нашему познанию. Очевидно, прежде всего, мы можем сделать предметом самостоятельного изучения все то, *от чего* мы «очищаем» свой опыт, — чтобы в итоге получить действительность в ее первичной и непосредственной данности, — т. е. не только наши воспоминания, выводы, субъективные реакции и чувствования, но и область совершенной фантазии и свободного творчества, словом, то, что мы выделяем как самостоятельный объект психологии под названием психических или, точнее, *психофизических* процессов. Только предвзятая метафизическая точка зрения спиритуализма может превращать эти процессы в самопротиворечивую абсолютную реальность, будто бы *принципиально* отличную от той действительности, в которой живет и действует психофизический организм — человек или вообще животное. Как данное психофизическая действительность есть *та же* действительность, что и все, что окружает животное, в чем оно «живет». Действительность принципиально *одна*, хотя она и разнородна, хотя мы и специфицируем ее изучение по ее различным «сторонам» или различным «частям».

То, что на самом деле принципиально отлично от действительности, так что действительность — только «часть» изучаемого, всего только *одна* из областей предметного, устанавливается совершенно иным путем: не путем рассечения эмпирического на две части и не путем допущения дубликата действительности в виде потусторонних корней ее, а исключительно путем анализа основной корреляции, которая обнаруживается при определении действительности. Лишь только мы констатируем, что эта действительность — «случайна», фактична, существует, мы тем самым утверждаем коррелятивный ей мир необходимого, идеального и сущного. Изучая содержание сознания в его сущности, мы в силу первоначальной респективности самого сознания тем самым приходим к изучению его предметных форм, которые в своем отвлеченном значении могут составить еще особый, также идеальный и сущный предмет. Таким образом, в идеальном, в предмете изучения, мы легко различаем две самостоятельные проблемы: проблема чистой предметной формы и проблема чистого содержания сознания, наполняющего эти формы. Первая проблема — проблема формальных философских наук — имеет дело с абстрактным, несамостоятельным предметом, вторая — материальная проблема — имеет дело с конкретным, самостоятельным предметом, так как всякое содержание мы получаем для изучения уже оформленным.

Предметные формы действительного прежде всего — те же формы, что и идеального. Из этого проистекает приложимость идеальных, например, математических форм к действительности. Но, с другой стороны, никогда не следует забывать, что идеальные формы суть формы чистой *возможности* и что для осуществления последней мы нуждаемся не в одном только «материальном» *комплементе* случайного. Эмпирическое как такое имеет свои

формы, и всегда нужно самостоятельно ставить вопрос о самом действительном и его *действительных* формах. Путем одной дедукции мы ничего здесь поделать не можем, дедукция не выведет нас за пределы возможности. Если мы забудем об этом и станем искать дедуктивного перехода от идеальных предметных форм к эмпирическому или станем устанавливать между ними реальные связи, мы получим одно из двух: или гипостазирование эмпирически данного, т. е. псевдофилософскую метафизическую систему, или низведение идеальных форм до эмпирических качеств, т. е. релятивизм и отрицание знания. Следовательно, с самого начала мы должны признать, что фактически данное нам дается также в *своих* формах. Эти формы могут иметь «всеобщее» значение, но непременно — эмпирически всеобщее, т. е. они могут приписываться «всем S» и «всякому S», но не «S вообще»; не всякому идеально возможному, а *всякому встречающемуся в действительности.* Несмотря на очевидность этого положения, им часто пренебрегают и метафизики, утверждающие самопротиворечивое понятие «абсолютной реальности», и представители науки, утверждающие не менее противоречивое понятие «безусловных законов природы». Между тем, если вдуматься глубже в смысл этого положения, то окажется, что *условность* всяких положений о действительности в нем выражена совершенно недвусмысленно.

Именно, это *условие* лежит в самой природе эмпирического «предмета», возникающего, меняющегося и преходящего. Далее и в связи с этим эмпирические предметы — множественны, как сами эмпирические «вещи»; ни из каких идеальных положений не вывести количества планет в нашей солнечной системе, количества химических элементов и тому подобных *данных* множеств. Применяя сказанное к предметам научного познания, мы и здесь должны остановиться перед принципиальным плюрализмом, тогда как всякая монистическая тенденция здесь ведет к допущению метафизических гипотез. Оставаясь поэтому на почве плюрализма, мы должны ограничиться простым констатированием, что мир действительности как объект научного изучения предстает перед нами как некоторая множественность конкретных «частей» или «членов» конкретного же единства их. Иногда представляют себе дело так, как будто отдельные науки подходят к изучению действительности только с разных «сторон» ее, что изучается, значит, всегда *один* предмет, сама действительность. Это — не точно, если под «сторонами» здесь понимаются выделяемые из «целого» путем абстрагирующего анализа свойства или качества этого целого, которые «потом» путем синтеза будто бы надлежит свести в одну цельную «картину действительности». На самом деле науки изучают не абстрактные свойства и качества вещей как такие. Они могут абстрактно изучать только предметные формы, отвлеченные от всякого частного, постоянно меняющегося содержания. Такими формами для эмпирических наук являются *относительно* устойчивые реальности или даже фикции, как атом, сила, душа и т. п. Так называемые «законы», которые устанавливаются в эмпи-

рических науках, суть общие суждения о такого рода предметных формах действительности, и в этом смысле могут быть названы абстрактными эмпирическими формальными законами действительности. Примеры соответствующих наук: физика, химия, физиология, психология, социология.

Если мы теперь обратимся к изучению таких же форм в их заполненности конкретным содержанием, мы еще нагляднее убедимся в ошибочности только что указанного представления об источниках разделения научного труда. *Области* конкретного изучения действительности суть не отвлеченные стороны, а органические части или *члены* действительности и их *системы*. Разделение наук проистекает не из абстрактного анализа, а из конкретного расчленения. Представим себе конкретный живой организм, например, человека; мы легко допускаем расчленение этого целого не только на отдельные органы, но и на относительно самостоятельные конкретные системы, как мышечная система, костная система, нервная система и, далее, система кровеносных сосудов, пищеварительных органов и т. д. Так, приблизительно, мы из действительности как целого *извлекаем* — а не отвлекаем — конкретные системы «областей» или «миров»: минерального, живого, одушевленного, общающегося, и соответственно получаем предметы для таких наук, как геология, естественная история, описательная психология, история общественного человека и т. п. Не трудно видеть, что все «области» как эмпирически конкретных предметов, так и наук о них имеют между собою общее. За общим предметом, как специфическую характеристику науки, мы ищем общности в приемах изучения, в методах его, наконец, в общих задачах. Нередко это общее обозначали как эволюционный характер научного знания в этих областях, и у нас образовались термины: эволюционные науки, эволюционный метод и пр. Я предложил бы вернуться к старым терминам: *история в широком смысле*, исторические науки, исторический метод, — не только в силу хронологического первенства этой терминологии [2], но и в силу принципиальных соображений, заставляющих нас именно в *истории absolute* найти самое типическое и ясное выражение особенностей конкретного познания действительности.

IV

Признание за исторической наукой такой центральной и определенной роли во всем нашем познании действительно обязывает нас к принятию всех последствий такого признания. Отмечу важнейшие из них, поскольку они имеют значение для темы настоящей статьи. Если оценивать науку не с точки зрения технической или вообще практической выгоды, приносимой ею, а с точки зрения идеала чистого познания действительности, как она есть, то первое место и руководящую роль среди всех эмпирических наук должна занимать не какая-нибудь из отвлеченных формальных наук, а та наука, которая представит собою образец наиболее совершенного познания конкретного в его неограниченной полноте. Такой наукой

может быть только *история*. История даже в самых частных своих темах имеет дело с такой полнотою конкретной действительности, для которой физическое, живое и психическое — только «части» или «члены». Далее, очевидно, что и со стороны метода история должна дать образец конкретного познания действительности, так как идеалом такого познания не может быть разрешение действительности в ряде абстрактных формул мировой механики. Другими словами, история должна занять руководящее место в классификации эмпирических наук не только по приемам, которыми она пользуется при *изучении* действительности, но и по тем методам, к которым она прибегает в *изображении* действительности, — методам, имеющим целью адекватное выражение «того, что есть, как оно есть».

Из этого вытекает еще одно положение. Как бы ни казалось оно радикальным и колеблющим современные философские основы наук, мы должны его признать без всяких оговорок: логика как наука о науках в той части своей, которая касается эмпирических наук, должна быть коренным образом переработана. Возникшему в XIX в. и до сих пор еще господствующему убеждению, будто логика эмпирических наук есть логика естествознания, мы должны противопоставить категорическое утверждение, что *логика эмпирических наук есть прежде всего логика истории.*

Я не могу здесь останавливаться на тех философских перспективах, которые теперь открываются для всего нашего знания [3] и его методологии, но, по крайней мере, в самых общих чертах необходимо указать, как не следует представлять себе названную переработку логики. Вместе с тем, мы придем к более точному определению ее задач, предохраняющему от весьма распространенного до сих пор смешения логики с формальной онтологией или «теорией предмета».

Мы видели, что тем резервуаром, из которого почерпается все наше знание, являются наши переживания или наш опыт. Все, что мы извлекаем из постоянно текущего и обновляющегося содержания нашего сознания, мы можем сделать предметом нашего изучения и, следовательно, получаем его определенным образом оформленным. Нелегко отдать себе философский, строго последовательный отчет в том, как определяется собственно содержание переживания в отличие от предметной формы его. Не так трудно, однако, установить критерий этого различения, с которым философия начинает свой анализ и который вполне достаточен для наших целей. Такой критерий состоит в том, что всякое данное, *имманентно* входящее в поток наших переживаний, мы относим к содержанию сознания, тогда как все *трансцендентное* ему мы относим к предметности, на которую направляется сознание и которая понимается нами сперва, как некоторый неопределенный носитель данного содержания. Как затем убеждает нас более глубокий анализ, этот носитель составляет не что иное, как формообразующее начало утверждаемой нами в нашем познании действительности. Это одинаково верно как по отношению к переживаниям

в их эмпирическом значении, так и по отношению к тому, что мы называем *чистым опытом*. Но только в то время, как чистый опыт есть проблема философии, действительное содержание опыта изучается эмпирическими науками. В частности, между прочим, с этой точки зрения совершенно ясно отношение, в которое вступает сама философия и история как эмпирическая наука. Равным образом понятно и указанное выше отношение между отвлеченно-формальными вопросами исторического предмета и вопросами самой истории как науки о конкретной действительности.

Недоразумения возникают со стороны, которая для последовательного мышления должна казаться довольно неожиданной и которая проясняется только в свете истории и развития нашей философской мысли. Дело в том, что предметное формообразование, о котором у нас идет речь, есть, разумеется, процесс, «движение», и ничего, казалось бы, нет «противоестественнее», как мыслить его статически, в виде какой-то замерзшей в мгновении схемы концептов или в виде штампа, который может оттиснуть на любой материи, но только одни определенные концептивные рельефы и контуры. Между тем к этой мысли нередко приходят те, кто, уловив, что именно в предмете как «носителе» содержания лежит *то же, тожественное*, как стержень, пронизывающее все действительное содержание предмета, начинают затем это тожественное трактовать, как какую-то абсолютно неподвижную, подводную скалу, вокруг которой текут, бушуют и о которую разбиваются волны действительности. Мало того, по странной игре фантазии, эта скрытая от нашего взора за поверхностью действительности устойчивость провозглашается под именем «вещи в себе» подлинным источником и причиной всех видимых нами движений и бурь действительности. Этой фантасмагории трансцендентной «вещи в себе» нисколько, однако, не устраняет пресловутый «критицизм» Канта, прикрывающий действительность не менее фантасмагорическими «формами» трансцендентальной субъективности. Но зато в его парадоксах можно поймать конец нити, которая приводит нас к раскрытию источника одного весьма распространенного не только между профанами, но и между инициатами заблуждения.

Я сделаю сразу ясным, куда клонится моя мысль, если напомню, что те самые предметные формы сознания, о которых у нас идет речь, сплошь и рядом выступают под названием «форм мышления» как *логические формы*. И вот, как это ни странно, но логика с сравнительно давних пор перестала заниматься логикой: она занималась психологией — это уже достаточно обнаружено, — но сверх того, на этом я теперь настаиваю, она занималась также онтологией. Она не только видела в онтологии основу для себя, — против чего нельзя было бы возражать, — она просто теряла свое собственное содержание и занималась содержанием онтологическим. В особенности это относится к так называемым «законам мышления», которые суть только онтологические формулы, и к учению о понятиях и категориях. Логика как будто

забыла, что понятие есть слово, *логос*, и трактовала его или как представление — психологически, или как предметную форму — онтологически. Два обстоятельства благоприятствовали такому направлению логических исследований: 1) преимущественное устремление традиционной логики в сторону концептивности, т. е. понимания понятий и их отношений как *объемов*, 2) мнимая реформа так называемой индуктивной логики, заверявшей, будто настоящая задача логики — в *открытии* и *нахождении* истины. Первое обстоятельство закрывало от логиков *содержание* понятий и, следовательно, значение или смысл слов, благодаря которым из слова только и создается подлинное *понятие*; второе привело к игнорированию того, что понятие есть именно слово, т. е. знак, выражающий значение, и что, следовательно, должно исследовать не приемы нахождения истин, а методы выражения и изложения найденных истин.

Самым печальным, может быть, результатом отожествления логики с онтологией, в конце концов, явилось то, что до сих пор остается нераскрытым основное положение всякой методологии об отношении, которое существует между истинно логическими формами и предметом. Повторяли часто, если не постоянно: метод зависит от предмета, — но понимали ли смысл этого утверждения? Ведь не случайно в итоге этих повторений было провозглашено, что метод определяет предмет!

Стоит вспомнить отнявшие столько времени споры о логической природе исторической науки, чтобы найти яркий пример и подтверждение сказанному. Кажется, до сих пор некоторые убеждены, что рассуждать о «факторах» истории или об «исторических законах» значит — решать вопросы о логической природе исторической науки. Долго спорили, далее, о том, предмет истории есть общее или индивидуальное, и опять-таки этот чисто онтологический вопрос называли логическим и методологическим. Все это, может быть, нужно и полезно, но только это — не логика. Естественно, что, принимая это за логику, действительно логические вопросы о том, как писать, как излагать историю, считали делом вкуса, стиля, «искусства». Далее, в этом же неумении отделить логику от онтологии я вижу источник другого смешения: методов исторического исследования и методов исторического изложения, последствием чего была замена методологии исторических наук методикой исследования в них или так называемой «историкой». В результате «методологи» исторической науки много рассказывали нам о том, где находятся исторические документы и источники, как ими пользоваться, словом, *как их читать*, и ничего или почти ничего не говорили о том, *как писать историю*, т. е. не говорили именно о логике исторической науки.

V

Между тем нигде так ясно не обнаруживается значение и роль логики в познании действительности, как в исторической науке. История как наука знает только один источник познания — *слово*.

Слово является *формой*, под которой историк находит содержание действительности, подлежащее его научному ведению, и слово является тем *знаком*, от которого историк приходит к своему предмету с его специфическим содержанием, составляющим значение или смысл этого знака. Если историк рядом со словом называет еще другие источники своего познания, например так называемые вещественные памятники, то, как очевидно, он имеет в виду фактическую классификацию своих источников, а не характеристику принципиального различия в их познавательной роли «сообщения». С этой точки зрения, поэтому, не требует дальнейшего оправдания наше обобщающее употребление термина «слово». Но именно «слово» как форма, выражающая и сообщающая, и как знак, имеющий смысл, есть тот предмет, изучение которого составляет прямое назначение *логики.* История как наука, следовательно, сразу уже получает свой материал, облеченный в определенные логические формы слова, и в этом-то я вижу ее методологические преимущества, так как та же роль слова и в других эмпирических науках заметна не столь ярко и непосредственно. Всегда кажется, что другие виды и типы знания почерпаются нами в «прямом» наблюдении или в опыте как переживании, еще не запечатленном в слове. Отсюда возникает противопоставление натуралиста и историка, которое может быть характеризовано, как противопоставление *наблюдателя* и *читателя*: натуралист наблюдает, историк читает. Такое представление усердно внушалось нам со всех сторон вместе с «само собой разумеющейся» импликацией, будто «наблюдение» имеет преимущество перед «чтением» как «метод» прямой и непосредственный, тогда как «чтение» — только косвенный и менее совершенный прием познания. Приходилось слышать даже снисходительное поощрение по адресу истории научиться, по крайней мере, читать так, как натуралист наблюдает.

Я думаю, что пора логике стать на путь указанного выше обращения и, признав в истории эмпирическую науку по преимуществу, провозгласить обратный и единственно правильный принцип: нужно наблюдать, как читают, а не читать, как наблюдают. История как наука, таким образом, призывается к тому; чтобы сыграть поистине реформационную роль во всем нашем знании и философии [4]. Несмотря на несколько суеверное преклонение перед чувственной стороной наблюдения, не нужно особенно много размышлений, чтобы убедиться, что дело здесь вовсе не в чувственном восприятии как таком, не в «глазе» и «ухе», а в *уме.* Наблюдать, как и читать, нужно *уметь.* Это — слишком обще. Наш вопрос специальнее: должен натуралист учиться читать или историк — наблюдать? Я утверждаю, что тот, кто хочет не только переживать свои восприятия, но и сделать их предметом познания и кто хочет при этом идти правильным логическим путем, должен уметь читать.

Действительно, что значит здесь «уметь»? Пока мы просто переживаем, испытываем впечатления бытия, от нас не требуется

ни особого умения «страдать», ни ума — активно вмешиваться в «опыт»: раз захватив нас, поток жизни несет нас с собою. Но лишь только в интересах практических или в целях чистого познания мы направляем на «опыт» свою рефлексию, наш ум выходит из своего бездейственного состояния, и наше простейшее «восприятие» разрешается в целую систему «умственных» актов. Сплошь и рядом мы не успеваем опомниться, как наше «восприятие» уносится вместе со всем потоком переживаний, и для «наблюдения» остается самое большее — «воспоминание», бледный, случайный образ. Ум не мог бы уловить «тожественного» в разных моментах «восприятия» и «воспоминания», если бы он не обладал собственными средствами удерживать это «то же» в текучем многообразии переживания. Таким средством для ума является «предложение». Уже просто для того, чтобы остановить на миг переживание перед собою и сделать его предметом «наблюдения», нужно уметь сказать: «вот — оно», «вот — нечто», «вот — то, в чем я хочу дать себе отчет» и т. п. Эти первоначальные, неопределенные, чисто перцептивные предложения тотчас влекут за собою целые системы новых предложений, прежде всего, по той же перцептивно-указательной форме: «это есть нечто», «это есть признак того-то», «это есть действие того-то» и т. д., а затем и всю сложную систему предложений абстрактных, конкретных, простых, сложных, и т. д., и т. д.

То, с чем наблюдатель действительно имеет дело, есть не что иное, как его собственная *система предложений* об изучаемом предмете. Это значит, другими словами, что в своем познании наблюдатель имеет дело со своими собственными суждениями о предмете, и он познает, *читая* им самим составленные предложения. Выходит, что натуралист читает свое собственное, еще не записанное произведение, а историк — записанное и вообще переданное другими. Но стоит вспомнить, как много в действительном наблюдении наблюдатель приносит с собою чужих мнений, предвзятостей, книжных теорий и т. п., чтобы убедиться, что разница эта весьма условна и, во всяком случае, не принципиальна. Мы видели, как трудно бывает получить из анализа текущей жизни «чистый опыт» как предмет чистого идеального познания. Эмпирическое же познание к этому не стремится, оно изучает опыт как он есть, как действительный опыт. Но такой опыт иначе не служит для нас источником познания, как только в определенной *словесной* оболочке и форме. Познание начинается с момента чтения и понимания этого слова. Момент облечения переживания в словесную форму есть первый *логический* акт ума. Уметь наблюдать и уметь читать значит в эмпирическом познании одно и то же: уметь понимать смысл словесного знака, который указывает на соответствующую часть действительности. Так как именно историческая наука прямо имеет дело с «чтением слова», то отсюда само собою ясно ее логическое первенство среди эмпирических наук [5]

Логика, с своей стороны, знает только одно истинное principium cognoscendi — *слово*. Именно как такое, т. е. как principium

cognoscendi, слово есть предмет логики, в отличие от психологии, которая его изучает, как переживание, в отличие от лингвистики, которая его изучает как социальное явление, и в отличие от других наук, изучающих его со стороны эстетической, грамматической и пр. Слово обращено к логике преимущественно своей выражательной и значащей стороной: понятия, предложения, методы, — все это для логики — способы выражения в широком смысле этого термина. Но в более специальном смысле мы должны строго различать между выражательной и значащей функцией слова. Слово *выражает* наши чувства, волнения, словом, нашу субъективную реакцию на всякое событие действительности; *значение* же слова есть нечто, относящееся к самой этой действительности или любой «части» ее содержания. Слово как социальная вещь есть средство взаимного *сообщения*, и то, что слово сообщает, есть прежде всего значение. А то, что называет слово, есть событие в самой действительности, и если только этим событием не является психофизическое состояние самого сообщающего, то слово как выражение этого состояния играет в сообщении лишь второстепенную роль. Конечно, это говорится с точки зрения логики и интересов научного познания, а можно представить себе немало точек зрения, когда нас интересует не то, *что* сообщается, а то, *что* при этом чувствует или как к этому относится сам сообщающий.

Во всяком случае, этого разделения нужно строго держаться, и тогда с его помощью нетрудно разграничить сферы различных научных приемов. Так, если история изучает действительность, то ясно, что на первом плане для нее должно быть слово в его значащей функции, а как относится сообщающий к сообщаемому, есть вопрос второй и, строго говоря, не исторический, а психологический или социально-психологический [6], хотя легко представить случаи, когда отношение сообщающего так отражается на характере его сообщения, что историк вынужден этот по существу второстепенный для него вопрос выдвинуть в центр своего внимания. Напротив, для социальной психологии именно сторона субъективного выражения является главным вопросом, тогда как значение высказываемых суждений для нее только повод, по которому обнаруживается внутренний душевный мир лица, делающего сообщение.

VI

Если мы сосредоточим теперь свое внимание на *слове* со стороны его значащей функции, мы, согласно сделанным выше разъяснениям, найдем, что его значение, как некоторое данное содержание, необходимо дается нам уже *оформленным*, причем формообразующим началом в таком случае является сам *называемый* нами предмет, и мы, следовательно, должны говорить здесь об онтологических формах изучаемого нами содержания. Но это не все. Содержание, имеющее свой формообразующий «корень» в предмете, в то же время, будучи облечено в слове, видно нам как бы через транспарант *форм самого слова*. Эти последние формы как формы

языка многообразны и имеют собственную, т. е. присущую языку, закономерность: это — формы организованной речи. Причем сколько-нибудь углубленный анализ открывает, что наряду с эмпирическими, например грамматическими, формами существуют еще sui generis идеальные формы, которые мы и называем чисто и собственно *логическими формами,* каковые формы я предлагаю — по некоторой аналогии с гумбольдтовской внутренней формою языка — называть *идеальными внутренними формами.* Для них характерно то, что они живут сравнительно самостоятельной жизнью и не только не зависят от форм чисто языкового эмпирического выражения, но сами обусловливают это последнее: всякая речь поэтому является логической речью. С другой стороны, они и не вполне зависимы от онтологического формообразующего начала [7], и, изучая их, мы можем подвести их под некоторые самостоятельные, только им присущие категории. Мера их свободы есть мера возможно чистого логического творчества. Она не безусловна и не безгранична: в основном она, действительно, предопределяется *предметом.* Так, например, логические формы определения, предложения, вывода, будучи относительно свободны, до известной степени предопределяют синтактическую структуру слова, и в то же время сами предопределены соответствующим предметом, и мы поэтому ясно сознаем, что нельзя втискивать в одну и ту же логическую форму определения, предложения и выводы, относящиеся к предмету минералогии, скажем, или химии, и к предмету истории или филологии.

Логические формы потому и суть именно «внутренние» формы, что они прямо не запечатлеваются в наших высказываниях никаким внешним знаком. Мы постигаем их путем исключительно «умственным», и, когда они нами выделяются в особый предмет изучения, они даются только как sui generis предметности. Если бы мы представили себе такой язык, который их прямо отмечал бы каким-нибудь внешним символом, мы очень усложнили бы живую речь, хотя, разумеется, для каждого данного высказывания последней мы могли бы найти такое символическое выражение, которое отмечало бы и его чисто логическую структуру. Принятая в логике формула суждения — S есть P, едва ли, по крайней мере так, как она принята, достаточна, а кроме того, она понимается слишком наивно, когда думают, что три *графически* отдельных ее члена, хотя бы каким-нибудь способом, передают трехчленную структуру предложения. Искусственное втискивание положения, например, «человек мыслит» в формулу: «человек есть мыслящий», составляет дань названной графике, но нисколько не помогает логическому анализу форм и даже не указывает частей предложения. Если следовать принятым определениям субъекта как того, о чем говорится в предложении, а предиката как того, что высказывается о нем, то и тогда можно утверждать, что субъектом взятого нами примера является «мыслящий человек», предикатом — «человек мыслит», а связкой — «мышление человека». На что здесь нужно направить свой умственный взор, чтобы заметить нужные нам

логические формы? К чему они, говоря вообще, приурочиваются? Не имея возможности здесь входить в анализ этого важного для логики вопроса, ограничиваюсь одним утверждением результата этого анализа: логические формы предложения, как такого, могут приурочиваться только к предикату. Предикативная функция слова есть логическая функция κατ''εξοχήν. Но, как дает понять уже приведенный пример, выражение предикативности требует повторения «всего» высказывания, вследствие чего форма предиката есть форма и всего словесного выражения предмета. Эти формы будут различны, как различны предметы, и поэтому каждая научная область предмета будет обладать своими специфическими формами, что, разумеется, не исключает логических и методологических обобщений. Скорее даже предполагает их, и мы на этом основании допускаем не только типологические объединения наук, но и то отношение между ними, которое заставляет нас одни науки рассматривать как основные, другие — как логически производные.

Исходя из этого, мы найдем логическое оправдание выставленного нами положения об основном характере исторической науки по отношению ко всем конкретным наукам о действительности. Следует только ближе выяснить, к какому моменту в научной работе истории логика приурочивает свой предмет исследования. Я все время настаиваю на том, что логика как наука о слове, как «выражение» относится отнюдь не к моменту «исследования», а к моменту «изложения» уже «исследованного» и найденного, что логика ни в коем случае не эвристика, не техника исторической работы. В идее это различие ясно, но в осуществлении оно встречает некоторые трудности. Дело в том, что мы иногда излагаем или, вернее, нам кажется, что мы «излагаем» так точно, как мы «исследуем». Мало того, мы знаем даже особую форму *изложения*, которая называется «исследованием». Нам начинает казаться, что форма самого исследования и есть логическая форма нашей науки. В особенности это смешение часто в исторической науке.

В то время, как натуралист в своей, скажем, абстрактной работе все время «смотрит» и слово считает чем-то второстепенным и даже излишним, и только, обращаясь к «изложению» замеченного, начинает сознательно облекать его в словесные формы, историк, обладая даже самым ярким воображением, восстанавливающим перед ним «картины» изучаемого им, не может уйти от власти и действительного значения обозначающих эти образы слов. Историк, другими словами, всегда живо ощущает логическую магию слов уже в процессе своего исследования и прямо на него направляет свою логическую рефлексию. Больше еще, натуралист как «наблюдатель» просто не замечает внутренно произносимых им слов, фиксирующих перед ним предметы его изучения, тогда как историк находит многообразие логических форм прямо данным в его «источнике», в «документе», и просто для того, чтобы *понимать* «документ», он уже должен отдавать себе — инстинктивно или сознательно — отчет в логической природе этого разнообразия. Формы, усматриваемые историком как «читателем», частично

повторяются им как «писателем», и начинает казаться, что новые логические формы, возникающие в процессе «изложения», суть только обогащение и расширение форм «исследования», а не нечто принципиально новое.

Но разница ясна: историк как исследователь есть читатель, он сам должен *понимать*; историк как писатель должен *дать понять*. Из получающего сообщения о чем-либо историк становится передающим сообщение: он в свою очередь пишет для читателя. Здесь есть взаимная респективность, но отнюдь не тожество и даже не параллелизм. История как процесс в действительном мире не заботится о читателе, чтобы быть понятой, но историк должен не только понять этот процесс через посредство своего «источника» и не только должен позаботиться, чтобы его поняли, он должен сделать еще понятным самый исторический процесс. В конце концов историк у себя в кабинете, в архиве или библиотеке может, как ему угодно, придти к своему пониманию данного ему, но лишь только он захотел придать тому, что он понял, научную форму, он должен соблюдать ее логические требования. Логике решительно все равно, что и как думает историк, она видит свой предмет только в том, *как он* выражает, и опять-таки не свои представления, чувства, чаяния, а то *содержание действительности*, которое сообщил ему «документ».

Может быть, это и излишне, но во избежание недоразумений добавлю еще: хотя логика изучает формы изложения, но она здесь не есть техническая дисциплина. Она не предписывает «изложению» никаких правил; она только исследует идеально возможные формы изложения, т. е. возможные в науке отношения слова к предметному содержанию. Разумеется, практика может ими воспользоваться как регулятивными нормами, но от этого сама логика как наука не становится технической дисциплиной, как не становится техникой геометрия от того, что ее чистыми и идеальными формами воспользуется практика, например геодезия или что-нибудь подобное. Логика есть чистая теоретическая дисциплина, имеющая свои самостоятельные теоретические задачи и интересы. Как такая она ничего не предписывает и ничего не повелевает, а зато ничему и не служит. Понять ее в ее самодеятельности можно только, подходя к ней со стороны этой самодеятельности и, если так можно выразиться, ее самодовления. Это часто забывают и ждут иногда от нее несбыточных благодеяний для научной практики, а когда их не получают, ее же винят в мнимом обмане, в неисполнении собственных неправомерных ожиданий. Кто хочет действительно воспользоваться ее реальной помощью, должен прежде всего понять ее в ее самодеятельности и теоретической чистоте.

VII

Имея в виду именно это требование, я так долго останавливался на выяснении истинной природы логики. Но зато тем скорее я могу теперь перейти к ответу на поставленный в начале вопрос: откуда

нам почерпать свой материал? — применительно к теме: откуда логика исторической науки берет свой материал? A priori было уже ясно, что логика не нуждается в ознакомлении со «всем» тем материалом, который находится в распоряжении самой исторической науки, но казалось, что, по крайней мере, с какой-то «частью» этого материала логик должен быть знаком. Но с какой именно частью? Логика либо должна при выборе этой «части» руководиться случайным и субъективным указанием самих историков на то, что они считают в ней как науке «типичным», «важнейшим» и т. п., и тогда она отказывается от собственных критериев науки вообще, и в частности — исторической науки, либо она должна уже иметь этот критерий и руководиться им. Но иметь такой критерий значит, для логики, по крайней мере, наполовину уже разрешить задачу, которая подлежит еще ее решению. Теперь эти априорные апории мы можем по-новому осветить с точки зрения сделанных нами о природе самой логики разъяснений.

История как наука имеет дело со *словом* как знаком, который интересует историка прежде всего, и даже почти исключительно, со стороны своего *значения*, т. е. со стороны того, *о чем слово сообщает*. Оно сообщает историку о разного рода социальных событиях, отношениях, состояниях, переменах и т. д. Но как раз это все, что составляет действительное содержание истории, *логика* не интересует, ему с *этим* содержанием делать просто-напросто нечего. Однако мы видели также, что такое содержание не дается нам, и даже просто немыслимо, без *формы*. Сосредоточим свое внимание на форме, абстрагируя ее от ее переменчивого содержания, и мы получим особый предмет изучения. Но всматриваясь в него ближе, мы различаем, с одной стороны, формообразующее начало в самом предмете, а с другой стороны, видим все содержание этого предмета через формы его имени и вообще через его семантические формы. Мы выделяем, наконец, из эмпирической обстановки последних идеальные внутренние формы, которые и определяем как логические, в отличие от обусловливающих их чисто предметных или онтологических форм. Логические формы как в своей предметной обусловленности, так и в своей независимости фиксируются нами как искомый теперь предмет изучения. Таким образом мы получаем направление, в котором нужно искать ответы на наш вопрос о материалах логики исторической науки, но сам вопрос этим еще не разрешается, так как ведь в силу спецификации его нужно отдавать себе также отчет в том, *от чего* мы отвлекаемся, переходя от неформального содержания к рассмотрению чистых форм. Этим способом мы не возвращаемся ли опять к «содержанию» и не попадаем ли в прежний круг?

Иногда для выхода из этого круга предлагаются средства поистине героические, напоминающие тот способ, которым Колумб поставил яйцо. Ход рассуждения, который мы можем встретить в таком случае, примерно следующий: метод истории, разумеется, определяется ее предметом, но то, что остается еще на долю твор-

чества самого историка, — весьма обширно, и это есть не что иное, как его *мышление*, которое не вовсе произвольно, а подчиняется некоторым «правилам», каковые и должна ведать логика как наука именно о «правильном мышлении». К этому присоединяется еще соображение: это, мол, значит, слишком ограничивать задачи логики, — утверждать, будто она занята только одним моментом из целого научной работы, моментом *изложения*; сама научная работа — много шире, и как раз момент «изложения» занимает даже второстепенное место, главное же — весь процесс *исследования*.

В основе обоих этих соображений лежит более или менее откровенный психологизм, принципиально логике враждебный. Да и фактически нетрудно видеть, что мы можем изучить хотя бы все в мире «мышления» историков и можем в точности проследить весь ход их умственной работы, но если только при этом нет специального направления нашего сознания на идеальные основы самого мышления, мы никаких идеальных отношений — ни по содержанию, ни по форме — не получим. Самое большее мы этим способом можем получать некоторые психологические обобщения, интересные или, может быть, даже важные для индивидуальной или социальной *психологии*, но к чему обманывать себя, думая, будто мы таким образом сколько-нибудь выводим логику из затруднения или, вообще, будто бы занимаемся ею?

Припомним выше установленные определения, и мы получим более точные указания на основания, в силу которых это соображение должно быть признано вовсе не имеющим значения в решении нашей проблемы. В истории мы все время имеем дело со словом как источником познания. Слово же выступает перед нами в двух основных функциях: оно сообщает некоторое значение, и оно выражает психофизическое состояние сообщающего. Не ясно ли, что если мы займемся мышлением историка вместо того, чтобы исследовать *то, о чем* он мыслит, мы получим, может быть, данные для суждения о личных качествах этого историка, но не о существе и особенностях его науки. От того, что историк негодует или радуется, от того, что он — добросовестен или партиен, от того, что он мыслит непредубежденно или под предвзятым влиянием, — от всего этого, скажем, французская революция не передвинется ни на один миг раньше или позднее, не изменится ни одно из соотношений вызвавших ее причин, не исчезнет и не прибавится ни одно событие. Все в истории было, как оно было. Но скажут, может быть, это — тривиальность, — разумеется, все было, как было, но суть-то именно в том, как *изображает* это историк. И я повторяю: да, суть именно в этом, поэтому-то и важно иметь науку о приемах, способах и методах *научного изложения*. Думайте и чувствуйте, что хотите, но излагайте правильно — не только в соответствии с тем, что было, но и в соответствии с требованиями логики, иначе вы рискуете рассказать даже о том, что было, но только это будет не наука, а, может быть, роман, поэма, проповедь. Я прекрасно знаю, что истори-

ческая наука сама есть социальное и историческое явление и что она развивается в истории, но, поскольку она развивается как наука, она идет в направлении к определенному идеалу, и его нужно попытаться так или иначе определить. Смешно думать, что от определений логики возникнут совершенные историки, — ведь никто не думает, что от определений добродетели появляются святые. Логика в своем учении об идеальной исторической науке есть прежде всего наука для себя, и для себя она должна изображать истинную науку, какая она есть, а каков историк, осуществляющий эту науку, это — не ее забота. С своей стороны и историк не может требовать от логики больше того, что она может дать, т. е. не правил и рецептов составления истории, а только указаний на идеальную природу формальной стороны его науки — света сознания там, где ему приходится сплошь и рядом идти ощупью и в потемках.

Нет надобности останавливаться на тех случаях, когда читателю исторического исследования или историку, изучающему источник, приходится выяснять «психологию» своего автора, — настаивать на этом было бы подлинной уже тривиальностью. Всякий знает, что это нужно делать, делать тщательно и заботливо, входя не только в психологию, но подчас и в медицинские изыскания, но также всякий знает, что не в этом состоит история как наука, не здесь ее предмет, и не здесь ее логика может найти материал для себя.

Обратимся ко второму из приведенных соображений. В нем — психологизм менее откровенный, но все же это — последнее asylum ignorantiae психологизма, когда провозглашается, что принципы исторической науки суть ее эвристические принципы. Когда какой-нибудь Вундт скрывается в это убежище, чтобы спасти в нем лохмотья своих трепаных психологических хоругвей, он этим выдает и всех единомышленников. Формула, их объединяющая, звучит довольно гордо: нельзя ограничивать представление о науке одним ее последним моментом «изложения», наука — именно в исследовании, в работе, а не только в продукте ее. Нужно думать, что так: наука, понятно, не рождается из пены морской, ибо и «ученый» — вовсе не то, что носилось, по мифу, в этой пене. Но как художественное произведение красиво не в силу технической его подготовки, а в силу осуществляемой им красоты, так и история научна не в силу подготовляющих исследований, а в силу того, что осуществляет идею науки. Это — то, что руководит самим исследованием, *то, для чего оно*, в чем оно получает свой завершительный смысл. Именно это значило бы совершенно извратить положение вещей: думать, что в самом исследовании — цель, разум и смысл науки. Авторы так называемых «историк» или методик исторического исследования намечают ряд последовательных ступеней, — кто больше, кто меньше, но в общем они довольно согласно — назову для примера Дройзена, Бернгейма, Мейстера, Сеньобоса — дают разглядеть три основные стадии в этой работе: стадия собирания материала —

эвристическая; стадия его творческой обработки — критика; и интерпретация — стадия изложения. Что последняя, завершительная стадия только и создает науку, об этом, казалось бы, говорить не приходится, следовательно, в ней только и осуществляется логика. Но поразительным образом — хотя бы названные мною писатели — в изложении видят как будто только внешние, «материальные» задачи, а логику ищут либо в технических приемах второй стадии, либо в ее же психологических особенностях. Следовательно, не сужаем мы понятие науки, а только более точно фиксируем ее место и значение.

VIII

Итак, попытаемся найти более действительный выход из указанных выше затруднений, и вместе с тем ответ на наш основной вопрос: из какого материала мы можем извлечь суждения о формах исторической науки в разъясненном выше смысле логических форм, не онтологических и не эмпирически-сенситивных. Эти формы суть идеальные, внутренние формы словесного выражения исторической действительности, или, что то же, *формы исторических понятий*. Их искать нужно, как мы видели, в предикативной функции понятий, т. е. нужно, выходит, обратиться к историческим суждениям и их анализу. Но тут и остановка: нужно действительно знать все суждения или какую-нибудь определенную группу их? Рискну выразить свой ответ в самой крайней форме, пусть это сперва покажется даже парадоксальным, но я надеюсь все же после некоторых объяснений быть понятым правильно.

Представим себе, действительно, самый крайний случай, возможный только в предположении: пусть логика располагает всего *одним* историческим понятием, т. е. всего одним «примером» из конкретно-эмпирической науки истории; но зато самое логику представим себе не ограниченной ограниченностью ее эмпирических представителей. Нет сомнения, что в таком случае логика все же располагала бы всем необходимым для построения логической теории исторической науки. Логика не могла бы, разумеется, предвидеть всех *эмпирически* осуществимых форм, — скажу больше, может быть, она не могла бы предвидеть ни одной из этих форм, кроме данной вместе с «примером», — но она предуказала бы *все* идеально *возможные* формы, а для ее собственных задач больше ничего и не требуется.

Против своего утверждения я не вижу возражений по существу, хотя нетрудно предугадать некоторые возражения психологического типа. Так, могут сказать, что «пример», от которого станет исходить логика, окажется совершенно «случайным» и, следовательно, если она наперед не знает «исторического», она не справится с этим «примером». Но именно логика как идеальная наука «случайным» и не будет заниматься, а, направляясь на данный с каждым «случайным» его *необходимый* коррелят,

на независимое от случая идеальное или сущное, только с ним и будет иметь дело, а не с эмпирически обусловленными формами. Ведь одно из двух: или в данном нам «примере» нет исторически сущного, и тогда, разумеется, логика его и не найдет, или оно в нем есть, тогда она не может его не усмотреть. «Случайное» само по себе — только *повод* для перехода к коррелятивно ему необходимому, а вовсе не основание, из которого «выводится» это необходимое. Весь так называемый *экземплификационный метод* основывается на возможности усмотрения сущного в фактическом.

Точно так же мне кажется неосновательным и другое психологистическое возражение, что один «пример» не раскрывает всего, что относится к сущности соответственного предмета. Именно сущно́е-то все и можно раскрыть, так как оно всегда и всюду остается «тем же», и наоборот, то, что может от примера к примеру меняться и то появляться, то исчезать, не относится к сущному. Это возражение, как и предыдущее, возникает вовсе не из принципиального устранения «тожественного» в вещах и отрицания его познаваемости, а только из недоверия к собственным силам познающего. Но это не относится как раз к тем условиям, в которые мы поставили наш воображаемый случай.

Поскольку же мы должны принять во внимание теперь «способности» познающего, мы не можем отрицать, что «одного» примера «мало». Из этого, однако, только следует, что бо́льшее количество примеров нужно не для логики, а для *логиков*. Следовательно, и наш общий вопрос о том, какой «частью» исторического материала должна располагать логика, чтобы ее теории были достаточно обоснованы, должен быть модифицирован; речь идет о том, с какой «частью» должен быть знаком *логик*. Но тогда очевидно, что этот вопрос не имеет принципиального значения: одному нужно больше, другому меньше, а качество логической теории не зависит от количества привлекаемого ею в виде «примеров» материала. Вообще вопрос о достоинствах логиков не связан с существом самой логики как науки — сколько это не есть вопрос дарования, проницательности, просто случайных обстоятельств и т. п., это — вопрос техники или методики самой логики, вопрос «логического искусства» и «сноровки». Такая методика логики могла бы предусмотреть эмпирические источники ошибок, допускаемых логиком, например, ошибок при отличении существенного от несущественного, признания вида за род и т. п. Как всякая методика, эта методика специфична, ограничена пределами своей науки и, следовательно, не имеет общего применения, и, как всякая методика, она — результат опыта научной практики. Как эмпиричны источники ошибок, так эмпиричны и способы их исправления. Один и тот же «пример» может служить источником первоначальных и исправленных суждений, могут быть привлечены для помощи другие примеры, где известные черты выступают ярче и нагляднее и т. д. Ясно одно, что *количество* примеров в самой логике не играет роли существенной и прин-

циальной, а потому всякий логик в своих суждениях о специальной методологии может исходить из того, что ему так или иначе, *случайно* (sic!) известно из сответствующей науки. История — не исключение. Упрек в недостаточности познаний в научной истории в *принципе* не задевает логика как логика. Но могут сказать: то, что логик считает своим знанием истории,— не научно! Тут, однако, кто же судья? Именно сама логика уже судит о том, что научно и что ненаучно, — для этого у нее должны быть *свои* критерии, — и когда этот упрек делает логику, например, историк, он перестает быть историком и сам судит о своей науке как *логик*. Никакое «увеличение» знаний в области содержания науки не дает нужного критерия.

Итак, в *идее* для логики достаточно «одного» понятия из исторической науки, чтобы говорить о логической природе этой науки. Мне бы хотелось выразить свою мысль еще острее, и я рискну также и на это, хотя, может быть, я обострю только чувства тех, кому и сказанное покажется свидетельством моего расположения к нелепостям. втайне, впрочем, уповаю быть правильно понятым. Я думаю, что логика, получив всего *одно* понятие из исторической науки, если ей понадобятся дальнейшие «примеры», может просто *сфантазировать* их, так что, если бы можно было получить образ фантазии без эмпирического прототипа, то, выходит, ей и «одного» понятия не нужно было бы. Теми, кто любит богатый подбор «примеров», фантазия должна быть даже явно предпочтена: как ни разнообразны формы конкретной действительности, фантазия может быть еще богаче. Единственное ограничение для фантазии здесь в том, что образы фантазии, каким бы они ни наполнялись «содержанием», *формально-логически* должны быть образами исторической фантазии. Но, опять-таки, об этом судит сама логика: она должна довести до ясного сознания то, что смутно ощущается, когда мы отличаем одно научное суждение от другого.

Попробую пояснить мою мысль примером. Я беру действительное историческое суждение повествовательного характера: 1) «В 1619 г. состоялось постановление земского собора о том, что вообще ушедшие посадские люди должны быть возвращены на прежние места». Сфантазирую два новых суждения: 2) «Лишь только человек предоставит свободу своим страстям, он становится образцом для подражания» и 3) «Лишь только была провозглашена восточноевропейская федерация, о. Шпицберген поспешил примкнуть к ней». Всякий, конечно, тотчас видит основание для сравнения этих суждений с первым со стороны *формально-логической*, для установления принципиального сходства последнего с первым и такого же различия первого со вторым. Логика должна раскрыть то, что здесь смутно чувствуется каждым. Возьму еще в пример суждения объясняющего характера: 1) «Первым следствием нашествия татар было ослабление материальной силы русских государств, именно уменьшение числа населения и экономических средств»; 2) «Вследствие рабского

инстинкта, присущего человеку трусливому, он хвалит ближнего в лицо и порицает его в его отсутствие»; и 3) «Необходимость обеспечить себе свободу мореплавания вызвала войну о. Туле с Гипербореями». Роль логики в различении здесь типов причинного объяснения та же, что в прежних примерах.

Правда, по поводу вымышленных примеров всегда возможно возражение: они только потому и подходят для анализа, что они выдуманы *по аналогии* с фактическими примерами. Это — верно. Но на чем покоится возможность построения аналогического примера? Ведь не на его фактической случайной обстановке, а на усмотрении некоторой *идеи*, лежащей в основе факта, и аналогия тогда только формально-логически выполнена, когда ею схвачена идея, то, что существенно для факта. Возможная же ошибка смешения существенного и несущественного одинаково может иметь место как по отношению к фактическому, так и по отношению к фантастическому. Указание на фактическое как на источник самой фантазии есть в сущности только констатирование психологического *факта*, что самая смелая фантазия почерпает свой материал из реального опыта. Против этого нельзя спорить, но это не решает вопроса о *пригодности* или непригодности образа фантазии в качестве примера для логического анализа. Образ фантазии оказывается здесь вполне законным. Логика только обязана точно установить источник этой законности.

Может быть, я сильно смягчу кажущуюся парадоксальность сделанных утверждений, если скажу, что вся суть разбираемого вопроса в том, что *для логики* как такой нет, собственно, образа фантазии: и в фактическом и в вымышленном примере *ей* дано одно. Ее формальный предмет, будучи чисто идеальным, не меняется от того, «воспринимаем» ли мы его, «вспоминаем», «воображаем», или что еще. Для всех этих различных актов он всегда дается как *тот же*. В этом собственно — разгадка самого экземплификационного метода, но и в этом же его ограничение. Как только мы от идеально-возможных форм попытаемся перейти к их эмпирическим осуществлениям, мы обязаны «увеличивать» число примеров и самые свои выводы об эмпирических формах науки почерпать из ее действительного развития. *Историография* как история самой исторической науки — вот материал, из которого тогда приходится почерпать свои сведения тому, кто хотел бы судить об эмпирических формах развития истории. Но должна ли это делать логика? Я думаю, нет, это — дело самой историографии. И именно последняя должна обращаться к логике, чтобы почерпнуть из нее знание идеально-возможных форм и установить, какие из них осуществлены историей.

IX

В надежде примирить с собою противников изображаемого мною такого, можно сказать, необузданного произвола логики, еще раз подчеркну: все это относится к *идее самой логики*, а не к ее эмпирическим представителям. Последние не перестанут справляться

с той же историографией, и в особенности с историей так называемой *философии истории*. Философско-исторические суждения потому должны прежде всего представлять особенную ценность для логики исторической науки, что по своим философским задачам они сразу дают исторические суждения применительно к идеальному историческому предмету, т. е. применительно к его онтологическим формам, а потому, какова бы ни была *фактическая* ценность этих суждений, принципиально они могут быть для логика — «чище» и, следовательно, показательнее. Но, кроме того, развитие философско-исторических суждений как суждений метафизических, т. е. реальных, идет в ногу с развитием науки, и философия истории самим содержанием свидетельствует о росте и изменениях логического и методологического понимания задач истории как науки. Наконец, философия истории, опять-таки как философская дисциплина, в особенности проникнута той методологической рефлексией, для которой у историка *как историка* не остается места. Что историк как историк может иногда в своих объяснительных теориях обнаруживать определенные философско-исторические тенденции, дела, конечно, не меняет: принципиальную грань между гипотезой эмпирической и метафизической нельзя провести с безусловной точностью.

Философия истории дает материал для логика; может показаться, что она дает его и для самого историка. Это было бы неверно. Материал логики — *форма*. А историку, если и нужен такой «материал», то он должен увидать его как *требование* содержания самой своей науки. Для логика же философия истории может быть предпочтительнее, потому что, хотя по содержанию она может быть — как метафизика — и весьма фантастической, но по форме она немыслима иначе, как если философ посмотрит на самые исторические явления как на воплощение, пусть метафизической, но в идее подлинной реальности. Другими словами, само историческое явление для него — знак, смысл коего он стремится раскрыть. А здесь именно и лежит момент зарождения *научной* истории. «Дух», «смысл» истории для историка не может и не должен быть трансцендентностью, но операции над ним историка со стороны формальной — те же, что и метафизика над своею потусторонней реальностью.

В целом, следовательно, все же остается верным, что какие бы облегчения для работы *логиков* в смысле доставления материала из содержания самой науки мы ни нашли, для *логики* этот вопрос остается иррелевантным. Как для расширения фактического знания, так и для углубления философского и логического понимания в области их эмпирического осуществления есть один законодатель и один источник движения вперед — *творчество*.

X

На этом я мог бы остановиться. Мне кажется, что на основной свой вопрос я дал ответ. Но я боюсь, что один из аргументов, на которые я опирался, может показаться недостаточно освещенным.

Я резко противопоставляю методы исследования и методы изложения, эвристику и логику, и в идее такое противопоставление может быть ясно, но почему же в осуществлении мы наблюдаем постоянное смешение этих двух областей? Кажется невероятным, чтобы такое постоянство не имело за собою вовсе никаких оснований и поводов, лежащих в существе дела. Основания, действительно, есть, хотя для уяснения их требуется известного рода subtilitas, и я бы сказал, только тогда, когда до конца продумана и понята принципиальная гетерогенность понятия «метод» в обоих случаях, можно уяснить себе значение эвристики для логики.

Поставлю вопрос следующим образом: как мы видели, логика может почерпать для себя «случайные» примеры из истории как науки, из философии истории, из историографии, но отсюда же почерпает свои «примеры» и *историка*, но при этом она их показывает в специальном свете — в свете эвристических приемов научной работы, — спрашивается, эти примеры как примеры, которыми могла бы, очевидно, воспользоваться и логика, что-нибудь теряют или приобретают в глазах логика от этого специального освещения?

Если «исследование» и «изложение» так противоположны по своим задачам, то скорее от эвристического освещения «пример» должен был бы потерять свое значение для логики. Между тем это не так; в некоторых отношениях такой пример имеет для логики только бóльшую ценность. Правда, это может проистекать именно из того, что историк выбирает для себя примеры особенно ценные в логическом отношении. Но это-то и показывает, что раз историк умеет найти такие примеры, значит у него есть какой-то критерий для их выбора. Мы сразу подойдем к сути дела, если посмотрим на него с точки зрения коренного факта и в то же время условия социальной жизни, — факта, который, конденсируясь в самом историке, делает из него «социального человека» по преимуществу, который из истории как науки создает «социальное действие» и по которому должна ориентироваться вся методология исторической науки. Этот факт есть факт *сообщения*. Сообщение — коренной факт и условие социального общения; его изучение — основа исторической науки; метод этого изучения — основа исторической методологии. Понятие «сообщения» есть понятие, выражающее соотношение и требующее, следовательно, терминов соотношения: говорящий—слушающий, писатель—читатель, авторитет—признание, источник—восприемник и т. п.

Особенное положение историка как такого характеризуется тем, что он в одном лице соединяет оба термина названного соотношения: он — читатель и писатель вместе. Он должен уметь понимать — тут метод исследования, — и должен уметь передать понимаемое — тут метод формулирования. Совершенно ясно, что *понимаемое* не составляет всего содержания источника, и передается дальше, «излагается» не все дословное содержание источника, и, следовательно, форма его выражения определяется

предметом лишь в «понимаемом» содержании. Нельзя думать, что понимаемое — всецело продукт субъективной способности и произвола; во всяком случае при исследовании науки *как науки* эта субъективность — «психология» историка самого — не входит в предмет изложения, так как даже при эмпирической неизбежности субъективности нет нужды возводить ее в принцип, делать из недостатка необходимость, а из необходимости — добродетель. Мы считаемся поэтому с «понимаемым» только как со смыслом. И вот оказывается, что мы имеем дело как бы с двумя предметами, — в действительности с двумя содержаниями одного предмета — предмет, подлежащий исследованию, и *тот же предмет*, но известным образом «преображенный», как предмет для изложения, познанный и в познании понятый.

Таким образом, *один* предмет играет формообразующую роль, но его содержание различно в «начале» изложения и в «конце». Так как «изображается» дальше содержание в идеальных внутренних формах языка, устанавливающихся уже в акте понимания, ибо этот акт требует облечения данного в форму понятия, требует формулирования, — то и выходит, что формы изложения выступают и привлекают к себе внимание уже в стадии самого исследования. Так, *историку* приходится иметь дело с *логическими* формами, а логику приходится обращать особенное внимание именно на эту сторону «примеров», которые он может найти для себя в истории. Таким образом ясно, что названные примеры приобретают особенный интерес для логики, и, следовательно, по-новому вскрывается отношение, которое существует между эвристикой и логикой. Стоит припомнить, какое колеблющееся положение занимает *интерпретация* у авторов «историк», относимая ими то к собственно «исследованию», то к «синтезу» или «построению», чтобы найти конкретную иллюстрацию, подтверждающую сказанное. Именно здесь, в проблеме интерпретации, лежит узел, тесно связывающий историческую науку с логическим учением о природе исторического метода. Логика, ставя перед собою проблему истории, только тогда может надеяться разрешить ее, когда она развяжет этот узел.

Узел завязывается на том месте, где предмет исследования переходит в предмет познания и по мере этого перехода, т. е. по мере того, следовательно, как предмет *познается*. Как бы большой ни казалась нам иногда роль творчества познающего индивида, всегда существуют объективные предметные принципы познания, по которым направляются акты познания, и теория познания как такая именно эти акты в предметной направленности должна выделить в особое принципиальное учение об историческом познании. Некоторые черты этого учения видны наперед и не небесполезно отметить их, хотя бы в самом общем виде.

Увлечение теорией познания как философской наукой, иногда даже отожествляющейся с целым философии как чистого познания, по-видимому, уже погасло, и мы можем более трезво оценить положение гносеологических вопросов среди других проблем

философии. Если мы оставим в стороне теории субъективного идеализма, носящие явно выраженный псевдо-философский характер, поскольку они метафизические гипотезы возводят на степень чистого знания, мы встречаемся с проблемой познания, 1) как с проблемой психологии и 2) как с проблемой принципиальной философии. Оба раза это — частная проблема среди многих других проблем душевной деятельности — с одной стороны, анализа чистого сознания — с другой стороны. Но мы легко поймем, как эта частная проблема начинает играть основополагающую роль, если мы обратимся к ней, исходя из интересов эвристического и логического учения научной методологии. Разумеется, при этом мы обращаемся исключительно к философскому принципиальному учению о познании, а не к психологическим теориям его.

Не нужно только создавать иллюзий насчет размеров и характера действительной помощи, которую в таком случае может оказать нам философское учение о познании. Как и психология, философия занята проблемой познания прежде всего *для себя*, и потому она решает ее в направлении собственных целей и сообразно со своими собственными задачами. Методология поэтому только тогда может целесообразно воспользоваться результатами принципиального анализа, когда она, не довольствуясь его общими положениями, ищет их применения уже для своих специальных целей. Это «применение», однако, не следует понимать в смысле простого «приложения» общих положений к данному частному случаю, так как такой прием ведет либо к потере как раз специфических особенностей данного случая, либо просто к его искажению. Методология, исходя из принципиального признания «плюрализма» наук и их методов, должна в *своих* интересах требовать такого же плюрализма «теорий познания». Самой роковой ошибкой для логики является спешное перенесение методологической характеристики одной науки на другую. Не «теория познания», а *теории познания* — вот, что нужно методологии. «Теории познания» в этом смысле суть прежде всего теории методов исследования, с помощью которых предмет из предмета «исследования» превращается в предмет познания. «Теории познания» суть *теории* наблюдения, самонаблюдения, эксперимента, истолкования и т. п.

Для исторической науки такой *своей* теорией познания является *герменевтика*. В силу указанных выше соображений герменевтика и составляет связующее звено между учением о методах исторического исследования и методах чистого изложения. Поэтому самое насущнейшее требование, которое теперь должна предъявить логика к философским принципам, состоит в том, чтобы нам был дан принципиальный анализ основных понятий герменевтики как теории исторического познания: в первую голову понятий *сообщения* и *понимания*. Только на почве этого анализа создается и специальная историческая герменевтика и специальная логика исторической науки. А если верно мое

утверждение об основном характере исторической науки для всех эмпирических наук, то такая теория познания, очевидно, ляжет в основу и всех их.

История по своим *логическим* методам является основою всего эмпирического познания, как основою по методам исследования для истории может и должна считаться *филология.* Я, таким образом, воспроизвожу мысль, высказанную известным филологом: «Der Philologe ist der Pioner der Geschichtswissenschaft» (Usener). В свете именно этой мысли, кажется мне, раскрывается подлинная сущность исторических методов исследования. Я только добавил бы, имея в виду уже чисто логическую природу истории как науки: и историк — организатор наук о *слове.*
1917, II, 25.

Подробнее об этом противопоставлении см. в моей книге «История как проблема логики». М., 1916. Ч. I. Введение.

[2] См. мою книгу «История как проблема логики».

[3] В общих чертах они намечены в моей статье «Философия и история» (Вопр. философии и психологии. 1916. Кн. IV).

[4] Я не могу здесь останавливаться подробнее на этом важном и интересном вопросе. Я останавливаюсь на нем в статье, помещенной в философском ежегоднике «Мысль и Слово» (1917 г.), отчасти также уже в моей книге «Явление и смысл» (М., 1914).

[5] Шеллинг (Einl. in d. Philos. d. Mythologie. Ww. II, Abt. B. V S. 329) сравнивал эксперимент с диалектикой и называл хорошего экспериментатора диалектиком, ибо последний оперирует прежде всего с «возможностями», которые сперва в уме, а потом и с помощью инструментов отвергаются, пока мы не приходим к некоторому положению. И это, действительно, *диалектика*, потому что всякая такая «возможность» должна быть *названа*, словесно запечатлена, чтобы стала возможна вся эта работа.

[6] Подробнее я рассматриваю этот вопрос в статье «Предмет и задачи этнической психологии». «Психологическое Обозрение». 1917 г.

[7] Хотя всегда ему коррелятивны, или респективны по отношению к нему.

СТАРАЯ И НОВАЯ ОНТОЛОГИЯ

Н. Гартман

I

Мышление Нового времени видело основную философскую науку в теории познания. При этом предполагалось, что мы знаем больше о познании, чем о его предмете; однако не замечали, что познание само является большой загадкой, так как отношение, с которым оно имеет дело, трансцендентное, т. е. буквально — «выходящее за пределы сознания». Ибо предмет познания существует независимо от самого познания.

Реакцией на это в наши дни является антропология. Оказалось, что познание является лишь одной из многих связей сознания с окружающим миром. Реагирование, действие, любовь и ненависть являются другими, параллельными трансцендентными отно-

шениями, и притом первичными, тогда как познание вторично и во временно́м отношении образуется также лишь в зависимости от них. В этом виделось указание на устройство человеческого существа, и поэтому науку о человеке пришлось поместить перед теорией познания.

Но и это оказалось половинчатым. К истинному пониманию человеческого существа относится, очевидно, знание о тех бытийных отношениях, в которых находится человек. Ибо человек — существо, зависящее от тысячи условий. Эти бытийные отношения суть полнота мира. Итак, надо было понять человека, включая его сознание, исходя из его встроенности в целостность реального мира. Таким образом, дошли до старой проблемы онтологии, т. е. той науки, которую когда-то ради теории познания отодвинули и от которой в конце концов совсем отказались.

Таким образом, мы сегодня стоим перед задачей создания новой онтологии. Вполне ясно, что после всех успехов науки старой онтологии больше быть не может. Речь уже не идет «о форме и материи» сущего. И не о «потенции и акте». Ибо уже не целевое соотношение «субстанциальных форм» господствует над миром, никакая телеология не может нам больше помочь; нейтральные «законы» оказались господствующими силами природы, и отношение причины и следствия управляет мировыми событиями снизу.

II

Новая онтология исходит из других соображений. Она усматривает «строение» (то, что обычно называют объектами) и «процессы» не раздельно, а вместе. Все реально сущее находится в становлении, оно имеет свое возникновение и уничтожение; первичные динамичные образования от атомов вплоть до спирального тумана являются настолько же процессными, как и членными (Gliedgefüge) и оформленными (Gestaltgefüge) образованиями. В еще большей степени это имеет место относительно органических образований, начиная от сознания как душевной целостности, и относительно порядков человеческого общества.

В этих образованиях действует иной способ сохранения, чем субстанциальность: сохранение через внутреннее равновесие, регулирование, самодеятельное воссоздание или даже самодеятельное превращение. В отличие от субсистенции его можно назвать консистенцией. Ее результатом является хотя и не вечная, но достаточно долгая длительность для того, чтобы придать образованиям свойство быть носителем изменяющихся состояний (акциденций).

Ее каузальностью является не causa immanens, которая сохраняет себя в действии, а causa transiens, которая исчезает в своем действии. Ее действие поэтому не содержится в причине, а возникает заново. Каузальный процесс в этом новом смысле не является развитием чего-то, что уже содержалось в причине, а

представляет собой производительное созидание (produktives Hervorbringen).

Строение реального мира имеет форму наслоения. Каждый слой является целым порядком сущего. Главных слоев четыре: физически-материальный, органический-живой, душевный, исторически-духовный. Каждый из этих слоев имеет свои собственные законы и принципы. Более высокий слой бытия целиком строится на более низком, но определяется им лишь частично.

Метафизика, построенная на одном-единственном принципе или на одной-единственной группе принципов (как ее раньше всегда конструировали), является поэтому невозможной. Все сконструированные картины единства мира неверны — как «метафизика снизу», так и «метафизика сверху» (исходя из материи или из духа). Существует естественная система мира, которая не является сконструированной. Ее структуру можно найти в феноменах. Но она не сводима ни к точечному или централизованному единству, ни к первопричине или наивысшей цели.

То, что можно установить, — закономерность самого строения. В нем можно охватить последовательность (Überhöhung) слоев, а также противодействие зависимости и самостоятельности. Характер самой реальности при восхождении не меняется. Душевные и духовно-исторические события не менее реальны, чем вещи и животные, процессы вообще не менее реальны, чем образования. Новое понятие реальности не связано с материальностью и пространственностью, а всего лишь со временностью, процессностью и индивидуальностью.

III

Само бытие нельзя ни определить, ни объяснить. Но можно отличить виды бытия и анализировать их модусы. Тем самым их можно осветить изнутри. Это осуществляется модальным анализом реального и идеального бытия. Здесь все связано с внутренними отношениями возможности, действительности и необходимости. Эти отношения в каждой из сфер бытия совсем разные; более того, они разные в логической сфере и в познании. Их нахождение составляет предмет целой, и притом новой, науки: модального анализа. Модальный анализ — ядро новой онтологии.

Все остальное относится к учению о категориях. Оно охватывает совместные принципы (фундаментальные категории) и специальные принципы отдельных слоев бытия. Из последних не все ограничены одним из слоев, некоторые проникают в более высокие порядки сущего, другие обрываются на границах слоев. Так, пространство, субстанция (включая материю) и математическая структура завершаются на органическом, тогда как время, процессность, каузальность и др., простираются далее вверх и внутрь духовного бытия: душевная жизнь непространственна, нематериальна, нематематична, но временна и процессна, имеет свою собственную причинность и взаимодействие.

С другой стороны, на каждой границе слоев возникают новые принципы. В органической природе все основывается на новом типе процесса, на морфогенетическом процессе, на саморегулирующемся равновесии процессов, на стихийном самовоссоздании (Selbstwiederbildung) индивида. К этому прибавляется (исходя из системы задатков) надкаузальная форма детерминации процесса самообразования. Но в душевное бытие эти категории не проникают. Они остаются связанными с пространственным миром.

Совсем иные формы бытия обнаруживает душевный мир: «субъект» и отличающийся от внешнего «внутренний мир», замкнутость индивидуальных внутренних сфер по отношению друг к другу, поток переживаний со своей своеобразной формой процесса, предметное сознание, а также противодействие акта и содержания (представления). Сюда же относится и трансценденция таких актов, как хотение, действие, познание, любовь и ненависть, в сущности которых заложен выход из внутреннего мира и связывание его с пространственно-предметным миром.

С этой же трансценденцией одновременно начинается духовная жизнь, которая не сводится к сознанию индивида и составляет над ним собственную плоскость бытия, плоскость исторически объективного духа. Язык, право, нравственность, мораль, оформление общества, религия, искусство, техника составляют объективный дух. В нем нет актов, нет сознания (которое соответствовало бы ему как целому), нет наследственности; его продолжение безличностно, он передает себя таким образом, что индивиды врастают в него, его перенимают и передают. Это его форма сохранения, консистенция особого рода.

Индивиды же, из-за того, что они охвачены им, являются чем-то бóльшим, чем субъекты, они — личности. Основные категориальные определения личности опять-таки нового рода: предвидение и предопределение (целевая деятельность), свобода и сознание ценностей. Только находясь в обществе и в объективном духе, личность является нравственным и способным к ответственности существом.

IV

В строении мира нет свободного парения более высоких слоев. Они существуют, лишь накладываясь на более низкие, носимы ими. Способ накладывания (das Aufruhen) различный. Органическая жизнь носима неживой природой, так как имеет своими кирпичиками ее образования (атомы и молекулы). Душевная же жизнь не имеет своими кирпичиками образования и процессы, а поднимается над ними как совершенно новый мир. В первом случае мы имеем дело с отношением переоформления, в последнем — с отношением надстройки. Притом категории более низкого слоя проникают в более высокий, и существенная их часть остается там.

Строение мира из слоев определяется отношением категорий (принципов и законов) надстраивающихся друг над другом слоев.

Повторение более низких категорий в более высоких слоях бытия составляет единство мира; появление новых категорий на более высоких слоях (категориальное novum) составляет его несводимое разнообразие. Нельзя все в мире свести к одному знаменателю. Отсюда крах всей монистической метафизики.

Самостоятельности более низких по отношению к более высоким слоям соответствует частная зависимость последних от первых. Появлению (der Einschlag) категориального n o v u m в более высоких слоях соответствует их автономия (свобода) от более низких. Даже в отношении переоформления более низкие принципы только «по материи» определяют более высокие формы. Свое особое своеобразие последние получают из самих себя.

Основной онтологический закон мировой взаимосвязи содержится в следующих двух положениях: 1) более низкие принципы являются более сильными, всёносящими, они не могут быть сняты более высокой формой и 2) хотя высокие принципы являются более слабыми, они тем не менее в своем novum являются самостоятельными и имеют неограниченный простор для воздействия на более низкие.

«Свобода» имеется на каждой ступени, в каждом более высоком слое по отношению к более низкому. Многодекларируемая свобода воли человека как моральной личности является лишь специальным случаем. Ее как таковую можно понять, лишь исходя из основного онтологического закона. Все индетерминистские понятия свободы так же неверны, как и все детерминистские отказы от свободы. Индетерминизм не нужен, так как свобода является не снятием существующей определенности, а началом более высокой.

* * *

Без критической онтологии Н. Гартмана трудно представить картину развития философской мысли XX в. Наряду с учениями Э. Гуссерля, М. Шелера, М. Хайдеггера вариант философии бытия Гартмана является одним из самых глубоких пересмотров традиции.

Публикуемый текст представляет собой доклад, сделанный Н. Гартманом на философском конгрессе в Испании (Mendoza, 1949). Это сжатое изложение основ его онтологического учения тем более интересно, что относится к позднему периоду творчества философа.

Перевод выполнен Д. Мироновой по изданию: *Hartmann N.* Kleinere Schriften. B., 1958. Bd. III. S. 333—337.

ОТВЕТЫ МИТРОПОЛИТА МИНСКОГО И БЕЛОРУССКОГО ФИЛАРЕТА НА ВОПРОСЫ РЕДКОЛЛЕГИИ «ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ЕЖЕГОДНИКА»

Юбилей 1000-летия крещения Руси отмечается в нашей стране как событие большого значения. Как Вы могли бы сформулировать результаты этого тысячелетия, значимые не только для христиан, но и для народа в целом?

Общеизвестно, что христианская проповедь принесла Древней Руси литературу и просвещение, что принятие христианства в качестве официальной религии Древнерусского государства имело своим результатом не только политическое приобщение Руси к христианским народам Европы, но и унаследование ею традиций великой византийской культуры. Все это, безусловно, имело огромное значение для формирования исторического лица русской нации и того, что называют «духом народным».

Вообще, на мой взгляд, говоря об общезначимости традиций тысячелетней истории христианской Церкви в нашей стране, весьма трудно избежать общих мест. Вполне очевидно, что теоцентризм многих произведений русской классической литературы обусловил их исключительную духовность и напряженность в нравственном поиске. Всемирно признанным символом русской архитектуры является именно православный храм. Значительная, если не бóльшая часть наиболее замечательных произведений русской живописи посвящена христианской тематике, затрагивает проблемы нравственности, осмысляемой в свете идеалов, провозглашенных в Евангелии. Церковные песнопения — а в этой области пробовали свои силы многие выдающиеся композиторы — не оставляют равнодушными не только ревностных богомольцев, но и людей, далеких от Церкви.

Этот перечень можно продолжать. Но для меня как иерарха здесь важно отметить тот факт, что в наши дни приход в Церковь немалого числа людей, не имевших возможности получить религиозного воспитания, обусловлен их приобщением к сокровищам русского национального культурного наследия.

Согласны ли Вы с тем, что религиозный культ и светская культура в ряде случаев выступают против общего врага: зла, хаоса, бездуховности?

Основной задачей христианской Церкви является возвещение Благовестия о совершенном Господом нашим Иисусом Христом спасении человека от рабства греху и вечной погибели, а также сообщение уверовавшим в Него благодатных плодов этого спасения. Вся жизнь Церкви подчинена решению именно этой задачи. Конечно, литургия и связанный с ней культ имеют здесь особо важное значение. Однако жизнь Церкви ни в коем случае не ограничивается одним только религиозным культом. Равным образом далеко не все в ней может быть вписано и в рамки явлений культуры. Молитвенное общение души с Богом и жизнь по заповедям Христовым составляют как раз то «некрадомое сокровище», которое оказывается путем, открывающим даже для самых некнижных людей доступ к живому познанию самых высоких духовных истин, сокрытых подчас от «мудрых и разумных» (Мф. II, 25; Лк. 10, 21). Поэтому для Церкви в одинаковой степени дороги как молитвенное делание и добродетельная жизнь простецов, так и пытливость самых утонченных умов, благоговейно устремленных к познанию Истины.

Таким образом, понятие «церковная культура» оказывается уже понятием «духовный опыт Церкви». Христианская культура с точки зрения Церкви не является чем-то самодовлеющим. По-видимому, ее можно охарактеризовать, с одной стороны, как одно из выражений духовной жизни христиан, а с другой — как возможное средство возвещения Благовестия Христова.

В то же время, как мне кажется, определить задачи светской культуры значительно сложнее. Ответ на заданный Вами вопрос затрудняется еще и тем, что творцами светской (т. е. не имеющей специально религиозных задач) культуры нередко выступают члены Церкви, христиане. В секулярных кругах часто можно встретить ошибочное отождествление Церкви исключительно с духовенством. Не углубляясь в вопросы экклезиологии, следует заметить, что такой подход не соответствует истинному положению дел. Думаю, что решение поставленной Вами проблемы правильнее всего искать на путях осмысления исторического вклада христианской Церкви в созидание общечеловеческой культуры в самом широком спектре ее проявлений. Уверен, однако, что это осмысление должно нас привести к положительному ее разрешению. Что же касается конкретных форм церковного и светского сотрудничества в общем культурно-созидательном процессе, то они обусловливаются историческими обстоятельствами.

Думаю, что сейчас настало благоприятное время для развития сотрудничества между церковными учеными и специалистами из светских научных центров в деле изучения и популяризации векового духовного и культурного наследия нашей страны, имеющего, как выше отмечалось, христианский источник. Знакомство людей с сокровищами своей национальной культуры, с ее духовными истоками и хранимыми ею ценностями, несомненно, должно служить преодолению зла, хаоса и бездуховности.

Как Вы оцениваете итоги конференций, которые проводились у нас в последнее время при совместном участии богословов и светских ученых?

Очевидно, Вы имеете в виду проведенные Московским Патриархатом международные научные конференции, посвященные 1000-летию крещения Руси: по церковно-исторической проблематике (Киев, июль 1986 г.), по богословию и духовности Русской Православной Церкви (Москва, май 1987 г.) и по вопросам литургической жизни и церковного творчества Русского Православия (Ленинград, февраль 1988 г.). Как отрадный факт следует отметить, что в этих представительных ученых форумах принимали участие не только богословы, но и широкий круг светских специалистов в области истории русской культуры, представлявших известные отечественные и зарубежные научные центры. В ряде докладов на этих встречах были отражены результаты новейших серьезных исследований. И научные итоги конференций оказались достаточно значительными. Материалы будут опубликованы. Мы высоко оцениваем значение этих конференций, принимая во внимание наметившиеся на них перспективы сотрудничества ученых Советского Союза и других стран с научными учреждениями Московского Патриархата в деле всестороннего изучения русского национального культурного наследия в исторической ретроспективе.

Борьба за духовное здоровье общества, которая становится сейчас острее, чем раньше, требует объединения всех заинтересованных сил. Может ли Церковь участвовать в этой деятельности с таким же успехом, как в борьбе за мир? Есть ли для этого необходимые условия?

Исторический опыт нашей Церкви в деле формирования общественной нравственности со дней крещения Руси, несомненно, предполагает положительный ответ на Ваш вопрос. Церковь всегда располагала возможностями для духовного воспитания своих чад. Влияние же Церкви на людей, к ней не принадлежащих, во все времена зависело от конкретных исторических обстоятельств. Современные нравственные искания общества позволяют надеяться на то, что у Церкви появятся новые возможности для проявления социальной активности, что в конечном итоге будет отвечать насущным интересам всего нашего народа.

История философии как наука стремится сделать древнюю мудрость ближе к нам, к проблемам сегодняшнего дня. Не кажется ли Вам, что на этой почве возможен содержательный диалог богословов и философов?

На страницах «Историко-философского ежегодника» уместно сказать несколько слов о том, каковы результаты тысячелетней истории христианства в нашей стране для истории философии. Поскольку секуляризация общественного сознания начинает проявляться лишь с XVIII в., не удивительно, что бóльшую

часть обозримого тысячелетнего периода философией вообще и историей философии в частности занимались христиане. Христианская вера, христианское ви́дение мира и человеческой истории оказали исключительное влияние на характер их философских убеждений. Историк философии никогда не должен упускать из виду этот факт.

Что касается систематического изучения и преподавания философии как научной дисциплины в нашей стране, то они впервые были начаты в XVII в. в таких церковных учебных заведениях, как Киево-Могилянская коллегия и Московская славяно-греколатинская академия. Одним из пионеров в деле создания отечественного обобщающего курса истории философии был архимандрит Казанского Зилантового монастыря Гавриил (в миру Василий Иванович Воскресенский), бывший до монашеского пострига профессором Казанского университета. Его шеститомный труд «История философии» (Казань, 1837—1840), помимо изложения сведений о развитии европейской философии, содержит в себе первые на русском языке материалы, касающиеся восточной философии, в частности индийской и китайской. Кроме того, в своем сочинении отец Гавриил предпринял первый в отечественной и мировой литературе опыт создания истории русской философии, пытаясь историософски осмыслить особенности русского любомудрия.

Хотя упомянутый труд не был лишен недостатков, на которые указывали еще его современники, для правильного понимания значения этого смелого опыта полезно вспомнить, что создание такого масштабного по степени обзора историко-философского произведения предпринималось нашими соотечественниками считанное число раз. Первым был труд А. И. Галича «История философских систем, по иностранным руководствам составленная. .» в двух книгах (СПб., 1818—1819), завершавшийся Гегелем и Шеллингом. Второй стала работа архимандрита Гавриила. Затем, несмотря на появление большого числа работ русских авторов по многим вопросам философской науки, в том числе и по истории философии, попытка создания систематического обзора всей истории мировой философии не предпринималась в нашей стране вплоть до 40-х годов текущего столетия.

В развитии отечественной историко-философской науки заметную роль сыграли и такие периодические издания Русской Православной Церкви XIX—начала XX в., как «Христианское чтение», «Прибавления к творениям святых отцов» (с 1892 г. — «Богословский вестник»), «Православный собеседник», «Труды Киевской духовной академии», «Вера и разум», на страницах которых были широко представлены труды ученых-философов русских богословских школ.

Обращаясь к значению крещения Руси для философии как таковой, касаясь вопроса о том, каковы были последствия принятия христианства для формирования путей развития русской национальной философской культуры, прежде всего стоит отметить

тот факт, что во всем мире (по крайней мере у неспециалистов) с выражениями «русская философия», «русский философ» ассоциируются в первую очередь такие отечественные мыслители, как Алексей Хомяков, Константин Леонтьев, Федор Достоевский, Владимир Соловьев, Николай Бердяев, священник Павел Флоренский, протоиерей Сергий Булгаков, философские интересы которых концентрировались вокруг проблем религиозно-аксиологических, а в качестве основополагающего критерия в поисках Истины выступало Евангелие Христово, засвидетельствованное опытом Церкви.

У нас в стране сейчас заметно возрос интерес к литературному наследию русских христианских мыслителей различных исторических эпох. Думаю, что участие в его изучении и подготовке соответствующих изданий различных специалистов, в том числе богословов, можно только приветствовать.

ИНТЕРВЬЮ С Н. С. БОРИСОВЫМ Л. Н. ВДОВИНОЙ

В 1987 г. сектор истории философии в СССР Института философии АН СССР подготовил и выпустил в свет монографию «Введение христианства на Руси» (М.: Мысль, 1987), которая получила широкий отклик у специалистов. По просьбе редакции «Историко-философского ежегодника» своими мнениями о вышедшей книге делятся исследователи русского средневековья.

Н. С. Борисов, доцент МГУ: Думаю, что издание этой книги можно считать важным и интересным явлением не только научной, но и культурной жизни. Авторскому коллективу удалось создать во многом новое издание, которое прежде всего отличается широтой постановки проблемы, да и сама тема освещена объемно: показаны и предпосылки введения христианства, и международный аспект этого события, и культурные следствия христианизации.

Уже сейчас видно, что интерес к книге большой еще и по той причине, что у нас мало литературы по истории церкви. Книжный рынок перенасыщен вульгарно-атеистической литературой. Такая литература никому не нужна — она гниет на полках: верующим она не интересна, а запросов интеллигенции она удовлетворить не может. А вот научная, серьезная литература, примером которой является книга «Введение христианства на Руси», нужна, но именно такой литературы еще очень и очень мало. Возрастание спроса на нее — дело вполне естественное.

Долгое время история церкви была непопулярной, во всяком случае среди историков. Исследователи избегали писать об этом. Сюжеты на тему церковной истории трудно было опубликовать. Тут легко можно было сказать что-либо такое, за что можно было получить от собратьев критический отзыв. Только сейчас к изуче-

нию церковной истории начинают подходить серьезно. И это закономерно — ведь церковь была крупнейшим институтом феодальной России и без ее участия не происходило ни одного заметного события в жизни страны. Это совершенно очевидный факт.

Если говорить о слабых сторонах книги, о том, что здесь не реализовано и что могло бы быть реализовано, то меня прежде всего удивляет весьма скромный объем работы. Книга на такую тему, да еще со столь крупно поставленной задачей должна быть по крайней мере раза в три больше. Это позволило бы повысить ее вклад в науку.

Как историку мне наиболее близка и понятна концепция О. М. Рапова, который пишет о исторических реалиях крещения Руси. Его посылка о том, что крещение началось задолго до 80-х годов X в., заслуживает самого серьезного внимания. И потом, автор вполне резонно критикует тезис о сохранении язычества чуть ли не до XX в. Стараясь подчеркивать обилие бытовавшего в прошлом язычества, мы часто не думаем, какой вывод из этого можно сделать. Получается, что всего лишь каких-то 100 лет назад народ был в каком-то полуязыческом состоянии. Сами на себя рисуем карикатуру.

Нельзя не отметить, что книга являет собой хороший пример сотрудничества представителей разных специальностей: философов, историков, литературоведов, которые собрались в этой книге, и результат получился хороший. Мы, к сожалению, очень редко вот так собираемся вместе. Каждый из нас мало знает, чем занимаются его соседи по гуманитарной специальности. А ведь создание комплексных трудов дает возможность и проблему увидеть гораздо шире, так сказать «телескопически». Начатая работа должна иметь продолжение.

В заключение несколько слов о современном звучании книги в контексте современных отношений церкви и государства. Я не думаю, что сейчас происходят какие-то принципиальные изменения и переоценки позиций. Существующие отношения церкви и государства установились с первых лет революции. Другое дело, что мы отходим от вульгарно-социологических оценок деятельности церкви в прошлом и настоящем. Церковь увеличивает свой вклад в борьбу за дело мира, за сохранение духовных ценностей, и в этом отношении наша позиция, позиция науки, должна оставаться научной. Я бы сказал — должна становиться все более и более научной. И в этом смысле «Введение христианства на Руси» — тоже шаг вперед.

Л. Н. Вдовина, ст. науч. сотрудник МГУ: Знаменательная дата 1000-летия введения христианства на Руси обострила «голод» на книги по этой тематике у широкого читателя и неудовлетворенность изученностью многих вопросов у специалистов. Поэтому появление книги «Введение христианства на Руси» явилось как бы давно назревшей необходимостью. Объединение в авторском коллективе историков, философов и филологов, рассматривающих разные аспекты проблемы введения христианства на Руси с учетом

достижений современной науки, дало интересные результаты. Об отдельных главах и о книге в целом можно сказать, что она достойно представляет современный уровень изучения проблемы.

Каждая из глав книги может быть предметом специального обсуждения, а иногда и научного спора. Эта внутренняя дискуссионность (а подчас и несогласованность) существует и между отдельными главами книги. Но важнее другое — взвешенность оценок и понимание сложности, неоднозначности изучаемых процессов и явлений авторами всех разделов книги.

Несомненная заслуга авторского коллектива — стремление показать крещение Руси на широком историческом фоне, в борьбе за религиозное влияние на Русь со стороны стран Востока и Запада (главы А. П. Новосельцева, А. Г. Кузьмина, А. И. Абрамова). Споры о сути принятого Русью вероучения имеют давнюю традицию. Византийская, римская, болгарская и западнославянская версии крещения Руси являются полем не только научных споров. В нашей литературе доминирует традиционная византийская версия: Русь приняла крещение из Византии, русская церковь — преемница византийской. Истоки древнерусского христианства лежат глубже. В книге, о которой идет речь, дается новая, оригинальная разработка западнославянской версии христианизации Руси, которая объясняет своеобразие древнерусского христианства, показывает действительную роль Византии в процессе христианизации (глава А. Г. Кузьмина). Не может остаться не замеченной читателем и разработка хронологии начальных этапов официального крещения Руси, один из запутанных в научной и богословской литературе вопросов (глава О. М. Рапова). Процесс христианизации Руси охватывает несколько веков. Продолжительное время на Руси существовало двоеверие, христианство вынуждено было сосуществовать с язычеством, что не могло не наложить своего отпечатка на духовную жизнь и культуру русского средневековья. Распространение православно-языческого синкретизма «сверху донизу», от княжеско-боярской до крестьянской среды, во многом определило развитие общественного сознания и культуры общества в целом, являясь составной частью как официальной, так и народной культуры (глава В. В. Милькова и Н. Б. Пилюгиной).

Оценивая христианизацию Руси как явление прогрессивное, авторы книги отмечают и отрицательное его воздействие на разные стороны жизни древнерусского общества. Научная обоснованность таких оценок важна в научном и идеологическом планах. В последнее время в некоторых популярных изданиях можно заметить настойчивое желание их авторов приписать христианству чуть ли не создание древнерусской культуры и государственности. «Введение христианства на Руси» помогает разобраться в «псевдонаучности» подобных построений.

Научная общественность, пропагандисты, все интересующиеся отечественной историей получили нужную, интересную книгу. Но получили ли? Книга сразу же стала большой редкостью, только счастливчики стали ее обладателями.

НОВЕЙШИЕ ТЕНДЕНЦИИ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

МАТЕРИАЛЬНАЯ ЛОГИКА В ФИЛОСОФИИ СПИНОЗЫ

Вим Клевер
(Нидерланды)

Ни один философ не может избежать логических проблем. В определенный момент его творческого развития обращение его философии на самое себя заставляет мыслителя рефлектировать по поводу логических аспектов собственного мышления: физика и этика в его философии прокладывают путь к логике или, по крайней мере, к философии логики. Общеизвестный образец философии логики (которая не может быть, в сущности, квалифицирована как логика в современном, формальном смысле этого слова) — это, конечно, «Наука логики» Гегеля.

Хотя термин «логика» исключительно редко встречается в сочинениях Спинозы — по моим подсчетам, не более четырех раз, — мы не можем упрекнуть его в недостатке внимания к логическим аспектам науки и философии. Более того, его позиция — с точки зрения содержания и направленности — представляется в высшей степени новаторской в той мере, в какой он отвергает как классические схемы, так и современный сепаратизм (логики. — *Пер.*), и тяготеет к чистому натурализму. В данной статье я попытаюсь исследовать некоторые ключевые положения ранних произведений Спинозы (не содержащих, как известно, политической проблематики) и сделать выводы относительно его философии логики.

Традиционно логика рассматривается как первая или даже пропедевтическая часть философии. Аристотель, например, пишет в «Метафизике» (α 995 a 12—14): «Поэтому надо приучиться к тому, как воспринимать каждый предмет, ибо нелепо в одно и то же время искать и знание, и способ его усвоения» [1] Таким образом, неудачи тех, кто, не имея логической подготовки, попытался понять аристотелевские лекции по физике и метафизике, «объясняются их незнанием аналитики (di'apaideusian toon analutikoon)» [2] («Метафизика», 1005 b 2). Аналогична позиция Декарта, который написал произведения наставительно-пропедевтического характера: «Рассуждение о методе» («для руководства разума и отыскания истины в науках», как сказано в подзаголовке) и «Правила для руководства ума».

Подобным же образом начал свою философскую карьеру

Спиноза, написав произведение, которое является более или менее «логическим» и имеет вводный по отношению к философии характер. Этот труд называется «Трактат об усовершенствовании разума».

В предисловии к пятой части «Этики» Спиноза, сообразуясь с тем, что он писал в вышеупомянутом трактате, заявляет: вопрос о том, «каким образом и каким путем должен быть разум (Intellectus) совершенствуем. составляет предмет логики» [3] Итак, Спиноза явным образом рассматривает «Трактат об усовершенствовании разума» как логику. В этом неоконченном трактате (впервые он был опубликован в «Посмертных сочинениях» («Opera Posthuma») в 1677 г.) Спиноза попытался найти метод, который освободил бы разум от ложных, сомнительных и фиктивных идей [4] и, будучи правильно примененным, приводил бы к открытию истины о природе. Однако указанная выше принадлежность Спинозы к аристотелевско-картезианской традиции имеет лишь внешний, поверхностный характер. Ибо он безоговорочно отвергает возможность существования особой априорной логики (или методологии), указывая, что мы не избавились бы от своего рода дурной бесконечности исследования («inquisitio in infinitum») в случае необходимости оправдывать нашу познавательную деятельность проверкой с помощью методологических критериев. Ведь поскольку истинностное значение (truth-value) этих критериев, в свою очередь, нуждалось бы в проверке, никогда нельзя было бы завершить процесс обоснования. Отношение Спинозы к такому подходу выражается категорическим «нет». «. *.Разум природной своей силой* [5] *создает себе умственные орудия* (instrumenta intellectualia) (курсив мой. — *В. К.*), от которых обретает другие силы для других умственных работ [6], а от этих работ — другие орудия, т. е. возможность дальнейшего исследования, и так постепенно подвигается. .» [7] Человеческая душа [8], в особенности если она более или менее научно образована, имеет некоторые идеи относительно устройства природы и необходимых связей между вещами в природе. В этой деятельности по пониманию устройства природы главным элементом является, согласно Спинозе, уверенность. Он даже отождествляет «обладание идеей» и «пребывание в уверенности относительно чего-либо»: «. .отсюда. ясно, что для достоверности истинности нет надобности ни в каком другом признаке, кроме того, чтобы иметь истинную идею. .» [9]. «. .Истина сама себя проявляет. . (veritas se ipsam patefacit)» [10]. Идеи сопровождаются идеями («idea ideae» — идея идеи) [11] Благодаря последним мы знаем, что мы знаем нечто, знаем то, насколько прочно наше знание и является ли оно вообще знанием. Идеи — это либо объекты исследования (things), либо орудия исследования (instruments), с помощью которых мы достигаем полной уверенности в чем-либо.

Таким образом, заключает Спиноза, мы не можем сказать, что метод (очищения разума) состоит в поиске критерия истины лишь п о с л е формирования идей. Метод правильного рассуждения (sound reasoning) (не является ли он эквивалентом логики?)

содержится в интуициях (insights) и идеях, которыми мы фактически обладаем, и зиждется на них. Знание (иначе говоря, наука о природе — natural science), которым мы располагаем в данный момент, функционирует в качестве *нормы*, логической нормы для знания, которое находится в процессе формирования. «Отсюда вытекает, что метод есть не что иное, как рефлексивное познание (cognitio reflexiva) или идея идеи. (cognitionem reflexivam aut ideam ideae. .)» [12] Невозможно описать законы правильного рассуждения отдельно от законов природы, описать их отлично от физических законов. Наше знание о природе (physical knowledge) есть в то же время (в качестве рефлексивного знания) логическое знание, т. е. знание о механизмах нашей познавательной деятельности. Все, что мы познаем, помогает нам лучше понять логическую способность нашей души (our «logical» mind). «. .Всякий акт последнего (умственного процесса. — *Пер.*) ведет нас к более совершенному познанию самого умственного процесса» [13] Это логическое, или рефлексивное, знание дает нам как бы руководство для правильного рассуждения (correct thinking) и учит нас, как его последовательно осуществлять: «. .с целью познать способность (potentia) нашего понимания и так обуздывать дух (mens), чтобы он *сообразно с указаниями нормы* (курсив мой. — *В. К.*) понимал все, что подлежит пониманию, передавая ему как вспоможение известные правила и также содействуя тому, чтобы дух не изнурялся без пользы» [14] Увеличение знания (о природе) непосредственно ведет к увеличению знаний о нашем мыслительном инструментарии и автоматически расширяет свод логических правил. «Затем, *чем больше* (курсив мой. — *В. К.*) познал дух, тем лучше он понимает и свои силы и порядок природы, тем легче он может сам себя направлять и устанавливать для себя правила; и чем лучше он понимает порядок природы, тем легче может удерживать себя от тщетного. .» [15] Понятия, описывающие наши интеллектуальные способности, правила нашей познавательной деятельности — вот чем занимается логика и что Спиноза относит к сфере собственно науки.

Нет сомнений, что подобное воззрение совершенно противоположно точке зрения Аристотеля, а также современным теориям об объективной, или автономной, логической сфере, о независимой философской дисциплине, называемой «логика».

Трактат об усовершенствовании разума Спиноза вынужден был оставить незаконченным, так как в ходе работы над ним он все больше и больше убеждался в том, что его исследовательское начинание излишне и даже бессмысленно и что единственный способ усовершенствовать разум — это «исследовать природу» как таковую. И тогда Спиноза принялся строить свою философию заново. Теперь он в систематически-научном виде (с помощью геометрического метода) развивает свою идею «Бог, или Природа». Первоначальный набросок этой философии (позднее названной «Этика», которая, по собственному признанию Спинозы, была построена на основе «физики») излагается в «Кратком трактате

о боге, человеке и его счастье». Он был написан для друзей и учеников на латыни, но дошел до нас лишь в голландском переводе XVII в. По современным представлениям, это сочинение было написано около 1661 г., т. е. после «Трактата об усовершенствовании разума», но до «Основ философии Декарта» (опубликованных с «Приложением, содержащим метафизические мысли») (1663 г.). «Краткий трактат» возвестил о появлении juvenile genius (лат. — юного гения).

Это произведение начинается с исчерпывающего исследования нашей априорной идеи Бога [16], другими словами, нашего изначального суждения о Мире (affirmation of the Universe). Общеизвестно, что Спиноза последовательно защищает детерминизм и столь же последовательно расширяет область его применения. Все сущее представляет собой «модус» (modus), или «состояние» (affectio), бесконечной субстанции и предопределяется в своей сущности и существовании бесконечным числом причин, действующих по универсальным законам природы. Человек не является исключением; он не субстанциальное существо, обладающее свободной волей, но во всех отношениях только часть природы. Добро и зло — не что иное, как «entia rationis» (мысленные, рассудочные сущности), продукты нашего воображения [17] Реальное и совершенное суть одно и то же [18]

В седьмой главе первой части трактата, где Спиноза намеревается исследовать атрибуты, которые лишь в определенном отношении принадлежат Богу (или природе) [вроде «милосердия», «мудрости»], он чувствует себя обязанным сказать о «*законах правильного (истинного) определения*» (курсив мой. — *В. К.*) [19] Он не соглашается с обычным для «философов» суждением, «что нельзя дать истинного или правильного определения бога, так как, по их мнению, определение может состоять только из рода и видового отличия; а так как бог не является видом какого-либо рода, то он не может быть правильно или верно определен» [20] Далее Спиноза критикует тезис тех же «философов», что Бог может быть познан и представлен (asserted) только отрицательным образом (знаменитое средневековое «via negativa et eminentiae», негативно-эминентный метод) и что априорное доказательство (demonstration) его существования невозможно. Итак, продолжает Спиноза, «мы должны раскрыть их мнимые основания, которыми они стараются украсить свое неведение в познании бога. Во-первых, они говорят, что правильное определение должно состоять из рода и видового отличия. *Хотя логики и признают это, однако я не знаю, откуда* (курсив мой. — *В. К.*) они это взяли. Конечно, если бы это была правда, то ничего нельзя было бы знать.

.Мы вообще не могли бы познать в совершенстве высший род, который не имеет рода выше себя. Но если высший род, который есть причина познания всех других вещей, не познается, то другие вещи, объясняемые этим родом, тем не менее могут быть поняты или познаны. Но так как мы свободны и вовсе не считаем себя связанными с их утверждениями, то согласно истинной логике

мы составим другие законы определения, именно согласно нашему делению природы» (курсив мой. — *В. К.*) [21]

В этом отрывке мы сталкиваемся с прямым указанием Спинозы на «логиков» и их тезисы, в которых можно распознать классическое, аристотелевское учение о требованиях к определениям (они должны даваться «per genus et differentiam specificam», «через ближайший род и видовое отличие»). Спиноза заявляет, что иначе видит проблему. Основания для этого у Спинозы двоякие. 1) Если бы были правы «логики», то невозможно было бы иметь какое-либо знание, поскольку всякое знание должно быть в конечном счете основано на знании (или сведено к знанию) высшего рода, которое недостижимо с помощью того же метода. Но у нас есть (некоторое) знание о Мире.

Ergo. 2) Спиноза абсолютно убежден, что у нас имеется ясное определение Бога, что сущность и существование высшего и всеобъемлющего Существа (=Природы) познаются нами в совершенстве и, наконец, что эта идея Бога есть причина нашего знания всех других вещей. Для краткости я просто сошлюсь здесь на некоторые положения «Этики»: 2E47 «*Человеческая душа имеет адекватное познание вечной и бесконечной сущности бога»* [22]; 1E 15 «*Всё, что только существует, существует в боге, и без бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо»* [23]; 2E 42 «*Познание второго и третьего рода, но не первого, учит нас отличать истинное от ложного»* [24]

«Истинная логика», таким образом, должна быть результатом развития нашей идеи Бога. Продвигаясь в познании атрибутов Природы, в понимании характеристик (properties) ее феноменов (например, человека и его страстей) как характеристик протяженности и мышления, мы тем самым автоматически вырабатываем как в теоретическом, так и в практическом отношении (in our heads and in our hands) истинные законы определения (description). Атрибуты могут быть познаны и сами по себе: мы адекватно познаем бесконечное мышление и бесконечную материю как таковые. Процесс научного познания мира есть имманентное и, если угодно, *диалектическое развитие этого изначального мыслительного багажа.* Данный подход очень схож, если не идентичен, с гегелевским диалектическим методом. Спиноза, так же как Гегель, считает, что мы вырабатываем определения в соответствии с достигнутым нами уровнем интеллектуального саморазвития. Это предполагает, что законы «истинной логики» не одинаковы на различных стадиях развития науки, на различных этапах истории. Спиноза настаивает на *динамическом* характере человеческой логики. И действительно, современная процедура логического подтверждения состоит в оценке и сверке новых, спекулятивных или эмпирических, теорий с корпусом знаний, которые в данный момент рассматриваются научным сообществом как прочные и несомненные, как мерило и норма. Основополагающими и самыми важными являются здесь, конечно, математика и устоявшиеся разделы физики. Математика была для Спинозы (которого Ольден-

бург назвал «математическим гением») высшим «мерилом истины» [25] (veritatis normam).

Теперь обратимся к третьему раннему сочинению Спинозы, «Метафизическим мыслям». В «Основах философии Декарта» он излагал картезианскую физику, доказывая ее с помощью геометрического метода. А при подготовке «Основ» к изданию вместе с «Приложением, содержащим метафизические мысли» он попросил своего ученого друга Лодевейка Мейера написать в предисловии, что философия, излагаемая в этой книге, не совпадает с его собственной. Хотя это (т. е. утверждение, что в этой книге содержится лишь философия Декарта. — *Пер.*) не совсем верно относительно «Основ» (между строк и в примечаниях можно обнаружить радикальный физикализм самого Спинозы), это еще менее верно для приложения «Метафизические мысли». Данное приложение — та часть книги, которая была готова для печати до того, как друзья стали убеждать Спинозу ознакомить их с его штудиями по философии Декарта [26]

Первую часть «Метафизических мыслей» можно рассматривать как детальную критику ряда положений традиционной логики. Это утверждение не просто гипотеза или моя личная интерпретация; Спиноза сам заявлял об этом в пояснении к заголовку своего сочинения, изданного на голландском языке. Перевод был сделан другом Спинозы Питером Баллингом и вышел в свет в 1664 г. под названием «О началах философии». В этом пояснении говорится следующее: «Цель этой части сочинения — показать, что *обычная логика* («Reedenkonst») и философия служат только тому, чтобы тренировать память и развивать ее, тому, чтобы мы могли припоминать вещи, которые даны нам в разрозненных восприятиях, без порядка и связи, и до тех пор, пока мы испытываем их нашими чувствами; но это логика и философия не *имеют применения в сфере разума*» (practice of reason) [27] Это серьезное обвинение! И вправду, Спиноза в этом труде вновь стремится показать несостоятельность обычных претензий логиков представлять свою науку дисциплиной, с точностью формулирующей законы человеческого рассуждения и понимания. Как Спиноза обосновывает свой тезис, что лежит в основе его критики?

«Бытие (сущее, существо — Ens)» [28] определяется как «*все то, что при ясном и отчетливом восприятии необходимо существует или по крайней мере может существовать*» [29] Из этого определения следует, что химера (ens fictum — фиктивная, вымышленная сущность) и мысленное бытие (ens rationis) не принадлежат сфере бытия. «Химера» — это мифическое животное, которое по природе не может существовать. Фикция — это продукт нашей фантазии (воображения), который недостаточно основан на фактах, содержащихся в опыте и констатируемых разумом. «Мысленное же бытие (существо) есть только состояние мышления, которое служит для более легкого запоминания, объяснения и воображения познаваемых вещей» [30] Для процедуры первого рода (т. е. для более легкого и прочного запоминания вещей) устанавливаются совокуп-

ности вещей на основе номинальных или реальных сходств. «Подобным образом философы свели все естественные вещи к определенным классам, которые они называют *родами и видами* и пр. и к которым они прибегают, когда встречается что-либо новое» [31] Понятия, с помощью которых мы о б ъ я с н я е м одни явления, сравнивая их с другими (речь идет о процедуре второго рода. — *Пер.*), — это «время», «число» и «мера», а также другие физические категории. Примерами понятий, необходимых для процедуры третьего рода (более легкого воображения вещей), могут быть такие отрицательные понятия, как «слепота», «крайность» («противоположность»), «конец», «граница», «мрак» и т. д.

Подобно современным аналитическим философам, Спиноза изучает и классифицирует различные типы понятий. Главный его довод в пользу такого рода работы следующий: необходимо показать, что «философы, которые держатся только слов и форм речи» [32], совершают серьезную ошибку, рассматривая бóльшую часть мысленных сущностей как реальные (действительные) сущности. «. .Тáк как они судят о вещах по их именам, а не об именах по вещам» [33] Вне разума (души) эти «entia rationis» не существуют. В «Метафизических мыслях» (Ч. 1. Гл. 1/9) Спиноза сурово предостерегает нас от смешения реальных вещей и «вещей мысленных» [34]

Критика Спинозой идеологической объективации логических сущностей [35] достигает наибольшей остроты (до сих пор его замечания носили предварительный характер), когда он утверждает, что **«возможное и случайное не являются состояниями вещей»** [36]; они ни в каком смысле не являются реальными качествами. «. .Они представляют лишь недостатки нашего разума» [37] Вследствие пробелов в своем знании человек склонен к необоснованному приписыванию случайности реального существования. «Именно, если он обратит внимание на природу и ее зависимость от бога, то он не найдет ничего *случайного* в вещах, т. е. ничего, что на деле может существовать или не существовать, или, по обычному выражению, представляет *действительно случайное* (contingens reale)» [38] Критически-научное исследование природы не позволяет нам допустить, что некоторая ее часть в определенных отношениях не обусловлена другими частями, что ее отдельные части свободны в своей деятельности, что в ней можно провести различие между добром и злом, между более возвышенными и более низменными частями, и т. д.

Теперь, после всего, что сказано выше, путь к пониманию спинозовской критики традиционной формальной логики можно считать открытым. Утверждение, что *логика существует отдельно от физики*, вводит нас в заблуждение и склоняет к принятию фикций (т. е. продуктов воображения. — *Пер.*), гипотез, классификаций и даже понятий (которые все полезны лишь для нашей памяти) за реальные сущности. Единственный способ избежать этой устаревшей логики и происходящих от нее неблагоприятных следствий — это эксплицировать нашу идею природы как такую

идею, которая заставляет нас делать правильные различения и тем самым выявляет подлинный статус (dispels) фиктивных сущностей (нашего воображения) и мысленных сущностей, конституируемых в нашем первоначальном, предварительном, но недостаточном познании (understanding).

Четвертый текст первостепенной важности для философии логики Спинозы — его письмо Иоханнесу Боуместеру (датировано 10.06.1666 г. В переписке значится под № 37). Этот амстердамский друг Спинозы, доктор медицины (к тому же знаток языкознания), поставил в этом письме перед философом следующий вопрос: «Существует ли или возможен ли такой метод, с помощью которого мы могли бы беспрепятственно, безостановочно и без скуки продвигаться вперед в познавании (in cogitatione) возвышеннейших предметов? Или же наши души (mentes), так же как и наши тела, подвержены случайностям, и наши мысли (cogitationes) управляются более счастливым случаем, чем искусством?» [39] Боуместера не оставляла проблема: является ли «логика» реальной альтернативой философии, или же ее можно рассматривать как потенциальную философию?

Из того, как Боуместер сформулировал свой вопрос к Спинозе, мы можем заключить, что он был знаком со знаменитой, оказавшей большое влияние книгой, которая была опубликована двумя годами ранее. Эта книга имелась и в библиотеке Спинозы. Она была написана в 1662 г. Антуаном Арно и Пьером Николем и называлась «Логика, или Искусство мыслить (содержащая, помимо общих правил, несколько новых соображений, необходимых для образования суждений)». Это была так называемая логика Пор-Рояля. Кстати сказать, Спиноза высоко ценил также «Логику Кеккермана» (Ганновер, 1611) и «Логику Клауберга» (Амстердам, 1654), соответственно схоластического и картезианского толка трактаты.

Словом ars (искусство) Боуместер обозначил логическую технику; прибегнув же к противопоставлению искусства и случайности / случая, он не уловил существа проблемы. Он предположил, что для нас реализуется лишь одна из двух следующих возможностей: 1) учебник или справочник по логике, который мы можем использовать для открытия истины; 2) случайность, которая царит в наших теоретических построениях (in our conceptual life). Боуместер забывает об имманентной логике человеческого мышления, которая сама себя направляет, используя свои весьма точные интуиции (insights) в качестве правил для дальнейшего развития и предохраняя самое себя от случайностей. Спиноза отвечает поэтому Боуместеру, «что необходимо должен существовать такой метод, с помощью которого мы можем направлять и соединять наши ясные и отчетливые перцепции (восприятия), и что разум (интеллект) не подвержен случайностям так, как тело» [40] Метод для соединения наших восприятий с необходимостью существует. Аргумент прост: эффективность (действенность) наших ясных идей, они доставляют новое знание. «Это явствует уже из одного того, что одна ясная и отчетливая перцепция или

несколько таковых, вместе взятых, могут сами по себе (absolute) быть *причиной* (курсив мой. — *В. К.*) другой ясной и отчетливой перцепции» [41] Больше того, они являются единственной причиной развития нашего знания. Новые проблемы в естественных науках вырастают исключительно из достигнутого ими в данный момент состояния. Новые понятия в физике, к примеру, не приобретают как таковые концептуального статуса и не являются основанием их применимости (кроме как в сфере уже сформированного знания). Но в своей совокупности они, конечно, могут описывать то или иное явление. «Истинный метод, — заключает Спиноза, — .состоит. . в одном лишь познании чистого разума (интеллекта), его природы и его законов» [42] Действительно, мы уже говорили, рассматривая «Трактат об усовершенствовании разума», о рефлексивности знания, о том факте, что идея (чего-либо) есть также идея самой себя. Если мы познаем нечто, мы познаем также процесс познания; и благодаря этому мы познаем «природу» нашего разума и осознаем власть и направляющую силу идей, о которых идет речь.

Хотя Спиноза немногословен, то немногое, что он говорит, является ценным и исключительно значимым. Спиноза снова и снова акцентирует внимание на логической, или инструментальной, функции того знания, которым мы уже обладаем. Как он пишет в «Трактате об усовершенствовании разума», «для доказательства истины и хорошего рассуждения мы не нуждаемся ни в каких орудиях, кроме истины или хорошего рассуждения. .» [43] Никто не сможет найти обходной или короткий путь к истине, путь, который короче или удобнее, чем трудная дорога науки.

Видимо, Боуместер воспринял тот урок, который преподал ему Спиноза. В 1672 г. он опубликовал свой перевод философской повести «Жизнь Хаййя ибн Якзана», написанной в XII в. на арабском языке Ибн Туфейлем [44] Это книга, «в которой показано, как некоторые люди, живя одиноко, без всяких контактов с другими, не имея образования, способны познавать самих себя и Бога» [45] (текст титульного листа). В коротком введении Боуместер также заявляет, что эта нарисованная воображением история показывает способность человеческого разума *своими силами, с помощью размышления о своем знании (как врожденном, так и приобретенном)* и с помощью исследования природных причин явлений достичь целостного знания о природе. В этом введении Боуместер представляет переведенную им повесть как ключ к разгадке логической автономии человеческой души.

В заключение я хочу уделить внимание главному произведению Спинозы, «Этике». Это сочинение можно рассматривать как наиболее удачное изложение результатов его научного исследования природы и ее свойств (properties), в особенности человеческой души и человеческих страстей. Наше философское знание о модусах выводится из нашего знания о Субстанции. Первая фраза предисловия ко второй части весьма характерна в этом отноше-

нии: «Перехожу теперь к изложению того, что должно быть необходимым следствием сущности бога, существа вечного и бесконечного» [46] Используя гегелевскую терминологию, «Учение о логике» есть вывод из «Учения о бытии». Развитие нашего понятия бытия ведет к науке логики. Гегель был не столь оригинален, как он об этом заявлял!

Логика Спинозы, его теория «природы и происхождения души» в основном изложена во второй части «Этики». В мою задачу не входит излагать ее в этой статье; я хочу только использовать некоторые положения этой теории, чтобы завершить осмысление обсуждаемой здесь темы.

Первое мое замечание касается третьего и четвертого определений на первой странице второй части «Этики». «Под *идеей* я разумею понятие, образуемое душой в силу того, что она есть вещь мыслящая (res cogitans)». В этом определении подчеркивается *активность* души. Спиноза поясняет: «Я говорю *понятие* (conceptus), а не *восприятие* (perceptio), так как слово „восприятие" как будто указывает на пассивное отношение души к объекту. Напротив, слово „понятие", как кажется, выражает *действие* души» [47] В качестве такового, т. е. res cogitans, душа не получает идеи из внешнего мира (от «res extensa», протяженной вещи), а формирует их сама. Идея есть нечто, что душа создает сама, хотя и в соответствии с некоторым материальным процессом (Cf. 2E7). Истинностное значение, или теоретическая ценность (conceptual quality), идеи, таким образом, не зависит от внешних критериев, как это утверждалось в более ранних произведениях. «Под *адекватной идеей* (idea adaequata) я разумею такую идею, которая, будучи рассматриваема сама по себе без отношения к объекту (objectum), имеет все свойства или внутренние признаки истинной идеи». И снова пояснение: «Я говорю: *внутренние* признаки — для исключения признака внешнего, именно согласия идеи со своим объектом (ideatum)» [48]. В этих определениях Спиноза подчеркивает, что логика является содержанием и сущностью внутреннего саморазвития мышления.

Второе мое замечание касается спинозовской теории, которую можно назвать теорией «чем больше, тем лучше». Чем больше наше знание, тем лучше мы ориентируемся в мире. Истина представляет собой шкалу (gradual thing), и ее значения зависят от количества вступивших в комбинацию идей (items); уровень интеллекта не одинаков у разных людей, и он не один и тот же для одного человека в различные периоды его жизни. Некоторые же понятия (идеи) являются общими для всех. «*То, что обще всем вещам и что одинаково находится как в части, так и в целом, может быть представляемо только адекватно*» [49] Таким образом, каждый соотносит свое самопознание со своим понятием о Мире и тем самым обнаруживает себя причастным к истине. Далекий отголосок этой спинозистской установки можно услышать в гегелевском: «Истина есть целое».

Последнее, на чем я остановлюсь, это понятие снятия (Aufhebung) в логике Спинозы, сильно отличающееся от понятия Aufhe-

bung в гегелевском учении. Комбинирование идей, которое приводит к идеям более высокого порядка, не уничтожает неадекватные идеи нашего воображения. 4E1 гласит: «*Ничто из того, что заключает в себе ложная идея положительного, не уничтожается наличностью истинного, поскольку оно истинно*» [50] Продукты нашего воображения (каждый из которых имеет определенные природные причины), например, представления (fiction) о свободной воле, о Боге как об отце или короле, о душе, направляющей тело, не исчезают после того, как мы достигли научного понимания причинных отношений. Палка, опущенная в воду, продолжает казаться нам надломленной и после того, как мы объяснили это явление с точки зрения физики как результат преломления света.

В спинозовской материальной логике есть еще много интересных моментов, которые заслуживают рассмотрения. Мне приходится опустить их, с тем чтобы статья имела приемлемый объем. Тем не менее я надеюсь, что сумел показать: у Спинозы действительно была философия логики, и притом достаточно развитая. Далее, я попытался провести мысль, что логика Спинозы в некоторых элементах родственна гегелевской диалектической логике. Наконец, я постарался ответить на вопрос, почему Спиноза не написал учебника по логике (в отличие от Аристотеля) или не создал специальной «науки логики» (в отличие от Гегеля). Причина кроется в натурализме Спинозы, в его глубоком убеждении, что логика заключена в науке о природе, и нигде более. Самое большее, что Спиноза как философ мог сделать (и сделал), — это дать несколько уместных замечаний по этому поводу. Но как участник научного движения, осуществляемого Гюйгенсом, Ньютоном, Бойлем и другими, он способствовал тому, чтобы логика развивалась естественным образом. Сущность такого подхода состоит в следующем: если хочешь иметь философскую логику, иными словами, если хочешь достичь некоторого знания о деятельности своей души и ее способностях, постарайся как можно дальше продвинуться в естественных науках. Именно они и дадут тебе то знание, к которому ты стремился. Я лишь повторю свое замечание: не существует обходного или короткого пути к логике, пролегающего в стороне от науки.

* * *

Автор статьи — профессор истории эпистемологии Роттердамского университета. Им опубликован ряд книг на голландском языке, среди которых три — о Спинозе, а также книга «Диалектическое мышление». В. Клевер является одним из основателей и главных редакторов издания «Studia Spinozana». Кроме того, он приглашался для чтения лекций в Италию (Пиза) и ВНР (Будапешт). Читателей, занимающихся философией Спинозы и желающих контактировать с другими спинозоведами, В. Клевер просит обращаться по адресу: Prof. Wim N. A. Clever, Erasmus University, Postbox 1738, Rotterdam, Netherlands.

Перевод с английского А. Б. Миначева, сверен А. А. Столяровым.

[1] *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 98.
[2] Там же. С. 124. Имеются в виду положения, развиваемые во «Второй аналитике» II и II 19 (примечание составителей «Сочинений» Аристотеля на с. 464. — *Пер.*).
[3] *Спиноза Б.* Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 588.
[4] См.: Там же. Т. 1. С. 335 и далее, а также С. 627 (примеч. к С. 342).
[5] «Под природной силой (vis nativa) я разумею то, что не причиняется в нас внешними причинами и что позднее объясняется в моей Философии» (пояснение Спинозы. — *Пер.*). Здесь и в дальнейшем под «моей философией» Спиноза имеет в виду, очевидно, тот свой философский труд, который впоследствии принял форму «Этики» (примеч. составителей «Избранных произведений Спинозы» на с. 627. — *Пер.*).
[6] «Здесь они называются работами (opera); что это такое — будет объяснено в моей Философии» (пояснение Спинозы. — *Пер.*).
[7] *Спиноза Б.* Избр. произв. Т. 1. С. 329.
[8] Поскольку мы придерживаемся терминологии, принятой в «Избранных произведениях» Спинозы, где латинское «mens» переводится как «душа», для единообразия здесь и далее передаем английское «mind» (которым автор переводит латинское «mens») тем же русским словом.
[9] *Спиноза Б.* Избр. произв. Т. 1. С. 330.
[10] Там же. С. 333.
[11] Другими словами, идеи первого порядка сопровождаются идеями второго порядка.
[12] *Спиноза Б.* Избр. произв. Т. 1. С. 331.
[13] Там же. С. 389.
[14] Там же. С. 331.
[15] Там же. С. 332.
[16] Расхождения в написании слова «Бог» связаны с тем, что в «Избранных произведениях» Б. Спинозы это слово пишется с маленькой буквы, а автор статьи пишет его с большой.
[17] Об «entia rationis» см.: Там же. С. 267—270, а также примеч. к с. 267. О взаимоотношениях между «продуктами нашего воображения» и «entia rationis», а также между «ens fictum» и «idea ficta» см.: Там же. С. 399—401.
[18] См. определение 6 во второй части «Этики» (Там же. С. 403).
[19] Там же. С. 104.
[20] Там же.
[21] Там же. С. 105—106.
[22] Там же. С. 444.
[23] Там же. С. 373.
[24] Там же. С. 439.
[25] Там же. С. 397.
[26] См.: Там же. С. 624 (примеч. к с. 265).
[27] В нашем распоряжении нет голландского издания «Основ философии Декарта», поэтому данное пояснение переводим с английского языка.
[28] См.: *Спиноза Б.* Избр. произв. Т. 1. С. 619.
[29] Там же. С. 267.
[30] Там же. С. 268.
[31] Там же.
[32] Там же. С. 269.
[33] Там же.
[34] Там же. С. 270.
[35] Имеется в виду объективация, которая производится в идеологии как теории происхождения идей. Именно в этом смысле термин «идеология» впервые был употреблен в 1801 г. французским мыслителем Дестютом де Траси и вслед за ним итальянским философом А. Розмини-Сербати.
[36] *Спиноза Б.* Избр. произв. Т. 1. С. 276.
[37] Там же.
[38] Там же. С. 277.
[39] Там же. М., 1958. Т. 2. С. 529.
[40] Там же.
[41] Там же.

[42] Там же. С. 530.
[43] Там же. Т. 1. С. 333.
[44] См.: *Ибн Туфейль.* Повесть о Хайе ибн Якзане. М., 1978.
[45] Переведено с английского языка, так как в русских изданиях данного текста нет.
[46] *Спиноза Б.* Избр. произв. Т. 1. С. 402.
[47] Там же.
[48] Там же. С. 403.
[49] Там же. С. 435.
[50] Там же. С. 526.

ПЕРСПЕКТИВЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ: РАЗМЫШЛЕНИЯ О РАБОТАХ ШОТЛАНДСКОГО ФИЛОСОФА ДЭВИДА БЛУРА

И. Т Касавин

Положение о том, что познание есть процесс деятельности социального субъекта, форма духовного производства, осуществляемого в контексте общественных отношений, является азбучной истиной марксизма. Из этого, впрочем, не следует, что в марксистской философии проблема социальной природы познания достаточно разработана и тем более что подобные разработки широко использованы для интерпретации конкретного исторического материала. Напротив, исследования в этой области марксистской гносеологии еще только начинаются, их сфера еще далека до определенности, а новые концептуальные средства изыскиваются с большим трудом. И здесь сказывается неразработанность марксистской теории социального познания, слабость конкретно-социологических исследований, а также невнимание наших гносеологов и методологов науки к истории западной социологии знания, долгое время пребывавшей в тени нео- и постпозитивистских концепций.

Причины такого положения дел коренятся в том, что западные когнитивные социологи, почти единодушно ссылавшиеся на К. Маркса как на своего предшественника, скопом зачислялись в «буржуазные интерпретаторы марксизма», от которых заведомо ничего хорошего ожидать нельзя. Также забывали, что экстерналистская история науки берет свое начало в марксистских концепциях 20-х годов, с которыми Б. Гессен познакомил западных историков. Обвинения в вульгарном социологизме, в непонимании отношений между наукой и идеологией, забвении теории отражения образовали преграду не только на пути адекватного понимания зарубежных исследований социальной природы познания, но и в деле марксистской разработки соответствующей проблематики. Только в конце 70-х годов наметились некоторые положительные сдвиги в этой области, которые, впрочем, не надо переоценивать.

По-прежнему ощущается дефицит оригинальных подходов и синтетических концепций, в которых были бы обобщены результаты наук о познании и культурологических дисциплин на основе единства диалектического и исторического материализма.

Возникающий в этих условиях интерес к современным западным культурологическим методикам анализа знания оказывается вполне оправданным [1] Более того: противоречия и заблуждения этих концепций отступают на второй план, поскольку они приводят к интересным эмпирическим результатам. Более важными оказываются их позитивные моменты — конкретные средства и методы анализа знания как социального явления.

Дэвид Блур (род. в 1942 г.) — социолог и философ из Эдинбургского центра по изучению науки при Эдинбургском университете (Шотландия) — сегодня один из наиболее широко цитируемых в своей области авторов. Хотя список его публикаций сравнительно невелик, каждая из них становится предметом заинтересованного обсуждения [2]

Чем же привлекают работы Д. Блура? Во-первых, своим решительным разрывом с традиционной социологией знания мангеймовского образца и с социологией науки Р. Мертона. Блур считает возможным распространить социологический анализ не только на социально-гуманитарное, но и на естественнонаучное и математическое знание. И такой анализ, по его мнению, нет нужды ограничивать рассмотрением внешних форм социальности науки или социально-психологических стереотипов личности ученого. Само предметное содержание научного знания провозглашается законным объектом социологического исследования, т. е. поиска тех следов, которые оставляют в знании проникающие в него социальные структуры.

Во-вторых, Д. Блур осуществляет грандиозную попытку синтеза взглядов Э. Дюркгейма и К. Мангейма с положениями философии позднего Л. Витгенштейна. Этот синтез проводится на обширном эмпирическом поле, которое образуют результаты психологических (К. Бюлер, Б. Скиннер), антропологических (Э. Эванс-Причард, М. Дуглас) исследований, истории философии и науки. Свобода обращения Блура с богатым культурным материалом, оригинальность многочисленных интерпретаций историко-научных и идеологических споров — все это дает хороший урок гносеологам и методологам науки. В-третьих, исследования Блура, не будучи генетически связаны с известными дискуссиями в западной философии науки, удивительным образом примыкают к ним так, что дают ответ на целый ряд все еще не решенных проблем. Ограниченность методологических стандартов; соотношение научной и других типов рациональности; внутренние и внешние факторы развития знания; преемственность и прерывность познавательного опыта — эти и другие известные проблемы обретают в концепции Блура свою формулировку и способы анализа. И в-четвертых, шотландский социолог, высказывая определенные претензии в адрес гносеологии, делает заявку на построение

новой, *социальной теории познания.* Последняя, по замыслу автора, способна анализировать любые виды человеческой деятельности, опыта и сознания, вскрывая те социальные стереотипы, образы и убеждения, которые лежат в их основе.

Если в первой книге «Познание и социальные образы» (1976) Д. Блур еще отчасти привязан к традиционной проблематике социологии знания и не полностью избавился от сциентистских предрассудков, то в последней работе «Витгенштейн: социальная теория познания» (1983) он дает очерк весьма оригинальной концепции. Ее фундаментальная идея, не формулируемая, правда, в явном виде, гласит: знание (и сознание) является как бы эпифеноменом практической деятельности, оно столь прочно укоренено в ней, в коллективном процессе духовного производства, что знание «в чистом виде» вообще не может быть объектом философского исследования. Для марксиста никакого откровения в этом нет, если вспомнить мысль К. Маркса об отягощенности сознания «материей» языка. Блуру же это позволяет расстаться с идеалистической концепцией знания как ментального образа (здесь он следует по пути Л. Витгенштейна, подвергшего в этой связи критике представление о так называемом личном языке). Блур подчеркивает, что Витгенштейн даже сформулировал специальное «правило экстернализации», или «овнешнения», предполагающее методику замены всякого мысленного образа его опредмеченным коррелятом [3] Австрийский философ стремился тем самым опровергнуть представление о мышлении как генераторе значений языка, знания вообще. Последнее, по его замыслу, должно быть понято не как посредник между миром и языком, не как содержание процессов, происходящих в индивидуальном сознании, но как *описание тех функций, тех ролей, которые играет опредмеченный результат деятельности в системе социальных практик.* Именно так истолковывает Блур тезис Витгенштейна о значении знака как его употреблении.

Мы знаем, что Витгенштейн рассматривал генерацию значений как продукт некоторой «языковой игры», замкнутой набором определенных правил. Мышление тем самым ограничивается некоторой локальной практикой и, казалось бы, утрачивает возможность всякого развития. Но Блур усматривает в тезисе о замкнутости «языковой игры» средство понимания *развития* языка (и сознания). Более того, внимательный взгляд обнаружит, что Витгенштейн выделяет даже два типа такого развития. Первый тип витгенштейнианец Н. Р Хэнсон в 1958 г. назовет «гештальт-переключением», а П. К. Фейерабенд еще в начале 50-х годов на семинаре, организованном переводчицей Витгенштейна и известным английским философом Э. Энском, выразит его же в своем тезисе несоизмеримости. Это форма *дискретного развития* знания, когда одна система сменяет другую, не будучи связана с ней генетическим или логическим образом; возникают «новые типы языка, новые языковые игры. а другие устаревают и забываются» [4], как скажет сам Витгенштейн.

Второй тип развития языка, выделенный Витгенштейном, И. Лакатош позже назовет применительно к истории науки «выдвижением гипотез ad hoc», Штарнбергская группа осмыслит в качестве тезиса «финализации», а Блур (вслед за М. Хессе) обозначит как «финитизм». Проводя аналогию со строительством города, когда ядро старых улиц и строений никак не предопределяет архитектуру и планировку окраин, Витгенштейн утверждал, что зафиксированное значение не детерминирует последующего использования слова, а развитие языковой игры в целом не ограничено ее исходной вербальной формой. Развивая эту мысль, Блур пишет: «Значение продуцируется актами использования. Как город, оно конструируется в ходе нашего движения вперед. Использование определяет значение; значение не определяет использования. Ярлык „финитизм" говорит о том, что мы должны помыслить значение, расширяющееся все дальше, но не далее конечного набора обстоятельств, в которых употребляется слово. За пределами этих последних прецедентов значение, применение и референция еще не определены» [5]

Благодаря тому анализу концепции Витгенштейна, который осуществляет Блур, можно увидеть, что Витгенштейн фактически говорит тем самым о двух типах социальности в познании. Во-первых, речь идет о внутренней социальности, отражающей замкнутость знания в системе некоторой локальной деятельности, и, во-вторых, о внешней социальности, воплощенной в изменяемой под влиянием привходящих условий системе, изначально возникшей на основе иных потребностей и целей. Блур в основном принимает витгенштейновскую постановку вопроса, не обращая внимания на ее скрытые предпосылки. А они, по-видимому, таковы: а) отрицание какой-либо самостоятельности, внутреннего содержания системы знания, которая оказывается не в состоянии хотя бы отчасти влиять на собственное использование; б) атомистическое представление об общественных интересах, потребностях, отношениях, каждое из которых способно придать развитию знания свое собственное направление. Это, в сущности, видоизменение вульгарно-социологической и плюралистической установок, с которыми соглашается Блур, сам того не замечая, будучи захвачен перспективами, открывающимися перед социокультурным анализом знания.

Эти перспективы связаны с исследованием внутренних форм социальности знания в русле воспринятого у Витгенштейна тезиса о «социальном конструировании сознания». Г. Коллинз, социолог из Батского университета (Англия), единомышленник и оппонент Блура, понимает этот тезис как призыв выводить знание и его социальное содержание из структуры и конкретных приемов работы и общения ученых в рамках малой группы без обращения к широкому социальному контексту (принцип так называемого методологического интернализма) [6] Блур подчеркивает, что такой подход позволяет понять знание, полученное ученым, не как содержание чьего-либо сознания, но как результат реального

практического контакта людей в ситуации совместного действия, обеспеченного общими стимульными реакциями на опредмеченную форму знания. Экстраполируя теорию «языковых игр» на понимание любых форм познавательного общения, Блур в конечном счете связывает локальную деятельность с ее социальными условиями. И здесь он ориентируется на Витгенштейново: «. .то, что принадлежит языковой игре, представляет собой всю культуру» [7]

Казалось бы, выход найден, формы внешней и внутренней социальности объединены, а цепь, соединяющая самые интимные научные практики с социальными и мировоззренческими коллизиями эпохи, замкнута. И Блур стремится на конкретных примерах проиллюстрировать и уточнить методологию культурологического анализа знания. Он рассматривает дискуссию между интуиционистской школой У. Гамильтона и математиками-формалистами кембриджской школы, спор о самозарождении времен Л. Пастера, реконструирует концепцию эфира в поздневикторианской физике, процесс институализации науки в Англии XIX в. и множество других историко-научных ситуаций. Вот одна из его удачных реконструкций. Материалистическое мировоззрение Р Бойля шотландский социолог рассматривает не просто как утверждение пассивности материи в ходе критики аристотелевского тезиса «природа боится пустоты», который предполагал в материи известную активность. Оно выступает как часть общей мировоззренческой платформы Бойля, вполне лояльного к церкви и оппозиционного по отношению к еретическим и радикалистским учениям левеллеров и диггеров, чей пантеизм был направлен на разрушение деистического Космоса и тем самым — иерархической социальной структуры. Блур выводит бойлевскую дихотомию инертной материи и богоданных законов ее динамики из политического кризиса 1679—1681 гг., показавшего крепость королевской власти и религиозной ортодоксии; бог якобы контролирует материальное движение по аналогии с тем, как церковь — социальное развитие.

К сожалению, не все реконструкции одинаково удаются Д. Блуру, и это касается, в частности, его историко-математических экскурсов, в которых он пытается связать математические идеи, идеологические программы и соответствующие социально-политические платформы. Здесь наиболее явно проглядывает недостаток используемой методологии. Во-первых, он никак не может отказаться от ранее сформулированного ограничения социологического анализа поиском *причинных объяснений* (хотя вроде бы понимает, что связь познания и деятельности не покрывается причинностью). Во-вторых, он продолжает настаивать на безразличии социологического объяснения к тому, истинна или ложна, рациональна или нерациональна, принята или отвергнута научным сообществом анализируемая система знания. Здесь Блур стремится, с одной стороны, расширить сферу традиционного гносеологического исследования, а с другой — фактически утрачивает часть исследуемого объекта, поскольку оценка знания выражает важнейшие параметры его социальных зависимостей.

Согласно Д. Блуру, «социолог ищет теории, которые объясняют фактически существующие убеждения независимо от того, как сам исследователь оценивает их» [8] На поверку же оказывается, что знание вообще не может быть объяснено в научном смысле — это подсказывает Блуру Витгенштейн. Как подыскать совместимые и дополняющие друг друга причины — ведь знание зависит от самых разных, в том числе и взаимоисключающих, обстоятельств, дивергентных потребностей, конфликтующих целей? Поэтому-то деятельность, познание, культура доступны лишь феноменологическому «описанию» вне всяких оценок и дискриминаций (феноменологические мотивы вообще нередко воспроизводятся Блуром). «Описывая реальность, я описываю то, что встречаю у людей. Аналогично, социология должна описывать наше поведение и мнения так же, как описывается жизнь негритянского племени. Она должна сообщать лишь о том, что происходит. Высказывание же „То-то и то-то означает прогресс" не следует включать в социологическое описание никогда» [9], — предостерегал Витгенштейн.

Д. Блур настолько серьезно воспринимает эту идею «антропологического метода» (еще до него подхваченную П. Фейерабендом и И. Элканой), что в поисках исследовательских методик обращается к антропологу М. Дуглас. Она, в частности, предлагает классифицировать культурные традиции по тому, как они реагируют на инновацию, «чужака», и выделяет четыре типа возможных реакций: а) безразличие; б) исключение; в) принятие; г) контекстуально-толерантное отношение («оппортунизм»). К этому качественному признаку М. Дуглас добавляет два количественных: степень внутригрупповой дифференциации (СВД), характеризующую внутреннюю социальность, и степень прочности групповой границы (СПГ), говорящую о способности воспринять внешнее социальное влияние. Получаются четыре своего рода «идеальных типа». Первый имеет низкую СВД и низкую СПГ, второй — низкую СВД и высокую СПГ и т. д.

Блур применяет эту классификацию в когнитивной социологии. Так, описывая вторую из данных «форм жизни», он замечает, что она остерегается аномалий, локальна по своей природе, окружена врагами и благодаря этой внешней угрозе сохраняет единство. Антиномии доброго и злого, чистого и нечистого, внутреннего и внешнего, диетические ограничения, охота за ведьмами, поиски козла отпущения составляют ее основные культурные образцы. В силу примитивности этой «формы жизни» ее образ мира оказывается чрезвычайно бедным: одни и те же темы и идеи циркулируют в течение многих лет, звуча в унисон друг другу; они выражают собой фундаментальную идею единства, требуют демаркационистских методов и способов оправдания ad hoc. Эту культурную традицию социолог, по мнению Блура, обычно характеризует как гетто, антрополог — как изолированную африканскую деревню, а историк науки увидит в ней, скажем, Французскую академию наук в ходе дискуссии о природе света или Прусский университет до реформы 1812 г.

Своеобразие «антропологического метода» в гносеологии и социологии познания налицо, но в его контексте еще прозрачнее становится главный недостаток концепции Д. Блура. Ставя задачу показать, как в познание проникают социальные структуры, Блур не задается вопросом о том, *что*, собственно, понимается под «социальным». Необходимость проанализировать *саму социальную реальность*, содержание которой наполняет когнитивные структуры, совершенно упускается из виду. Поэтому вместо основательной социальной философии Блур дополняет социокультурный анализ знания поверхностной этнографической схемой, редуцирующей все богатство социальной реальности к некоторым частным отношениям. Разумеется, это не позволяет раскрыть подлинное социальное содержание познавательного процесса.

По-видимому, социальная теория познания не должна быть эмпирической дисциплиной, но, напротив, требует нового уровня теоретичности. Так, в качестве исходной концептуальной схемы она может использовать некоторые социально-исторические теории, объясняющие социальную реальность, которая формирует содержание анализируемых гносеологом типов знания. Данный культурологический анализ предваряет и создает объективную основу для последующих философско-гносеологических оценок и выводов. Гносеология же имеет дело не с сырым познавательным материалом, но с результатами культурологического анализа, и она также может взять за основу его исходные методологические схемы. И феноменологическое описание гносеолога тем самым становится сознательно теоретически нагруженным, что и позволяет ему (а именно это и беспокоит Блура) быть невосприимчивым к догматическим теоретико-познавательным подходам.

Мы попытались показать, что концепция Блура отнюдь не ошибочная и идеалистическая трактовка познавательного процесса; напротив, она заслуживает внимательного прочтения и привлекает к проблемам, еще недостаточно разработанным в марксистской гносеологии. По крайней мере Д. Блур отчетливо указывает на те положительные перспективы, которые несет с собой социологизация теории познания, а иной раз и предлагает уже отработанные методики социокультурного анализа знания. Обвинения же в релятивизме, порой предъявляемые шотландскому социологу, не должны заслонить тех конкретных и оригинальных разработок, которыми насыщены его работы. Для современного марксистского гносеологического исследования они, во всяком случае, дают больше, чем иные философски отработанные, нагруженные диалектической терминологией, но бесплодные и схоластические концепции.

См.: *Филатов В. П.* О культурологических тенденциях в западной философии науки // Проблемы истории философии. М., 1985; *Юдин Б. Г.* Релятивистские тенденции в западной социологии науки // Философия и социология науки и техники. М., 1986.

[2] См., в частности: *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. L., 1976; *Idem.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. N. Y., 1983.

[3] См.: *Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. P. 10.
[4] *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. Oxford, 1978. P. 11.
[5] *Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. P. 25.
[6] Этот принцип не имеет ничего общего с историко-научным интернализмом. См.: *Knorr-Cetina K. D., Mulkay M.* Emerging principles in social studies of science // Science observed. L., 1983.
Wittgenstein L. Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religions Belief. Oxford, 1970. P. 8.
[8] *Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. P. 3.
[9] Wittgenstein and the Vienna Circle. Conversations. Oxford, 1979. P. 115—116.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ НА СТРАНИЦАХ ФИЛОСОФСКИХ ЖУРНАЛОВ АНГЛИИ И США (1986—1987 гг.)

Е. В. Антонова

С историко-философской точки зрения английские и американские философские журналы условно можно разделить на три группы [1]. К первой относятся несколько собственно историко-философских журналов. Вторая группа — журналы, систематически публикующие статьи по истории философии. Третья группа — философские журналы, которые лишь эпизодически предоставляют свои страницы историко-философским исследованиям [2].

«Журнал истории философии» («Journal of the history of philosophy») — международное издание, в котором публикуются статьи, заметки, дискуссионные материалы и обзоры по истории западной философии. Основан в 1963 г., выходит 4 раза в год.

Очень удачным, на мой взгляд, получился первый номер 1986 г. (Т. 24). В статье Р. ван Беньюкома (R. Van Benuekom) «Аристотель и связка» анализируется различие между утверждением существования и утверждением, включающим глагол-связку. Самая интересная статья номера — «Ступени картезианского пути к имматериализму» Ч. Мак-Крекена (Ch. McCracken), в которой прослеживается разработка проблемы гарантии существования материального мира в картезианской традиции. Если Декарт считал, что конечной гарантией выступает бог, то его последователи все больше и больше сомневаются в существовании материального мира. В конце концов Норрис сформулировал тезис: «Даже божественное откровение не может окончательно убедить нас в факте существования материального мира, а Кольер дошел до отрицания его существования». Таким образом, как заключает автор статьи, имматериализм, т. е. отрицание существования материальной субстанции, явился результатом внутренней диалектики развития именно картезианства, хотя его инициаторами обычно считают британских эмпириков. В статье Р. Стелли (R. Stalley) рассмотрено соотношение воли и причинности в «Трак-

тате о человеческой природе» Юма. Анализируя взгляды К. Маркса в статье «Маркс и права человека», Г. Бренкерт (G. Brenkert) делает вывод, что, по мнению Маркса, не существует прав человека самих по себе. Так называемые права человека суть не что иное, как фундаментальные для капиталистического общества права, провозглашенные универсальными. Следует выделить статью Б. Магнуса (B. Magnus) «Философия Ницше в 1888 г.: „Воля к власти" и „Сверхчеловек"», в которой кратко обрисована современная филологическая ситуация в изучении Ницше. Завершается номер заметками Г. Питчера (G. Pitcher) «Беркли о восприятии объектов» (по работе «Три разговора между Гиласом и Филонусом»).

Исследователей платонизма и неоплатонизма должна заинтересовать статья А. Медигена (A. Madigan) во втором номере — «Сириан и Асклепий о формах и промежуточных формах у Платона и Аристотеля». Как известно, в «Метафизике» (B 997 a 34—998 a 19) Аристотель выдвигает ряд аргументов против платоновской концепции форм. Неоплатоники Сириан (V в., глава Афинской школы) и Асклепий (VI в., член Александрийской школы) комментируют этот текст и защищают позицию Платона. В статье проведен сравнительный анализ этих двух неоплатонических комментариев, определяется адекватность их интерпретации Аристотеля, защиты платонизма и различия между ними в понимании философии Платона. Остальные статьи номера посвящены философии Нового времени [3]

Использованию термина techne в ранних диалогах Платона посвящена статья Д. Ручника (D. Roochnik) в третьем номере. Нечасто предоставляет журнал свои страницы работам по истории средневековой философии. Одна из них — статья Ю. Баэда (J. Barad) «Аквинат о вере и различении согласия и разрешения», где анализируется проблема связи воли и интеллекта в вере, а также вопрос о различении интеллектуального и морального признания. В трех из шести статей номера рассматриваются проблемы философии Нового времени: Л. Френкеля (L. Frankel) «Оправдание каузальных принципов Декарта» (проблема порочного круга в обосновании научных принципов); Хр. Шильдса (Ch. Shields) «Лейбницевская доктрина борющихся возможностей» (проблема совместимости с онтологией и философией религии учения Лейбница о тенденции любых возможностей к реализации); Х. Дьючама (H. Ducharme) «Тождество личности у Самюэля Кларка» (в связи с концепцией души как неделимой субстанции). В последней статье номера Т. Годлав (T. Godlove) исследует проблемы эпистемологии в работе Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни».

Последний номер года открывается статьей Р. Вейс (R. Weiss) «Неудача Евтифрона», в которой рассмотрен вопрос о моральном статусе богов по диалогу Платона «Евтифрон». В русле исследований моральной философии находится и статья Дж. Велша (J. Walsh) «Буридан о связи добродетелей». Наиболее интересна

статья Д. Флейджа (D. Flage) «Беркли об абстракции: по „Трактату о началах человеческого разума“». Отмечая, что берклианской критике абстрактных идей отводится в литературе немало места, автор выделяет и анализирует несколько моментов, не получивших должного освещения, привлекая для сравнения концепцию Локка. Статья Р. Фридмана (R. Friedman) «Ханжество и высшее благо: Гегель о кантовском переходе от моральности к религии» посвящена критике Гегелем (в «Феноменологии духа») кантовских идей о взаимосвязи философской мысли с религиозной верой. Завершает номер статья П. Кейна (P. Kain) о понятии справедливости и диалектическом методе Маркса.

В библиотеку ИНИОН поступил пока только первый номер за 1987 г. (Т. 25). В 1987 г. журналу исполнилось 25 лет. Отмечая рост количества и качества присылаемых в редакцию статей, редакционная коллегия извещает своих читателей, что с 1987 г. будет издаваться новая серия под названием «Журнал монографий по истории философии», где предполагается публиковать историко-философские исследования, которые длиннее, чем обычные статьи, но короче, чем стандартные книги.

В первом, юбилейном, номере журнала опубликованы статьи, авторы которых являются крупными специалистами в своих областях. Первая статья, как обычно, посвящена философии Платона. Р. Аллен (R. Allen) в исследовании «Речь Главкона в „Государстве“ Платона» рассматривает фундаментальную для сократовской и платоновской моральной теории тему общего блага, подробно анализируя дискуссию между Главконом и Сократом в «Государстве». Весьма интересна статья Дж. Виппеля (J. Wippel) «Истоки учения Фомы Аквинского о категориях в аристотелевской концепции предикаментов»: в ней исследуется вопрос о том, почему Аквинат использует в своей концепции именно те 10 предикаментов бытия, которые были предложены Аристотелем. Следует выделить статью Р. Попкина (R. Popkin) «Религиозные основания философии XVII в.». Исходная методологическая позиция автора совершенно справедлива: подлинная история философии должна заключаться в понимании мыслителей и их теорий в действительном историческом контексте, а не в рассмотрении их в некоторой аисторичной «вечной» сфере. Относительно XVII в. автор считает, что в силу господства теологии в интеллектуальной сфере религиозный контекст философских дискуссий был богаче научного. К одной из вечных философских проблем обращается В. Роув (W Rowe) в статье «Причинность и свободная воля в полемике между Коллинзом и Кларком». Интересно, что эта дискуссия развернулась уже после того, как в конце XVII в. Локк попытался положить конец спорам о свободе воли, обращая внимание философов на вопрос, свободны ли мы делать то, что желаем, в то время как в основании всех дискуссий всегда стояла дилемма, свободно ли мы желаем то, что желаем.

Все философы знают имя Христиана Вольфа, но мало кто читал его сочинения, несмотря на то что его философия господ-

ствовала в течение целого периода европейской истории. «Frederico regnante, Wolfio docente» *, — писал Вольтер. Так начинает свою статью «Философия случайной реальности Христиана Вольфа» Ван Персен (Van Peursen). Автор раскрывает оригинальность философских идей Вольфа: он не простой последователь Лейбница и не такой рационалист, каким нам обычно представляют его справочники. Вольф соединил особого рода рационализм со специфическим эмпиризмом. Его рационализм основан на оригинальном проекте чистой онтологии, которая является «эпистемологией без познающего субъекта» (в противоположность теории познания Лейбница). Специфический эмпиризм Вольфа — это его метафизическое понятие случайности. Интерпретация Вольфом случайной реальности включает оригинальные идеи, заслуживающие дальнейшего изучения. Различные варианты решения проблемы мыслящей материи анализирует Дж. Йолтон (J. Yolton) в статье «Французские материалисты — ученики Локка». Вопрос о влиянии гуссерлевского понятия «жизненного мира» и его созвучности другим идеям философии XX в. исследуется в работе Д. Карра (D. Carr) «Мир Гуссерля и наш». Представляют интерес и две остальные статьи номера [4]

Журнал древней философии «Фронесис» (Phronesis), основанный в 1956 г., выходит 3 раза в год. Структура журнала традиционна: статьи (3—4 в каждой книжке), дискуссионные заметки (1—2), критические замечания (обычно 1 рецензия).

Первый номер 1986 г. (Т. 31) открывается статьей Р Бетта (R. Bett) «Бессмертие и природа души в „Федре“». В статье Г. Вайдеманна (H. Weidemann) «Аристотель и проблема причинного детерминизма („Метафизика“ Е 3)» средствами современной модальной логики проведена экспликация этой проблемы. Весьма интересна статья Т. Мулдина (T. Mauldin) «„О душе“ III 1: отсутствует ли какое-либо чувство?», в которой анализируется аристотелевское доказательство невозможности других ощущений, помимо зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания. Автор, рассматривая традиционные истолкования, дает новую интерпретацию этого отрывка.

Три из четырех статей второго номера посвящены философии Аристотеля. Наиболее интересна та из них (Р Хейнеман (R. Heinaman) «„Евдемова этика“ о знании и намеренном действии»), в которой рассмотрена очень важная для Аристотеля проблема моральной ответственности человека за свои поступки [5] Завершает номер статья К. Корриган (K. Corrigan) «Существует ли несколько типов порождения материи в „Эннеадах“?». Отмечая, что проблема порождения материи в «Эннеадах» Плотина до сих пор не решена, автор предлагает свою интерпретацию: в плотиновском тексте можно найти различные концепции порождения материи.

В первой статье третьего номера — «Теория противоположностей и упорядоченный универсум: физика и метафизика Анак-

* Когда правил Фридрих и обучал Вольф (лат.). — *Е. А.*

симандра» — ее автор Г. Фрёйденталь (G. Freudenthal) критикует предложенную Г. Властосом интерпретацию космологии и космогонии Анаксимандра. Очень интересна статья Х. Готтшалка (H. Gottschalk) «Психология Боэта и неоплатоники». Известно, что три неоплатонических писателя поздней античности ссылаются на психологическую доктрину некоего Боэта. Наиболее богатый источник — сочинение Порфирия «Против Боэта о душе» (5 книг). Но это имя носили четыре философа. Автор статьи анализирует сохранившиеся фрагменты самого Боэта и о нем, прежде всего сочинение Порфирия, и приходит к выводу, что речь идет о Боэте-перипатетике, жившем в конце I в. до н. э. в Сидоне. Н. Купер (N. Cooper) в статье «Между знанием и незнанием» рассматривает воззрения Платона о различии знания и веры, онтологическом статусе промежуточных между ними состояний (по сочинению «Государство» V). Следует выделить статью А. Ллойда (A. Lloyd) «Непропозициональное мышление у Плотина». Автор исследует идущее от Аристотеля разделение двух интеллектов, чистого и физического (дискурсивного, как его называли позднейшие философы), в философии Плотина и анализирует непропозициональное мышление как деятельность чистого интеллекта в отличие от физического. Завершает номер дискуссионная статья Р Шарплса (R. Sharples) «Слабый детерминизм и свобода в раннем стоицизме», в которой проведен критический анализ интерпретации С. Ботрос (Фронесис. 1985. Т. 30. С. 274—304).

«Журнал британского общества феноменологии» (Journal of the British Society for phenomenology) издается в Манчестере 3 раза в год. Тематическая направленность публикаций видна из названия, причем преобладающим является ретроспективное рассмотрение обсуждаемых на страницах журнала проблем.

Тема первого номера 1986 г. (Т. 17) — «Карл Ясперс: философия и психиатрия». Наибольший интерес представляет статья М. Скелтен-Робинсона (M. Skelton-Robinson) «Ясперс и Ницше» [6] Второй номер посвящен трем философам — Башляру, Гадамеру и Хайдеггеру. Выделяется статья Г Шафрейдера (G. Schufreider) «Вклад Хайдеггера в феноменологию культуры» [7] Тема третьего номера — «Философия Жака Дерриды». На мой взгляд, самая интересная статья принадлежит Дж. Капуто (G. Caputo) — «Хайдеггер и Деррида: равнодушная герменевтика», в которой рассматривается проблема применения принципов герменевтики в интерпретации апокалиптических текстов. Исследователю философии Аристотеля будет любопытно познакомиться с работой И. Харви (I. Harvey) «Метафора и метафизика: исследование Дерридой Аристотеля», где проанализирована реконструкция Дерридой аристотелевского понятия метафоры [8]

1987 г. открывается номером, озаглавленным «Психиатрия, Ницше и субъективность». Две наиболее интересные статьи посвящены философии Ницше: Н. Дэви (N. Dawey) «Ницше и Юм о существовании Я и идентичности», где рассматривается проблема тождества личности, и Х. Лессер (H. Lesser) «Ницше и досокра-

тики», анализирующая проблемы интерпретации и преемственности. Две статьи номера посвящены проблемам экзистенциальной философии [9]

Много места историко-философским исследованиям отводит на своих страницах ежеквартальный журнал «Новый схоластицизм» (New scholasticism), который издает Американская католическая философская ассоциация в Вашингтоне. Тематическая направленность, обозначенная в заглавии, довольно широка, но, как и следовало ожидать, самые частые «гости» на страницах журнала — Фома Аквинский, статьи о котором имеются практически во всех номерах, и Аристотель, лишь немного уступающий Аквинату.

Первый номер 1986 г. (Т. 60) открывается статьей Д. Миллера (D. Miller) об Аристотеле — «Моральная добродетель, эвдемония и перводвигатель» (по «Никомаховой этике»). Еще две статьи по философии Аристотеля в этом томе можно найти в четвертом номере: «Платон и Аристотель о бытии и единстве мира» Т. Жано (T. Jeannot) и весьма любопытная работа В. Секстедера (W. Sacksteder) «Некоторые слова, которые Аристотель никогда не использовал: атрибуты, сущности и универсалии», в которой дается критический анализ применения этих терминов в переводах аристотелевских текстов.

В статье Дж. Малькольма (J. Malcolm) «Некоторое утешение для Боэция» в первом номере анализируется традиционная для боэциеведения и вызывающая споры среди исследователей проблема реализма Боэция. Точка зрения автора: для Боэция роды и виды — универсалии только в мышлении, в то время как в единичных вещах вне разума они суть не универсалии, а партикулярии. Причиной же споров являются, по мнению Малькольма, недостатки языка Боэция, а не противоречивость его позиции по вопросу о природе универсалий. Статья П. Ли (P. Lee) «Аквинат о познании истины и существования» вызвала возражения Дж. Оуэнса (J. Owens) («Добавочные мысли о бытии и истине» — в четвертом номере). Еще одна статья о Фоме помещена в третьем номере: «Аквинат о дружбе с богом» Дж. Боубика (J. Bobik). Большой интерес вызовет у медиевистов статья Х. Лэнга (H. Lang) «Бонавентура об удовольствии в ощущении» в первом номере. Отмечая, что большинство исследователей философии «серафического доктора» уходят от проблемы возникновения ощущения в чувствах к проблеме, как познание гарантируется божественной иллюминацией, и поэтому вопрос о происхождении ощущений фактически отвергается, автор утверждает, что позиция Бонавентуры относительно ощущений не является чистым мистицизмом: ощущение продуцировано внешним миром, «входящим» в органы чувств, которые «стоят, как открытые двери». В этот изначальный момент ощущение производит удовольствие. Как доказывает Х. Лэнг, эта теория происхождения ощущений разрешает проблему того, как материальный мир «входит в чувства», и таким образом становится возможным объектом познания для

нематериального ума. Завершает номер статья Дж. Хэнинка (J. Hanink) «Томас Рид и обоснование здравого смысла».

В первом номере 1987 г. (Т. 61) особое внимание историков философии, скорее всего, привлекут три статьи. М. Лука де Стиер (M. Lukac de Stier) в работе «Теоретическое и практическое познание у Гоббса и Фомы Аквинского» исследует второй разум, сравнивая две диаметрально противоположные позиции. Сравнительно-исторический характер носит и статья Т. Буковски (T. Bukowski) «Сигер Брабантский против Фомы Аквинского по вопросу о теологии». Интересна дискуссионная статья Д. Джилса (D. Geels) «Заметки об „Апологии" и „Критоне"», в которой исследуется «наиболее парадоксальный парадокс» Сократа — идея, что ничто не может нанести ущерб хорошему человеку ни в этой жизни, ни после смерти.

Ежеквартальный философский журнал «Ревю метафизики» (Review of metaphysics) (Вашингтон) не связан с какими-либо философскими школами, группами, не является органом ассоциации или института. Редакционная коллегия провозглашает свою заинтересованность в исследованиях по коренным философским проблемам независимо от ориентаций авторов. В среднем почти половина статей каждого номера отведена историко-философской проблематике, причем преобладают исследования философии Канта и Аристотеля.

1986 г. открывается третьим номером 39-го тома. Четыре историко-философские статьи этого номера посвящены великим философам: Платону, Аристотелю и Канту. Наиболее интересна статья В. Тейта (W. Tait), в которой теория форм Платона в диалоге «Федон» представлена источником концепции науки как дедуктивно-организованного познания. Ретроспективный характер носит работа С. Броди (S. Broadie) «Проблема детерминизма», где автор анализирует развитие концепций детерминизма в истории европейской философии: логический детерминизм Аристотеля, метафизический детерминизм стоиков и современные детерминистские теории [10]. Проблема добра, блага и несовершенства человека в философии Платона анализируется в статье Д. Фрида (D. Frede) «Невозможность совершенства: сократовская критика поэмы Симонида в „Протагоре"» в четвертом номере.

В первом номере 40-го тома интерес представляет статья Де Дайна (De Dign) «Концепция философского метода у Спинозы»: в ней раскрывается логико-математический характер философской методологии этого мыслителя. В завершающем 1986 г. втором номере 40-го тома исследователей немецкой классической философии привлекут две статьи. В работе Р. Ханна (R. Hanna) «С онтологической точки зрения: гегелевская критика обычной логики» показано, что онтологическая логика Гегеля не является отрицанием обычной формальной логики, критика последней конструктивна и служит саморазвитию гегелевской логики, которая выступает результатом онтологической рефлексии над общей логикой. Статья Д. Кристенсена (D. Christensen) «Кант и Гегель»

представляет собой критический разбор четырех исследований философии Канта 80-х годов.

«Международный философский журнал» («International Philosophical Quarterly»), выходящий 4 раза в год, издается Фордхэмским университетом Нью-Йорка в сотрудничестве с университетом Нотр-Дам де ла Пэ (Намур, Бельгия). Журнал был создан для обмена философскими идеями между Америкой и Европой, Востоком и Западом. Основная ориентация состоит в том, чтобы публиковать оригинальные критические и исторические исследования в традициях теистического, спиритуалистического и персоналистического гуманизма, без ограничений по принадлежности к философским школам. Несколько статей в каждом номере посвящаются историко-философской проблематике.

Проблемы этики и эстетики Канта рассмотрены в двух заслуживающих внимания статьях первого номера 1986 г. (Т. 26). В статье «Этическая общность Канта: высшее благо как социальная цель» Ш. Андерсон-Голд (Sh. Anderson-Gold), отметив, что концепция высшего блага была объектом споров для многих поколений интерпретаторов Канта, анализирует распространение полномочий морального закона на социальную сферу вследствие введения понятия радикального зла. П. Краутер (P Crowther) в статье «Утверждение совершенства: защита кантовской теории зависимой красоты» рассматривает кантовское различение свободной и зависимой красоты, проблему незаинтересованности и свободы как атрибутов чисто эстетического суждения, проводит анализ суждений о совершенстве.

В статье К. Вота (C. Vaught) «Субъект, объект и репрезентация: критика гегелевской диалектики восприятия» (№ 2) дан критический анализ гегелевской попытки «снятия» противоположности субъекта и объекта в нерепрезентативной концепции восприятия. Особо следует выделить статью П. Очса (P. Ochs) «Прагматизм Писания: понятие истины в иудейской философии». Автор показывает отличие иудейской традиции (где истина понимается как характер личностных взаимоотношений) от западной философской традиции, трактующей истину как характер высказываний людей о мире, который они воспринимают (соответствие между высказыванием и объектом или соответствие высказывания с тем, что мы уже знаем о мире). Проанализированы две линии в иудейской философии — объективизм и персонализм, имеющие основания в двойственности истоков (Иерусалим и Афины).

Интересны все три историко-философские публикации третьего номера. В статье Х. Насри (H. Nasri) «„Мистик“ и общество согласно Ибн Баджже и Ибн Туфейлю» рассмотрено учение двух выдающихся представителей испанской арабоязычной философии XII в. об отношении верующего к обществу, в котором он живет. Р. Тэске (R. Teske) в статье «Цель августиновского доказательства бытия Бога» на основе анализа II книги «De libero Arbitrio» показывает, что главной проблемой, стоявшей перед Августином в годы до и непосредственно после 386-го, было не доказательство

существования бога (как для более поздних средневековых мыслителей), а духовная субстанциальность бога. Хотя Августин никогда не принимал точку зрения антропоморфности бога, но, будучи манихеем, а затем двигаясь к стоическому материализму, он придерживался «материалистической» трактовки высшего существа. И только под влиянием платонической традиции в философии Августина происходит становление понятия бога как духовной субстанции. В статье П. Тилэкета (P. Thelakat) «Процесс и лишение: Аквинат и Уайтхед о зле» показаны сходство и различие позиций двух мыслителей: оба они считали зло не субстанцией, а «лишением» блага, однако если для Фомы зло является акцидентальным, то для Уайтхеда — сущностным.

С критикой традиционной точки зрения о том, что Шеллинг стоит «ниже», «до» Гегеля, выступает в четвертом номере Дж. Лоренс (J. Lawrence) в статье «Шеллинг как постгегельянец и аристотелик». В полемической статье Д. Шоу (D. Shaw) «Ницше как софист» исследуются импликации суждения Ницше о том, что мир есть вечный хаос, для ницшевской теории морали. В статье Й. Рейхмана (J. Reichmann) «„Cogito“ у Святого Фомы: истина у Аквината и Декарта» проведен сравнительный анализ позиций двух мыслителей по проблеме умозаключения от мышления к существованию Я. Любопытна статья Дж. Батлера (J. Butler), в которой раскрывается сартровская философия человека в биографиях писателей. Специалистам в области как античной, так и современной философии будет интересно познакомиться со статьей К. Кетнера (K. Ketner) «„Наиболее ясная и интересная статья“ Пирса: введение в пифагореизм», где представлен пирсовский анализ пифагорейской онтологии.

В первом номере 1987 г. (Т. 27) помещена серия статей о Гадамере [11]

Отделение философии государственного университета Мемфиса (США) издает ежеквартальный «Южный журнал философии» («Southern journal of Philosophy»), задуманный как форум для выражения идей с различных позиций. Немало места на своих страницах журнал отводит историко-философским исследованиям.

Открывает первый номер 1986 г. (Т. 24) весьма интересная статья Д. Браунштейна (D. Brownstein) «Дилемма „Парменида“ и ее разрешение Аристотелем», в которой исследуется проблема универсалий в платоновском «Парменида» и способ ее разрешения в «Метафизике» Аристотеля. Автор стремится доказать, что аргумент третьего человека показывает отрицание Платоном идеи универсальности форм. Критику Хайдеггером метафизики Канта рассматривает А. Морейрас (A. Moreiras) в статье «Хайдеггер, Кант и проблема трансценденции». Философии Декарта посвящена статья Ч. Толлеферро (Ch. Tallaferro) «Модальный аргумент в защиту дуализма». В двух статьях Х. Ли (H. Lee) анализирует проблемы философии Пирса [12]

Представляют интерес все четыре историко-философские статьи второго номера. Ф. Блоссер (Ph. Blosser) в работе «Статус

умственных образов в сартровской теории сознания» подробно разбирает теорию образов Сартра и три его основных возражения против традиционных имманентных концепций. В статье В. Колапьетро (V Colapietro) прагматическая теория истины У Джемса анализируется с точки зрения ее совместимости с идеалом абсолютной истины. Исследование М. Лавиня (M. Levine) «Картезианский материализм и сохранение: берклианский имматериализм?» показывает, что приверженность Декарта доктрине божественного сохранения (поддержания) Вселенной есть путь к берклианскому имматериализму. В статье «Юм и Гоулд о религии, старой и новой» Т. Нуйен (T. Nuyen) сравнивает юмовский аргумент в пользу существования Бога и дарвиновскую теорию эволюции.

Самая интересная, на мой взгляд, статья третьего номера — «Сократовская диалектика в „Меноне“» Ш. Клейна (Sh. Klein): в ней исследуется позитивная функция сократовской диалектики в диалоге Платона «Менон» [13] Еще один диалог Платона — «Апология Сократа» — анализирует в четвертом номере М. МакФерран (M. McPherran) в статье «Сократ и долг философствовать» Представляют интерес и другие статьи этого номера: «Аргументы Гоббса в обоснование природного равенства людей» Г. Нерни (G. Nerney); «Стремление ликвидировать разрыв в tertia via» Р. Линтса (R. Lints) — о космологическом аргументе Фомы Аквинского; «Части и целое во второй книге „Политики“ Аристотеля» Т. Син Куина (T. Sean Quinn), в которой вопрос об отношениях между гражданином и государством представлен как проблема соотношения части и целого применительно к области политики.

В первом номере 1987 г. (Т. 25) следует отметить две работы: «Прагматическое a priori: Льюис и Дьюи» С. Розенталь (S. Rosenthal) и «Моральные действия, моральные жизни: Кант о предназначении высшего блага» Т. Годлава (T. Godlove) — анализ эволюции кантовской моральной теории в связи с недавними дебатами о месте теизма в этике Канта.

Четыре раза в год выходит в свет журнал отделения философии и колледжа философии и литературы университета Сент-Луи под названием «Современный схоласт» (Modern schoolman), провозгласивший сферой своих интересов все области философии. Около половины статей каждого номера имеют историко-философскую направленность.

Нумерация томов и номеров журнала не совпадает с календарными датами. 1986 г. открывается вторым номером 63-го тома, три из четырех статей которого посвящены философии Декарта. Наиболее интересна статья П. Крауса (P. Kraus) «„Универсальный метод“: тематическое единство правил Декарта», в которой исследуется вопрос единства и универсальности метода познания в «Правилах для руководства ума» [14]

В третьем номере помещены две интересные работы о Фоме Аквинском. В статье «Томистский экзистенциализм и забвение „quinque viae“» Дж. Нейсес (J. Knases) критикует интерпретацию Дж. Оуэнсом пяти способов доказательства бытия бога в метафи-

зике Аквината. Весьма любопытна статья Х. ла Планта (H. la Plante) «Личность и томизм», в которой представлен критический анализ концепции личности Фомы Аквинского в свете «трансцендентного опыта» людей, вернувшихся к жизни после клинической смерти. Само за себя говорит название статьи Дж. Моррисона (J. Morrison) — «Этика в „Этике" Спинозы».

Проблемы античной и средневековой философии обсуждаются в трех статьях четвертого номера. Л. Герсон (L. Gerson) в статье «Различие в „Софисте" Платона» рассматривает такой аспект платоновской теории форм, как различие между индивидуальным существованием форм и их универсальной природой. Воздействие неоплатонистской традиции на идеи Августина об абсолютной неизменности и вечности божественного бытия анализирует Р. Тэске (R. Teske) в своей интересной работе «Божественная неизменность у св. Августина». Философии Аристотеля посвящена статья Э. Суидера (E. Suider) «Akrasia согласно „Никомаховой этике" 1151 a 29—35». В первом номере 64-го тома помещены две историко-философские статьи [15]

Во втором номере 64-го тома (1987 г.) следует выделить исследование К. Буйерсмайер (K. Buersmeyer) «Аквинат о „способах обозначения"». Основываясь на том, что в философско-теологических сочинениях Фомы часто затрагиваются вопросы языка, многие современные философы стремятся найти у него основы лингвистической философии XX в. К. Буйермайер исследует реальный вклад Аквината в философию языка. В третьем номере наиболее интересна статья Р. Флэнайген (R. Flanigan) «„Метафизика" как „наука абсолютных предположений"», автор которой предлагает новую трактовку воззрений Р. Г. Коллингвуда [16].

Ежеквартальник «Философия» («Philosophy»), журнал Королевского института философии (издается в Кембридже), постоянно предоставляет свои страницы историко-философским исследованиям.

В открывающем 1986 г. 235-м номере (Т. 61) помещена интересная статья Б. Гиббса (B. Gibbs) «Высшие и низшие удовольствия», в которой исследуется этическая концепция Дж. Ст. Милля и прослеживаются ее истоки в философии Платона и Аристотеля. В № 236 читатель найдет два исследования по истории античной философии. Парадокс, связанный с поиском знания (по диалогу Платона «Менон»), анализируется в статье М. Велборна (M. Welbourne) «Парадокс Менона». В статье Дж. Френклина (J. Franklin) «Аристотель об изменении видов» рассмотрена точка зрения греческого философа относительно возможности непрерывных изменений в субстанции. Интересно проведен сравнительный анализ философских взглядов Аристотеля и Гегеля по вопросу о понятиях «прогресс», «исторический прогресс», «история цивилизации» в статье Г. Грэхана (G. Grahan) «Прогресс» (№ 237). В работе Р. Лудена (R. Louden) «Кантовская этика добродетели» исследуется проблема: является ли этика Канта этикой правил или этикой добродетелей?

Представляют интерес три историко-философские работы первого номера 1987 г. (Т. 62. № 239). Все они трактуют проблемы философии Нового времени. В статье А. Флью (A. Flew) «Предположения о бессмертии» дан критический анализ картезианских предпосылок веры в личное бессмертие. Соотношение закона именования Буридана и современной теории референции анализируется в статье П. Гича (P Geach) «Референция и закон Буридана». Критическую направленность имеет и работа Т. Линдли (T. Lindley) «Давид Юм и необходимые связи». Юму посвящена еще одна статья в следующем номере (№ 240) — «Путешествие во времени, параистория и Юм» Р. Соренсена (R. Sorensen), предметом рассмотрения которой является юмовский скептицизм по поводу чудес. Следует выделить статью Д. Висдоу (D. Wisdo) «Киркегор и Евтифрон», где рассматривается христианская рефлексия Киркегора над знаменитой дилеммой Евтифрона (любит ли бог человека за то, что он праведен, или он является праведным потому, что его любит бог).

Несмотря на то что издаваемый Я. Хинтиккой интернациональный журнал эпистемологии, методологии и философии науки «Синтез» («Synthese») (выходит 12 раз в год: 4 тома по 3 номера) имеет достаточно узкую тематическую направленность, историк философии найдет на его страницах много интересного.

Во втором номере 66-го тома (февраль 1986 г.) помещены материалы симпозиумов, посвященных Мерло-Понти и Гуссерлю. Я бы выделила статью Дж. О'Нейла (J. O'Neill) «Зеркальное тело: Мерло-Понти и Лакан об образе себя и другого у ребенка» и две работы, которые условно можно объединить под рубрикой «Гуссерль и методология естествознания»: в статье Ч. Харви (Ch. Harvey) «Гуссерль и проблема теоретических сущностей» проведен анализ феноменологического подхода к проблеме ненаблюдаемых теоретических объектов в естествознании, основанного на понятиях эпохэ́, редукции и конституциональной дескрипции; Дж. Гаррисон (J. Garrison) в статье «Гуссерль, Галилей и процесс идеализации» рассматривает гуссерлевский анализ процесса идеализации в естествознании на примере галилеевской теории свободного падения тел [17]

Тема первого номера 67-го тома (апрель 1986 г.) — «Роль истории в философии и для философии» — заинтересует любого историка философии. Два вопроса — что является предметом для истории философии и каково значение истории философии для практики самой философии — ставит Дж. Йолтон (J. Yolton) в статье «Существует ли история философии? Некоторые трудности и предложения». В. Вильямс (W Williams) в комментарии к статье Йолтона критикует его взгляд на место истории философии в философии как слишком «робкий», хотя в принципе правильный. Интересна статья Р. Арье (R. Ariew) «Декарт как критик научой методологии Галилея», в которой автор критикует тезис о существенной зависимости историографии науки от философии науки (на примере Декартовой критики научной методологии Галилея).

Сентябрьский выпуск 1986 г. (Т. 68. № 3) посвящен философии языка, в частности теориям Б. Рассела и Л. Витгенштейна [18] В заключительном, декабрьском номере 1986 г. (Т. 69. № 3) следует отметить статью Дж. Фридмана (J. Friedman) «Как конечные модусы следуют из бесконечных в метафизической системе Спинозы» [19]

Шотландский философский клуб и университет св. Эндрю (Эдинбург) в «Философском квартальном журнале» («Philosophical Quarterly») почти в каждом номере публикуют статьи по истории философии, причем особым вниманием, что вполне естественно, пользуется Д. Юм.

В специальном выпуске (1986. Т. 36. № 143), озаглавленном «Разум, причинность и действие», помещены две интересные статьи о Витгенштейне и Расселе. Критика Витгенштейном тезиса о непогрешимости непосредственного описания чувственного опыта представлена в статье М. Бадда (M. Budd) «Витгенштейн о чувственном опыте». В работе Дж. Грэхема (J. Graham) «Расселовское описание желаний» рассмотрены проблемы феноменологии самообмана, в частности вопрос о соотношении самообмана и принятия желаемого за действительное (в сочинении Рассела «Анализ духа»). Философии Нового времени посвящены две статьи 36-го тома. В статье «Спиноза о модальности» Р Мейсон (R. Mason) провел анализ модальных категорий (необходимости, возможности, существенности и случайности), детерминизма и фатализма в философии Спинозы (№ 144). Р. Смит (R. Smyth) в статье «Метафизическое прочтение первого размышления» дает метафизическую альтернативу эпистемологической интерпретации декартовского понятия стабильной и перманентной веры (№ 145).

В № 147 (1987) читатель найдет две интересные статьи о юмовской трактовке чудес (в знаменитой главе «О чудесах» из трактата «Исследование о человеческом разуме») и полемике по этому вопросу между Давидом Юмом, Томасом Бейесом и Ричардом Прайсом: «Об основании свидетельства в пользу чудес: интерпретация Бейесом исследований Давида Юма» Г. Соубеля (J. Sobel) и «Юм против Прайса по вопросу о чудесах и прежних вероятностях: свидетельство и предположение Бейеса» Д. Оуэна (D. Owen).

К числу журналов, эпизодически публикующих историко-философские исследования, относится одно из старейших американских философских изданий — «Журнал философии» («Journal of Philosophy») Колумбийского университета Нью-Йорка (основан в 1904 г., выходит 12 раз в год).

83-й том (1986) богат историко-философскими публикациями. В первом номере помещена статья Ч. Корсгарда (Ch. Korsgaard) «Скептицизм относительно практического разума», в которой проведен критический анализ кантовской программы основания этики на практическом разуме и рассмотрена проблема разума как мотива нравственного действия. В четвертом номере в статье Х. Веттштейна (H. Wettstein) «Основана ли семантика на ошибке?» анализируется теория референции Фреге. В девятом номере

в статье Н. Тейта (N. Tait) «Витгенштейн и „скептические парадоксы“» дана критика интерпретации С. Кпипке. Два специальных выпуска журнала (№ 10, 11) посвящены 83-й ежегодной встрече Американской философской ассоциации. В двух статьях раздела «Эллинистическая этика» рассматриваются проблемы стоицизма [20] Серия статей раздела «Понятие логического следования» в десятом номере посвящена анализу концепций Вильяма из Суассона, Боэция, Абеляра, Больцано. В одиннадцатом номере помещены материалы очень интересной дискуссии на симпозиуме «Художественная литература как философия». Р. Гудинг-Вильямс (R. Gooding-Williams) в статье «Художественная литература как философия: пример „Заратустры“ Ницше» критикует Карнапа и его последователей, исключающих все литературные произведения из сферы философских сочинений, и утверждает, что некоторые произведения литературы, в число которых он включает и «Заратустру», вполне могут быть интерпретированы как философские исследования. Возражая Гудинг-Вильямсу, К. Хэрриес (K. Harries) в короткой статье «Дебаты о границе» формулирует фундаментальную проблему: *что* делает то или иное сочинение философским? Например, *что* делает «Исповедь» Августина философским скорее, чем, скажем, психологическим объяснением религиозного обращения? *Что* делает «Заратустру» философским объяснением возможности создания новых ценностей? До тех пор пока остается неопределенным, *что* же именно конституирует философскую сферу, утверждает автор, мы будем иметь такого рода «философский империализм».

Из всех публикаций первых трех номеров 1987 г. (Т. 84) следует выделить в первом номере статью П. Сибрайта (P. Seabright), посвященную философии языка Витгенштейна, — «Объяснение культурной дивергенции: парадокс Витгенштейна».

Интересные статьи по истории философии можно найти и в ежеквартальном «Журнале истории идей» (Journal of history of ideas) (Филадельфия). Представляет интерес второй номер журнала за 1986 г. (Т. 47). В статье Э. Хандерта (E. Hundert) «Сатира саморазоблачения: от Гегеля через Рамо к августинианцам» анализируется новый характер сатирического разоблачения и самоиронии в художественной и философской прозе XVI—XIX вв. Эволюция философствования в Древней Греции рассмотрена в работе К. Берланда (K. Berland) «Низведение философии с небес: Сократ и „новая наука“» [21]. В третьем номере можно выделить две статьи. Историко-философский характер носит исследование Дж. Руби (J. Ruby) «Происхождение научного „закона“». Историко-философские воззрения молодого Маркса рассмотрены в статье П. Фенвеса (P. Fenves) «Тезис докторской диссертации Маркса о двух греческих атомистах и посткантианские интерпретации». В четвертом номере влияние биологических исследований на метод и теорию философии Аристотеля прослежено в критической статье Д. Грэхема (D. Graham) «Некоторые мифы о биологической мотивации Аристотеля».

Первый номер 1987 г. (Т. 48) открывается серией статей под общим названием «Древнее и современное», в которых рассмотрены трактовки «античного» и «современного» в философии позднего средневековья, итальянском гуманизме и современных дискуссиях. Формированию гипотетико-дедуктивного метода посвящена статья Дж. Фарра (J. Farr) «Путь гипотезы: Локк о методе». В работе Р Арнсона (R. Arnson) «Сартровское возвращение к онтологии» показано переосмысление Сартром оснований «Бытия и Ничто» во втором томе «Критики диалектического разума».

«Интернациональный журнал философии религии» («International journal for philosophy of religion»), издаваемый в Бостоне, Ланкастере и Дордрехте Обществом философии религии (США), предоставляет свои страницы историко-философским исследованиям религиозной философии.

Представляет интерес сдвоенный номер 19-го тома 1986 г. (№ 1—2). Открывает номер весьма любопытная статья Р. Фридмана (R. Friedman) «Кант и Киркегор: границы разума и хитрость веры», в которой проведен сравнительный анализ позиций двух мыслителей по вопросу соотношения субъективного и объективного, рационального и иррационального в религиозной вере. Киркегору посвящены еще две статьи номера [22]. Внутренние противоречия атеизма Сартра рассмотрены в статье Х. Гордона (H. Gordon) «Сартровская борьба против Иисуса».

Следует выделить статью «О мышлении более сумасшедшем, чем у философа: Витгенштейн, познание и религиозная вера», автор которой Д. Хай (D. High) анализирует рассуждения Витгенштейна о предрассудках традиционной эпистемологии и соотношении знания и религиозной веры (Т. 19. № 3). В статье К. Льюиса (C. Lewis) «Киркегор, Ницше и вера наших отцов» (1986. Т. 20. № 1) рассматриваются взгляды этих двух мыслителей по вопросу о кризисе традиционной религиозной веры.

Завершу статью обзором публикаций журнала Международного общества по изучению европейских идей (Оксфорд, Нью-Йорк, Торонто, Сидней, Париж, Франкфурт) под названием «История европейских идей» («History of European ideas»), на страницах которого эпизодически появляются статьи по истории философии.

В пятом номере 1986 г. представляют интерес две статьи. В работе «Любовь Карла Маркса: Просвещение, романтизм, гегелевская теория и молодой Маркс» Х. Мах (H. Mah) рассматривает духовную эволюцию К. Маркса в молодые годы. В статье «Теория богатства Руссо» Дж. О'Нила (J. O'Neal) проанализированы взгляды французского мыслителя по вопросу о сущности богатства и его социальных последствиях.

Специальный выпуск журнала (№ 6) посвящен 300-летию Дж. Беркли. В нем помещены материалы конференции, состоявшейся в сентябре 1985 г. во Французском доме в Оксфорде [23]

В первом номере 1987 г. (Т. 8) помещены два очень интересных историко-философских исследования. В статье «Аристотель как

авторитет: альтернатива аристотелевским источникам позднесредневековой политической теории» К. Недерман (C. Nederman) утверждает, что значимость «доказательства от авторитета» в средние века не должна привести нас к выводу, что политические мыслители были совершенно лишены интеллектуальной независимости по отношению к авторитетным текстам. Более разумно признать, что философы выбирали из авторитетных текстов то, что было им нужно для разработки своих собственных доктрин, отбрасывая противоречащие высказывания или неадекватно их интерпретируя. Недерман проверяет эту гипотезу по отношению к Аристотелю, чье влияние в течение большей части средневековья было вторым по значимости после Писания. В статье на примере Пьера Овернского, Пьера Дюбуа, Марсилия Падуанского показано: если и когда средневековые авторы находили, что те или иные социальные и политические идеи Аристотеля непригодны для разработки проблем феодального общества, или даже противоположны новым учениям, они приписывали Стагириту то, чего у него не было. Г. Кларк (H. Clark) в статье «Ларошфуко и социальная основа аристократической этики» ставит своей целью прояснить взаимоотношения между социальным участием и моральным наблюдением в «Максимах» Ларошфуко, анализирует их в контексте послефрондерской аристократической этики.

В заключение я бы хотела сделать несколько замечаний самого общего характера. Тематическая направленность журнальных публикаций весьма широка, однако преобладает этическая проблематика. Причем это относится ко всем периодам истории философии, особенно же к философии Платона и Канта.

Показательно, что бóльшая часть статей посвящена великим философским учениям прошлого, воззрения менее известных и значительных философов реже становились предметом исследования. Больше всего статей по философии Аристотеля и Платона. На удивление мало работ о философских взглядах досократиков, а также о философии эпохи эллинизма (причем половина из них посвящена стоицизму). Исследователи средневековой философии сосредоточили внимание на воззрениях Фомы Аквинского, почти совсем обойдя стороной патристику и раннее средневековье (одна статья о Боэции и две — об Августине). Совершенно нет работ по философии эпохи Возрождения, в то время как статьи о мыслителях Нового времени встречаются очень часто (особенно о Декарте, Беркли и Юме). Кант — третий философ (после Аристотеля и Платона) по количеству посвященных ему публикаций. В два раза меньше работ о Гегеле, только одна о Шеллинге и совсем нет о Фихте и Фейербахе. Довольно много внимания уделено на страницах журналов философии последних полутора веков. Чаще всего встречаются статьи о Хайдеггере, Витгенштейне, Гуссерле и Шлике.

Что же касается историко-философской методологии, то, скорее всего, нельзя выделить какой-либо преобладающий тип исследования: встречаются и ретроспективные работы, и сравнительный

анализ взглядов ряда мыслителей, выявление влияний и анализ параллелей, исследование философских проблем на материале широкого круга источников и текстуальное рассмотрение отдельных произведений.

Настоящий обзор подготовлен на основе литературы, хранящейся в фондах библиотеки Института научной информации по общественным наукам АН СССР.

[2] В этот обзор не включены статьи по истории восточной философии. Не будучи специалистом в этой области, я не рискнула анализировать и оценивать такого рода исследования.

[3] «Общая и индивидуальная воля в политической теории Пьера Бейля» П. Райли (P. Riley); «Спиноза о каузальности индивидов» (в связи с концепцией бога) Р. Мейсона (R. Mason); «„Конструктивный скептицизм" Локка — переоценка» М. Ферейры (M. Ferreira); «Мышление и интуиция в критической системе Канта» Д. Колба (D. Kolb); «Дедуцирование понятий желания, осознания и самосознания в „Феноменологии духа"» Ф. Неухаузера (F. Neuhouser).

[4] «Общая воля у Руссо и проблема согласия» В. Джоунса (W. Jones) и «Дильтеевское различение „объяснения" и „понимания" и возможности их опосредования» К.-О. Апеля (K.-O. Apel).

[5] Две другие статьи об Аристотеле: «Аристотелевское определение отношений в „Категориях" 7» М. Мигнуччи (M. Mignucci); «Экспликативные функции в „Истории животных" (метод объяснения биологических различий у Аристотеля)» П. Пеллегрина (P. Pellegrin).

[6] Остальные статьи номера: «Значение философии Ясперса для нашего времени» Ж. Хьюбера (J. Huber), «Карл Ясперс и поиски философской истины» А. Грайдера (A. Grieder), «Влияние Карла Ясперса на психиатрию» В. Шмитта (W. Schmitt), «Негативное воздействие на психиатрию развития Карлом Ясперсом идеи понимания» Ф. Дженнера (F. Genner), А. Монтейро (A. Monteiro) и Д. Влиссидеса (D. Vlissides), «Дескриптивная психиатрия и феноменология» Дж. Хитэна (J. Heaton).

[7] Остальные статьи номера: «Гастон Башляр — феноменология современной науки» А. Грайдера, «Гадамер и онтология языка: что остается невысказанным» Ф. Амброзио (F. Ambrosio), «Опровержение критики гуссерлевского использования аналогии» К. Хэни (K. Haney), «Вперед к конкретной онтологии практического разума в свете хайдеггеровских лекций о человеческой свободе» Ф. Шэлау (F. Schalow), «Темпоральность в снах: хайдеггеровская критика теории сна Деннэ» Г. Глоубаса (G. Globus).

[8] Остальные статьи номера: Р. Березdайвин (R. Berezdivin) «Деконструктивный „протез"» (деконструкция и критика в герменевтике Дерриды), Р. Плэтт (R. Platt) «Понятие различия и „замыкание" метафизики», Т. Сиибон (T. Seebohn) «„Деконструкция" в структуре традиционной систематической герменевтики», Р. Гаше (R. Gasché) «Нетотализация без подделки: Гегель и Деррида о бесконечности».

[9] «Сартровская антипсихиатрия и философская антропология» Д. Джоплина (D. Jopling) и «Вперед к пониманию хайдеггеровской концепции взаимосвязи аутентичного и неаутентичного существования» Дж. Кайффа (J. Ciaffa).

[10] Две другие статьи номера: «Партикулярии и универсалии в аристотелевской концепции практического познания» Д. Деверье (D. Devereux) и «Проблема истории и времени в этике Канта» П. Штерна (P. Stern).

«Слияние горизонтов: Гадамер и Шлейермахер» Р. Бонтекоэ (R. Bontekoe), «Гадамер, Платон и дисциплина диалога» Ф. Амбросио (F. Ambrosio), «Критика Хабермасом Гадамера» П. Гиурланда (P. Giurlanda).

[12] «Семиотическо-прагматическая теория универсалий» (Пирс и средневековый реализм) — в первом и «Семиотическо-прагматическая теория категорий» — в четвертом номерах.

[13] Две другие историко-философские статьи номера: «С материалистической точки зрения: Лейбниц и принцип достаточного основания» Л. Френкеля (L. Frankel) и «Слабость воли в этике Аристотеля» Т. Скелтсаса (Th. Scaltsas).

[14] Две другие статьи — «Декарт и Бонавентура: психофизический дуализм и понимание субстанции как субстрата» Г. Брауна (G. Brown) и «Декартовское

априорное доказательство бытия бога в „Размышлен и возражения на него» Р. Имлея (R. Imlay).

[15] «Импликации философии Хайдеггера для глубинной экологии» М. Циммермана (M. Zimmerman) и «Аквинат об общении, основе дружбы и милосердия» Дж. Боубика (J. Bobik).

[16] Две другие историко-философские статьи номера: «Интенциональность и атеизм: Сартр и Маритен» Ф. Кроссона (Fr. Crosson) и «Необходимость и сущность у Спинозы» Д. Стейнберг (D. Steinberg).

[17] Остальные статьи: «Экзистенциальный порыв и эволюционная преемственность» М. Шитс-Джонстона (M. Sheets-Johnston), «Мерло-Понти и экзистенциальная концепция науки» и «Репрезентативная теория познания: Рорти против Гуссерля» С. Каннингхем (S. Cunningham), «Гуссерлевское понятие существования» (и теория интенциональных объектов) Г. Пьетерсмы (H. Pietersma).

[18] Р. Вал (R. Wahl) «Теория суждения Б. Рассела» (и ее критика Витгенштейном), Б. Герт (B. Gert) «Аргумент о существовании приватного языка Витгенштейна» (анализ современных интерпретаций).

[19] В девяти номерах 1987 г., на мой взгляд, нет ничего интересного для специалиста по истории философии.

[20] «Цель жизни в стоицизме» Б. Инвуда (B. Inwood) и «Моральные правила и цели в стоической этике» П. Митсиса (P. Mitsis).
Остальные статьи номера: Д. Снайдер (D. Snyder) «Вера и разум в эссе Локка» («Опыт о человеческом разуме»), Р. Вартанен (R. Vartanen) «Пророчества Клода Бернара и исторические взаимоотношения науки и литературы», Ф. Гильберт (F. Gilbert) «Студенческие годы Якоба Буркхардта: путь к истории культуры».

[22] «Авраам и дилемма: возвращение телеологической неопределенности у Кикегора» Э. Муни (E. Mooney) и «Киркегоровское понимание Сократа» (концепция соотношения временно́го и вечного) Т. Морриса (T. Morris).

[23] «О пассивном повиновении» Дж. Варнока (J. Warnock), «Философия науки Беркли в „Сейрисе“» Дж. Урмсона (G. Urmson), «Беркли и смысл существования» М. Эйерса (M. Ayers), «Идеи Беркли и Арно» Я. Типтона (J. Timpton), «Понятие духа у Беркли» Ч. Мак-Кракена (Ch. McCracken), «Семантическая революция Беркли: 19 ноября 1707—11 января 1708» Д. Бермана (D. Berman), «О переводе „Принципов“ Беркли» М. Филлипс (M. Phillips), «„Абстрактные идеи“ и имматериализм» Х. Робинсона (H. Robinson), «Гуссерлевская критика абстрактных идей у Беркли» М. Мальхербе (M. Malherbe), «Два центральных вывода в „корпускулярной философии“ епископа Беркли (в сочинении „Сейрис“)» Г. Моукеда (G. Mokcd), «Дух и идеи зрения в „Опыте новой теории зрения“» Ж. Брикман (G. Brykman), «Можно ли опровергнуть имматериализм?» Ф. Трико (F. Tricand), «Теория эмоционального значения Беркли» Б. Белфраге (B. Belfrage).

БИБЛИОГРАФИЯ

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ВЫШЕДШИЕ В СССР В 1987 г.*

ИСТОРИЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. *Алиева Д. Я.* «Второе открытие» наследия Карла Маркса: (Аналит. обзор) // Социол. исслед. — 1987. — № 3. — с. 108—119. — Библиогр.: С. 118—119.
2. Антонио Грамши — выдающийся теоретик-марксист: Материалы науч. симпоз. Ин-та марксизма-ленинизма при ЦК КПСС и Ин-та Грамши, Москва, 24 апр. 1987 г. / Ред.-подгот.: Ф. И. Фирсов (рук.) и др. — М.: Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС, 1987. — 214 с.
3. *Бочкарев Н. И.* Реальное и утопическое: Ленинская методол. анализа. — М.: Изд-во МГУ, 1987. — 190 с. — Лит.: С. 188—189.
4. Вопросы диалектики развития общественного бытия и сознания в философском наследии Карла Маркса / Под ред. А. И. Горячевой. — Таллин: Ээсти раамат, 1987. — 243 с.
5. *Гарбер Л. Е.* «Философские тетради» В. И. Ленина: Материалист. диалектика. — Ташкент: Узбекистан, 1987. — 158 с. — Библиогр.: С. 150—157.
6. Главные философские труды В. И. Ленина / Б. В. Богданов, К. Х. Делокаров, Т. Искаков; Под общ. ред. Б. В. Богданова, И. С. Нарского. — М.: Политиздат, 1987. — 288 с.
7. *Грецкий М. Н.* Грамши и современность: (К 50-летию со дня смерти) // Вопр. философии. — 1987. — № 4. — С. 101—114. — Рез.: англ.
8. *Иовчук М. Т.* Идейная преемственность в истории марксистско-ленинской философии и современные проблемы ее развития и исследования // Филос. науки. — 1987. — № 10. — С. 17—27.
9. *Кирилюк Ф. М.* Разработка научной методологии исследования истории социалистических учений в работе К. Маркса «Экономическо-философские рукописи 1844 года» // Вестн. МГУ. Сер. 12, Теория науч. коммунизма. — 1987. — № 2. — С. 63—71.
10. *Лощакова С. А.* К предыстории формирования марксизма // Вопр. философии. — 1987. — № 3. — С. 66—77. — Рез.: англ.
11. *Мотылев А. С., Мотылев В. В.* Научный подвиг К. Маркса: Очерки о «Капитале» / Отв. ред. М. К. Бункина. — М.: Наука, 1987. — 191 с. — (Науч.-популяр. лит. / АН СССР).
12. *Мухачев В. В.* Домарксовский социализм: Сущность и генезис. — Свердловск: Урал. гос. ун-т, 1987. — 136 с.
13. *Павлова Т. В.* Идейная борьба вокруг теоретического наследия А. Грамши // Рабочий класс в мировом революционном процессе: Ежегодник, 1987. — М.: Наука, 1987. — С. 281—300.
14. Первоначальный вариант «Капитала»: (Экон. рукописи К. Маркса, 1857—1859 гг.) / И. К. Антонова, Л. Л. Васина, В. С. Выгодский и др.; Редкол.: М. П. Мчедлов (отв. ред.) и др.; Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. — М.: Политиздат, 1987. —463 с., 4 л. ил., факс. — Библиогр.: С. 447—460 и в конце глав.
15. *Скаржинская В. Д.* Марксово понимание «философии труда» // Вопросы диалектики развития общественного бытия и сознания в философском наследии Карла Маркса. — Таллин: Ээсти раамат, 1987. — С. 37—49.

---

* Составители: м. с. И. И. Стрекаловская, Е. С. Муравлев.

16. *Титов В. Ф.* Роль Х. К. Мариатеги в распространении, развитии и защите марксизма // Филос. науки. — 1987. — № 11. — С. 96—104.
17. *Чагин Б. А., Клушин В. И.* Ленинские традиции критики философско-социологических взглядов западноевропейских оппортунистов в советской науке переходного периода (1917—1936 гг.) // Актуал. пробл. истории марксистско-ленинской философии. — 1987. — Вып. 3. — С. 121—132.
18. *Чернацкий В. Н.* К. Маркс о взаимосвязи философской критики с политикой (по работам 1839—1844 гг.) // Там же. — С. 43—60.
19. *Шароградский В. И.* Диалектика становления философской системы марксизма. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1987. — 184 с. — Библиогр.: С. 174—183.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ ОБОБЩАЮЩИЕ РАБОТЫ ПО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИМ ПРОБЛЕМАМ

20. *Гобозов И. А.* Смысл и направленность исторического процесса. — М.: Изд-во МГУ, 1987. — 220 с.
21. Историко-философский ежегодник, 1987 / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова. — М.: Наука, 1987. — 344 с., схем. — Библиогр.: С. 331 339 и в конце отд. ст.
22. *Киссель М. А.* Реконструкция философских концепций как методологическая проблема: (Некоторые аспекты) // Филос. науки. — 1987. — № 3. — С. 45—54.
23. *Лебедев С. А.* Основные линии развития классической индукции // Индуктивная логика и формирование научного знания. — М.: Наука, 1987. — С. 107—120. — Библиогр.: С. 120.
24. *Лосев А. Ф.* Об одном античном термине, лежащем в основе последующей философии // Античная балканистика. — М.: Наука, 1987. — С. 73—77.
25. *Мальцева М. А., Вяят Х.-М. К.* Марксистский историзм — важнейший методологический принцип историко-философского исследования // Вопросы диалектики развития общественного бытия и сознания в философском наследии Карла Маркса. — Таллин: Ээсти раамат, 1987. — С. 233—241.
26. Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока / Отв. ред. М. Т. Степанянц, Г. Б. Шаймухамбетова. — М.: Наука, 1987. — 183 с. — Библиогр. в конце ст.
27. *Нарский И. С.* Методологические проблемы истории философии // Филос. науки. — 1987. — № 6. — С. 65—75.
28. *Ойзерман Т. И.* Развитие философии — всемирно-исторический процесс // Там же. — № 8. — С. 12—21.
29. *Орланов Г Б.* Идея детерминизма: исторические тенденции развития // Детерминизм и современная наука. — Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1987. — С. 9—23.
30. Проблемы марксистско-ленинской методологии истории философии / Отв. ред. Т. И. Ойзерман, Т. И. Черны. — М.: Наука, 1987. — 220 с.
31. *Свасьян К. А.* Феноменологическое познание: Пропедевтика и критика. — Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1987. — 199 с.
32. *Соколов В. В.* Историко-философский фундамент марксистско-ленинской философии // Вопр. философии. — 1987. — № 5. — С. 92—101.
33. *Соколова Р. И.* Философские «ренессансы» как явление культурно-исторического процесса // Философия и культура. — М.: Наука, 1987. — С. 305—318.
34. Сто томов «Философского наследия»: некоторые итоги и пожелания // Филос. науки. — 1987. — № 4. — С. 107—109.
35. *Трубников Н. Н.* Время человеческого бытия / Отв. ред. В. А. Лекторский. — М.: Наука, 1987. — 255 с. — Библиогр.: С. 252—254.
36. *Туфанов А. Н.* Предыстория определения через абстракцию // Филос. науки. — 1987. — № 6. — С. 76—83.
37. *Черняк В. С.* Культурные предпосылки методологии эмпиризма в средние века и Новое время // Вопр. философии. — 1987. — № 7. — С. 62—76.

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

38. *Гайденко В. П., Смирнов Г А.* Средневековое физическое знание: принципы

его организации // Вопр. истории естествознания и техники. — 1987. — № 3. — С. 113—122. — Библиогр.: С. 122.
39. *Драч Г. В.* Проблема человека в раннегреческой философии. — Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1987. — 174 с., ил. — Библиогр.: С. 168—173.
40. *Захаров А. А.* Аристотель о сознательном выборе и моральной ответственности личности // Актуальные вопросы гуманитарных наук на современном этапе. — Душанбе: Дониш, 1987. — С. 57—63.
41. *Казарян С. О.* Античное моделирование и Платон. — Ереван: Айастан, 1987. — 270 с.
42. *Кессиди Ф. Х.* Была ли у древних греков идея истории? // Вопр. философии. — 1987. — № 8. — С. 126—133.
43. *Кузнецов В. Г* Логический анализ теории изменения и модальностей Аристотеля // Вести. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1987. — № 4. — С. 55—63.
44. *Левинская О. Л.* «Цель» у Платона: (Слово и понятие) // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. — 1987. — Т. 46, № 2. — С. 141—148.
45. *Луканин Р. К.* Учение Платона о рассудке и разуме и его развитие Аристотелем // Филос. науки. — 1987. — № 7. — С. 56—64.
46. *Нарский И. С.* Диалектические результаты диалога Платона «Парменид» // Там. же. — № 9. — С. 78—88.
47. *Паев М. Е.* Решение двух античных проблем. — Киев: Наук. думка, 1987. — 219 с., ил. — Библиогр.: С. 213—218.
48. *Россиус А. А.* Полемика Исократа с Академией Платона // Вестн. древ. истории. — 1987. — № 2. — С. 93—102. — Рез.: фр.
49. *Сергеев К. А., Слинин Я. А.* Диалектика категориальных форм познания: «Космос Аристотеля и наука нового времени». — Л.: Изд-во ЛГУ, 1987. — 169 с.
50. *Топоров В. Н.* Понятие предела и EPOS в платоновской перспективе: (Этимол. аспект) // Античная балканистика. — М.: Наука, 1987. — С. 107—118.
51. *Уколова В. И.* «Последний римлянин» Боэций / Отв. ред. З. В. Удальцова. — М.: Наука, 1987. — 161 с. — (Науч.-попул. лит. Сер. Из истории мировой культуры).
52. *Чанышев А. Н.* Аристотель. — 2-е изд., доп. — М.: Мысль, 1987. — 221 с., схем. — (Мыслители прошлого). — Библиогр.: С. 215—217. Указ. имен: С. 218—219.
53. *Андерсон К. М.* Мексиканский проект Роберта Оуэна // История социалистических учений, 1987. — М.: Наука, 1987. — С. 47—68.
54. *Аствацатуров А. Г* Проблема «Искусство и культура» в немецкой классической философии // Искусство в системе культуры. — Л.: Наука, 1987. — С. 229—237.
55. *Баткин Л. М.* Идея «разнообразия» в трактате Лоренцо Великолепного: (На пути к понятию личности) // Проблемы итальянской истории, 1987. — М.: Наука, 1987. — С. 161—191.
56. *Библер В. С.* Им. Кант и логика эксперимента Нового времени // Вопр. истории естествознания и техники. — 1987. — № 1. — С. 51—61. — Рез.: англ.
57. *Богуславский В. М.* Скептицизм и рационализм Себастьяна Кастеллиона // Вопр. философии. — 1987. — № 3. — С. 120—131. — Рез.: англ.
58. *Брагина Л. М.* Социально-политические проблемы в итальянском гуманизме XV в. // Становление капитализма в Европе. — М., 1987. — С. 144—159.
59. *Волков Г. Н.* Мартин Лютер: отношение к нему в России // Сов. педагогика. — 1987. — № 5. — С. 107—112.
60. *Габитова Р. М.* Романтизм и немецкая классическая философия // Ежегодник философского общества СССР, 1986. — М.: Наука, 1987. — С. 195—214.
61. *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.): Формирование научных программ нового времени / Отв. ред. И. Д. Рожанский. — М.: Наука, 1987. — 447 с. — (Б-ка всемир. истории естествознания).
62. *Галоян Л.* Механицизм как исторически универсальная парадигма научного знания // Вестн. обществ. наук / АН АрмССР. — 1987. — № 5. — С. 29—37. — Рез.: арм.
63. *Гарнцев М. А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии: (От Аристотеля до Декарта). — М.: Изд-во МГУ, 1987. — 215 с. — (История философии.) — Библиогр.: С. 204—214.

64. *Гулыга А. В.* Путями Фауста: Этюды германиста. — М.: Сов. писатель, 1987. — 365 с., портр.
65. *Делокаров К. Х.* Философия и «Математические начала натуральной философии» И. Ньютона // Вопр. философии. — 1987. — № 11. — С. 95—106.
66. *Добиаш-Рождественская О. А.* Культура западноевропейского средневековья: Науч. наследие / Отв. ред. В. И. Рутенбург. — М.: Наука, 1987. — 351 с., 1 л. портр. — Указ. имен: С. 340—349.
67. *Долгов К.* Итальянские этюды: Человек и история: поиск истины и красоты. — М.: Худож. лит., 1987. — 487 с., 8 л. ил. — Рез.: ит., исп., фр., нем и англ. — Указ. имен: С. 471—475.
68. *Киссель М. А.* Гегель и методологические проблемы историографии // Вопр. философии. — 1987. — № 1. — С. 128—140. — Рез.: англ.
69. *Киссель М. А.* Концепция социальных изменений О. Конта и Г. Спенсера // Актуал. пробл. критики соврем. буржуаз. философии и социол. — 1987. — Вып. 7. — С. 7—20.
70. *Киясов С. Е.* Сильвен Марешаль в трудах зарубежных и советских исследователей // Историографический сборник. — Саратов, 1987. — Вып. 13. — С. 81—96.
71. *Кудрявцев О. Ф.* Гуманистические представления о справедливости и равенстве в «Утопии» Томаса Мора // История социалистических учений, 1987. — М., 1987. — С. 197—214.
72. *Кутлунин А. Г* Критика исторического метода О. Шпенглера // Филос. науки. — 1987. — № 1. — С. 84—89.
73. *Лазарев В. В.* Становление философского сознания Нового времени / Отв. ред. Д. В. Джохадзе. — М.: Наука, 1987. — 137 с. — Библиогр.: С. 129—136.
74. *Марквит Э.* Закон, причинность и социальные корни механистического детерминизма // Филос. науки. — 1987. — № 2. — С. 69—78.
75. *Нири К.* Философская мысль в Австро-Венгрии. — М.: Мысль, 1987. — 192 с. — Библиогр.: С. 162—179.
76. *Осиновский И. Н.* Исследование или памфлет?: (О кн. Дж. Ридли «Государственный деятель и фанатик. Томас Уолси и Томас Мор». — Л., 1982) // История социалистических учений, 1987. — М.: Наука, 1987. — С. 235—251.
77. *Панфилов В. А.* О социальной обусловленности философии математики Канта // Филос. пробл. соврем. естествознания. — 1987. — Вып. 63. — С. 52—58.
78. *Павлова Т. А.* О зарождении коммунистических воззрений Уинстэнли // История социалистических учений, 1987. — М.: Наука, 1987. — С. 129—153.
79. Проблема гуманизма в домарксистской философии: Сб. науч. тр. / Редкол.: Шитиков М. М. (отв. ред.) и др. — Свердловск: Урал. гос. ун-т, 1987. — 158 с. — (Ист.-филос. исслед.) — Библиогр. в конце ст.
80. *Раков В. М.* К вопросу об этических взглядах Дж. Понтано (1426—1503) // Из истории древнего мира и средневековья. — М.: Из-во МГУ, 1987. — С. 70—87.
81. Ренессанс: образ и место Возрождения в истории культуры: (Сб. науч. ст.) / Отв. ред. В. В. Мшвениерадзе. — М., 1987. — 120 с. — Библиогр.: С. 118—120.
82. Современные зарубежные исследования немецкой классической философии: Реф. сб. / Отв. ред. Андреева И. С. — М.: ИНИОН АН СССР, 1987. — Вып. 2. — 150 с. — (Пробл. философии за рубежом). — Библиогр. в конце отд. ст.
83. *Троепольский А. Н.* Формально-логический анализ математических антиномий Канта // Филос. науки. — 1987. — № 2. — С. 97—102.
84. Философия Гегеля: проблемы диалектики / Отв. ред.: Т. И. Ойзерман, Н. В. Мотрошилова. — М.: Наука, 1987. — 304 с. — Библиогр. в конце отд. ст.
85. Философия Канта и современный идеализм / Отв. ред.: И. С. Андреева, Б. Т. Григорьян. — М.: Наука, 1987. — 271 с. — Сов. зарубеж. лит. по философии Канта, 1978—1984: С. 249—270.
86. *Фурманов Ю. Р.* Место «Феноменологии духа» в системе философии Гегеля // Филос. науки. — 1987. — № 4. — С. 85—91.
87. *Чиколини Л. С.* Диалоги Лукиана и «Утопия» Мора в издании Джунти (1519) // Средние века. — М.: Наука, 1987. — Вып. 50. — С. 237—252. Рез.: ит.

88. *Чиколини Л. С.* «Политические афоризмы» Кампанеллы // История социалистических учений, 1987. — М.: Наука, 1987. — С. 172—196.
89. *Чухин С. В.* Диалектика свободы и необходимости в этико-политической концепции Гегеля // Проблема свободы человека в современной идеологической борьбе. — Рига: Зинатне, 1987. — С. 72—79.
90. *Шитиков М. М.* Проблема субъекта истории в философии эпохи ранних буржуазных революций. — Красноярск: Изд-во Краснояр. ун-та, 1987. — 195 с. — Библиогр.: С. 185—194.
91. *Штекли А. Э.* Эразм и издание «Утопии» (1516) // Средние века. — М.: Наука, 1987. — Вып. 50. — С. 253—281. — Рез.: нем.

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

92. *Авдеева Л. Р.* О специфике философского миросозерцания А. А. Григорьева // Вестн. МГУ Сер. 7, Философия. — 1987. — № 3. — С. 47—57.
93. Актуальные проблемы истории русской философии XIX века / Редкол.: В. Ф. Пустарнаков (отв. ред.), А. И. Абрамов. — М.: Ин-т философии АН СССР, 1987. — 172 с. — Ротапринт.
94. *Андреева И. Л.* Проблемы научного познания в идейном наследии П. Н. Ткачева // Вестн. МГУ Сер. 7, Философия. — 1987. — № 3. — С. 38—47.
95. *Аржанухин В. В.* Философское образование в России в XVII веке // Филос. науки. — 1987. — № 2. — С. 49—58.
96. *Бабий А. И., Мокряк Л. Ф.* А. И. Герцен в общественной и философской мысли Молдавии: К 175-летию со дня рождения // Изв. АН МССР. Сер. обществ. наук. — 1987. — № 1. — С. 48—55.
97. *Белопольский В. Н.* Достоевский и философская мысль его эпохи. Концепция человека / Отв. ред. В. В. Курилов. — Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1987. — 205 с. — Библиогр.: С. 196—205.
98. *Белопольский В. Н.* Достоевский и Шопенгауэр: (К трактовке категорий страдания и сострадания) // Влияние науки и философии на литературу. — Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1987. — С. 97—108.
99. *Валескалн П. И.* Революционный демократ Петр Давыдович Баллод: Материалы к биогр. — 2-е изд., доп. — Рига: Зинатне, 1987. — 302 с., портр., 4 л. ил.
100. Введение христианства на Руси / А. Д. Сухов, А. Г. Кузьмин, А. П. Новосельцев и др.; Отв. ред. А. Д. Сухов. — М.: Мысль, 1987. — 304 с., ил., 16 л. ил. — Библиогр. в конце разд. Имен. указ. и слов. терминов: С. 275—299.
101. *Володин А., Шахматов Б.* Утопический социализм в России // Обществ. науки. — 1987. — № 1. — С. 66—81.
102. *Гаврюшин Н. К.* «Диалектика» Иоанна Дамаскина на Руси // Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современность. — Киев: Наук. думка, 1987. — С. 74—79.
103. *Гошевский В. О.* Проблема личности в философском наследии Д. И. Писарева / Под ред. В. С. Никоненко. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1987. — 135 с.
104. *Замалеев А. Ф., Зоц В. А.* Мыслители Киевской Руси. — 2-е изд., перераб. и доп. — Киев: Вища шк., 1987. — 183 с., ил. — На обл. авт. не указ. Библиогр.: С. 182.
105. *Замалеев А. Ф.* Философская мысль в средневековой Руси (XI—XVI вв.) / Под ред. М. Г. Макарова. — Л.: Наука, 1987. — 247 с., ил. — Библиогр.: С. 242—245.
106. *Звонарева Л. У* Гуманистические традиции белорусской литературы XVI в. в творчестве Симеона Полоцкого // Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современность. — Киев: Наук. думка, 1987. — С. 80—88.
107. *Канев С. Н.* Революция и анархизм: Из истории борьбы рев. демократов и большевиков против анархизма (1840—1917 гг.). — М.: Мысль, 1987. — 328 с. — Библиогр.: С. 300—326.
108. *Константинов В. Н.* Философские взгляды Л. И. Мечникова // Ежегодник Философского общества СССР, 1986. — М.: Наука, 1987. — С. 174—180.
109. *Куражковская Е. А., Суворова О. С.* Философские и естественнонаучные взгляды М. В. Ломоносова // Там же. — С. 156—174.
110. *Лотман Ю. М.* Сотворение Карамзина. — М.: Книга, 1987. — 336 с., ил.
111. *Лупан С. Г Оников В. И.* Николай Милеску Спафарий и распространение

учения Аристотеля на Руси // Филос. науки. — 1987. — № 1. — С. 80—84.

112. *Медушевский А. Н.* Гегель и русский либерализм: (Гос. шк.) // Общественно-политическая мысль в Европе в конце XVIII—начале XX в. — М.: Наука, 1987. — С. 44—49.

113. *Павлов А. Т.* Советская историко-философская наука: некоторые итоги исследований философского наследия русских революционных демократов XIX века // Филос. науки. — 1987. — № 9. — С. 17—29.

114. *Павлов А. Т* Философские взгляды А. И. Герцена в советской историографии: (К 175-летию со дня рождения) // Там же. — № 4. — С. 58—69.

115. *Прохоров Г. М.* Памятники непереводной и русской литературы XIV—XV веков / Отв. ред. Д. С. Лихачев. — Л.: Наука, 1987. — 293 с.

116. Русская политическая и правовая мысль XI—XIX вв.: Реф. сб. / Редкол.: Н. Н. Разумович (отв. ред.) и др. — М.: ИНИОН АН СССР, 1987. — 208 с. — (Сер.: Пробл. истории СССР и идеолог. борьба). — Библиогр.: С. 191—208.

117. Русская философия первой половины XIX века: Хрестоматия / Сост. Б. В. Емельянов. — Свердловск: Урал. гос. ун-т, 1987. — 424 с. — Библиогр. в конце разд.

118. Русская философия XIX—начала XX в.: Критика соврем. буржуазн. интерпретаций / Отв. ред. В. П. Рачков. — М.: Ин-т философии, 1987. — 162 с. — Ротапринт.

119. *Смирнова З. В.* К спорам о славянофильстве: (Некоторые методол. аспекты исследований раннего славянофильства) // Вопр. философии. — 1987. — № 11. — С. 121—136.

120. *Скакун О. Ф.* Иван Франко. — М.: Юрид. лит., 1987. — 126 с. — (Из истории полит. и правовой мысли). — Библиогр.: С. 106—113. — Указ. имен: С. 124—125.

121. Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов: Сб. науч. тр. / Отв. ред. В. С. Горский. — Киев: Наук. думка, 1987. — 160 с. — Библиогр. в конце ст.

122. *Шапошников Л. Е.* П. А. Флоренский и современное православное богословие // Филос. науки. — 1987. — № 5. — С. 67—77.

123. *Шишхова Н. М.* Переоценка ценностей: (Л. Н. Толстой и П. Л. Лавров) // Влияние науки и философии на литературу. — Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1987. — С. 86—97.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ АЗИИ, АФРИКИ

124. *Азимов К. А., Сатыбекова С. К.* У истоков гуманистической традиции общественной мысли народов советского Востока: (Анализ зороастровской концепции человека) // Филос. науки. — 1987. — № 3. — С. 71—80.

125. *Большаков А. О.* Представление о Двойнике в Египте Старого царства // Вестн. древ. истории. — 1987. — № 2. — С. 3—36. — Рез.: фр.

126. Буддизм и государство на Дальнем Востоке: Сб. ст. / Отв. ред. Л. П. Делюсин. — М.: Наука, 1987. — 228 с. — Библиогр. в конце ст.

127. *Вафа А. Х., Литман А. Д.* Философские взгляды Джавахарлала Неру. — М.: Наука, 1987. — 286 с., портр. — Рез.: англ. — Библиогр.: С. 268—280.

128. Восемнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае»: Тез. докл. — М.: Наука, 1987. — Ч. 1—3.

Ч. 1. / Отв. ред. и сост. А. И. Кобзев. 225 с., ил. Библ. в конце отд. ст.
Ч. 2. / Отв. ред. и сост. А. Н. Хохлов. 224 с. Библиогр. в конце отд. ст.
Ч. 3. / Отв. ред. и сост. А. Н. Хохлов. 223 с. Библиогр. в конце отд. ст.

129. *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа / Сост. и авт. примеч.: Н. В. Брагинская, Д. Н. Леонов; Отв. ред. Е. М. Мелетинский. — М.: Наука, 1987. — 218 с., ил. — (Исслед. по фольклору и мифологии Востока). — Рез.: англ. Указ.: С. 207—212.

130. *Джонбабаев С.* Онтологический статус универсалий в восточном перипатетизме // Актуальные вопросы гуманитарных наук на современном этапе. — Душанбе: Дониш, 1987. — С. 50—56.

131. *Додихудоев Х.* Философия крестьянского бунта: (О роли средневекового исмаилизма в развитии свободомыслия на мусульм. Востоке). — Душанбе: Ирфон, 1987. — 430 с. — Библиогр.: С. 418—429.

132. *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* К структуре АВ X.2: опыт толкования в свете ведийской антропологии // Литература и культура древней и средневековой Индии. — М.: Наука, 1987. — С. 43—73.
133. *Ерасов Б. С.* Проблемы самобытности незападных цивилизаций: (Развитие теорет. мысли в странах «третьего мира») // Вопр. философии. — 1987. — № 6. — С. 111—122. — Рез.: англ.
134. *Идибеков Н.* Этика Насириддина Туси в свете его теории свободы воли / Отв. ред. А. Мухамедходжаев. — Душанбе: Дониш, 1987. — 91 с. — Библиогр.: С. 88—90.
135. *Козловский Ю. Б.* Конфуцианские школы: философская мысль и авторитарные традиции // Народы Азии и Африки. — 1987. — № 3. — С. 67—77.
136. *Литман А. Д.* Идейная борьба в современной Индии по вопросу о месте и роли веданты в национальном культурном наследии // Культурное наследие народов Востока и современная идеологическая борьба. — М.: Наука, 1987. — С. 126—156.
137. *Мещеряков А. Н.* Древняя Япония: Буддизм и синтоизм: Пробл. синкретизма. — М.: Наука, 1987. — 192 с., ил., 8 л. ил. — Рез.: англ. — Библиогр.: С. 180—185. — Указ.: С. 186—190.
138. *Попова Л. П.* Общественная мысль Монголии в эпоху «пробуждения Азии». — М.: Наука, 1987. — 158 с. — Рез.: англ. Библиогр.: С. 140—150.
139. Распространение марксизма-ленинизма в Африке: (Вопр. истории теории и практики) / Редкол.: Ан. А. Громыко (отв. ред.), Н. Д. Косухин (рук. авт. коллектива) и др. — М.: Наука, 1987. — 333 с. — Рез.: англ. Библиогр.: С. 311—329.
140. *Сагадеев А. В.* Философское наследие мусульманского мира и современная идеологическая борьба: Науч.-аналит. обзор. — М.: ИНИОН АН СССР, 1987. — 51 с. — (Соврем. пробл. социал. развития и идеологии стран Азии, Африки и Лат. Америки). — Авт. указ. на об. тит. л. Библиогр.: С. 46—51.
141. *Садыков Р. Г* Учение о душе Аристотеля и Ибн Сины // Актуальные вопросы гуманитарных наук на современном этапе. — Душанбе: Дониш, 1987. — С. 70—76.
142. *Сатыбекова С. К.* Проблема ценности человека в философии классического восточного перипатетизма // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1987. — № 3. — С. 57—67.
143. Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае: Реф. сб. / Отв. ред. и сост. А. И. Кобзев. — М.: ИНИОН АН СССР, 1987. — 200 с. — (Науковедение за рубежом). — Библиогр. в конце обзоров.
144. *Степанянц М.* Философские аспекты суфизма. — М.: Наука, 1987. — 192 с. — Рез.: англ. Библиогр.: С. 185—189.
145. *Шамсиддинов Д.* Проблема общих понятий и научной абстракции в творчестве Омара Хайяма // Филос. науки. — 1987. — № 7. — С. 101—105.

КРИТИКА СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

146. *Антонова Л. Г* Сущность и эволюция социал-реформистской концепции «социального партнерства» // Науч. коммунизм. — 1987. — № 6. — С. 74—81.
147. *Большаков В. П.* Г Башляр и поиски «новой» поэтики // Вопр. философии. — 1987. — № 5. — С. 102—109.
148. *Белов А. В.* Клерикальный антикоммунизм: идеология, политика, пропаганда. — М.: Политиздат, 1987. — 256 с. — (Критика буржуаз. идеологии и ревизионизма).
149. *Бутенко И. А.* Социальное познание и мир повседневности: Горизонты и тупики феноменол. социологии / Отв. ред. Л. Г. Ионин. — М.: Наука, 1987. — 144 с.
150. *Быстрицкий Е. К., Кошарный С. А.* Философская герменевтика: гносеологические и онтологические аспекты критического анализа // Филос. науки. — 1987. — № 1. — С. 71—79.
151. *Вейш Я. Я.* Спор с фидеизмом: секулярное течение аналитической философии против религиозной апологетики // Вопр. философии. — 1987. — № 2. — С. 128—136.
152. *Витюк В. Б., Эфиров С. А.* «Левый» терроризм на Западе: история и

современность / Отв. ред. Г. В. Осипов. — М.: Наука, 1987. — 318 с. — Библиогр. в конце глав.
153. *Волкогонов Д. А.* Оружие истины. — М.: Политиздат, 1987. — 208 с. — (Критика буржуаз. идеологии и ревизионизма).
154. *Гайденко П. П.* От исторической герменевтики к «герменевтике бытия»: Крит. анализ эволюции М. Хайдеггера // Вопр. философии. — 1987. — № 10. — С. 124—133.
155. *Галкин А. А., Рахшмир П. Ю.* Консерватизм в прошлом и настоящем: О социал. корнях консерватив. волны / Отв. ред. Б. И. Коваль. — М.: Наука, 1987. — 190 с. — (Науч.-попул. лит. Сер. История и современность). — Библиогр.: С. 181—189.
156. *Гобозов И. А.* Философия истории «новых правых» // Филос. науки. — 1987. — № 8. — С. 70—77.
157. *Грязнов А. Ф.* Критическая «философия языка» Г. Бейкера и П. Хакера // Вопр. философии. — 1987. — № 7. — С. 77—90. (Интерпретация основных проблем аналитической философии в их работах.)
158. *Деменчонок Э. В.* «Новый» технократизм: теория и метод // Филос. науки. — 1987. — № 6. — С. 84—93.
159. *Дубровский Д. И.* От «научного материализма» к «эмерджентистскому материализму» // Вопр. философии. — 1987. — № 4. — С. 130—141.
160. *Ермолвнко А. Н., Райда К. Ю.* Превращение формы социальной рациональности: (Критика буржуаз. филос. концепций). — Киев: Наук. думка, 1987. — 163 с. — Библиогр.: С. 153—162.
161. Идеалистическая диалектика в XX столетии: Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики / А. С. Богомолов и др. — М.: Политиздат, 1987. — 333 с.
162. *Коваленко В. И., Недюха Н. П.* Принципы критического анализа взглядов буржуазных и оппортунистических идеологов // Вестн. МГУ. Сер. 12, Теория науч. коммунизма. — 1987. — № 3. — С. 37—44.
163. *Косолапов В. В., Гончарвнко А. Н.* XXI век в зеркале футурологии. — М.: Мысль, 1987. — 240 с., табл. — (Критика буржуаз. идеологии и ревизионизма). — Библиогр.: С. 230—239.
164. *Курганский В. А.* Антикоммунистическая сущность буржуазной марксологии. — Киев: Вища шк., 1987. — 126 с. — Библиогр.: С. 119—125.
165. *Летов О. В.* «Историческое» направление в современной западной философии науки // Вопр. философии. — 1987. — № 8. — С. 138—144.
166. *Мотрошилова Н.* Новейшие тенденции современной западной философии // Обществ. науки. — 1987. — № 4. — С. 117—134.
167. *Никитина Л. Г* «Новая философия» для старого мира. — М.: Мысль, 1987. — 168 с. — (Критика буржуаз. идеологии и ревизионизма). — Библиогр.: С. 162—167.
168. *Новиков А. И.* Место историко-философского анализа в процессе критики марксистами буржуазной идеологии и ревизионизма // Актуал. пробл. истории марксистско-ленинской философии. — 1987. — Вып. 3. — С. 60—69.
169. Основные тенденции развития современной философской мысли за рубежом / Отв. ред. В. П. Рачков; Ред.-сост. М. А. Султанова. — М.: Ин-т философии, 1987. — 150 с. — Библиогр. в конце отд. ст. Ротапринт.
170. *Пигалев А. И.* Проблема оснований общественного бытия в философии М. Хайдеггера // Вопр. философии. — 1987. — № 1. — С. 141—149. — Рез.: англ.
171. Проблема истины в современной западной философии науки / Отв. ред. А. А. Яковлев. — М., 1987. — 146 с. — Библиогр. в конце отд. ст. — Указ. имен: С. 143—146.
172. Проблема свободы человека в современной идеологической борьбе / Редкол.: В. А. Штейнберг (отв. ред.) и др. — Рига: Зинатне, 1987. — 203 с. — В надзаг. также: Ин-т философии и права АН ЛатССР. Филос. о-во СССР.
173. *Савинова Е. Ю.* Концепция социальных изменений Б. Кроче // Актуал. пробл. критики соврем. буржуаз. философии и социол. — 1987. — Вып. 7. — С. 31—42.
174. *Тавризян Г. М.* Проблемы теории и метода в историографии культуры Й. Хезинги // Вопр. философии. — 1987. — № 11. — С. 107—120.

175. *Филатов М. Н.* Неофашистская идеология и молодежь. — Алма-Ата: Казахстан, 1987. — 240 с. — Библиогр.: С. 227—239.
176. *Шимин Н. Д., Любимова А. Б.* Несостоятельность буржуазных неофеминистских концепций // Науч. коммунизм. — 1987. — № 2. — С. 87—94.
177. *Щелкин А. Г* «Парализующий триумф средств над целями»: (Кризис «свобод. целеполагания» в зеркале буржуаз. идеологии) // Филос. науки. — 1987. — № 8. — С. 22—30.

ПУБЛИКАЦИИ

178. *Аксаков С. Т.* Избранное / Сост. А. Л. Осповат. — М.: Моск. рабочий, 1987. — 544 с.
179. *Бакунин М. А.* Избранные философские сочинения и письма. — М.: Мысль, 1987. — 574 с. — (Для науч. б-к). — Указ. имен, предм указ.: С. 552—571.
180. *Герцен А. И.* Мысли об искусстве и литературе: Сборник / Сост., вступ. ст. и примеч. М. Г Зельдовича. — Киев: Мистецтво, 1987. — 352 с., 1 л. портр. — (Памятники эстет. мысли).
181. *Герцен А. И.* Эстетика. Критика. Проблемы культуры / Сост., вступ. ст., коммент. В. К. Кантора. — М.: Искусство, 1987. — 603 с. — (История эстетики в памятниках и документах).
182. *Добролюбов Н. А.* Собрание сочинений: В 3 т. — М.: Худож. лит., 1987.
Т. 2. Статьи и рецензии, 1859 / Сост. и примеч. В. А. Викторовича, Г. В. Краснова. 815 с., 1 л. портр.
Т. 3. Статьи и рецензии 1860—1861; Из «Свистка»; Из лирики / Сост. Ю. Г. Буртиной; Примеч. Е. Ю. Буртиной. 871 с., 1 л. портр Указ. имен, указ. произведений Добролюбова, вошедших в тт. 1—3: С. 803—869.
183. *Писарев Д. И.* Надо мечтать! / Сост., авт. вступ. ст. и примеч. И. В. Кондаков. — М.: Сов. Россия, 1987. — 430 с. — (Б-ка рус. худож. публицистики).
184. *Чаадаев П. Я.* Статьи и письма / Сост., вступ. ст. и коммент. В. Н. Тарасова. — М.: Современник, 1987. — 367 с., 1 л. портр. — (Б-ка «Любителям рос. словесности». Из лит. наследия). — Указ. имен: С. 360—366.
185. *Чернышевский Н. Г* Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1987. — (Филос. наследие: Т. 101).
Т. 2 / Сост. и авт. примеч. Л. В. Поляков. 687 с., 1 л. портр. Указ. имен, предм. указ.: С. 658—686.

ПЕРЕВОДЫ

186. *Башляр Г* Новый рационализм: Пер. с фр. / Предисл. и общ. ред. А. Ф. Зотова. — М.: Прогресс, 1987. — 376 с., портр. — Библиогр. в конце ст. Имен. и предм. указ.: С. 368—375.
187. *Башляр Г.* Предисловие к книге «Воздух и сны» // Вопр. философии. — 1987. — № 5. — С. 109—112.
188. *Башляр Г.* Предисловие к книге «Поэтика пространства» // Там же. — С. 113—121.
189. *Аль-Беруни Абу Рейхан-Мухаммед ибн-Ахмед.* Избранные произведения. — Ташкент: Фан, 1987.
7. Математические и астрономические трактаты / Предисл., пер. и коммент. П. Г. Булгакова, Б. А. Розенфельда; Отв. ред. Г. П. Матвиевская. 339 с., ил. Перед загл.: Абу Райхан Беруни (973—1048). Библиогр.: С. 329—332. Указ.: С. 333—337.
190. *Гадамер Х.-Г* Истина и метод (фрагменты) // Филос. науки. — 1987. — № 6. — С. 97—105.
191. *Гарэн Э.* Идеальный город / Пер. Е. В. Цапаевой; Публ. подгот. Л. М. Брагина // Проблемы итальянской истории, 1987. — М.: Наука, 1987. — С. 135—153.
192. *Гельвеций К.-А.* Счастье / Сост. и коммент. А. В. Серегина; Вступ. ст. Х. Н. Момджяна. — М.: Сов. Россия, 1987. — 480 с. — (Худож. и публицист. б-ка атеиста).
193. Ганс Гергот и утопия «О новом преобразовании христианской » /

Вступ. ст., публ., пер. с нем. и коммент. В. М. Володарского // История социалистических учений, 1987. — М.: Наука, 1987. — С. 252—258.

194. *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт: Пер. с нем. — М.: Прогресс, 1987. — 368 с.
195. *Гольбах П.* Галерея святых: Пер. с фр. — Киев: Политиздат Украины, 1987. — 335 с.
196. *Ким Ир Сен.* Избранные произведения / Пер. с кор. А. Т. Иргебаева, В. П. Ткаченко. — М.: Политиздат, 1987. — 184 с., 1 л. портр.
197. *Кольридж С.-Т.* Избранные труды / Сост. В. М. Герман; Вступ. ст. Н. Я. Дьяконовой, Г. В. Яковлевой; Коммент. Г. В. Яковлевой и др. — М.: Искусство, 1987. — 348 с. — (История эстетики в памятниках и документах). — Имен. указ.: С. 345—348.
198. *Конради Карл Отто.* Гёте: Жизнь и творчество / Пер. с нем. Н. Берновской и др.; Предисл. и общ. ред. А. Гугнина. — М.: Радуга, 1987.
Т. 1. Половина жизни. 592 с., портр. Указ. имен: С. 579—588.
199. *Леске М., Редлов Г., Штилер Г.* Почему имеет смысл спорить о понятиях: Пер. с нем. — М.: Политиздат, 1987. — 287 с. — (Над чем работают, о чем спорят философы).
200. *Плутарх.* Избранные жизнеописания: В 2 т. — М.: Правда, 1987.
Т. 1. 590 с., ил.
Т. 2. 606 с., ил.
201. Размышления и афоризмы французских моралистов XVI—XVIII веков: Мишель де Монтень, Франсуа де Ларошфуко, Блез Паскаль, Жан де Лабрюйер, Люк де Клапье де Вовенарг, Никола-Себастьен де Шамфор, Антуан де Ринароль: Сборник: Пер. с фр. / Сост., вступ. ст., примеч. Н. А. Жирмунской. — Л.: Худож. лит., 1987. — 573 с.
202. *Рассел Б.* Почему я не христианин: Избр. атеист. произведения / Сост., авт. предисл. и примеч. Яковлев А. А. — М.: Политиздат, 1987. — 334 с. — (Б-ка атеист. лит.).
203. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека: Пер. с фр. — М.: Наука, 1987. — 240 с.
204. *Фреге Г* Шрифт понятий // Методы логических исследований. — Тбилиси: Мецниереба, 1987. — С. 83—151.
205. *Хогарт У.* Анализ красоты: Пер. с англ. / Авт. вступ. ст., примеч. и ред. пер. Алексеев М. П. — 2-е изд. — Л.: Искусство, 1987. — 254 с., 23 л. ил. — Библиогр. указ. изд. и пер. «Анализа красоты»: С. 241—244. Указ. имен: С. 245—251.
206. *Цицерон М. Туллий.* Речь в защиту Л. Корнелия Бальба / Пер. с лат. и примеч. В. О. Горенштейна // Вестн. древ. истории. — 1987. — № 2. — С. 235—252.
207. *Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф.* Сочинения: В 2 т. / Сост., ред., авт. вступ. ст. А. В. Гулыга; Примеч. А. В. Гулыги, М. И. Левиной; Пер. с нем. М. И. Левиной. — М.: Мысль, 1987. — (Филос. наследие; Т. 102).
Т. 1. 639 с., 1 л. портр. Указ. имен: С. 605—606. Предм. указ.: С. 607—638.
208. Эстетика немецких романтиков / Редкол.: М. Ф. Овсянников (пред.) и др.; Сост., пер., вступ. ст. и коммент. А. В. Михайлова. — М.: Искусство, 1987. — 734 с. — (История эстетики в памятниках и документах). — Имен. указ.: С. 727—734.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

МАКАРЕНКО Виктор Павлович — канд. филос. наук, доцент Ростовского гос. ун-та

СЕМУШКИН Анатолий Васильевич — канд. филос. наук, доцент Днепропетровского гос. ун-та

КОЗЛОВА Елена Борисовна — аспирантка философского факультета ЛГУ

ЛОСЕВ Алексей Федорович — доктор филол. наук, профессор

ФРОЛОВА Евгения Антоновна — доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии АН СССР

ЛИПОВОЙ Савелий Петрович — ст. преподаватель Ростовского ун-та

СУББОТИН Александр Леонидович — доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии АН СССР

ГРОМЫКО Нина Вячеславовна — аспирантка философского факультета МГУ

ЧАНЫШЕВ Александр Арсеньевич — канд. филос. наук, ст. преподаватель Московской гос. консерватории им. П. И. Чайковского

РАКИТОВ Анатолий Ильич — доктор филос. наук, главный научный сотрудник ИНИОН АН СССР

УТКИНА Нина Федоровна — доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии АН СССР

ХОРУЖИЙ Сергей Сергеевич — доктор физ.-мат. наук, ведущий научный сотрудник Математического института им. А. В. Стеклова АН СССР

ТАВРИЗЯН Гаянэ Михайловна — канд. филос. наук, научный сотрудник Института философии АН СССР

КУРАПОВА Вера Евгеньевна — студентка философского факультета МГУ

СМИРНОВ Андрей Вадимович — преподаватель Института общественных наук при ЦК КПСС

ГУЛЫГА Арсений Владимирович — доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии АН СССР

КРАВЧЕНКО Игорь Иванович — канд. филос. наук, научный сотрудник Института философии АН СССР

ЯКОВЛЕВ Анатолий Александрович — канд. филос. наук, отв. секретарь редакции журнала «Вопросы философии»

МИРОНОВА Дагмар — канд. филос. наук, мл. научный сотрудник философского факультета МГУ

МИНАЧЕВ Андрей Борисович — научный сотрудник Института философии АН СССР.

КЛЕВЕР Вим — профессор Роттердамского университета (Нидерланды)

КАСАВИН Илья Теодорович — канд. филос. наук, научный сотрудник Института философии АН СССР

АНТОНОВА Евгения Викторовна — канд. филос. наук, мл. научный сотрудник ИНИОН АН СССР

СОДЕРЖАНИЕ

К 170-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ К. МАРКСА

Макаренко В. П. Анализ социальной природы бюрократии в работах К. Маркса 1844—1851 гг. 5

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ СТРАН ЗАПАДА И ВОСТОКА

Семушкин А. В. «Загадка» Эмпедокла 22
Козлова Е. Б. Платон о славе и признании 38
К 95-летию А. Ф. Лосева 54
Лосев А. Ф. Зарождение номиналистической диалектики средневековья. Эригена и Абеляр 57
Фролова Е. А. Эпос кочевья и лирика оседлости (жизненные ценности в древней и средневековой арабской поэзии) 72
Липовой С. П. О роли гносеологии в учении Ф. Бэкона и судьбах эмпиризма (приглашение к дискуссии) 94
Субботин А. Л. Какие идеалы Просвещения имеют ценность сегодня? 110
Громыко Н. В. Иоганн Готлиб Фихте и Жан-Поль Рихтер 117
Чанышев А. А. Проблема ценностного и целевого единства культуры в идеализме А. Шопенгауэра 135
Ракитов А. И. Опыт реконструкции концепции понимания Фридриха Шлейермахера 150

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Уткина Н. Ф. Проблемы «Теоретической философии» Вл. Соловьева 166
Хоружий С. С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки 180

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX в.

Тавризян Г. М. Позднее средневековье как культурная эпоха и проблема Возрождения в работах Й. Хейзинги 202

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Трактат Фомы Аквинского «О сущем и сущности» (А. Л. Доброхотов) 228
Фома Аквинский. О сущем и сущности (Перевод В. Кураповой) 230
К публикации «Геммы мудрости безличной в слове Ноевом» Ибн Араби (А. В. Смирнов) 252
Ибн Араби. Гемма мудрости безличной в слове Ноевом (Перевод, комментарии А. В. Смирнова) 254

А. М. Белосельский и его трактат «Дианиология» (А. В. Гулыга) 266
А. М. Белосельский. Дианиология, или Философская схема интеллекта (Перевод И. И. Кравченко) 274
К публикации статьи Г. Г. Шпета «История как предмет логики» (А. А. Яковлев) 288
Г. Г. Шпет. История как предмет логики 290
Н. Гартман. Старая и новая онтология (Перевод Д. Мироновой) 320

АКТУАЛЬНЫЕ ИНТЕРВЬЮ И СУЖДЕНИЯ

К 1000-летию крещения Руси. Интервью с митрополитом Филаретом 325
К выходу в свет монографии «Введение христианства на Руси» (М.: Мысль, 1987). Интервью с Н. С. Борисовым, Л. Н. Вдовиной 329

НОВЕЙШИЕ ТЕНДЕНЦИИ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Клевер В. (Нидерланды) Материальная логика в философии Спинозы (Перевод А. Б. Миначева) 332
Касавин И. Т. Перспективы социальной теории познания: размышления о работах шотландского философа Дэвида Блура 344
Антонова Е. В. История философии на страницах философских журналов Англии и США (1986—1987 гг.) 351

БИБЛИОГРАФИЯ

369

Авторы выпуска 379

CONTENTS

MARKING MARX'S 170th ANNIVERSARY

Makarenko V. P. An Inquiry into the Social Nature of Bureaucracy in K. Marx's Work of 1844—1851 5

HISTORY OF PHILOSOPHY IN THE WEST AND THE EAST

Syomushkin A. V The «Secret» of Empedocles 22
Kozlova E. B. Plato on Glory and Calling 38
Marking A. F. Losev's 95th Birthday 54
Losev A. F. The Ceboming of Medieval Nominalistic Dialectics 57
Frolova E. A. The Epos of Nomadism and the Lyricism of Sedentariness (Life Values in Ancient and Medieval Arab Poetry) 72
Lipovoy S. P. On the Role of Epistemology in F. Bacon's Teaching and the Ways of Empiricism (Invitation to Discussion) 94
Subbotin A. L. What Ideals of the Enlightenment Are of Value Today? 110
Gromyko N. V Johann Gottlieb Fichte and Jean-Paul Richter 117
Chanyshev A. A. The problem of valuable and purposal congruence of culture in Schopenhauer's idealism 135
Rakitov A. I. An Attempt at Reconstructing Friedrich Schleiermacher's Conception of Understanding 150

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Utkina N. F. Problems of V. Solovyov's «Theoretical Philosophy» 166
Khoruzhiy S. S. Florensky's Philosophical Symbolism and Its Origins in Reality 180

XXth CENTURY WESTERN PHILOSOPHY

Tavrizyan G. M. The Late Middle Ages as a Cultural Epoch and the Problem of Renaissance in the Works of J. Huizinga 202

TRANSLATIONS AND PUBLICATIONS

Thomas Aquinas' Treatise «On Being and Essence» (A. L. Dobrokhotov) 228
Thomas Aquinas. On Being and Essence (translated by V Kurapova) 230
To the Publication of «The Gem of Pure Wisdom in the Logos of Noah» by Ibn-'Arabi (A. V Smirnov) 252
Ibn-'Arabi. The Gem of Pure Wisdom in the Logos of Noath (translated and commented by A. V Smirnov) 254
A. M. Beloselsky and His Treatise «Dianiology» (A. V. Gulyga) 266

A. M. Beloselsky. Dianiology, or the Philosophical Scheme of Mind (translated by I. I. Kravchenko) 274

To the Publication of G. G. Shpet's Article «History as the Subject of Logic» (A. A. Yakovlev) 288

G. G. Shpet. History as the Subject of Logic 290

N. Hartmann. Ontology Old and New (translated by D. Mironova) 320

INTERVIEWS AND OPINIONS OF THE DAY

To the Millennium of Christianity in Russia. Interview with Metropolitan Philareth 325

To the Publication of «Introducing Christianity in Russia» (Moscow, Mys'l, 1987). Interview with N. S. Borisov and L. N. Vdovina. 329

THE LATEST TENDENCIES OF HISTORY OF PHILOSOPHY

Klever W. (The Netherlands). Material Logic according to Spinoza (translated by A. B. Minachev) 332

Kasavin I. T Prospects for a Social Theory of Knowledge: Reflections on the Works of the Scotch Philosopher David Bloor 344

Antonova E. V The History of Philosophy on the Pages of British and American Philosophical Journals (1986—1987) 351

BIBLIOGRAPHY 369

Authors of the Issue 379

Научное издание

Историко-философский ежегодник

1988

Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР

Редактор издательства *В. С. Егорова*
Художественный редактор *М. Л. Храмцов*
Технический редактор *Е. Ф. Альберт*
Корректор *Е. Н. Белоусова*

ИБ № 38340

Сдано в набор 29.06.88
Подписано к печати 26.09.88
Формат $60\times90^{1}/_{16}$
Бумага книжно-журнальная импортная
Гарнитура обыкновенная новая. Фотонабор
Печать офсетная
Усл. печ. л. 24. Усл. кр.-от. 24. Уч.-изд. л. 30
Тираж 6450 экз. Тип. зак. 562
Цена 2 р. 90 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

IJSN 0134—8655. Историко-филос. ежегодник. 1988. 1988.
Вып. 3. 1—383.