# Историко-философский ежегодник

'90

# ЕЖЕГОДНИК

# 1990

Издание выходит
с 1986 г.

ИСТОРИЯ
МАРКСИСТСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ
ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ
ВОСТОЧНОЙ
ФИЛОСОФИИ

ЗАПАДНАЯ
ФИЛОСОФИЯ XX в.

ПЕРЕВОДЫ
И ПУБЛИКАЦИИ

АКТУАЛЬНЫЕ
ИНТЕРВЬЮ
И СУЖДЕНИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО НАУКА

Академия наук СССР
Институт философии

# Историко-философский ежегодник

## '90

Ответственный редактор
доктор философских наук
Н. В. МОТРОШИЛОВА

Москва «Наука» 1991

В очередном выпуске «Историко-философского ежегодника» представлены результаты исследований советских и зарубежных ученых, которые охватывают широкий круг проблем от античности и средневековья до философии Нового времени, современной западной философии, марксистско-ленинской философии. Включены ранее не издаваемые переводы древнеиндийского трактата «Рассмотрение разногласий», «Книги причин», «Таинственного богословия» Дионисия Ареопагита, а также работ В. Беньямина, М. Мерло-Понти, П. Рикёра, Э. Берти.
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. А. 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 *Г. Г. Майоров, Е. А. Мамчур,*
кандидат философских наук *Т. А. Клименкова*

Редактор издательства *В. С. Егорова*

**И $\frac{0302010000-363}{042(02)-91}$ 4—90, II полугодие**

ISBN 5—02—008044—6

© Издательство «Наука», 1991

# ИСТОРИЯ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

## ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Ганс Йорг Зандкюлер (р. 1940) — один из наиболее видных философов-марксистов ФРГ. Библиография его работ насчитывает более семидесяти наименований. Среди них монографии «Практика и историческое сознание» (1973) и «История, общественное движение и процесс познания» (1984).

В 70-е годы Зандкюлер был профессором Центра по изучению философии и основ науки в университете г. Гессена. В настоящее время является профессором Бременского университета. В течение ряда лет он руководит семинаром по проблемам диалектической логики, диалектики и теории познания.

С 1976 г. по инициативе и под руководством Зандкюлера проводились международные симпозиумы Бременского университета, которые (до последнего времени, когда они прекратили свое существование из-за отсутствия финансовой поддержки) были популярной формой диалога философов марксистов и немарксистов по актуальным проблемам истории и методологии науки. Они были также ареной сотрудничества философов, представителей других общественных дисциплин с физиками, химиками, математиками.

Под руководством Г. Й. Зандкюлера издавались и издаются серии монографий по диалектике, истории и теории науки, готовится к изданию новый Философский словарь.

Перевод предлагаемой вниманию читателей статьи Г. Й. Зандкюлера выполнен по изданию: *Sandkühler H. J.* Kritik und positive Wissenschaft: Zur Entwicklung der Marxschen Theorie // Studien zur Dialektik. Köln, 1986.

В настоящее время данная статья готовится к публикации в «Энциклопедическом словаре философского знания» («Enzyklopädisches Wörterbuch des philosophischen Wissens»).

# КРИТИКА И ПОЗИТИВНАЯ НАУКА. К ЭВОЛЮЦИИ МАРКСОВОЙ ТЕОРИИ

*Г. Й. Зандкюлер*

Некритическая восторженность и вызывающая отвращение полемика — таковы крайности в реакции на труд, который повлиял на научную и политическую культуру и запечатлелся в ней, как вряд ли какой-нибудь другой, начиная с XIX в.; труд, размах и теоретическое содержание которого мы считали познанными и который все еще ставит нас перед непростыми задачами описательной реконструкции, толкования и обоснования; труд, действительные размеры которого еще не определены и богатство которого идеями все яснее осознается нами только сейчас не в последнюю очередь потому, что его историко-критическое издание дает нам возможность гораздо более интенсивного вхождения в процесс его возникновения и развития, чем это могла позволить существовавшая до сих пор форма первоисточника. Речь идет о труде, который в ходе развития науки в буржуазном обществе возник, как кажется, в стороне от основного течения процесса научного познания, и тем не менее его оценка оказывается лишь соразмерной, если он характеризуется как открытие нового континента в атласе теорий и наук, если он воспринимается как великая альтернатива, которая уже почти 150 лет очаровывает интеллектуалов и увлекает социальные движения, стремящиеся к освобождению человека. Я говорю о труде Карла Маркса и Фридриха Энгельса, который, с одной стороны, обогатил историю науки новым пониманием требований научности и практической полезности науки (неся в себе совершенно оригинальный образ науки), с другой стороны, умножил и углубил расхождения, контрасты и противоречия в ансамбле научного знания. Все еще возможны новые подходы к нему, он актуален, допускает новые вопросы и требует новых ответов.

В основе исследовательской программы проходящих в Бремене симпозиумов лежала решимость подвергнуть анализу и определить с точки зрения истории и теории науки те предпосылки, которые делают теоретические основания научного социализма доступными рациональной проверке, открывают в нем перспективу научения (критики), свободного от предубеждений, и позволяют рассматривать полемический язык, поляризующий людей (по типу оппозиции друг—враг), как выражение бессмысленного отказа от прогресса познания. Конечно, мы не знали к моменту начала нашего исследования то, что мы знаем сегодня. Но вот что мы знали определенно: ни политически мотивированные прокля-

© H. J. Sandkühler, 1986.
© Перевод на русский язык В. Е. Просина, 1990

тия, ни традиционно мотивированная агиография не могут приблизить к труду, который историк науки открывает как незавершенный процесс становления и достижения зрелости. Поэтому не случайностью, а, напротив, замыслом исследования является наше обращение к самой Марксовой теории только в конце длинной цепи вопросов. Перечень наших вопросов был слишком обширным, чтобы все их можно было вызвать в памяти. Различные модели, объясняющие развитие науки, часто противоречащие друг другу объяснения возникновения теории, научно-социалистической по своей интенции, и сознание того, что ни работа над абстрактными моделями теорий, ни сугубо описательное, эмпирически неотступное следование историей науки той эпохе не привели бы к раскрытию внутритеоретических и социально-практических условий развития того, что Маркс и Энгельс и их современники называли «практическим материализмом» и «наукой об общей связи всего действительного», — все это должно было направлять наше исследование.

Как — спрашивали мы в диалоге дисциплин — возможно, что теории, которые возникали в буржуазном обществе, становились источником не- и антибуржуазного научного мировоззрения? Образуют ли классическая политическая экономия, философия и домарксистский социализм и коммунизм как теоретические и практические источники целостное единство; только ли это источники, или они продолжают действовать и как традиция? Является ли указание на эти «три источника» исчерпывающим, или можно проследить другие линии развития традиции? Не отсылают ли такие категории, как «развитие», «природа» и «закон», принадлежащие к сигнатурам Марксова труда, к естественным наукам как подсказывающим дальнейший ход развития теории? Удается ли понять те или иные аналитические объяснения и категориальные структуры упорядочения, экземплифицирующие понимание научности у Маркса, без привлечения истории математики? Как следует понимать то обстоятельство, что идея истории как закономерного процесса связывается одновременно и с идеей общественного развития как естественного процесса и с осознанием того, что мы, люди, сами творим свою историю по мере нашего освобождения от бессознательно испытываемых природных, социальных, экономических и политических принуждений? Кого или что объявляли предшествовавшие Марксу теории природы, истории и общества, права и государства субъектом исторического изменения?

Две следующие перспективы определили процесс исследования: перспектива сопряжения знания и отказ от препятствующей познанию дисциплинарной разделенности труда. Первая перспектива — открывающийся вид на внутреннюю связь: «критика» и «позитивная наука» — эти слова выражают отличающее Марксов труд единство всеобщей философской теории и эмпирического исследования. Спрашивается, как случилось, что при переходе от XVIII к XIX в. произошли партикуляризация созданного филосо-

фами разума и плюрализация философских понятий, таких как «действительность», «история», «познание», «человек»? Что означают историзация и эмпиризация того, что могло восприниматься Гегелем еще как «система знания», в процессе перехода к положительным эмпирическим наукам, внимание к опыту и методологические нормы которых вскоре были признаны общеобязательными, и уйти от их действия сознательно не хотел и Маркс? Это первая перспектива, которая слилась со второй, еще не ставшей в нынешней практике писания истории науки чем-то само собой разумеющимся: история науки без истории общества пуста; и: история общества без истории науки слепа. Здесь потребуется изощренность, которой может не оказаться у отдельного исследователя. И все же расстаться с культивируемыми из удобства схемами мышления легко, если поймешь последствия. Уже привыкли к тому, чтобы мыслить в простых дихотомиях типа «внутренние» (читай: когнитивные) и «внешние» (читай: общественные) условия развития науки; они бессмысленны, ибо заслоняют (взор на) единство действительности, которой мы обладаем только потому, что мы ее познаем, и которую познаем, лишь вмешиваясь в нее своей деятельностью. Теория и эмпирия, теория, эмпирия и практика — на постижение их внутренней связи нацелена наша программа исследований, от которых мы ожидаем разъяснений как относительно Марксовой теории, так и дальнейшего развития теории и методики истории науки.

Этими сжатыми пояснениями произведена частичная корреляция между прежними исследованиями и предстоящей программой. Для меня важно при этом направить внимание в первую очередь на вопрос о том, какие принципы следует (проявляя благоразумие) соблюдать, чтобы не ошибиться в научном типе Марксова труда. Последующие рассуждения имеют целью показать на двух примерах, что Марксовы категории, теории и его понимание метода развивались и изменялись и каким именно образом. Примерами являются «идеология» и «наука».

## 1. ПРИНЦИПЫ ПОНИМАНИЯ МАРКСОВОЙ ТЕОРИИ

Марксова теория принадлежит XIX столетию. Тривиально? Как фактическое высказывание оно правильно и неоспоримо. Спорно то, что оно означает и что из него следует. Историку науки, который ссылкой на XIX в. хотел бы присягнуть принципу Прошлое, осталось бы только недоумевать. Вместо этого ему, как на образец, можно было бы указать на Януса, одним ликом обращенного к Прошлому, другим — к Будущему. История (науки) только тогда откроет Развитие, когда Воспоминание соединится с идеей Возможного и Нового. Конечно, Маркс — представитель своего века. Историко-научный интерес, однако, должен был проявиться к нему потому, что как теоретик потребностей своего времени он был вместе с тем историком его Происхождения и его Будущего.

Научный социализм принадлежит — на это также надо обратить внимание, и снова в этом нет ничего тривиального — Марксу, не ему одному, но именно и ему. Данное высказывание налагает вето на давно устоявшийся способ выражения, в соответствии с которым какая-либо теория, наука, картина мира развивает-«ся». В языке исторического объективизма субъекты и носители развития науки выступают как дополняющие то, что они создают. Будь то социологические или биологические модели истории науки, все они отделяют когнитивные изменения от изменяющихся субъектов, индивидуумов, чтобы вслушаться в объективные теоретические структуры, словно они говорят сами за себя. История науки нуждается, конечно, в общих понятиях для описания общих тенденций и закономерностей, но вот чего она не смеет: стирать следы интеллектуальной субъективности, которые проявляются в еще-не-знании, в продвижении познания, в заблуждении и в самокоррекции. Прочтение познавательной и практической деятельности индивидуумов как включенной в ансамбли общественных отношений и с учетом естественноисторической обусловленности необходимо, но этого недостаточно. Индивидуумы, чья деятельность порождает объекты истории науки, не являются ни марионетками в грандиозном мировом театре традиции, ни переменными, зависящими от природных констант, ни функционерами общественных структур. Что нужно истории науки, так это понятие личной когнитивной вменяемости, понятие ученого и понятие интеллектуала. Я отстаиваю не замену структурной истории историей биографической — я выступаю против того обезличивания достижений познания, которое есть признак всякого редукционизма, а также вульгарно-материалистического социологизма и экономизма. Я сознательно защищаю — по поводу Маркса и вслед за Марксом — историю науки, в которой свобода и необходимость в познавательном процессе исследуются как наличествующие в интенциональных актах ученых, в которой субъективность, а также социальные, экономические, политические и культурные детерминанты, накопление знания и его утрата — подавлением, сожжением и изгнанием альтернатив, — наконец, в которой истина и заблуждение, единство и множественность наблюдаются и объясняются. Только такая история науки приобретает основу для своих суждений и критики [1].

Детерминированность и свобода познания, репродуцирование и продуцирование действительности в познании, традиция и автономность в движении науки, ориентация на эмпирически данное и на предзаданную цель — все это вместе образует сплетение, кажущийся хаос которого история науки может представить как структурированную общую связь. Познавательная и практическая деятельность субъектов создания теории протекает в многослойной системе отношений этого мира и мира знания, элементы которой должны аналитически различаться, но не отрываться друг от друга. Познавательная деятельность интегрирована в другие формы общественной деятельности — социальные, экономические,

политические, культурные; другими словами, она обобществлена. История науки поэтому будет соотносить свои объекты исследования с теми общественными отношениями, в которых развиваются теории и теоретические отношения. Выстраиваются две перспективы: «индивидуальность» и «общество» — я обречен на противоречие? Нет, это только кажется так. Потому что в формах обобществления социальной организации науки осуществляется то особое обобществление научного духа, которое соразмерно личности и носит имя Индивидуации. Возникновение теорий имеет общественный характер; с чертами Истории и профилем Реальности, они — зеркало будущих устремлений; и все же они никогда не являются конгруэнтным выражением всей социальной действительности; они, пусть не единственное, но выражение неповторимости общественного индивидуума. Я так проникновенно говорю об этой третьей, важной для истории науки перспективе потому, что и литература о Марксе часто колеблется между крайностями субъективистских и объективистских недоразумений: одни называют Маркса гением и плохо представляют себе, что же делать с рабочим движением, без которого, конечно, Маркс не смог бы развернуть своей теории; другие трактуют Маркса только как «выражение» исторически существовавших отношений и не могут ощутить величие его научного труда.

Есть еще одна, четвертая проблема, тесно связанная с предыдущими. Нередко в споре о Марксе оппоненты разрывают связь (которую Маркс сам трактовал как д и а л е к т и к у), чтобы причислить его к одной «стороне». Непроизвольно они исходят из привычной установки, что мир науки расколот надвое, на буржуазную и пролетарскую части, и что соответствующие «две науки» находятся в разных изоляторах. Но как раз Марксов труд может открыть нам глаза, демонстрируя непокорное мышление, которое также (и прежде всего оно, не довольствующееся ни эмпиристским дублированием статус-кво, ни утопистским прыжком за пределы действительности) не существует в анклавах. Маркс был теоретиком буржуазного общества, и только предприняв анализ тотальности его противоречий теория могла стать революционной. Социалистическую направленность своей научной деятельности Маркс никогда не объяснял иначе как непосредственным отношением своего анализа к действительности. Другими словами, вхождение во всю полноту противоречий есть существенный признак Марксовой диалектики. Это вхождение не навязывает роль безвольной жертвы традиции и современности, но может быть осознанно произведено как контролируемый процесс. Именно эта осознанность отличает отношение Маркса к истории и к современному ему обществу, к историко-научной традиции и к новому научному знанию, учась которому он знал, как контролировать себя. Сегодня, пожалуй, может удивить, как непредвзято Маркс относился к классической политэкономии и философии и к наукам о природе. Его понятие «критики» соответствует этому отношению, имеющему как познавательное, так и этическое значение.

Марксу открыт и широкий смысл критики, связанный с философским происхождением этого понятия: критика есть выяснение (исходя из оснований) того, что (и как) нечто возможно; критика достигает причинных взаимосвязей, критика есть прояснение. Достоинство концепции Маркса состоит в том, что появляется возможность объяснить содержание и формы мышления как в когнитивном плане, так и с точки зрения общественной практики и избежать, таким образом, позитивистской и механицистской редукции; но ей предшествует также экстериоризация значения критики: условия познания и общественной практики находятся во взаимной связи; революция и эмансипация предполагают критику как теоретическое и как практическое действие. Основой такого понимания критики является идея диалектического противоречия, которое как трансцендирующее всеобщее есть условие существования как критикуемого, так и критики. Поэтому только немногие элементы научного знания Маркс отверг(ал) в идеологической критике как «буржуазные», и «буржуазность» имела точное, определенное политэкономией значение: из процесса создания теории исключаются массивы знания со специфически классовой буржуазной идеологической функцией — они, и только они. Скромность, с какой Маркс мог оценивать свой вклад в развитие науки (непременно со ссылкой на предшественников и современников), не была наигранной. Новое, к которому подступала теория в новых формах отношения теории, эмпирии и научного и политического действия, пребывало, как постигнул Маркс, в диалектике истории, истории познания и науки.

Эти четыре эскизных замечания о принципах истории науки должны были пояснить и в то же время указать на то, что можно привести теперь к общему знаменателю: исследование Маркса должно иметь дело с историческим, индивидуально оформленным и общественно обусловленным (и протекающим как общественный) п р о ц е с с о м развития теории, который не может быть объяснен иначе, как с помощью категорий и методов диалектики. Примеры, к которым я теперь перехожу, могут служить тому подтверждением. Они позволяют увидеть в Марксе человека, который обретал знания и опыт в конкретной научной и социально-политической среде, не иммунизировал однажды достигнутый уровень теории по отношению к новому знанию и новому опыту, он учился и отвергал, критиковал и исправлял; в этих примерах перед нами предстает тот Маркс, в становлении теории которого имелось начало и лишь позднее завершение. В них обнаруживается тенденция, допускающая обобщение: поскольку рано уже интендированная научная революция не могла прибегнуть к призрачной защите экстерриториальности (как в случае Вильгельма Вейтлинга и рабоче-коммунистического понятия пролетарской науки) и укрыться в анклаве посольства государства будущего, постольку Марксова теория несет в своих началах черты духовной культуры своего времени; критическая интенция не мешает ей говорить на языке своей научной и политической эпохи. И только

все интенсивнее опосредуя все экстенсивнее разрабатываемую эмпирию общей теорией, взрывает Марксов труд первоначальные границы сознания и языка.

## 2. ИДЕОЛОГИЯ

Очевидно, что Маркс позднее смог точно описать проблемную ситуацию, которой он (как следствие того, что я назвал вхождением в диалектику истории) не мог не воздать должное в ранние, 1840-е годы. Понятие «идеология» и Марксова критика идеологии представляют собой нравоучительную пьесу из истории науки, в которой Забвение и спонтанная Адаптация к бытующим стилям мышления или языка играют главные роли. Ничто в этом раннем Марксовом обращении с «идеологией» пока не выдает ни происхождения, ни истории этого понятия.

Вспомним вкратце предыдущее действие. «Idéologie» под конец XVIII в. обозначала теорию познания, почти не уступающую в ранге трансцендентальной философии Канта. «Idéologie» была тогда именем не для форм сознания, а для теории и метода их исследования. Жорж Кангилем так описал трансформацию учения о познании в концепт (для) критики — слегка огрубленно, но верно в своей тенденции: «Идеология, обозначавшая сначала естественную науку о приобретении человеком идей, копирующих действительность, означает отныне всякую систему идей, которая возникает как порождение ситуации, с самого начала обреченной на то, чтобы не видеть своего действительного отношения к действительному» [2]. Кангилем вспоминает (чего почти никто не делает) об Антуане-Луи-Клоде Дестюте де Траси, одном из великих неизвестных истории науки, 150-я годовщина смерти которого в 1986 г. вряд ли станет поводом для признания. В пятитомном, вышедшем в свет между 1801 и 1815 гг. труде Дестюта де Траси «Eléments d'Idéologie» представлена — в последовательности: «Идеология в собственном смысле», «Грамматика», «Логика» и политическая экономия — систематическая теория, в которой произошло скрещивание учения Кондильяка о языке, физиологии того времени и критического настроя энциклопедистов с целями просвещения народа и институционализации научной рациональности в «Institut national des sciences et des arts» (III (1795) год Революции). Принципы «Idéologie», которая надстраивается над зоологией и должна, как новая наука, венчать иерархию наук, являются, конечно, сенсуалистически ограниченными. Но не это нас здесь интересует [3]. Наука «Idéologie» пошла прахом, оказавшись в сфере антипросветительских политических интересов, а что осталось, было прошлым — порочащее понятие в руках тех, кто (тогда и потом) предчувствовал в критически настроенных интеллектуалах опасность для стабильности политических систем, искал «козла отпущения» и дискредитировал идеи, объявляя их грезами, и, будучи политиками идей, не мог быть заинтересован

в критике идей, способно обнажить суть обличительной критики (в адрес) идей. Между 1800 г. и европейскими реставрациями после 1830 г. смысл (понятия) «Idéologie» изменился радикально. Даже сегодняшний историко-теоретический штамп — «школа идеологов» Траси и Кабаниса — дань извращению первоначального стремления тех, кто не носил имя «Idéologues», а выступал как (в качестве) «Idéologistes», т. е. именно как идео-логики.

Переоблачение термина (теории) «Idéologie» удалось Наполеону, для которого критики в познании становились обременительными (после того как он сначала прошел их школу) — обременительными в качестве последовательных просветителей народа. На VIII году Республики (1800) Наполеон, консолидируя власть, обратился против «Idéologues», чей антиклерикальный дух мешал сближению государства с христианской религией и церковью [4].

В 1801 г. он назвал их «ветрогонами и идеологами, которые всегда боролись против существующих авторитетов» [5]. В 1808 г. в Эрфурте он предостерег от «философов, которые томятся над созданием систем; они напрасно будут искать нечто лучшее, чем христианство, которое, примиряя человека с самим собой, хранит общественный порядок и мир государств. Ваши идеологи разрушают все иллюзии, а время иллюзий для отдельных людей, как и для народов, — время счастья» [6]. И далее: «Все зло следует приписать идеологии, этой темной метафизике, которая — остроумная в поисках первопричин — хочет основать на их фундаменте законодательство народов, вместо того чтобы законы привести в согласие со знанием о человеческом сердце и с тем, чему учит история» [7].

Новое понятие — понятие идеологии — соединяет различные элементы, которые, вместе или порознь, выполняют антикритическую функцию: идеологии «нереалистичны», идеологи — «чужды действительности»; в этом смысле прусский премьер-министр фон Мантойфель мог считать свою идиоматику понятной, когда после 1848 г. так охарактеризовал «немецких идеологов»: они «наперед внушают себе свои идеи, упорствуют в них и бьются головой о стенку» [8]. Слово «идеологи» приобрело еще один оттенок — идеализм в сформулированном позднее Тэном смысле: «Их зовут именно потому идеологами, что они полагаются на идеи, а не на факты» [9]. Третье значение ввел уже Гегель в своих «Лекциях по истории философии»: в рамках проникшей во Францию традиции шотландской философии двигаются «от фактов сознания через посредство выстроенных рассуждений и опыта к дальнейшему развитию. Сюда примыкает то, что французы называют идеологией; абстрактная метафизика, это перечисление, анализирование простейших определений мысли. Они трактуются не диалектически; просто из нашей рефлексии, из наших мыслей заимствуется материал, и в нем раскрываются определения, которые там содержатся» [10].

Нельзя не заметить, что эти элементы значения интерферируют к тому времени, когда Маркс и Энгельс начинают критиковать

(еще не идеологии, как позднее, а) «идеологов». Знали ли они сами, что говорят, одаряя этим предосудительным понятием «немецких идеологов»? Здесь несколько соображений. Маркс перенимает как само собой разумеющееся уничижительное обиходное значение «идеологии» и «идеологов». Неожиданно, как нечто экзотическое и совершенно невпопад, в 1841 в его диссертации по истории античной натурфилософии — предложение: «Не в идеологии и пустых гипотезах нуждается наша жизнь, а в том, чтобы мы могли жить, не зная смятения» [11]. И кто сомневается, может убедиться, что Маркс в конце 1842 г. в «Рейнской газете» недвусмысленно связывает это слово с указанием на Наполеона [12]. Еще раз оно упоминается в начале 1843 г. в иронично-насмешливом: «Не будем же опрометчивыми, возьмем мир таким, как он есть, не будем идеологами» [13]. Можно не добавлять, что демократ Маркс не имеет в виду импликаты наполеоновской критики (посвященной идеологам), коль скоро пользуется его понятием как еще теоретически не переформулированным концептом политико-идеологической культуры своего времени.

Но не должен ли тот, кто ссылается на Наполеона, знать, к кому относились его обличения? Маркс знает это и в то же время не знает. «Eléments d'Idéologie» Дестюта де Траси вновь и вновь вовлекаются в общий ход Марксова исследования в качестве источника — источника политической экономии, но не критики познания и идеологии. Даже цитирование заглавия не смогло ввести Маркса в соблазн рефлексии над термином «Idéologie». В качестве источника у него фигурирует только четвертый том — «Traité de la volonté et de ses effets» (P., 1826). Для «Немецкой идеологии» Дестют де Траси 1845/46 г. — апологет частной собственности [14], Марксов «Капитал» видит в нем «хладнокровного буржуазного доктринера» [15]. Даже там, где «Капитал» решительно приступает к критике «мистического тумана» ложного сознания и именно в этом контексте указывает на Дестюта де Траси, отсутствует долгожданная ссылка [16]. Этот пример означает больше, нежели простой урок: оказывается, и Маркс мог пропускать нечто важное. В нем можно усмотреть две следующие вещи. Первая касается фигуры Фридриха Энгельса, на которую Маркс интерпретаторов отбрасывает часто слишком могущественную тень. Вторая касается роли научного анализа в самокоррекциях Марксовой теории.

Если поставлен вопрос о влияниях, испытав которые Маркс и Энгельс стали размышлять о формах сознания и носителях сознания, то должно быть названо имя, которое, по причине очевидно все еще существующей односторонности в оценке источников научного социализма и предпочтительного внимания к немецкой, главным образом Гегелевой, философии, произносится слишком редко. Я говорю о Шарле Фурье. Лишь упоминая Фурье, можно устранить недоразумение, будто критика немецких идеологов мыслилась когда-либо Марксом и Энгельсом как принципиальная критика философского порядка. Уже их первое совместное

сочинение — появившееся в 1844 г. «Святое семейство» — обнаруживает особенно заметное в «Немецкой идеологии» влияние Энгельсовой рецепции Фурье на мышление Маркса и на его высвобождение из гегельянских пут. Знаменитое высказывание о посрамлении идей, которые отрекаются от интересов, восходит прямо к Фурье: историческую иллюзию совпадения идеи и человеческого интереса как такового разбивает уже Фурье [17]. Принадлежащая Фурье критика «philosophes», скомпрометировавших себя во французской революции, находит у Энгельса — он цитирует соответствующие пассажи «Théorie des quatre mouvements» — полное одобрение [18]. Философы думают, что достаточно изменять одно только сознание; это заставляет их ограничиться тем, чтобы иначе интерпретировать существующее, т. е. признавать его посредством другой интерпретации [19]. Нужно ли теперь тем, кто еще полагает, что на Марксе можно подвести итог философии, специально объяснять, что философами, о которых говорится в 11-м тезисе Маркса о Фейербахе, были как раз те «философы»? Иск эмпирии и фактов против философов, красноречивым защитником которого явился Энгельс, получает здесь свое оправдание. Тенденция к эмпиризации материалистической теории общества и истории направлена — что хотелось бы подчеркнуть уже здесь — не против философии, всеобщее номологическое знание которой остается для Маркса и Энгельса неприкосновенным.

«Немецкая идеология» показывает, что (и как) расширение научного знания у Маркса ведет ко все большей автономности при создании теории. Это второе, что явствует из примера, приведенного чуть выше. Марксово неведение относительно языкового и естественнонаучного происхождения идеологии компенсируется все более глубоким овладением и критикой политической экономии. В контексте высказываний об общественном бытии и сознании и о сравниваемых с camera obscura механизмах формирования идеологического сознания — по мере проникновения (конечно еще неглубокого) в способы производства и их исторического превращения — удается сформулировать новое определение «идеологии» и «идеологов». «Идеология» означает теперь общественно необходимую бутафорию (Schein), а «концептивные идеологи» какого-либо общества определяются согласно своей функции продуцировать эту бутафорию [20]. Последующие этапы развития здесь нет возможности описывать подробно. Ясно, что свое понятие идеологии Маркс дифференцировал сообразно успехам своего политико-экономического анализа и в зависимости от расширения эмпирического базиса теории, чтобы наконец заменить полемическое словоупотребление «идеологии» научным термином. Если уже в работе «Предисловие. „К критике политической экономии“» 1859 г. «идеологические формы» являются выражением диалектики «отношения капитала», «в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение» [21], то «Теории прибавочной стоимости» (в рукописи 1861—1863 гг.) усиливают структурно-аналитическое значение понятия идеологии.

Маркс затрагивает здесь проблему «старых идеологических сословий» («ученые, магистры, попы») [22] и отбрасывает допущение, что «антагонизмы в области материального производства делают необходимой надстройку из идеологических сословий, деятельность которых, — хороша ли она или дурна, — хороша потому, что необходима» [23]. Но сначала он вводит в набросках 1861/63 г. к «Капиталу» различение, в свете которого докритическое обиходное употребление слова «идеология» ретроспективно кажется почти невероятным, а бесчисленные современные теории идеологии, с другой стороны, оказываются достаточно ограниченными. Маркс различает теперь идеологию и свободное духовное производство; он говорит об основе, «из которой только и возможно понять как идеологические составные части господствующего класса, так и свободное духовное производство данной общественной формации» [24]. В соответствии с этим следует заметить, что здесь проступает концепция, которая, с одной стороны, не объявляет преждевременно «идеологию» синонимом «ложного сознания», а вопрошает о гегемониальных функциях, которые выполняют идеологии, будучи насыщенными реальностью; с другой стороны, — концепция, имеющая своим следствием (в результате анализа диалектики буржуазного общества), что при господстве капитала (и в толще механизмов фетишизации сознания) свободная духовная деятельность также возможна. Этим Маркс сформулировал существенную предпосылку для своей теории общественной обусловленности и общественной функции науки. Конечным результатом станет выработка им критериев для оценки функции науки в движении капитала и норм научности для не-капиталистической теоретической альтернативы, материалистической диалектики.

## 3. НАУКА

Понятие и образ науки у Маркса развились в ходе длительного процесса, а формирование Марксовой теории науки образует элемент всеобщего процесса, в котором, на основе конституирования пролетариата как класса, а также на основе связанного с этим возникновения нового антагонизма классов и развития политического движения рабочих, в буржуазном обществе значительно изменяются как статус, так и функции науки [25]. Вторжения Маркса в это развитие заключаются: 1) в критике идеологических функций наук, например политической экономии, а также идеалистической и механически-материалистической философии; 2) в интеграции процесса построения теории в политику рабочего движения, которое вместе с «Коммунистическим манифестом», напр., получает свой первый исторически и политико-экономически обоснованный свод программных положений; 3) в активном неприятии рабоче-коммунистической пропаганды некоей обособленной пролетарской науки и ей соответствующей, неверной оценки действи-

тельных и потенциальных достижений науки и технологии; 4) в политической экономии производительной силы, соответствующей функции прежде всего естествознания и технологии, и 5) в раздвижении границ образа, теории науки и самой науки.

Здесь невозможно представить все этапы этого развития. Я ограничусь поэтому выделением некоторых аспектов, которые — как и в случае с «идеологией» — позволят убедиться в очевидности факта развития Марксовой теории [26].

Внимания заслуживает в первую очередь изменение способа понимания науки, образа науки. Оно совершается в поле напряжения, создающемся традицией, вхождением в опыт минувших поколений, критикой и автономизацией. Маркс никогда не порывает с традицией, значение которой он историко-генетически понимает как квинтэссенцию истории человеческого познания, а экономически — в определениях типа: наука — общая работа, предоставляющая и знание мертвых в целях экономии. Но, получая возможность с дальнейшей аппроприацией исторического, историко-научного и политико-экономического знания анализировать социальное происхождение и функцию науки и преодолевая прежде всего эмфатические, а также морализирующие формы критики, Маркс настаивает на автономности науки в рамках проекта освобождения человечества, научного социализма. Не в последнюю очередь им руководит здесь то, что причина поражений рабочего движения виделась в недостаточной автономности пролетарских социалистических и коммунистических организаций. Образ науки, кроме того, задан осознанием наличия исторической необходимости в раскрытии производительных сил науки и технологии в буржуазном обществе, без зрелости которого идея революции оставалась бы утопичной. Эта точка зрения, долго не понимавшаяся и политическими лидерами пролетарского движения и часто подвергавшаяся нападкам как абстрактный интеллектуализм и сциентизм, вылилась у Маркса в результате его занятий историей технологии, естественными науками и политической экономией капитализма в систематическую теорию общественного бытия, а функция науки стала центральным моментом образа науки. Существенно и то, что Маркс, несмотря на действительную включенность научной деятельности в сферу доминирующих интересов буржуазного общества, открыл и обосновал возможность когнитивной и практической альтернативы в науке. Он сформулировал ее сначала как регулятивную идею, затем выразил как политическое требование и, наконец, на примере Парижской коммуны представил как конкретную возможность и предвосхищенную реальность [27].

По своему значению для изменений в теоретическом понимании науки можно выделить два следующих момента: во-первых, уже в середине 1840-х годов Маркс отказался от фейербахианских взглядов на науку, еще накладывавших отпечаток на парижские «Экономическо-философские рукописи» (1844) периода изгнания. Предложения типа «*Чувственность* (см. Фейербаха) должна

быть основой всей науки» [28] и соответствующие антропологическо-материалистические определения естествознания оказываются теоретически и методологически неприемлемыми. Вместе с собственной критикой сенсуалистическо-материалистических предпосылок изменяется (с логической последовательностью) и понимание отношения между критикой и научной позитивностью. Конституируясь в качестве материалистического понимания истории [29], — т. е. в процессе перерастания критики спекулятивной идеалистической философии в критику политики и (политической) экономии [30], — диалектическая теория действительности еще эмфатически подвержена влиянию допущения, что предпосылки любой теории «можно установить чисто эмпирическим путем» [31]. Однако намеченная — к этому времени главным образом как политико-идеологическая стратегия против «философов» и позиции «реформы сознания» — критика философии и защита эмпирии, как это представлено в «Немецкой идеологии» (1845/46), оказываются вскоре проблематичными. С одной стороны, «превращенные» формы сознания и массовая бессознательность пролетариев, опыт страданий которых не спонтанно «чувственно» ведет к постижению сущностных причин кризиса буржуазного общества, — достаточное основание для отказа от эмпирических гипотез о простой адекватности общественного бытия и сознания. С другой стороны, усилия «Критики политической экономии» побуждают не к нарративному удвоению множественности поверхностных явлений капитализма, а к отображению ее в контексте всеобщей диалектической теории развития структур в перспективе «всеохватывающих» закономерностей производства и воспроизводства, к методологическим метавопросам теории общества и к рефлексии над их логико-научным статусом. Эпистемологические рефлексии, которые по своей логической форме могут быть охарактеризованы как трансцендентальные обоснования, дважды обращаются к «общественности» («Gesellschaftlichkeit») как к fundamentum in re. Во-первых, Маркс во «Введении» к «Наброску к „Критике политической экономии“» (1857—1858) приходит к мысли: «Производство производит. . . не только предмет для субъекта, но также и субъект для предмета» [32]. Во-вторых, из этого следует обостренное чутье к условиям научного построения теории: «И при теоретическом методе. . . субъект, общество, должен постоянно витать в нашем представлении как предпосылка» [33]. Категории экономической теории отсылают к конкретным историческим формам этого субъекта. Теория уже не может обойтись без саморефлектирующих форм логико-методологического анализа, если она не хочет воспроизводить видимость. Понятие научного эмпиризма означает, в частности, что эмпиризм как метод должен не-эмпирически проникать сквозь эмпирию референциальной поверхности «действительность». Поэтому «Капитал» как эмпирический — что значит теперь: методологически рефлектируемый и «логически» (диалектически) историческую действительность реконструирующий — труд формулирует: «Всякая наука была бы излишней,

если бы форма явления и сущность вещей непосредственно совпадали» [34]. Вместе с выводом: «Это дело науки — видимое, только являющееся движение сводить к внутреннему действительному движению» [35]. Ф. Энгельс уже прояснил этот эмпирически-неэмпирический статус Марксовой теории в своей рецензии на труд Маркса «К критике политической экономии» 1859 г.: «Политическая экономия имеет дело не с вещами, а с отношениями... эти отношения всегда *связаны с вещами* и *проявляются как вещи*» [36].

И если эмпирия, с одной стороны, в результате трансцендентальной рефлексии над условиями ее возможности становится теперь доступной для «критики», то теория, с другой стороны, во встречном логико-научном движении становится (или остается) эмпиричной потому, что она не конструируется как «непреложная система». Вторым формообразующим моментом в создании теории оказывается сквозная критика Марксом требования — будь оно гегельянским или же вейтлингиански антифилософским [37], — что наука должна быть универсальной системой. Три аргумента определяют умонастроение Маркса в его системо-критике: аргумент логики науки, согласно которому в системах превалируют нормативные положения, лишенные эмпирического базиса; аргумент диалектичности и незавершенности процесса познания, принадлежащий философии науки; и, наконец, аргумент, вынесенный из политического опыта со времен конфронтации с «немецкими идеологами» и разногласий в «Союзе коммунистов»: ни филантропические философские системы, ни замкнутые политические картины будущего не могут охватить действительные условия, объективные возможности революции. Напротив, констатирует Маркс в 1860 г., только «критическое проникновение в условия, ход и всеобщие результаты действительного общественного движения» [38] приводит к революционному реализму. В 1879—1880 гг. Маркс утверждает, что он «никогда не выставлял некую „*социалистическую систему*“» [39]. И если все же с Марксовой политэкономией возникает аналитическая теория с универсальным системологическим притязанием, то причина этого не в системо-созидании, а в антиэмпиристском понятии эмпирии [40] и в анти-позитивистском понимании «позитивной науки». Начиная с критики философов-идеологов и отказа от аналитически пустого эмпиризма филантропически мотивированных описаний пауперизма, воспроизводивших реальность нетеоретично, Маркс сосредоточился на теоретическом овладении прежде всего технологическим опытным знанием и эмпирическим базисом наук. История общественных формаций, история буржуазного общества в особенности, подводит к (историко-)научным исследованиям, в которых наука и технология рассматриваются как моменты (исторического) процесса, интегрированные в обществе и интегрирующие это общество. Все разделы экономического учения Маркса, посвященные анализу относительной прибавочной стоимости, испещрены определениями, касающимися происхождения, функции и будущего науки как общественной производительной силы. В подробнейшем исследовании «Ма-

шинерия. Применение природных сил и науки», каким оно предстает перед нами в рукописях 1861—1863 гг.[41], Маркс уже эмпирически обосновывает результат, который в «Наброске...» 1858 г. был обобщенно-теоретически зафиксирован так: «Действительная экономия — сбережение — состоит в сбережении рабочего времени (минимум — и сведение к минимуму издержек — производства). Но это сбережение тождественно с развитием производительной силы. Следовательно — отнюдь не *отказ от потребления*, а развитие производительной силы, развитие способностей к производству и поэтому развитие как способностей к потреблению, так и средств потребления. Способность к потреблению является условием потребления, является, стало быть, первейшим средством для потребления, и эта способность представляет собой развитие некоего индивидуального задатка, некоей производительной силы.

Сбережение рабочего времени равносильно увеличению свободного времени, т. е. времени для того полного развития индивида, которое само, в свою очередь, как величайшая производительная сила обратно воздействует на производительную силу труда. С точки зрения непосредственного процесса производства сбережение рабочего времени можно рассматривать как производство *основного капитала*, причем этим основным капиталом является сам человек.

Впрочем, само собой разумеется, что само непосредственное рабочее время не может оставаться в положении абстрактной противоположности к свободному времени, как это представляется с точки зрения буржуазной политической экономии. Труд не может стать игрой, как того хочет Фурье, за которым остается та великая заслуга, что он объявил конечной целью преобразование в более высокую форму не распределения, а самого способа производства. Свободное время — представляющее собой как досуг, так и время для более возвышенной деятельности — разумеется, превращает того, кто им обладает, в иного субъекта, и в качестве этого иного субъекта он и вступает затем в непосредственный процесс производства. По отношению к формирующемуся человеку этот непосредственный процесс производства вместе с тем является школой дисциплины, а по отношению к человеку сложившемуся, в голове которого закреплены накопленные обществом знания, он представляет собой применение [знаний], экспериментальную науку, материально творческую и предметно воплощающуюся науку. И для того, и для другого процесс производства вместе с тем является физическим упражнением, поскольку труд требует практического приложения рук и свободного движения, как в земледелии» [42].

Форма эмпирического подтверждения этого факта, вновь актуализирующего прежнюю теоретико-историческую тематику человеческого отчуждения и самоотчуждения, является формой историко-генетического воспроизведения процесса интеграции знания и науки в материальный процесс производства и воспроизводства и его историческим объяснением. Эмпирия представляет собой

процесс, в котором отношения возникают и изменяются. В тексте рукописей 1861—1863 гг. Маркс так изображает этот процесс: «Применение *природных агентов* — в известной степени включение их в состав капитала — совпадает с развитием *науки* как самостоятельного фактора процесса производства. Если процесс производства становится *применением науки*, то наука, наоборот, становится фактором, так сказать, функцией процесса производства. Каждое открытие становится основой для нового изобретения или для новых усовершенствованных методов производства. Только капиталистический способ производства впервые ставит естественные науки на службу непосредственному процессу производства, в то время как, наоборот, развитие производства предоставляет средства для теоретического покорения природы. Наука получает призвание быть средством производства богатства, средством обогащения.

Только при этом способе производства впервые возникают такие практические проблемы, которые могут быть разрешены лишь научным путем. Только теперь опыт и наблюдения — и настоятельные потребности самого процесса производства — впервые достигли такого масштаба, который допускает и делает необходимым применение науки. Имеет место *эксплуатация науки*, теоретического прогресса человечества. Капитал не создает науки, но он эксплуатирует ее, присваивает ее для нужд процесса производства. Тем самым одновременно происходит *отделение науки как науки, примененной* к производству, от *непосредственного труда*, в то время как на прежних ступенях производства ограниченный объем знаний и опыта был непосредственно связан с самим трудом, не развивался в качестве отделенной от него самостоятельной силы и поэтому в целом никогда не выходил за пределы традиционно пополняемого и лишь очень медленно и понемногу расширяемого собирания рецептов. (Эмпирическое овладение тайнами каждого ремесла.) Рука и голова не были отделены друг от друга. . .

Наука выступает как *чуждая, враждебная* по отношению к труду и *господствующая* над ним *сила*, а ее применение — с одной стороны, концентрация, с другой стороны, развитие в науку (для анализа процесса производства) традиционных сведений, наблюдений, профессиональных секретов, полученных экспериментальным путем, — это ее применение в качестве применения естественных наук к материальному процессу производства точно так же покоится на отделении духовных потенций этого процесса от знаний, сведений и умения отдельного рабочего, как концентрация и развитие [материальных] условий производства и их превращение в капитал покоятся на лишении рабочего этих условий, на отделении его от них. Более того, работа на фабрике оставляет рабочему лишь знание некоторых приемов; поэтому вместе с распространением фабричного труда и были отменены законы об ученичестве, а борьба государства и т. д. за то, чтобы фабричные дети, по крайней мере, учились писать и читать, показывает, как

упомянутое применение науки к процессу производства совпадает с подавлением всякого умственного развития в ходе этого процесса. Правда, при этом образуется небольшая группа рабочих более высокой квалификации, однако их число не идет ни в какое сравнение с массой «лишенных знаний» рабочих.

С другой стороны, ясны также следующие обстоятельства: Развитие самих естественных наук {а они образуют основу всякого знания}, так же как и всякого знания, имеющего отношение к процессу производства, само происходит опять-таки на основе капиталистического производства, которое в значительной степени впервые создает для естественных наук материальные средства исследования, наблюдения, экспериментирования. Люди науки — поскольку естественные науки используются капиталом в качестве средства обогащения и таким путем сами становятся средством обогащения для тех, кто развивает науку, — конкурируют друг с другом в поисках *практических применений* этих наук. С другой стороны, *изобретение* становится особой профессией. Поэтому вместе с распространением капиталистического производства *научный фактор* впервые сознательно и широко развивается, применяется и вызывается к жизни в таких масштабах, о которых предшествующие эпохи не имели никакого понятия» [43].

Дальнейшее сравнение с изменившимся способом аргументации, в ткани которого эта ситуация снова возникает в «Капитале» в 1867 г., подводит к выводу, что там Маркс решает оставить систематологическую претензию, которая уступает место еще более насыщенному эмпирическому изложению «Машинерии и крупной промышленности» (13-я глава). Но на всех стадиях развития теории существенно то, что Маркс проводит историко-эмпирическое исследование не ради него самого; оно важно для анализа отношения капитала как отношения классов [44], имеет значение для судьбы „лишенных знаний" рабочих», стремится к познанию реальности как предпосылке преобразования действительности в такую, в которой и наука будет свободна: «Мы знаем, что новые силы общества, чтобы наконец начать действовать надлежащим образом, нуждаются только в новых людях, которые овладеют ими, и это — рабочие» [45]. Теория приобретает свою прогностическую силу, конечно, не одним только выдвижением «альтернативы»; критикой условий возможного она станет лишь в качестве позитивной науки.

Устанавливается все более интенсивная связь трех моментов: критики Происхождения и Существующего, позитивно-научного фундирования критики, критики Нового и Будущего как перспективы позитивной науки. И здесь особого внимания заслуживают Марксовы историко-технологические, естественнонаучные и математические штудии, начинающиеся рано, уже в середине 1840-х годов, и поглощающие все больше и больше времени. Их путеводное значение для развития научного социализма до сих пор не оценено по достоинству; они остались в тени приоритетных

исследовательских интересов в области философии и политической экономии [46]. Исключительная роль научного знания для развитого Марксом нового типа рациональности и теории в науке продиктована, с одной стороны, его принципиально историческим, с другой — его не менее фундаментальным диалектическим пониманием науки, а в основе этого, в свою очередь, лежит диалектическое понимание действительности. Упор на эмпирию как на обязательный фундамент диалектики преследует цель: не потерять действительность — историческую и общественную и таковую науки — в построениях, которые абстрактно-всеобщими категориями разрушают своеобразие различных способов бытия действительного. Выражением этого стремления является резкая критика, с которой Маркс выступил против всевозможных попыток «подвести» историю «под один-единственный великий закон природы» [47].

Историзация и эмпиризация понятий теории и науки в контексте Марксовой диалектики означают постепенное осуществление его ранней концепции «критики». Заявленная в 1840-х годах «profane Kritik» [48] провидела соединение оружия критики и критики оружия; то, что теоретическая критика и критика отношений не одно и то же, Маркс не мог упустить из виду. Он прекрасно понимал, что политическое существование интеллектуала ценой прекращения научных изысканий невозможно, и его годами длившийся отход от политических акций рабочего движения после кельнского процесса коммунистов и до начала 1850-х годов, связанный с интенсивными научными занятиями и историко-политической публицистикой, не отдалил его от тех, к становлению сознания и освобождению которых стремилась теория.

Трезвый, тщательно избегающий всякой эмфазы и каких бы то ни было утопистских нормативных предписаний анализ действительных условий эмансипации — в нем состояла интенция Маркса, и в нем заключается его достижение.

Критика и позитивная наука? Мы можем этим заголовком обозначить две вещи: процесс достижения зрелости Марксовой теорией и ее двойную функцию, которой Кантова критика еще, а Контова позитивная наука уже не знали: критическое проникновение (das Eingreifen) в действительность на прочном фундаменте понимания (des Begreifens) действительности. Критика могла выявить условия возможного освобождения, а позитивность науки подразумевала все что угодно, но не признание существующего эмпиристским описанием. В зрелом Марксовом труде критика и позитивная наука достигли единства.

Заключительным тропом своего «Предисловия. „К критике политической экономии“» 1859 г., в котором он дал отчет о движении своей науки, должен Маркс, отдающий со своей стороны последнее слово Данте, закончить все повествование: «. . .мои взгляды, как бы о них ни судили и как бы мало они ни согласовывались с эгоистическими предрассудками господствующих классов, составляют результат добросовестных и долголетних исследо-

ваний. А у входа в науку, как и у входа в ад, должно быть выставлено требование:

Qui si convien lasciare ogni sospetto;
Ogni viltá convien che qui sia morta [49].
(Здесь нужно, чтоб душа была тверда;
Здесь страх не должен подавать совета.)

*Пер. М. Лозинского*

[1] См. также работу автора: Der Philosoph, die Philosophie und die Kritik: Reflexionen über Entwicklungen, Zustände und das Mögliche // Dialektik 11, «Wahrheiten und Geschichten: Philosophie nach'45». Köln, 1986. S. 26—44; я возвращаюсь здесь к пассажам этого изложения.

[2] *Ganguilhem G.* Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie // Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences. 2[e] éd. rev. et corrigée. P., 1981. P. 35—36.

[3] См. более обстоятельный анализ, принадлежащий автору: Aufklärung über Ideologie: Destutt de Tracy und Marx — Entwicklung eines wissenschaftlichen Konzepts // Dialektik 10, «Ideologie, Aufklärung über Bewusstsein». Köln, 1985. S. 23—43. Изложение истории идей дает одно из редких монографических исследований подобного рода: *Head B. W.* Ideology and social science: Destutt de Tracy and French liberalism. Dordrecht; Boston; Lancaster, 1985.

[4] Цит. по насыщенной материалом статье: *Kennedy E.* «Ideology» from Destutt de Tracy to Marx // J. Hist. Ideas. 1979. Vol. 40. P. 354. Anm. 8; эта работа была мне, к сожалению, неизвестна при написании моей собственной статьи (ср. примеч. 3).

[5] Ibid. P. 358, Anm. 32.

[6] Ibid. P. 359, Anm. 37.

[7] Цит. по: *Dierse U.* Art. Ideologie // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. J. Ritter, K. Gründer. Basel; Stuttgart, 1976. Bd. 4. S. 159.

[8] Ibid. S. 160.

[9] Цит. по: *Kennedy E.* Op. cit. S. 365. Anm. 76.

[10] *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie // Werke 20. Frankfurt a. M., 1971. S. 286; ср.: S. 219. Ср.: *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М., 1932. Т. 11. С. 381.

[11] *Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe. B., 1975. I/1. S. 53. Далее: MEGA [2]. (См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 40. С. 191—192.)

[12] MEGA [2] I/1. S. 219.

[13] Ibid. P. 332.

[14] *Marx K., Engels F.* Werke. B., 1978. Bd. 3. S. 209. Далее: MEW.

[15] MEW. Bd. 23. S. 677.

[16] Ibid. S. 94.

[17] Ibid. Bd. 2. S. 85.

[18] Ibid. S. 607 f.

[19] Ibid. Bd. 3. S. 481.

[20] Ibid. S. 46.

[21] Ibid. Bd. 13. S. 9. (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 7.)

[22] MEGA [2] II/3.2. S. 617.

[23] Ibid. S. 605. (Там же. Т. 26, ч. I. С. 281.)

[24] Ibid. S. 604. (Там же. С. 280.)

[25] См.: *Bayertz K., Knatz L., Sandkühler H. J.* Wissenschaftsentwicklung und Arbeiterbewegung: Ein Forschungsprogramm zu Geschichte und Dialektik der Wissenschaft im 19. Jahrhundert // Dialektik 3, «Arbeiterbewegung und Wissenschaftsentwicklung». Köln, 1981. S. 28—64.

[26] О развитии Марксовой теории науки, которая в столкновениях типа: философия versus наука, эмпирическая наука versus «система», аналитическая всеобщая структурная теория истории и общества versus позитивистское удвоение статус-кво, критика versus апологетика и т. д. — приобретает свой собственный про-

филь, см. более подробное изложение: Geschichte, gesellschaftliche Bewegung und Erkenntnisprozess: Studien zur Dialektik der Theorieentwicklung in der bürgerlichen Gesellschaft. B.; Frankfurt a. M., 1984. S. 135—224.

[27] Ср.: MEGA [2] I/22. S. 64; MEW. Bd. 12. S. 3.

[28] MEGA [2] I/2. S. 273. (*Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956. С. 596.)

[29] См. статьи: *Rambaldi E.* La fondazione del socialismo scientifico // Geymonat L. Storia del pensiero filosofico e scientifico. Garzanti, 1971. Vol. 5. P. 61—109; La maturià di Marx // Ibid. P. 374—407.

[30] Ср.: *Goldschmidt W.* in: Studien zur Dialektik. Köln, 1986.

[31] MEW. Bd. 3. S. 20. (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 18.)

[32] Ibid. Bd. 13. S. 624. (Там же. Т. 12. С. 718.)

[33] Ibid. P. 633. (Там же. С. 728.)

[34] MEW. Bd. 25. S. 825.

[35] MEW. Bd. 23. S. 324.

[36] Ibid. Bd. 13. S. 476. (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 498.)

[37] О дискуссии Маркса с Вейтлингом см.: *Knatz L.* Utopie und Wissenschaft im frühen deutschen Sozialismus: Theoriebildung und Wissenschaftsbegriff bei Wilhelm Weitling. Frankfurt a. M. etc., 1984. S. 17—42.

[38] MEW. Bd. 14. S. 449.

[39] Ibid. Bd. 19. S. 357; Bd. 1. S. 467.

[40] Ср.: *Tagliagambe S.* Marx: sui metodi di elaborazione del dato empirico // Crit. marxista. 1983. 21 sett. N 2/3. P. 75 ff.

[41] MEGA [2]. II/3.6. S. 2060 f.; II/3.1. S. 292—328.

[42] *Marx K.* Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. B., 1953. S. 599 f. (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 46, ч. II. С. 221.)

[43] MEGA [2]. II/3.6. S. 2060—2062. (Там же. Т. 47. С. 553—556.)

[44] Ср.: *Jungnickel J.* Bemerkungen über Wissenschaft und Naturkräfte in einem bisher in Deutsch nicht veröffentlichen Manuskript von Karl Marx // Wirtschaftswissenschaft 23. 1975. H. 6. S. 801—808.

[45] MEW. Bd. 12. S. 4. (Ср.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 12. С. 4.)

[46] Укажем, напр.: MEW. Bd. 29. S. 524; Bd. 30. S. 338, 347, 418, 424, 670; Bd. 32. S. 52 f. В качестве одного из немногих детальных разборов предлагается: *Guerragio A., Vidonit F.* Nel laboratorio di Marx: Scienze naturali e matematica. Milano, 1982.

[47] MEW. Bd. 32. S. 685.

[48] Ibid. Bd. 3. S. 274.

[49] Ibid. Bd. 13. S. 11. (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 9.)

# ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

## МИФОЛОГИЧЕСКИЙ И ЭМПИРИЧЕСКИЙ ИСТОКИ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

*А. В. Семушкин*

При разыскания генетического корня философии историк философии сталкивается прежде всего с двумя явлениями дофилософской духовной культуры — эмпирическим знанием и мифологией. В родоплеменном социуме они нераздельны, объединены суггестивной (культовой) энергией бессознательного. Однако внутри объединяющей их общности они все же различаются и даже образуют противоположные моменты общинно-родовых представлений о мире: по отношению к эмпирическому знанию миф выполняет роль *метатеории*, определяющей когнитивные границы, внутри которых это знание вызывает к себе доверие и обретает условия своей практической осуществимости. Другими словами, в предысторическом воззрении на мир мифология выступает в функции дофилософского *самосознания*, санкционируя и в то же время ограничивая возможности притязания опытного освоения природы. При описании исторического начала философии это обстоятельство, т. е. функциональное различие мифа и эмпирического опыта внутри культового комплекса, следует особенно учитывать, поскольку взаимоотношения и тенденции их развития имеют непосредственное отношение к зарождению философии и науки.

В современной специальной литературе миф и эмпирический опыт признаются двумя параллельными источниками философии («гносеогенная» и «мифогенная» концепции). Против того, чтобы рассматривать знание и мифотворчество в качестве самостоятельных предпосылок философии, невозможно возражать. Не вызывают сомнений и попытки объединить «гносеогенную» и «мифогенную» концепции в одну теорию и тем самым представить рождение философии как продукт обострения и разрешения противоречия между мифом и эмпирическим знанием [1]. В сближении конкурирующих точек зрения, бесспорно, есть положительный смысл [2]. Однако само это противоречие нуждается в конкретизации, обеспечивающей логическую допустимость и фактическую

© А. В. Семушкин, 1990

вероятность такого происхождения философии. Для этого в первую очередь необходимо определить меру генезисного сродства каждой из сторон указанного противоречия и возникающей философии [3]. Ибо основное затруднение возникает как раз тогда, когда миф и эмпирическое знание расцениваются в качестве равноправных и в причинном отношении равномощных источников философии или же когда эмпирическому опыту отводится активная, в сущности заглавная, функция в механизме исторического зарождения философии, в то время как мифология рассматривается скорее как псевдоисточник, чем источник, пассивная и рутинерствующая сила на пути зарождающегося Логоса.

Убеждение в том, что философия возникает из зачатков научного знания в противоположность мифу, восходит к просветительскому рационализму, к его тенденции отождествлять философию и научный рационализм вообще. Общеизвестное историко-философское выражение это убеждение нашло в формуле немецких философов И. Дерфера и В. Нестле «От Мифа к Логосу». Эта формула допускает различные прочтения в зависимости от того, как толковать миф и в особенности сам механизм его замены возникающей философией. В нее, например, вписывается историко-философский логицизм Гегеля: философия имманентно вызревает в недрах мифа, но, возникнув, она уже не имеет с ним ничего общего, так что происхождение философии не проясняется, а мистифицируется. С ней согласуется также историко-философский иррационализм К. Иоля [4]: натурфилософия досократиков рождается из духа первобытной мистики и от нее, в сущности, ничем не отличается. Но особый авторитет и популярность снискала эта формула в интерпретации И. Дерфера и В. Нестле. Суть их толкования происхождения философии подкупает концептуальной простотой и здравомыслием: философия возникает как рационально-критическое преодоление мифологии, как торжество разума над вымыслом [5]. Однако эта простота достигается за счет неправомерного упрощения проблемы: формула «от Мифа к Логосу» перестает отвечать своему органическому (генезисному) смыслу. Роль мифологии в предварении философского знания сводится на нет; в поле зрения историка философии миф приобретает значение терпящей и обреченной стороны, генезисно противопоказанной становящейся философии. Рождение Логоса заведомо идентифицируется с возникновением того, что Дж. Бернет назвал «рациональной наукой» [6], или по крайней мере изображается как один из ее симптомов. Следовательно, в генезисную связь с зарождающейся философией ставится лишь *опытное* знание, но никак не миф. Но в таком случае мы не в состоянии объяснить происхождение *умозрительной* метафизики «первых философов», родственной мифопоэтическим структурам мышления и никак не вытекающей из чувственного опыта; нам будет трудно (если вообще возможно) в обход мифопоэтической традиции рационально объяснить возникновение спекулятивно-умозрительных построений досократиков, не говоря уже о тех «остаточных явлениях» мифологии,

которые присутствуют в раннегреческой философии, так сказать, невольно, в силу генезисной непрерывности при переходе сознания от Мифа к Логосу.

Внемифологический («гносеогенный») подход к происхождению философии оправдан, по-видимому, в одном, и только в одном, случае: если философию всецело сводить к рационально-познавательной деятельности мышления. Тогда философия легко сближается с частнонаучным знанием, с тем, что сейчас называют теоретическим естествознанием, и беспрепятственно выводится из него исторически. Однако философия — в том числе и первоначальная — не тождественна знанию; с самого своего зарождения она не только *рационально* познает свой объект, но и *настроенчески* переживает и оценивает его по шкале социально-нормативных и личностно-индивидуализированных критериев. И эти критерии непосредственно не следуют из логики познавательного процесса; наоборот, они в известном смысле предшествуют ему, задают ему направление и определяют границы, внутри которых познание и его продукты имеют ценностную и практическую значимость [7]. Поэтому метод распознавания исторического начала философии должен ориентироваться прежде всего на специфику и природу философского знания. Историк философии обязан выделять в становящейся философии не только то, что *объединяет* ее с частнонаучным знанием, но и то, что их различает, что невыводимо из эмпирического опыта и что делает философию качественно самобытной формой духовного отношения к миру.

Эмпирический опыт, безусловно, причастен к происхождению философии, но эта причастность не идет дальше обусловливающего фактора, стоящего в весьма *опосредованной* (во всяком случае, не генезисной) связи со становлением философии. Ибо эмпирический опыт и философская рефлексия различаются не только по широте и глубине знания, но и по характеру его функций, по его целям и назначению. Возникающая философия если и приемлет преднаучное знание, то не иначе как через присущий ей способ ви́дения, который принципиально не выводим из эмпирического опыта и генезисные предпосылки которого лежат в плоскости мировоззренческой (а не только познавательной) генеалогии философии. Существенно то, что философия, в том числе и зарождающаяся, оказывается в состоянии выдвигать и развивать свои положения вопреки данным эмпирического опыта или, во всяком случае, в сознательной независимости от них. Не менее существенно и то, что наука имеет свою, независимую от философской (хотя и связанную с ней) генеалогию. Из преднаучного знания непосредственно, естественно-непрерывно возникает наука (из астрологии — астрономия, из лечебной магии — медицина, из алхимии — химия и т. д.), и вывод этот достаточно обоснован историей науки [8]. Так что выводить философию из первобытного естествознания по меньшей мере означает подмену одной генезисной преемственности другой, с ней не совпадающей.

Тип исторической связи эмпирического знания и философии

аналогичен структурной соотнесенности современных специально-научных и философских теорий. Из научных фактов и положений генетически невыводимо философское знание как таковое, хотя оно может быть связано с ними, а иногда (как, например, в случае с любой разновидностью материализма) вообще основывается и опирается на них. Как особая форма сознания, философия связана с наукой опосредованно, косвенно, через контекст социальной и духовной жизни общества; и в этом контексте они не сливаются друг с другом, но и не расходятся до взаимного отчуждения. В связной целостности познания они существуют как различные, хотя и взаимосвязанные способы духовного отношения к миру и самому познанию. Эти способы формируются и функционируют по своим внутренне суверенным законам, которые переплетаются и взаимодействуют в развитии ценностно-познавательной культуры, но никогда при этом не совпадают и не подменяют друг друга. На этом покоится и этим объясняется их относительное самодовление, их предметное и методологическое своеобразие.

При всей нераздельности возникающей античной философии и естествознания их трудно связать причинно-следственным отношением: эмпирическое знание — причина, философия — следствие. Сам переход от преднауки к науке осуществляется в Греции под влиянием зарождающейся философской рефлексии, способствовавшей *пересмотру* традиционных основ эмпирического опыта. Другими словами, философия сама выступает как фактор, генерирующий превращение преднаучного знания в научное. Даже если допустить существование систематически развитой науки до философского знания (например, в Египте, Вавилоне), она не преобразуется с необходимостью в мировоззренчески-оценочное (философское) отношение к миру. Более того, возможности древней ближневосточной науки оказались в зависимости от уровня и состояния современной ей теоретической рефлексии. Именно неразвитость философского самосознания на Ближнем Востоке обусловила тот факт, что систематическое естествоведение существует здесь еще как сакрализованная дисциплина, или псевдонаука. Нечто подобное мы можем наблюдать и в Греции. Раннепифагорейскую математику и астрономию нельзя рассматривать в качестве естественнонаучного истока философской мудрости пифагорейцев. Наоборот, обе эти дисциплины оказались в *двойной зависимости* от философии. С одной стороны, войдя в круг пифагорейской религиозно-философской рефлексии, преднаучные сведения осмысляются в свете соответствующих рационально-аналитических спекуляций. С другой стороны, пифагорейская мистика выступила в роли сдерживающего фактора в развитии научного естествознания: исходный преднаучный материал был втянут в уже готовую систему душеспасительной эсхатологии (выработанной еще в орфизме и элевсинских мистериях) и подчинен религиозно-нравственным и социально-утопическим замыслам. Благодаря этому пифагорейская наука и приобрела псевдонаучную, теолого-дидактическую редакцию.

Есть еще один довольно известный вариант возможного генезиса античной философии из специального знания: греческий Логос выводят из *восточной* науки, основываясь на бесспорных фактах идейно-мировоззренческих контактов Востока и Запада накануне и в ходе социокультурного переворота в Элладе VII—VI вв. до н. э. Однако и этот вариант не идет дальше формальной возможности и, во всяком случае, не гарантирует (не доказывает) имманентно-генезисную зависимость философии от предфилософской науки. Древнее ближневосточное естествознание лишь условно и ориентировочно может быть названо наукой [9]. Если исходить из понятия науки в ее наиболее привычном для нас смысле, то мы будем вынуждены признать, что комплекс знаний, «пришедших в Элладу из Египта и Вавилонии, не был по-настоящему рациональной наукой» [10]. По убеждению Дж. Бернета, наука в бесспорном понимании этого слова (за эталон научности он берет естественнонаучные теории Галилея и Кеплера, Лейбница и Ньютона) начинается в Элладе и ее развитие «отчетливо может быть прослежено от Фалеса до настоящего времени» [11]. И с этим выводом, по-видимому, следует согласиться: ближневосточное «теоретическое естествознание» не дошло до основополагающего принципа, обеспечивающего условие возможности науки как таковой, именно до естественно-причинного *объяснения* явлений и процессов природы из них самих. Кроме того, ближневосточная мысль не выработала главного критерия научного знания, благодаря которому последнее возвышается над донаучным эмпирическим опытом и наблюдением. Речь идет о *теоретическом методе*, возводящем отрывочные и более или менее обобщенные сведения и мнения о мире в степень всеобщих и необходимых суждений. Отсюда две коренные ограниченности ближневосточной науки, лишающие ее внутренней самодостаточности: функционально-прикладной практицизм и сакральный (ритуально-культовый) сервилизм. Египетская математика не пошла дальше выработки шаблонизированных приемов и правил вычисления, измерения и взвешивания, пренебрежительно называемых греками (со времен Платона) «логистикой», т. е. функциональным умением, ориентированным не на теоретически постигаемую истину, а на практический результат [12]. То же самое и с вавилонской (халдейской) астрономией: она, в сущности, так и осталась на ступени астрологии (с которой греки познакомились лишь в эпоху эллинизма), предназначенной для целей дивинации и обслуживающей ритуальные церемонии, связанные с празднованием сезонных циклов («священный брак» царя и царицы) [13].

Таким образом, греки многое заимствовали с Востока: некоторые изобретения (например, гномон), результаты эмпирических наблюдений (например, записи периодичности солнечных затмений), элементарные математические познания (например, решение уравнений первой степени), однако все это не имеет *решающего* значения при зарождении их научно-философской рациональности [14]. В лучшем случае эллинское мышление в процессе

культурного обмена с Востоком испытало, как полагает Ф. Корнфорд [5], нечто вроде «побудительного толчка» (a quickening shock), который отнюдь не отвечает за вызванные им последствия [16]. Ибо наука рождается не столько из богатства накопленного эмпирического опыта, сколько из *способа* его рационального осмысления [17]. Сам же этот способ не слагается из эмпирических компонентов, не выводится из них в качестве некоего результирующего следствия; он рождается вместе с развитием индивидуальной *рефлексии* (самосознания), выражением которой при переходе к исторической реальности является становящаяся философия. К моменту возникновения греческой науки и философии египтяне обладали несоизмеримо бóльшим и изощренным опытом эмпирического познания, однако, как резонно заметил У. К. Гатри, «факел философии не зажегся в Египте, ибо египтянам не хватало для этого искорки (spark), той любви к истине и знанию ради них самих, которой греки в высшей степени были одарены и которую выразили своим собственным словом — философия» [18]. Именно философия способствовала превращению преднауки в науку, эмпирического опыта в теоретическое (всеобщее и необходимое) знание. Ее установка на «последние» (самоочевидные, но надэмпирические) истины побуждала и специальное знание искать такие же умозрительные и в то же время самодостоверные аксиомы.

В результате таких поисков и была открыта дедуктивная наука, т. е. знание, *фактически* возникающее из опыта, но *логически* возвышающееся над ним [19]. Сами греки сознавали генезисное родство «чистой» математики и практически незаинтересованного философского учения о первоначалах бытия. Об этом свидетельствуют не только математики («Начала» Евклида семантически восходят к учению об ἀρχὴ «первых философов»), но и философы. Платон в противовес ближневосточной «логистике» отождествляет геометрию с геометрическим философствованием. Аристотель не идет так далеко, но и он помещает математику ближе всех остальных дисциплин к «первой философии». Философско-аксиоматический характер греческой математики (и тем самым ее отличие от ближневосточной «логистики») превосходно выразил историк геометрии перипатетик Эвдем (apud Procl in Eucl. 65 II). По его утверждению, геометрии как практическому искусству, господствовавшему в Египте, Пифагор противопоставил философию геометрии (τήν περὶ ἀυτὴν φιλοσοφίαν), т. е. освободил геометрию от прикладного утилитаризма и утвердил ее в качестве теоретически свободной дисциплины (εἰς σχῆμα παιδείας ἐλευθέρου). Как и философия, научная геометрия, согласно Пифагору, должна исходить из своих собственных первоначал (τάς ἀρχὰς αὐτῆς), почерпнутых не «снизу», в эмпирической реальности, а «сверху» (ἄνώθεν), чисто дедуктивным образом, и потому выдвигаемых практически незаинтересованно и умозрительно (ἀύλως καί νοερῶς) [20].

И еще одно замечание о восточных влияниях на становление греческой рациональности. Строго говоря, такие влияния — при

всей их общепризнанности — являются всего лишь *допущениями*, более или менее приближающимися к исторической достоверности, но фактически недоказуемыми. Как верно заметил И. Д. Рожанский, на их счет «мы можем строить лишь весьма приблизительные догадки» [21]. Восходящие к античности упоминания о культурных контактах греков с восточными цивилизациями большей частью были гипертрофированы ориенталистски настроенной раннехристианской апологетикой и превращены в освященный веками обычай искать корни языческой мудрости среди египетских жрецов, халдейских магов и индийских гимнософистов [22]. Классическая литература на этот счет весьма недвусмысленна: даже в лице симпатизирующих Востоку личностей, каковы, например, Геродот, Ксенофонт или Платон, греческое самосознание воспринимает Восток глазами путешественников, рассматривает его с любопытством просвещенных негоциантов, попавших в варварскую страну и взирающих на нее с культурно-психологической дистанции, а иногда и предубежденно. Мы не говорим уже о таких безусловных патриотах эллинского духа, как Аристотель, для которого сами условия возможности постановки вопроса о восточных влияниях на эллинскую любовь к мудрости показались бы беспочвенными и смехотворными. Если Платон и Аристотель, самые надежные наши источники, предпосылают зарождению греческой философии нечто вроде подготовительных спекуляций на темы строения и генезиса космоса, то они ищут эти предварительные упражнения в эллинской мифопоэтической и богословской традиции (не идя вглубь дальше Гомера и Гесиода), причем делают это не из чувства оскорбленного этнопсихического самолюбия, а — как это следует из контекста их сочинений — просто потому, что иная, именно ориенталистская, версия генезиса греческого Логоса не приходила им в голову. Лишь в нынешнем столетии благодаря трудам Дж. Харрисон, Ф. Корнфорда и их последователей (кембриджская школа) обнаружилось, что само собой разумеющийся европоцентризм Платона и Аристотеля предполагает мощный пласт мыслительного развития эллинов (более древний, чем Гомер и Гесиод) и что в поисках генезисных предпосылок греческой философии апеллировать к восточным прецедентам по меньшей мере не является обязательным.

Разумеется, нельзя отрицать фактов *типологического* сходства некоторых эллинских и восточных учений о мире и человеке. Но доказывать на основе типологического сходства этих учений их *историческую* зависимость (влияния, заимствования), как это делала в большинстве случаев ориенталистская культурология, значило бы грешить как против логики, так и против эмпирических данных [23]. Эти подобия и сходства в лучшем случае «помогают уточнить некоторые частности греческих спекуляций» в момент формирования философской мысли [24]. Точно так же никакие сколь угодно тесные культурно-исторические контакты с Востоком не генерируют автоматически философскую рефлексию греков, поскольку умозрительные построения, которые «пер-

вые философы» заимствовали с Востока (что, в свою очередь, требует доказательства), сами по себе не имеют генезисного выхода в философское знание: всему привходящему извне греки предпосылают встречный, индивидуально-рефлексивный критерий толкования и оценки, который как раз и составляет ядро самосознающего существа философии. Вот почему, усматривая почти в каждой раннефилософской системе греков какие-нибудь совпадения (мнимые или действительные) с умозрительными схемами Востока, мы тем не менее в каждом случае неизменно сталкиваемся с непредугаданным, свободно полагаемым и невыводимым из иноземных влияний способом понимания и объяснения мира и человека.

Иной род связи между мифологией и философией. Объединение Мифа и Логоса в едином процессе генезисной преемственности на первый взгляд представляется сомнительным допущением. Миф и философия — существенно различные типы мышления: миф — доисторическая, коллективно-бессознательная форма миросозерцания; философия, наоборот, уже в своих первых исторических проявлениях заявляет о себе как личностно-персонализированная любовь к мудрости. При таком духовном несродстве соприкосновение между ними возможно лишь в смысле вражды и взаимоотталкивания. И это не только логическое соображение: мировоззренческая несовместимость Мифа и Логоса засвидетельствована в суждениях и настроениях первых греческих философов, в их высокомерном и неприязненном отношении к мифологии, скомпрометировавшей себя в глазах зарождающейся нравственности. Мифические сказания о сражениях Гигантов, Титанов и Кентавров Ксенофан (ДК21 В1) прямо называет предосудительными «измышлениями предков» (πλασματα τῶν προτέρων), а Гомера и Гесиода, сочинявших и излагавших мифы, причисляет к фальсификаторам, поскольку они исказили существо богов, «приписав» им (ἀνέθηκαν) все порочные и постыдные наклонности людей. Не менее нетерпим к мифоэпическому наследию Гераклит. Хотя эфесский философ, по-видимому, признавал (ДК22 В56) величие Гомера и даже считал его — в духе общеэллинской традиции — мудрейшим из греков (τῶν ἑλλήων σοφώτερος πάντων), однако и время, а вместе с ним и мудрость Гомера, согласно Гераклиту, уже миновали (ἐγενοτο), поэтому люди, в познании вещей ориентирующиеся на Гомера, впадают в самообман, демонстрируя при этом отсутствие должного ума и понимания (τις γάρ αὐτῶν νοος η φρὴν). Сходное отношение к мифологии можно проследить от «первых философов» до Платона и Аристотеля. Отсюда естественно напрашивается вывод: философия исторически возникает не из мифологии, а в противоположность ей, ее экзотическому миру сюжетов и символов.

Однако такой вывод был бы преждевременным. Первоначальные философские спекуляции при всей их конфронтации с доисторическим религиозно-мифологическим комплексом находятся с ним в одном эволюционном ряду [25]. Мифологию и философию

роднит *функция самосознания* (и связанная с нею практически-ценностная ориентация сознания), которая, разумеется, осуществляется на различных уровнях и в различных направлениях. Сами «первые философы» подсознательно это чувствовали, не будучи в состоянии четко определить, где проходит демаркация между критикуемым Мифом и критикующим Логосом. Гераклит, например, выступая против антропоморфного символизма, ставит Гомера и Гесиода, этих кодификаторов древнегреческой мифологии, в один ряд с Пифагором, Ксенофаном и Архилохом, у которых способ мировоззренческой ориентации, конечно же, перешагнул границы традиционной мифологии (ДК22 В40, 42). И в этом Гераклит инстинктивно прав. Он безотчетно подметил то, что современная историко-философская мысль пытается рационально описать в качестве любопытного культурно-исторического явления. Ибо Гомер, с именем которого греки связывали сущность и происхождение мифологии, в своем *эстетическом рационализме* уже вышел за пределы традиционного мифа и, следовательно, должен рассматриваться в контексте генезиса философии.

С Гомером, таким образом, греческий миф не рождается и не расцветает; с Гомером он уже умирает [26]. Вместе с формированием исторической (в противоположность общинно-родовой, доисторической) жизни мифология незаметно вырождается в свои многочисленные идеологические трансформации, существуя уже как индивидуализированное явление художественного (Гомер, Архилох), исторического (Гекатей), нравственно-правового («семь мудрецов»), дидактического (Гесиод), космогонического (Гесиод, Эпименид, Акусилай, орфики), религиозно-философского (Пифагор, орфики) сознания. Так что «первые философы» не столько начинают нечто новое, сколько *завершают* (лучше сказать, подхватывают) длительный процесс разложения традиционной мифологии, ее вытеснения персонализированными формами мировоззренческого освоения реальности. На этом пути трудно указать пункт, где *кончается* мифология, а где *начинается* философия. Умозрительные спекуляции, опосредствующие преемственность Мифа и Логоса, не укладываются в привычные идейные классификации: для мифологии они слишком философичны, для философии — слишком мифологичны. Между Мифом и Логосом лежит синкретичное идейное образование, отличное как от мифологии, так и от философии и в то же время родственное им обеим.

При таком рассмотрении мысль о преемственности Мифа и Логоса приобретает конкретный смысл: они не только чужеродны, но и генетически связаны. Разумеется, философия возникает непосредственно не из мифа как такового, поскольку из него нет *логического* выхода в философское мышление. Однако миф имеет *исторический* выход в философию, а именно через свои эволюционно развертывающиеся модификации, отмеченные уже свободой индивидуального самосознания. Абстрактное понятие «миф» распадается, таким образом, на две конкретные генетически преемственные ступени: родоплеменной традиционный миф в его не за-

тронутой индивидуальной рефлексией форме, или классический миф[27], и миф неклассический, миф в стадии мыслительного брожения, свидетельствующего о его вырождении и распаде. Переход от Мифа к Логосу возможен именно через рефлексивные, перезревшие редакции мифа, в которых просвечивается новая и несовместимая с самим мифом мировоззренческая доминанта. В зарубежной и отечественной историко-философской науке эти *переходные* от мифологии к философии умозрительные концепции обозначают различными, но родственными по смыслу наименованиями: «предфилософия», философские «предформы», «предыстория философии», а их носителей обычно называют «предшественниками» философии, ее «предвестниками» [28].

В этих понятиях фиксируются духовные образования, которые являются *уже* не мифологическими, но *еще* не философскими. Это своего рода философствующее мифотворчество, или мифическое философствование, в котором традиционные рамки коллективного мифотворчества разомкнулись, но пока еще не сомкнулись границы бесспорного философского творчества. Перед нами превращенный вариант мифа, или (имея в виду его наклонность к умозрительному дискурсу) спекулятивно-мистериальный миф, т. е. миф в начальной стадии его ценностно-эпистемологической разработки. Он *спекулятивен* потому, что внутри него, за его декоративной поверхностью, хотя и смутно, но все же просматриваются зачатки (немыслимые в пространстве классического мифа) теоретических представлений о началах мира и человека. С другой стороны, этот предфилософский миф *мистериален*, ибо полагается (конструируется индивидуальным сознанием) как образ некоей жизненно важной для человека и требующей разрешения тайны: общедоступную занимательность мифических сказаний он драматизирует в скрытой от непосредственного наблюдения игре космических сил (теокосмогония) или в религиозно-нравственных запросах и фантазиях человеческой души («дионисийская» антропология орфиков, этический монотеизм Гесиода) [29].

Таким образом, переходные формы *деградируют* в качестве мифологических структур, но в то же время *прогрессируют* в качестве исторически первичного (пробного) опыта философствования. Их своеобразие заключается в том, что, порывая с мифом как таковым, они превращаются в доктрину, логически и идеологически необязательную для индивидов определенного социума, в учение, выступающее как продукт умозрительного («теоретического») самоутверждения личности. Философии как таковой здесь еще нет, но, несомненно, есть враждебная традиционной мифологии теология (типичный пример — Ферекид), или, как ее называет Э. Роде, теософия, «стремящаяся стать философией» [30]. Положительные результаты этих стремлений с философской точки зрения весьма ограниченны: спекулятивному мифу не удается перейти от образа к понятию, от последовательности (диктуемой логикой сюжета) *чувственных созерцаний* к последовательности *рациональных умозаключений*. Мышление на этой стадии еще

сковано «неразличимостью (Unklarheit) между чувственным представлением и понятием» [31]. Речь идет скорее о богах, чем об олицетворяемых ими силах и стихиях. Говоря о предфилософских грезах ранних орфиков, Э. Роде замечает: «Орфические боги предрасположены к превращению в чистые понятия, однако им не удается полностью сбросить с себя остатки антропоморфной индивидуальности и чувственной ограниченности образа; понятию не удается окончательно прорваться сквозь покров мифа» [32].

И все же переходные мировоззренческие формы по отношению к будущей философии играют роль прародительского начала. В них делается шаг вперед в направлении к «более реалистическому, т. е. менее символическому и менее антропоморфному, ви́дению мира» [33]. Без них рождение философской рациональности, как справедливо полагает Ф. Корнфорд, представляется «необъяснимым, даже сверхъестественным (portentaus) событием» [34]. И наоборот, предфилософские спекуляции обеспечивают по крайней мере вероятность появления рационального мышления; они очерчивают круг представлений и мыслительных мотивов, из которого становящаяся философия не пыталась выйти: она стремилась лишь уточнить и внятнее обозначить границы этого круга. С точки зрения переходного от Мифа к Логосу мировоззрения философский почин Фалеса выглядит не началом, а *продолжением* предшествующих усилий и достижений. Так что было бы наивным и неисторичным представлять себе дело таким образом, что «Фалес или Анаксимандр, подобно Адаму в день его сотворения, безотносительно к предшествующей традиции и в обход унаследованных представлений о вещах взирали невинными глазами на мир чистой чувственности, лишенный какого бы то ни было структурного оформления» [35].

Вместе с тем переходные мировоззренческие образования вносят ясность в истолкование исторических начал и сущности греческой цивилизации вообще. Они побуждают нас искать реально-историческую альтернативу некритической формуле «греческого чуда», созданной не в меру горячими поклонниками и обожателями античной пластики. Реконструкция переходных форм обнажает предысторию греческого расцвета и показывает, что никакого «чуда», собственно, не произошло. Эллинская культура в своем формировании пережила типичные для любой культуры родовые муки становления, прошла естественные фазы зарождения, созревания и апогея; ибо классика немыслима без архаики, последняя, в свою очередь, уходит своими корнями и предпосылками в подсознательную стихию религиозно-мифологического комплекса. Пластический образ Афродиты, рождающейся из природной стихии (в общем-то из неупорядоченных оргийно-эротических страстей, связанных с культом Великой Матери), может служить эмблемой происхождения греческой культуры вообще. Причем последовательность «возрастных» эпох этой культуры вполне поддается сравнительно-историческому или феноменологическому «вычислению». Разумеется, в созданиях греческого гения, спра-

ведливо замечает Л. Жерне, как и в любых продуктах творческого самовыражения, есть нечто непредсказуемое и немотивированное (contingent et gratuit) [36], однако же вопреки всем культурологическим домыслам и метафорам о «чудесном» откровении эллинского духа они рождаются из собственных этнопсихических предпосылок и потому имеют *подготовительные* стадии и условия своего формирования. Можно, следовательно, говорить об их самобытности и оригинальности, но отнюдь не об их не поддающейся объяснению исключительности.

И наконец, еще один аспект мифогенной предыстории философии. Традиционно почти всех античных философов или именуют диалектиками, или связывают с диалектикой. Это исследовательское убеждение стало общим местом в философском антиковедении. Гораздо реже в круг историко-философского внимания попадают магистральные диалектические оппозиции, образующие сквозные движущие мотивы античной философии вообще. Одну из таких оппозиций составляет антиномия элейского *Бытия* и ионийского *Становления*, которая неизменно сопровождает философскую рациональность греков (в частности, их онтологию) вплоть до последних неоплатоников. Однако не всегда замечают, что эта антиномия восходит к более древнему, чем сама философия, и универсальному источнику, генезисно предваряющему всю досократовскую мысль. Ибо антитеза Бытия (структуры) и Становления (генезиса) в своей зачаточной форме кристаллизуется в недрах мифологии, на поздних, точнее, предфилософских фазах ее эволюции. Причем речь идет не столько о свойственной мифу формальной (бинарной) *классификации* явлений, превосходно описанной К. Леви-Строссом [37], сколько об *имманентной* диалектике мифического мышления как такового [38]. На стадии, непосредственно предшествующей философии, греческий миф внутренне амбивалентен. По существу, перед нами не один, а два мифа, точнее, два противоположных способа мировоззренческого моделирования реальности в пределах этнически единого мифосознания. Один из них моделирует бытие в виде внутри себя замкнутой и утратившей способность к развитию *структуры*. Представление о такой картине мира дает олимпийско-героическая космография Гомера: в ней космос почти полностью «забыл» о дне своего рождения и функционирует как вневременное вселенское устройство. Другой способ мифологического ви́дения (хтонический в отличие от олимпийского) осваивает мир в образе живой, *генезисно развертывающейся последовательности*. Представление об этой зарождающейся и становящейся вселенной дает теокосмогонический миф Гесиода: в нем бытие описывается как генезисно-временно́й процесс, органически открытый для будущего и в то же время живущей памятью о первопричинных основаниях рождения космоса. Эти две конфронтирующие мифологии — еще не философия, но само *противоречие* между ними чревато философией: оно движет мифическое сознание в направлении все более углубляющейся рационализации и составляет протогенезисный концептуальный субстрат

исторического начала философии. «Первые философы», таким образом, решают коренную проблему антиномичной сущности бытия, причем условия для ее постановки складываются уже в мифологии, по крайней мере на предфилософских этапах ее эволюции.

[1] *Чанышев А. Н.* Начало философии. М., 1982. С. 49; *Он же.* Методологические проблемы исследования истоков философии // Методологические и мировоззренческие проблемы истории античной и средневековой философии. М., 1986. Ч. 1. С. 33.

[2] Необходимость их сближения особенно показала полемика К. Поппера и Г. Кирка о метафизических и эмпирических началах греческого рационализма. См. итоговую оценку этой полемики в статье Г. Ллойда: *Lloyd G.* Popper versus Kirk: a controversy in the interpretation of Greek science // Brit. J. Philos. Sci. 1967. Vol. 18. P. 21—38.

[3] См.: *Leinfellner W.* Die Entstehung der Theorie. München, 1966. S. 13—27.

[4] *Joel K.* Der Ursprung der Naturphilosophie aus der Geiste der Mystik. Jena, 1906.

[5] *Nestle W.* Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. Stuttgart, 1942. S. 1—20.

[6] *Burnet J.* Greek philosophy: Thales to Plato. L., 1960. P. 4.

[7] Проницательные соображения на этот счет высказывает А. Койре в книге, специально посвященной влиянию философских идей на развитие науки. См.: *Койре А.* Очерки истории философской мысли: О влиянии филос. концепций на развитие науч. теорий. М., 1985. С. 15 и след.

[8] О соотношении преднауки (магии, например) и науки см.: *Токарев С. А.* Сущность и происхождение магии // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. 1959. Т. 51. С. 16 и след.; *Томсон Д.* Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1958. Т. 1. С. 38 и след.; *Lloyd G.* Magic, reason and experience: Studies in the origin and development of Greek science. Cambridge, 1979. P. 10—58.

[9] Греки это инстинктивно чувствовали, что и мешало им, как полагает Дж. Бернал, осознавать и признавать восточные влияния. См.: *Бернал Дж.* Наука в истории общества. М., 1956. С. 95.

[10] *Burnet J.* Op. cit. P. 4.

[11] Ibid. P. 5.

[12] См.: *Ван дер Варден Б.* Пробуждающаяся наука. М., 1959. С. 41 и след.

[13] См.: *Kirk G.* Myth, its meaning and functions in ancient and other cultures. Cambridge, 1970. P. 13—27.

[14] *Farington B.* Greek science, its meaning for us. Harmondsworth, 1949. Vol. 1: Thales to Aristotle. P. 13—27.

[15] *Cornford F. M.* Mystery religions and pre-Socratic philosophy // Cambridge Ancient Hist. 1926. Vol. 4. P. 539.

[16] *Цейтен Г.* История математики в древности и средние века. М.; Л., 1932. С. 24.

[17] См.: *Sambursky S.* The physical world of the Greeks. N. Y., 1964. P. 1—25.

[18] *Guthrie W. K. C.* A history of Greek philosophy. Cambridge, 1965. Vol. 2. P. 31.

[19] См.: *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 16—20.

[20] О незаинтересованности как мотиве становления греческой теоретической мысли см.: *Рожанский И. Д.* Наука в контексте античной культуры // Наука и культура. М., 1984. С. 191—192. Он же считает возможным применить при объяснении генезиса греческой теории идею (принцип) дополнительности, объединяющую «автохтонное» и «заимствованное». См.: *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979. С. 59.

[21] Там же. С. 50.

[22] Об упрощенческом обычае современной науки находить философию в Египте и Вавилоне см.: *Соколов В. В.* Исторические условия формирования античной философии и диалектики // История античной диалектики. М., 1972. С. 10—12.

[23] Тем более неисторично видеть в древневосточных культурах «оригинал, определивший в дальнейшем содержание жизни всего античного мира» (*Виппер Р. Ю.* Древняя Европа и Восток. М., 1922. С. 3).

[24] *Kirk G., Raven J., Schofild M.* The presocratic philosophy. Cambridge, 1983. P. 8.

[25] Ср. рассуждения о континуитете «философа» Гомера и раннегреческой философии в статье Т. В. Васильевой: *Васильева Т. В.* Дельфийский оракул о мудрости Сократа // Культура и искусство античного мира. М., 1980. С. 294.
[26] Уже Диоген Аполлонийский (ДК64 А8) видит в Гомере натурфилософа, который рассуждает не мифологически (οὐ μυθικῶς), а рационально.
[27] См.: *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976. С. 163 и след.
[28] *Gigon O.* Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenid. Basel, 1968. S. 13—40; *Capelle W.* Die Vorsokratiker. B., 1958. S. 26; *Kirk G., Raven J., Schofild M.* Op. cit. P. 7—8.
[29] См.: *Лукач Й.* Пути богов: К типологии религий, предшествовавших христианству. М., 1984. С. 160—167.
[30] *Rohde E.* Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Leipzig, 1903. Bd. 2. S. 106.
[31] *Capelle W.* Op. cit. S. 29.
[32] *Rohde E.* Op. cit. S. 115.
[33] *Kirk G., Raven J., Schofild M.* Op. cit. P. 72.
[34] *Cornford F. M.* From religion to philosophy: A study in the origin of western speculation. N. Y., 1957. P. 3.
[35] Ibid.
[36] *Gernet L.* Anthropologie de la gréce antique. P., 1982. P. 258.
[37] *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1983. С. 208 и след.
[38] На эту диалектику энергично указывал А. С. Богомолов, подчеркивая в ней именно предфилософский мотив. См.: *Богомолов А. С.* Диалектический Логос: Становление античной диалектики. М., 1982. С. 19 и след.

# К ПРОБЛЕМЕ ПОНЯТИЯ «СУБСТАНЦИЯ» В ФИЛОСОФИИ ДЕКАРТА

*А. И. Юрченко*

> . . .я заметил, что философы, пытаясь объяснить по правилам их логики вещи, ясные сами по себе, лишь затемняют дело.
>
> *Декарт*

Актуальность обращения к проблеме понятия «субстанция» в онтологии Декарта объясняется тем обстоятельством, что в последние десятилетия, в частности в отечественной философской литературе, проявляется очевидно ошибочная тенденция в ее освещении [1]. В известном смысле солидаризируясь с имеющим полувековую историю высказыванием Ольджати, и в данном случае можно констатировать, что, «переходя от изучения произведений Декарта к ознакомлению с их . . . интерпретациями, мы испытываем такое чувство, что перешли от исторического Декарта к легендарному Декарту» [2].

В аспекте упомянутой ошибочной тенденции Картезию приписывается учение, якобы предполагающее «дихотомию» [3], «разрыв», «раскол» богозданного мира «на две субстанции — телесно-протяженную и мысляще-духовную» [4], на «две низшие», «сотворенные» субстанции, зависимые от «высшей, божественной

© А. И. Юрченко, 1990

субстанции» [5]. Каждой из прокламируемых таким образом двух, и только двух, тварных субстанций соответственно придается универсальный [6], вернее, учитывая их двойственное число, *полу*универсальный характер: «Первая из них... призвана объяснить все явления и законы телесного мира, а вторая — сферу человеческой мысли, совершенно не объяснимую, по Декарту, законами телесного мира» [7]. Объемы, экстенсионалы понятий «субстанция телесная» и «субстанция духовная» сводятся тем самым к единичным. Сообразно этому онтологическая доктрина Картезия квалифицируется как своего рода абсолютный «субстанциальный дуализм».

Концепции Декарта в подобном истолковании противопоставляются, с одной стороны, «схоластическая идея множества сотворенных Богом субстанций» [8] и последующий лейбницевский «субстанциальный плюрализм» [9], а с другой — «спинозовский субстанциальный монизм» [10]. Согласно такой схеме, множество субстанций предшествовавшей философской традиции Декарт будто бы количественно «свел» лишь только «к двум: материи с ее атрибутом протяженности (пространства) и сознанию с его атрибутом мышления» [11]. «Субстанциальный дуализм Декарта превращается у Спинозы в субстанциальный монизм. Вместо двух субстанций Декарта Спиноза принимает только одну» [12]. «Но уже Лейбниц вновь восстанавливает идею множественности контингентных субстанций...» [13]

Ошибочное истолкование онтологической позиции Картезия в экстенсиональном аспекте безусловно соотносится с ошибочной же интерпретацией практикуемого им, преимущественно в дериватах, понятия «субстанция» с точки зрения его содержания, интенсионала. В понимании субстанции телесной и субстанции духовной Декарту приписывается некое «абстрактное представление о всеобщей мировой основе» [14], всеобщей сущности мира [15], выступающей якобы в качестве некоего неизменного первоначала [16] и принципа «единства всего многообразия существующего» [17], в качестве «сущности материального и духовного» [18], «сущности вещей» [19], их существенных свойств [20] и прочее.

Подобное понимание субстанции лишь с некоторыми временны́ми коррективами современными авторами привязывается, собственно, ко всему обозримому периоду истории философии [21]. При этом, можно отметить, становится обычной апелляция в соответствующих случаях к авторитету неокантианца Э. Кассирера [22]. Однако если исходить из преимущественной, обретшей характер традиционной практики употребления вошедшего в философский лексикон на заре нашей эры термина «субстанция» в средневековой схоластической, а затем в новой философии, в частности и у Декарта, то приходится с сожалением констатировать, что, согласно уместному в данном контексте афоризму Г. Лихтенберга, «вся эта теория пригодна лишь для дискуссии о ней» [23]. Это мы и постараемся здесь показать, предварив даль-

нейшее тематическое изложение кратким терминологическим экскурсом.

В сохранившихся древних письменных памятниках латинское слово substantia впервые встречается в посланиях 58.15, 87.40 и 113.4, в одном из трактатов-диалогов, 7.7.4, и в «Естественнонаучных вопросах», 1.6.4. и 15.6, Сенеки. Последний употребляет его без дальнейших разъяснений. Это снимает вопрос о новизне термина, хотя мы и не располагаем более ранними свидетельствами о его использовании. В частности, в дошедших до нас сочинениях Цицерона он отсутствует. В последующем мы находим слово «субстанция» у Фронтина, Тацита и Квинтилиана. Именно последнему в отечественной литературе ошибочно и приписывается введение его в оборот, в чем безусловно сказывается зависимость от К. Прантля [24].

Не касаясь вопроса об использовании термина «субстанция» в русле стоической философии, отметим следующее. Где-то в первой половине IV в., притом со ссылкой на предшественников, его в своей «Риторике» употребляет Марий Викторин, и употребляет уже в качестве латинского эквивалента греческого термина οὐσία (усия) в одном из его значений, а именно в значении самостоятельного, самодостаточного бытия, т. е. объекта как такового, в отличие от его свойств, не имеющих самобытного существования, существующих не отдельно от объекта, а в нем, как их носителе, и через него. Соответственно концепт «субстанция» приобретает статус высшего рода, категории, занимающей первое место в категориальной системе приписываемого Аристотелю трактата «Категории».

Сам греческий термин «усия» впервые встречается у дорических пифагорейцев и у Платона. Последний влагает его в уста Сократу, который, в свою очередь, опять-таки ссылается на древних (Кратил 401c). В сочинениях Платона «усия» наряду с обиходным значением (*богатство, имущество* и т. п.) имеет и философское значение — *самодовлеющее бытие, бытие «само по себе»* в отличие от *бытия «относительно другого»* (Софист 255c). Оппоненты Платона, отвергающие «идеи», т. е. древние материалисты, которых он презрительно именует: «люди земли» (Софист 248bc), соотносят понятие «усия», «сущность» — и это весьма важно отметить — непосредственно с реалиями объективной действительности. Они, по его словам, «как бы обнимая руками дубы и скалы. . . утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и сущность (усию) за одно и то же» (Софист 246a). Сам Платон, напротив, называет сущностями «некие умопостигаемые и бестелесные идеи» (Софист 246b). Идея в его понимании — «некий род каждой вещи», есть «сущность сама по себе» (Парменид 135a), «сущность, в сущности своей существующая» (Федр 247c), т. е. «нечто самобытное» (Парменид 135a), «что существует как действительно существующее» (Федр 247e). Вопреки этому чувственные вещи, по Платону,

являются каждая «не сущностью, а каким-то пребывающим в движении быванием» (Софист 246с).

В «Категориях» понятие сущности как самодовлеющего бытия сохраняется. И здесь сущность аналогично понимается как «сама по себе», «в сущности своей существующая». Как таковая, она не нуждается в каком-либо ином, отличном от нее носителе, субъекте, подлежащем. Согласно трактату, дефиниция которого исходит из соотношения субъекта и предиката в суждении, «общей чертой для всякой сущности является — не быть в подлежащем» (V 3a 7). Однако в «Категориях» *сущность* трактуется уже в качестве категории, т. е. высшей родовой абстракции, которая экстенсионально соотносится со всей совокупностью конкретных объектов, вещей и предметов, а инстенсионально — с каждым из них: она «сказывается о... подлежащем, но не находится ни в каком подлежащем» (II 1a 20). В этом аспекте любая единичная вещь, как имеющая самостоятельное существование и по способу бытия логически отличающаяся от свойства (последнее ведь «находится в подлежащем» (V 2a 27, 3a 15) и тем самым «не есть сущность» (4a 12, 17), поскольку «сущность не принадлежит к числу того, что находится в подлежащем» (3a 20)), соответственно есть сущность, а именно единичная сущность.

В частности, по словам Порфирия из его «Введения» к «Категориям», поскольку «самый высший род» — а именно таковым и является сущность вообще, «чистая сущность» (Иоанн Воротнеци), — «сказывается о всех находящихся под ним... индивидуальных вещах», то наряду с прочим «верно и про Сократа сказать, что это — ... сущность» (III 2a—b). Сообразно этому — как резюмирует один из современных авторов, который самому Стагириту приписывает введение в обиход слова «субстанция» («как стал говорить Аристотель»!), — «аристотелевский мир (космос) является совокупностью *множества субстанций*, каждая из которых — некоторое единичное бытие» [25].

Именно изложенная концепция «Категорий» и определила последующую многовековую традицию, сохранившуюся и до наших дней в различных философских школах и направлениях, в том числе в диалектико-материалистической философии в аспекте интерпретации понятия материи [26]. И в контексте этой традиции, спустя некоторое время после его возникновения, как раз и получил свое преимущественное, специфическое значение бытия per se et in se латинский термин «субстанция» (...Марий Викторин, Иларий Пиктавийский, бл. Августин, Марциан Капелла, Боэций, Кассиодор, Храбан Мавр, Гейрик Осерский, Беренгарий Турский, Росцеллин, Ансельм Кентерберийский, Гильберт Порретанский, Давид Динанский, Альберт Великий, Фома Аквинат, Раймунд Луллий, Уильям Оккам, Николай Кузанский, Р. Гоклений («Философский лексикон», 1613), Ф. Суарес, Ф. Бэкон, Галилей, Декарт, И. Микраэлий («Философский лексикон», 1653), И. Г. Вальх («Философский лексикон», 1726) и др.[27]).

Глубокое влияние на формирование средневековой логики и философии наряду с атрибутируемыми Аристотелю «Категориями» в переводе Боэция и «Введением» к ним Порфирия в переводе Мария Викторина и Боэция, как известно, оказали комментарии к названным выше трактатам именно последнего [28]. Согласно Боэцию (ум. в 526), «субстанция» «сказывается о субъекте (подлежащем), но не находится в субъекте (подлежащем)» [29]. Преемственность приведенного определения, отстоящего от «Категорий» почти на восемь столетий, полагаем, очевидна. Аналогичное через последующие семь с половиной веков находим и у Фомы Аквината (ум. в 1274). По словам «ангелического доктора», «субстанция» «существует сама по себе, а не в чем-либо ином» (S. th. I 29 2c), «не в субъекте» (Contr. gent. I 25). И уже во времена Декарта известный представитель поздней (так называемой второй) схоластики Франсиско Суарес (ум. в 1617), основное сочинение которого «Метафизические рассуждения» (1597) «пользовалось большим влиянием (в частности, в университетах XVII в.) и оставило заметный след в творчестве даже антисхоластических философов, в том числе Декарта и Лейбница» [30], «абсолютное» значение термина «субстанция» определяет как бытие «per se ac in se» (Met. disp. 33, sct. 1).

В качестве примера более пространной дефиниции приведем следующую. Петр Лодий в «Логических наставлениях», опубликованных в 1815 г., пишет: «Всякий предмет, действительно сущий, есть или существо, или случайность (substantia vel accidens). *Существо* есть сущее, само по себе пребывающее, то есть такое сущее, которое тогда, когда существует, не имеет нужды в другом сотворенном сущем, в котором бы оно, как в своем подлежащем, существовать могло. Например, человек есть существо, ибо он не требует иного сущего, как подлежащего, для своего бытия. *Случайность* есть сущее, которое само по себе состоять не может, но требует иного сущего, как подлежащего, в котором бы состоять могло. Например, цвет белый, зеленый, красный и прочее всегда имеет нужду в другом сущем, яко подлежащем, в котором оный мог бы существовать» [31].

Нелишним, полагаем, будет воспроизведение и относящихся уже к XX в. определений субстанции. Так, по словам Николая Бальтазара в статье «Метафизика Левенской школы» (1914), «то, что есть в себе, есть субстанция в противоположность акциденциям, сущность которых требует, чтобы их носителем являлось что-нибудь другое. Субстанция служит субъектом, носящим акциденции, которые составляют сущее чего-то другого: entia entis» [32].

Традиционное понятие субстанции в значении бытия «само по себе» получило рецепцию и в диалектико-материалистической философии в качестве эквивалента «материи» [33]. Понимая материю, т. е. чувственно данное объективное бытие, «физическое» [34], «физический объект» [35], как «само по себе существующее» [36], «в себе и для себя сущее» [37], В. И. Ленин весьма выразительно сопоставляет в этом аспекте понятия «материя», «субстанция»,

а также и «вещь в себе» [38]. При этом, однако, он отдает предпочтение термину «материя». Согласно его мнению, «субстанция» — это «слово, которое гг. профессора любят употреблять „для ради важности" вместо более точного и ясного: материя» [39]. Определяя материю как «совокупность вещей в себе» [40], как «то (в „себе" сущее), что посредственно, или непосредственно, действует... на наши внешние чувства» [41], Г. В. Плеханов соответственно называет субстанцией, так же как и вещью в себе, и материей, а именно чувствующей и мыслящей материей, своего оппонента д-ра К. Шмидта [42].

Марксистско-ленинская традиция в трактовке понятия «субстанция» получила отражение, в частности, в книге А. М. Деборина «Введение в философию диалектического материализма». С этой книгой мог быть знаком и В. И. Ленин, поскольку она, будучи сопровождена предисловием Г. В. Плеханова, впервые появилась в печати еще в 1916 г., а в последующем выдержала еще пять изданий. Автором понятие субстанции рассматривается как «продолжение развития понятия *вещи*». По его словам, «с точки зрения материализма „вещь" имеет объективную реальность» и обладает определенными свойствами. Свойство как таковое, представляя собой «продукт абстракции», отнюдь не существует в действительности «как самостоятельная реальность», поскольку для своего бытия нуждается в некоем носителе, субстрате. В роли такого субстрата, или субъекта, иначе говоря, того «первичного», «к чему мы относим качества или свойства», и выступает вещь, предмет, «то есть в конечном счете материя», что, заключает автор, «мы и называем материальной субстанцией» [43].

Последнее из приведенных свидетельств, охватывающих почти весь период истории существования термина «субстанция», как бы заключает собой многовековую преимущественную, ставшую традиционной практику использования последнего в значении относительно самостоятельного, самодовлеющего бытия, бытия само по себе, т. е., другими словами, в значении объекта как такового, вещи, предмета вообще. Понятию «субстанция» противостоит, напомним, понятие «акциденция», которым охватываются свойства, отношения, функции и прочие характеристики объектов реальной действительности. В отличие от субстанций акциденции не обладают самодостаточным бытием. Они актуализируются не «в себе», а «в другом» и в своем существовании зависят от субстанций, т. е. — в буквальном переводе — «подстоящих», «стоящих под» ними носителей, субстратов, субъектов.

В русле именно этой терминологической (и доктринальной) традиции сформировался и философско-онтологический лексикон (и концепция) Декарта. В этом легко можно убедиться, лишь сопоставив принадлежащие последнему определения субстанции с воспроизведенными выше. Однако прежде, полагаем, целесообразнее будет рассмотреть некоторые соответствующие случаю элементы картезианской онтологической концепции вообще, которая в достаточной степени также вписывается в традиционную.

В онтологии Декарта — согласно французскому варианту его «Начал философии», с которого и осуществлен перевод этого результирующего трактата, вошедший в предпоследнее издание избранных произведений философа на русском языке [44], — реалии объективной действительности в противоположность тому, что автор называет вечными истинами, аксиомами или общими понятиями, «которые вне нашего мышления — ничто», обозначаются как «вещи, имеющие некое существование» (I 48, 49). Понятие «вещь, имеющая некое существование» в этом смысле равнозначно традиционному, предельно широкому философскому понятию «сущее». По словам Спинозы в «Приложении, содержащем метафизические мысли», под «сущим» в аспекте картезианской философии понимается «все то, что при ясном и отчетливом восприятии необходимо существует или по крайней мере может существовать» [45]. В плане приведенной дефиниции «химера, вымышленное бытие и мысленное бытие» под понятие «сущего» не подпадают [46].

Как предельно широкое, понятие «вещь, имеющая некое существование», или «сущее», охватывает всю онтологически неоднородную совокупность реалий объективной действительности, которые обладают или могут обладать наличным бытием, т. е. совокупность объектов, свойств, отношений, функций и т. д. Однако эти реалии, «вещи» в широком смысле слова, разбиваются на соответствующие гомогенные классы, «наподобие того, — по словам Декарта в „Правилах для руководства ума", — как философы подразделяли вещи на категории», «по отношению к тому или иному роду существ» [47], т. е. исходя из онтологического, бытийного (=по способу бытия) критерия. Для обозначения каждого из подобных гомогенных классов, т. е. родов вещей, имеются «некоторые общие понятия (maxime generalia), относящиеся ко всем им»: «субстанция», «длительность», «порядок», «число» и т. д. (Начала философии I 48). Эти общие понятия, аналогичные, по Гегелю, аристотелевским категориям [48], как охватывающие каждое соотносительный наиболее широкий род вещей — или предельный класс объектов, или класс тех или иных свойств, тех или иных отношений и т. д., — являются тем самым наивысшими родовыми понятиями. В качестве одного из таких наивысших родовых концептов Декарт, как мы видели, и называет понятие «субстанция».

Что же Картезий понимает под «субстанцией»? Касаясь проблемы дифференциации «вещей, которые мы рассматриваем как имеющие некоторое существование», он, в частности, пишет: «Разумея субстанцию, мы можем разуметь лишь вещь, которая существует так, что не нуждается для своего существования ни в чем, кроме самой себя» (Начала философии I 51). Отметив неоднозначность в применении приведенной дефиниции по отношению к Богу-Творцу и его творениям, философ далее замечает: «. . .ввиду того что среди сотворенных вещей некоторые по природе своей не могут существовать без некоторых других, мы их отличаем от тех, которые нуждаются лишь в обычном содействии

Бога, и называем последние субстанциями, а первые — качествами или атрибутами этих субстанций» (Там же). Поскольку он часто использует слова «качество», «атрибут», «модус» и «акциденция» синонимически [49], то в данном случае, полагаем, можно говорить о подразделении Декартом «вещей, имеющих некое существование», или «сущих», на субстанции и акциденции (в широком смысле слова) [50]. Тем самым мы приходим к традиционной формуле. Ведь согласно, в частности, «Историческому и критическому словарю» Бейля, первым изданием вышедшему в 1697 г., то положение, что «идея бытия содержит в себе непосредственно два вида — субстанцию и акциденцию», составляет «общее учение философов» [51], по крайней мере вплоть до XVII в. включительно. Итак, по Декарту, применительно к тварному миру субстанциями являются те из реалий объективной действительности, которые, исключая каузальную зависимость от Бога как Творца, существуют или могут существовать «сами по себе», т. е. «без помощи какой-либо сотворенной вещи» (Начала философии I 64, 52). Ведь «общее учение философов», как справедливо замечает Бейль, гласит, что «существовать само по себе» в контексте определения субстанции «означает лишь не зависеть от некоего другого объекта» [52] в логическом аспекте. Этим субстанции отличаются от акциденций. Последние во избежание смешения идеи, какую мы «должны иметь о субстанции, с той, какую должны иметь о ее свойствах», недопустимо полагать «как вещи, существующие сами по себе», «вне субстанций», «в которых они даны» и от которых зависимы (Начала философии I 64), поскольку акциденции, имея бытие «только в другом», «реально никогда не существуют в отдельности» и не могут быть поняты «без субъекта» [53], ими обладающего.

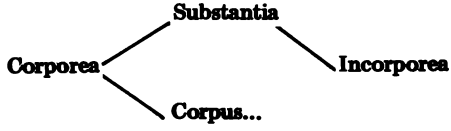
Исходя из логического соотношения субстанции и принадлежащих ей акциденций, Декарт предлагает и другие определения субстанции. В ответе на вторые возражения против его «Метафизических размышлений» он, в частности, пишет: «Всякая вещь, в коей непосредственно, как в субъекте, пребывает или чрез которую существует нечто, нами воспринимаемое, то есть некоторое свойство, или качество, или атрибут, реальная идея коих в нас находится, называется субстанцией» [54]. А в ответе на четвертые возражения говорится: «Замечая некоторые формы, или атрибуты, которые должны быть связаны в некоторой вещи, чтобы существовать, мы называем *субстанцией* ту вещь, в которой они связаны» [55].

Выявление буквального сходства всех этих картезианских определений субстанции с приведенными выше, полагаем, не составит большого труда.

От интенсионала категории субстанции согласно сочинениям Декарта перейдем к рассмотрению ее экстенсионала. Однако прежде остановимся на предшествовавшей многовековой идеалистической традиции, несомненно оказавшей известное влияние на формирование онтологической концепции Картезия, идеалиста

в метафизике. В русле этой традиции в объем понятия субстанции наряду с объектами естественного мира, объектами материальными, телесными, включались и сверхъестественные, нематериальные, бестелесные, духовные объекты, т. е. ангелы и человеческие души как таковые, существование которых в те времена признавалось бесспорным [56]. Тем самым экстенсионал данного концепта понимался состоящим из двух взаимоисключающих ареалов, соответственно охватываемых менее общими понятиями «субстанция материальная, или телесная», и «субстанция бестелесная, духовная», представляющими собой результат дихотомического деления категории, высшего родового понятия «субстанция».

Наглядное запечатление дихотомия понятия «субстанция», за которой стоит концептуальный дуализм материального и духовного — дуализм, восходящий, собственно, еще к Платону, — получила в знаменитом «древе Порфирия» в интерпретации Боэция [57]:




Согласно соответствующему комментарию Иоанна Дамаскина (VIII в.), «субстанция есть самый общий род. Она разделяется на тело и бестелесное. . . Здесь тело и бестелесное существо суть виды субстанции, ибо каждое из них принимает наименование и определение субстанции» [58].

Подобная концепция нашла отражение и в «Изборнике» великого князя Святослава Ярославича 1073 г., втором по древности памятнике древнерусской письменности. «Изборник», по всей вероятности, представляет собой позднейший список переводного труда, относящегося к первой половине X в. и восходящего к греческому компилятивному протографу примерно середины IX в. В одной из так называемых логико-философских глав «Изборника» говорится: «. . .все, что является самосущным (самоипостасным) и в себе, а не в ином имеет бытие, есть субстанция. Субстанции же бывают или телесные, или бестелесные. Телесные субстанции — это земля, вода, воздух, огонь и то, что из них: камень, растение, одушевленное тело. Бестелесные же субстанции — это ангел, разумная душа. И все это, как сказано, называется субстанциями. Творец же их — Бог» (рук., ГИМ, л. 224 об. Перевод мой. — *А. Ю.*).

Идея дуализма материальных и духовных субстанций в традиционной метафизике и философских системах, в той или иной мере находившихся под влиянием последней, сохраняется и в дальнейшем (Фома Аквинат [59], Ф. Бэкон [60], Бейль [61], Вальх [62] и др.). И этот дуализм, безусловно, представляет собой дуализм *множеств* единичных субстанций того или иного рода, т. е. дуализм не абсолютный, а *плюралистический* [63]. В свою очередь

Бога, и называем последние субстанциями, а первые — качествами или атрибутами этих субстанций» (Там же). Поскольку он часто использует слова «качество», «атрибут», «модус» и «акциденция» синонимически [49], то в данном случае, полагаем, можно говорить о подразделении Декартом «вещей, имеющих некое существование», или «сущих», на субстанции и акциденции (в широком смысле слова) [50]. Тем самым мы приходим к традиционной формуле. Ведь согласно, в частности, «Историческому и критическому словарю» Бейля, первым изданием вышедшему в 1697 г., то положение, что «идея бытия содержит в себе непосредственно два вида — субстанцию и акциденцию», составляет «общее учение философов» [51], по крайней мере вплоть до XVII в. включительно. Итак, по Декарту, применительно к тварному миру субстанциями являются те из реалий объективной действительности, которые, исключая каузальную зависимость от Бога как Творца, существуют или могут существовать «сами по себе», т. е. «без помощи какой-либо сотворенной вещи» (Начала философии I 64, 52). Ведь «общее учение философов», как справедливо замечает Бейль, гласит, что «существовать само по себе» в контексте определения субстанции «означает лишь не зависеть от некоего другого объекта» [52] в логическом аспекте. Этим субстанции отличаются от акциденций. Последние во избежание смешения идеи, какую мы «должны иметь о субстанции, с той, какую должны иметь о ее свойствах», недопустимо полагать «как вещи, существующие сами по себе», «вне субстанций», «в которых они даны» и от которых зависимы (Начала философии I 64), поскольку акциденции, имея бытие «только в другом», «реально никогда не существуют в отдельности» и не могут быть поняты «без субъекта» [53], ими обладающего.

Исходя из логического соотношения субстанции и принадлежащих ей акциденций, Декарт предлагает и другие определения субстанции. В ответе на вторые возражения против его «Метафизических размышлений» он, в частности, пишет: «Всякая вещь, в коей непосредственно, как в субъекте, пребывает или чрез которую существует нечто, нами воспринимаемое, то есть некоторое свойство, или качество, или атрибут, реальная идея коих в нас находится, называется субстанцией» [54]. А в ответе на четвертые возражения говорится: «Замечая некоторые формы, или атрибуты, которые должны быть связаны в некоторой вещи, чтобы существовать, мы называем *субстанцией* ту вещь, в которой они связаны» [55].

Выявление буквального сходства всех этих картезианских определений субстанции с приведенными выше, полагаем, не составит большого труда.

От интенсионала категории субстанции согласно сочинениям Декарта перейдем к рассмотрению ее экстенсионала. Однако прежде остановимся на предшествовавшей многовековой идеалистической традиции, несомненно оказавшей известное влияние на формирование онтологической концепции Картезия, идеалиста

фии II 19). И «камень есть субстанция, то есть вещь, сама по себе способная к существованию» [71]. Притом «мы отчетливо видим в нем субстанцию, протяженную в длину, ширину и глубину» (Начала философии II 11).

В качестве примера протяженных субстанций Декарт говорит также о воздухе («имеющийся в сосуде воздух... есть вещь, или субстанция»), о рыбе, которая может оказаться в сачке, о воде, которой заполнен сачок, «когда в нем отсутствует рыба», о песке как балласте на корабле «для сопротивления порывам ветра», о куске свинца, слитке золота или любом ином тяжелом и твердом теле (Начала философии II 17, 19) и прочем, т. е. о каждой конкретной вещи, чувственно воспринимаемом предмете, единичном материальном объекте во всем их универсальном множестве.

Под духовной субстанцией Декарт традиционно понимает субъект таких акциденций, как «познание, хотение, воображение, ощущение и т. д.», которые «охватываются общим понятием мышления, или восприятия, или сознания» [72]. Последние в своем бытии не могут быть поняты без такого субъекта, т. е. «без мыслящей субстанции, с которой они были бы связаны или которой они принадлежали бы», отличаясь от нее, «как модусы от вещей» [73]. Ведь, например, пишет он, «когда я желаю, страшусь, утверждаю или отрицаю, то я мыслю какую-либо вещь как субъект деятельности моего духа» [74], т. е. в данном случае собственно самого себя.

В объем родового понятия «субстанция мыслящая» в аспекте тварного мира, согласно его письму, адресованному «английскому джентльмену» Генриху Мору, Декарт включает совокупность бестелесных духов, т. е. ангелов и человеческие души [75]. Аналогичное понимание применительно к истолкованию картезианской философии, за одним исключением, мы находим и в «Приложении, содержащем метафизические мысли» Спинозы. Считая, что «ангелы относятся не к метафизике, а к теологии», и не будучи потому намерен «что-либо говорить об ангелах» в метафизическом сочинении, последний автор «под субстанцией мыслящей» разумеет «только человеческие души» [76].

В качестве иллюстрации можно привести следующие рассуждения Картезия. Прежде, однако, отметим, что он отождествляет человеческую личность, человеческое Я с одной лишь только душой, духом: «...„я“, то есть мой дух, единственно который я считаю теперь своим „я“» [77]. Исходя из этого, он, в частности, пишет: «...я — мыслящая вещь, или субстанция... вся сущность или природа которой состоит только в мышлении и которая, чтобы существовать, не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи» [78]. Представляя собой лишь одно «отдельно взятое» тварное существо, одну конечную субстанцию, «я существую и занимаю в мире место как составная часть целокупности всех существ», «как составная часть этой Вселенной» [79]. Последние слова, полагаем, со всей очевидностью выражают мысль о множественности духовных субстанций в понимании

Декарта. Правда, плюрализм человеческих Я очевиден и сам собой.

В традиционной дуалистической, в частности томистской, метафизике человек трактовался как дуальное, психофизическое существо, представляющее собой единство души и тела, т. е. двух разнородных субстанций. Эти неполные, несовершенные по отношению к их единству субстанции в результате соединения образуют полную, совершенную субстанцию, человеческий индивид, compositum humanum. Притом душа относительно тела выполняет функцию субстанциальной формы [80].

Аналогичное понимание мы находим и у Декарта. Согласно последнему, «душа и тело суть неполные субстанции по отношению к человеку, который представляет собой единство, образуемое ими в соединении» [81]. Человек как целое, как «субстанциальное единство» (Страсти души I 30) души и тела, по словам одного из комментаторов, есть «полная субстанция по отношению к неполным субстанциям», или «сложное существо по отношению к простым существам», как говорит Декарт в своем ответе на четвертые возражения против «Метафизических размышлений» и в критике «Плаката» Региуса [82]. При этом, по свидетельству Лейбница, Картезий называет человеческую душу «формой человека», вместе с тем настаивая на том, что «она является единственной субстанциальной формой в известной нам природе», вопреки опять-таки Региусу, который «оспаривал у души это качество субстанциальной формы и отрицал, что человек есть unum per se» [83].

Позиция Декарта в аспекте трактовки понятия «субстанция» и утверждения дуализма субстанциальных множеств получила вполне адекватное понимание и со стороны его современников — как единомышленников, так и оппонентов, — и со стороны позднейших интерпретаторов. В этом плане весьма показательно корректное изложение, освещение картезианской онтологии — что уже отмечалось — в «Основах философии Декарта, доказанных геометрическим способом» и в «Приложении, содержащем метафизические мысли» Бенедикта Спинозы [84]. Ведь сам он выдвигал принципиально иную концепцию, деформируя, кроме того, в частности по Бейлю, многие традиционные философские понятия, придавая им совсем иной смысл, чем их всегда понимали все философы вообще или по крайней мере новые философы, причем безо всякого предупреждения об инновации. Деформации, переосмысливанию, отметим, подвергалось и понятие «субстанция». Это происходило следующим образом. В дефиниции субстанции выражению «существовать само по себе» вместо традиционного и общепринятого значения в логическом аспекте «не зависеть от некоего другого объекта» (в отличие от акциденций, в своем бытии зависимых от субстанции) Спиноза имплицитно придавал значение каузальной независимости одного объекта от другого. Отсюда его «мнение, согласно которому то, что заслуживает имя субстанции, должно быть независимым от всякой причины или существовать само по себе вечно, необходимо», почему

«только Бог имеет природу субстанции», тогда как «и материя, и человеческие души суть лишь модификации субстанции», поскольку он отнюдь «не хотел придать ни протяженности, ни нашей душе качество субстанции», считая эти тварные сущности зависимыми «от другой причины в отношении их создания, и в отношении их сохранения, и в отношении их действия» и полагая, что «сущность, столь зависимая от причины, не может называться ens per se subsistens, *существующая сама по себе*, что является определением субстанции» [85].

В последующее время соответствующие аспекты картезианской доктрины получили адекватное отражение в сочинениях Лейбница, Бейля, Вальха, Кондильяка, Гегеля, позже — Ф. Шмида, К. Фишера, В. Виндельбанда, А. И. Введенского, Н. А. Любимова и др. В частности, В. Виндельбандом подчеркивается «несомненная зависимость Декарта от средневековой философии», от того «всеобщего воззрения», в силу которого области духовного и чувственного рассматривались им как две совершенно раздельные «сферы метафизической действительности», как две системы «конечных субстанций», два «мира духовных и телесных субстанций» [86]. Ведь, согласно замечанию К. Фишера, «по понятиям дуалиста естественные вещи суть или духи, или тела»: «духи — мыслящие субстанции, тела — протяженные» [87].

В последние десятилетия вполне корректная интерпретация онтологических положений Декарта, о которых здесь идет речь, нашла место в трудах западных исследователей, в частности Р. Кронера, Л. Бека, А. Гибсона, А. Кенни, Л. Перля, М. Вильсон [88] и др. В достаточной степени адекватное исследование проблемы понятия субстанции (и эссенции) в философии Картезия предложено в статье Д. Скарроу [89]. Автором показаны специфические моменты картезианской трактовки субстанции, которые, однако, не выводят Декарта за пределы традиции. Такого понимания придерживаются, собственно, все названные декартологи. По словам, в частности, А. Кенни, «Декарт воспринял схоластическое понятие субстанции», означающее конкретные бытия, как, например, ангел, собака, вода и т. п., в отличие от таких абстракций, как человековость (=человеческая природа), печаль, вчера и т. д.[90] В универсуме, согласно Р. Кронеру, философ различал «два класса», «две разнородные совокупности субстанций», утверждая тем самым традиционный «дуализм протяженных и мыслящих вещей, или субстанций» [91].

Небесполезным, полагаем, будет отметить, что многие из названных исследователей (А. Кенни, Д. Скарроу, Л. Перль и др.) затрагивают весьма актуальный в настоящее время вопрос о недопустимости приписывания Картезию отнюдь не принадлежащего ему мнения об отождествлении субстанции с преимущественным атрибутом, определяющим ее природу, или сущность. Ведь именно такое отождествление ошибочно инкриминируется ему в наши дни, в частности в отечественной философской литературе. Согласно, например, одному из руководств по диалектическому мате-

риализму, «Декарт отождествлял материальную субстанцию бытия с протяженностью, наряду с которой он признавал и мышление в качестве духовной субстанции» [92]. Ошибочное приписывание Картезию субстанциализации атрибутов, по всей вероятности, является прямым следствием некорректного прочтения всего лишь одного фрагмента из «Начал философии» I 63 [93]. Однако Декарт сам отвергает такое истолкование его позиции, когда в ответе на возражения Гоббса против его «Метафизических размышлений» заявляет: «Нет никакого сомнения в том, что мышление невозможно без мыслящей вещи, как невозможна никакая деятельность, или акциденция, без субстанции, которой эта деятельность, или акциденция, присуща» [94]. Подобное понимание прослеживается, собственно, в контексте всей онтологической концепции Картезия.

В русле ошибочной субстанциализации атрибутов находится и приписывавшееся Декарту его непосредственными или опосредованными оппонентами-современниками (последнее весьма важно отметить!) учение о мышлении как о мировой душе в духе Платона или Аверроэса [95]. Однако, по замечанию Л. Бека, Картезий решительно отверг обе эти элементарно идентифицируемые фальсификации как не имеющие ничего общего с его доктриной [96]. В одном из писем от 1648 г., адресованном А. Арно, философ, с достаточной определенностью излагая свою точку зрения, в частности, писал: «Под мышлением... я понимаю отнюдь не нечто универсальное, охватывающее все модусы мышления, но некую единичную природу, которая воспринимает все эти модусы, точно так же как и протяжение представляет собой некую (единичную) природу, воспринимающую все (модальные) очертания» [97].

В свете последних из приведенных слов Декарта, полагаем, становится очевидной полнейшая несостоятельность приписываемых ему в современной отечественной философской литературе мнений. В онтологии Картезия, по его собственному свидетельству, нет никаких двух, и только двух, универсальных, вернее, *полу*универсальных, непрерывных, гомогенных тварных субстанций, которые бы выступали в качестве всеобщих мировых сущностей, неизменных первоначал и принципов «единства всего многообразия существующего» или в качестве сущностей материального и духовного, сущностей или даже существенных свойств единичных вещей. Есть лишь только сами эти единичные вещи во всей их конкретной определенности, как относительно самостоятельные и целостные бытия, подпадающие под наивысшее родовое понятие, т. е. категорию «субстанция», и поэтому называемые субстанциями, именно единичными субстанциями. Согласно общераспространенной в ту эпоху дуалистической традиции, в ее основе воспринятой и Декартом, все универсальное множество единичных тварных субстанций сообразно их предельно общим атрибутам, — атрибуту мышления, в качестве носителей которого разумелись особые субстанциальные бытия — духи, и атрибуту телесности, присущему материальным объектам, — подразделяется на две разнородные

совокупности, два взаимоисключающих рода, соответственно охватываемых двумя родовыми понятиями: «субстанция мыслящая» и «субстанция протяженная».

В современной отечественной декартологии, отметим, наблюдается и несколько иная тенденция в истолковании онтологического учения Картезия, тенденция столь же неадекватная, которая может быть охарактеризована как своего рода «дуалистическая». По мнению, например, Б. Э. Быховского, «в отличие от единства материальной субстанции, Декарт признает множественность „я" как духовных субстанций» [98]. Последний автор, как видим, констатирует плюрализм духовных субстанций, но в то же время говорит о некоем «единстве» «материальной субстанции». Это отражает элементарную непоследовательность его позиции. Ведь если, по Картезию, множественны духовные субстанции, в частности человеческие души (кроме них, напомним, род духовных субстанций составляют и ангелы), то необходимо должны быть множественны и соответствующие материальные субстанции — человеческие тела. Ведь, согласно Картезию, в каждом человеческом индивиде «Бог соединил с такой мыслящей субстанцией некоторую [!] телесную субстанцию», причем соединил «как нельзя более тесно», и «эти две субстанции слил в некое единство», почему «одно определенное [!] тело связано с нашим духом теснее, чем прочие [!] тела» (Начала философии I 50; II 2).

В примечаниях к совсем недавно вышедшему второму тому сочинений Кондильяка можно найти выраженное в весьма краткой форме мнение В. М. Богуславского. Согласно последнему, «Декарт, разделявший убеждение многих философов в том, что дух (в отличие от материи, состоящей из множества частей) неделим, не мог рассматривать души людей как части единой духовной субстанции. Это привело его к выводу о том, что существует множество духовных субстанций, что душа каждого человека — отдельная неделимая субстанция» [99]. Весьма заманчиво видеть здесь вполне адекватное отражение онтологической позиции Картезия в смысле констатации признания им двух субстанциальных множеств: множества духовных субстанций и множества частей материи. Особенно если учесть, что, согласно Декарту, каждая часть материи есть соответственно материя, тело, протяженная субстанция (Начала философии II 19, 25 и др.). Однако краткость приведенной формулировки делает возможным в данном случае лишь предположение подобного рода.

Недостаточная четкость в изложении проблемы в статье П. П. Гайденко «Декарт» в «Философском энциклопедическом словаре» также заставляет ограничиться только осторожным предположением об адекватном понимании автором картезианской онтологической позиции.

Что касается соответствующей точки зрения классиков марксизма-ленинизма, то она получила выражение главным образом применительно к физике Декарта, где проявилась материалистическая интенция последнего.

Как один из родоначальников так называемого метафизического, или механистического, материализма XVII—XVIII вв., Картезий развивал *новое* понимание материи [100]. В механистическом материализме материя уже не трактовалась как лишь одна из составляющих, лишь одна из «частей», по Аристотелю, — притом абсолютно аморфная, бескачественная и чувственно не воспринимаемая, — которая в совокупности с онтологически отличной от нее идеальной формой образует перипатетическую гилеморфную вещь. В новой философии аристотелевские субстанциальные формы упраздняются. Это наблюдается по крайней мере уже у старшего современника Декарта — Галилея. По словам самого Картезия, в материи «нет ни одной из тех форм или качеств, о которых спорят философские школы» [101], т. е. ни одной из схоластических субстанциальных форм как внешних по отношению к материи идеальных сущностей. В результате этого понятие материи по денотату идентифицируется с понятием самой вещи как таковой, т. е. с понятием протяженной, телесной субстанции, что мы уже и видели.

Именно такое понятие материи, отметим, десигнативно соотносимое с понятием физического объекта, в последующем — через английский материализм XVII в., попытка опровержения которого связана с именем Беркли, французский материализм XVIII в. и т. д. — получило рецепцию и дальнейшее развитие в философии диалектического материализма и к настоящему времени имеет почти 400-летнюю традицию. Напомним, в частности, по Энгельсу, материя есть не более как сокращение, в котором «мы охватываем, сообразно их общим свойствам, множество различных чувственно воспринимаемых вещей», из которых «абстрагировано это понятие», или, иными словами, множество данных в ощущении «определенных, существующих материй» [102].

Аналогичное понимание заключено и в классическом ленинском определении, согласно которому «материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них» [103]. В этом аспекте можно еще раз напомнить о весьма выразительном сопоставлении В. И. Лениным понятий «материя», «субстанция» и «вещь в себе» [104].

С точки зрения механистического материализма, или, по словам Бейля, «согласно настоящей философии», в отличие от упраздненных схоластических субстанциальных форм, этих внешних по отношению к материи бестелесных субстанций, те «формы, которые возникают в материи», т. е. неодушевленном теле, и «субъект присущности» которых она представляет, «едины с ней внутренне» [105]. И эти имманентные материи формы, как утверждает Картезий, «можно объяснить, основываясь только на понятиях движения, фигуры и расположения частиц материи» [106].

Интерпретируя изложенную механистическую, в частности картезианскую, концепцию, К. Маркс и Ф. Энгельс пишут:

«В своей *физике Декарт* наделил *материю* самостоятельной творческой силой и *механическое* движение рассматривал как проявление жизни материи. Он совершенно отделил свою *физику* от своей *метафизики*. В *границах* его физики *материя* представляет собой единственную *субстанцию*, единственное основание бытия и познания» [107].

Само собой, полагаем, понятно, что «идея материи», т. е. протяженной субстанции, в данном случае, как и «всегда», согласно констатации Бейля, остается «идеей скопления множества субстанций» [108]. Именно последний аспект онтологической концепции Декарта — подчеркнем в заключение — главным образом и не получил тождественного понимания в современной отечественной декартологии. Как можно предположить, наблюдающаяся в настоящее время неадекватная интерпретация ключевых положений философии Картезия явилась, по всей вероятности, следствием некорректного прочтения последней сквозь искажающую призму доктрины абсолютного идеализма Гегеля, т. е. следствием элементарной концептуальной накладки. Отсюда, по-видимому, и откровенно гегельянская терминология, с помощью которой в наши дни пытаются «объяснять» Декарта, самым бесцеремонным образом деформируя его онтологию: субстанция как всеобщая мировая основа, всеобщая мировая сущность, неизменное первоначало и незыблемый принцип всего существующего и прочее. Все это непосредственно ассоциируется с гегелевским учением об абсолютной идее как субстанции в ее инобытии, но не имеет совершенно никакого отношения к картезианству. Отсюда, полагаем, становится очевидной необходимость и неизбежность реконструкции соответствующих ходячих стереотипов в плане интерпретации онтологических воззрений Декарта, стереотипов, хотя и получивших широкое распространение и ставших уже привычными в современной отечественной декартологии, однако отнюдь не имеющих абсолютно никаких объективных оснований и принципиально ошибочных.

[1] *Луппол И. К.* Историко-философские этюды. М.; Л., 1935. С. 72 и др.; *Звонов Л. Ю.* I. Основные моменты развития античной философии. II. Из истории философии 17-го века (Бэкон, Гоббс, Декарт, Спиноза). Л., 1938. С. 119; История философии / Под ред. Г. Ф. Александрова и др. М., 1941. С. 127, 135—136; *Александров Г. Ф.* История западноевропейской философии. 2-е изд. М.; Л., 1946. С. 232—234; *Соколов В. В.* Философия Ренэ Декарта // Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950. С. 5—76; *Ойзерман Т. И.* Философское учение Ренэ Декарта // Декарт Р. Рассуждение о методе (с приложениями). М., 1953. С. 423—424 и др.; *Асмус В. Ф.* Декарт. М., 1956. С. 299, 300—301, 302 и др.; *Соколов В. В.* Мировоззрение Бенедикта Спинозы // Спиноза Б. Избр. произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 18, 27, 34, 42 и др.; История философии / Под ред. М. А. Дынника и др. М., 1957. Т. 1. С. 389, 392, 403 и др.; *Кузнецов Б. Г.* Эволюция картины мира. М., 1961. С. 143 и др.; *Кузнецова А. П.* Проблема субстанции в философии Декарта: Автореф. дис. . . . канд. филос. наук. М., 1968; *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. М., 1969. С. 244 и след.; 2-е изд. М., 1982. С. 188 и след.; *Мотрошилова Н. В.* Познание и общество: Из истории философии XVII—XVIII вв. М., 1969. С. 120, 124, 125, 137, 140, 142 и др.; Краткий очерк истории философии / Под ред. М. Т. Иовчука и др. 2-е изд. М., 1971.

С. 159—161; *Нарский И. С.* Лейбниц. М., 1972. С. 29—31 и др.; *Кузнецов Б. Г.* Разум и бытие: Этюды о классическом рационализме и неклассической науке. М., 1972. С. 122—123, 190—192 и др.; *Соколов В. В.* Спиноза. М., 1973. С. 84 и др.; *Майоров Г. Г.* Теоретическая философия Готфрида Лейбница. М., 1973. С. 35—36, 41—42 и др.; *Антипенко Л. Г.* Проблема физической реальности: Логико-гносеологический анализ. М., 1973. С. 165; *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVII в. М., 1974. С. 110, 122 и др.; *Шашкевич П. Д.* Эмпиризм и рационализм в философии Нового времени. М., 1976. С. 84, 89; *Матвиевская Г. П.* Ренэ Декарт (1596—1650). М., 1976. С. 94 и др.; Очерки по диалектическому материализму. М., 1977. С. 9; *Кузнецов В. Н.* Французский материализм XVIII в. М., 1981. С. 10—11, 15 и др.; *Желнов М. В.* Предмет философии в истории философии. М., 1981. С. 417—418, 474 и др.; *Соколов В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница // Лейбниц. Соч. В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 41, 43, 44 и др.; *Макаров М. Г.* Развитие понятий и предмета философии в истории ее учений. Л., 1982. С. 14, 84, 87 и др.

[2] Цит. по: *Быховский Б. Э.* Философия Декарта. М.; Л., 1940. С. 97.

[3] *Мотрошилова Н. В.* Указ. соч. С. 142. См. также: С. 136, 140.

[4] *Нарский И. С.* Лейбниц. С. 29. См. также: *Он же.* Западноевропейская философия XVII в. С. 272.

[5] *Соколов В. В.* Философия Ренэ Декарта. С. 67, 68. В крайне вульгаризированной интерпретации онтологическая доктрина Декарта трактуется как «учение о трех субстанциях: материальной, интеллектуальной и общей им основе — универсальной всеобщей субстанции, которая проявляется как материальная субстанция, с одной стороны, и как духовная, с другой стороны» (*Кузнецова А. П.* Проблема субстанции в философии Декарта. С. 4. См. также: С. 9, 19).

[6] *Кузнецова А. П.* Указ. соч. С. 5, 7, 13 и др.; *Кузнецов Б. Г.* Разум и бытие. С. 122—123, 191 и др.; *Соколов В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница. С. 43, 44; *Макаров М. Г.* Указ. соч. С. 84.

[7] *Соколов В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница. С. 41. См.: *Ойзерман Т. И.* Философское учение Ренэ Декарта. С. 424.

[8] *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. С. 245.

[9] *Соколов В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница. С. 44.

[10] *Нарский И. С.* Лейбниц. С. 29.

[11] *Акулов В. Л.* Введение в систему диалектического материализма. 1. Учение о бытии (онтология). Челябинск, 1979. С. 54. Деп. в ИНИОН АН СССР, № 3395. В настоящее время в незначительно пересмотренном виде работа выдвигается на соискание ученой степени доктора *философских наук.*

[12] *Луппол И. К.* Историко-философские этюды. С. 72. В последнем аспекте встречается и другое, правда, менее распространенное мнение: «...Спиноза ввел в исходную субстанцию не только мысль, но и материю, соединив в одну субстанцию три субстанции Декарта (независимую всеобщую субстанцию, зависимую материальную и зависимую интеллектуальную). Этим Спиноза избежал противоречия, имевшегося в учении о всеобщей субстанции Декарта, которую Декарт считает всеобщей как для материи, так и для мысли, но в то же время сам называет эту всеобщую субстанцию лишь разумом» (*Кузнецова А. П.* Указ. соч. С. 20—21). Ср.: *Акулов В. Л.* Указ. соч. С. 54.

[13] *Желнов М. В.* Указ. соч. С. 474. См. также: *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. С. 246.

[14] *Макаров М. Г.* Указ. соч. С. 84. См. также: *Кузнецова А. П.* Указ. соч. С. 5, 7, 13 и др.

[15] *Кузнецова А. П.* Указ. соч. С. 13.

[16] *Соколов В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница. С. 41; История философии. М., 1957. Т. 1. С. 389; Краткий очерк истории философии. С. 159; *Матвиевская Г. П.* Указ. соч. С. 94.

[17] *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. С. 244.

[18] *Мотрошилова Н. В.* Указ. соч. С. 120.

[19] История философии. М., 1957. Т. 1. С. 403. См. также: *Майоров Г. Г.* Указ. соч. С. 41—42; *Мотрошилова Н. В.* Указ. соч. С. 125.

[20] *Мотрошилова Н. В.* Указ. соч. С. 124.

[21] *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. С. 244; Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 151; *Орынбеков М. С.* Проблема субстанции

в философии и науке. Алма-Ата, 1975. С. 13 и след.; *Соколов В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница. С. 41; *Макаров М. Г.* Указ. соч. С. 14, 84; и др.

[22] *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. С. 244; *Макаров М. Г.* Указ. соч. С. 14.

[23] *Лихтенберг Г. К.* Афоризмы. М., 1964. С. 54.

[24] *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974. С. 124, примеч. 76; *Макаров М. Г.* Указ. соч. С. 57.

[25] *Желнов М. В.* Указ. соч. С. 317. См. также: С. 318. В данном случае весьма показательна современная критика подобно и в общем-то верно трактуемой позиции Стагирита, критика, исходящая из искусственно сконструированного в наши дни и ошибочно примененного ко всей истории философии понятия субстанции-сущности: «...отсутствие монистической основы системы... фактически (смазывает) достижения мысли Аристотеля, заставляя отождествлять всеобщую сущность мира, его субстанцию с дискретным набором частных сущностей, растворить субстанцию в „дурной бесконечности" составных сущностей...» (*Орынбеков М. С.* Указ. соч. С. 25).

[26] *Деборин А. М.* Введение в философию диалектического материализма / Предисл. Г. В. Плеханова. 6-е изд. М.; Л., 1931. С. 132 и след.

[27] См.: *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Указ. соч.; *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979; *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979; *Джохадзе Д. В., Стяжкин Н. И.* Введение в историю западноевропейской средневековой философии. Тбилиси, 1981.

[28] *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Указ. соч. С. 199; *Майоров Г. Г.* Указ. соч. С. 373.

[29] Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. J. Ritter. Basel; Stuttgart, 1976. Bd. 4. S. 720.

[30] Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 559—560.

[31] *Лодий П.* Логические наставления. СПб., 1815. С. 135—136.

[32] Новые идеи в философии / Под ред. Н. О. Лосского, Э. Л. Радлова. СПб., 1914. Сб. № 17. С. 31.

[33] *Нарский И. С.* Диалектическое противоречие и логика познания. М. 1969. С. 47; по справедливому замечанию автора, термин «субстанция» используется «в рамках теории познания диалектического материализма» не только «в смысле, тождественном „материи"», но и «в смысле „сущности", например, в случае „субстанции стоимости"» (Там же), речь о чем в настоящей статье пойдет ниже.

[34] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 150.

[35] См.: Там же. С. 52.

[36] См.: Там же. Т. 29. С. 46.

[37] См.: Там же. С. 167.

[38] См.: Там же. Т. 18. С. 374.

[39] Там же. С. 175.

[40] *Плеханов Г. В.* Избр. филос. произведения. М., 1956. Т. 2. С. 446.

[41] Там же. М., 1957. Т. 3. С. 469, примеч.

[42] Там же. Т. 2. С. 446.

[43] *Деборин А. М.* Указ. соч. С. 132—133, 135.

[44] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 409—544; цитирование из «Начал философии» с указанием части и параграфов трактата непосредственно в тексте далее будет производиться по данному изданию (использование других изданий оговорено особо).

[45] *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. С. 267.

[46] См.: Там же. С. 624—625, примеч. 14.

[47] По словам Спинозы, в «Приложении, содержащем метафизические мысли» «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» (*Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. С. 268; *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 96).

[48] *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. М.; Л., 1935. Т. 11. С. 273.

[49] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 332, 358, 366, 450 и др.

[50] Ср.: *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. С. 271, 284, 292.

[51] *Бейль П.* Исторический и критический словарь: В 2 т. М., 1968. Т. 2. С. 53.

[52] Там же.

[53] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 127, 148.
[54] Цит. по: *Любимов Н. А.* Философия Декарта. СПб., 1886. С. 179, примеч. См. также: *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. С. 194.
[55] *Кондильяк Э.* Соч. В 3 т. М., 1982. Т. 2. С. 107, примеч.
[56] *Бейль П.* Указ. соч. Т. 2. С. 53.
[57] Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel; Stuttgart, 1971. Bd. 1. S. 494.
[58] *Дамаскин И.* Полн. собр. творений. СПб., 1913. Т. 1. С. 91, 67—68.
[59] См.: *Соколов В. В.* Средневековая философия. С. 357 и др.
[60] *Бэкон Ф.* Соч. В 2 т. 2-е изд. М., 1977. Т. 1. С. 118, 268, 272 и др.
[61] *Бейль П.* Указ. соч. Т. 2. С. 53.
[62] *Вальх И. Г.* Философский лексикон. Лейпциг, 1726. С. 478.
[63] *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. 2-е изд. СПб., 1908. Т. 1. С. 151, 177.
[64] *Декарт Р.* Сочинения / Пер. Н. Н. Сретенского. Казань, 1914. Т. 1. С. 27.
[65] Цит. по: *Гоббс Т.* Избр. произведения: В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 417.
[66] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 332, 362.
[67] *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. С. 284. Терминология Декарта и Спинозы, следует подчеркнуть, в данном случае несколько отличается от традиционной, в аспекте которой высшими родами называются категориальные классы реалий и соответственно охватывающие их понятия, в том числе категориальный класс и категория «субстанция».
[68] Цит. по: Там же. С. 194. См. также: *Любимов Н. А.* Указ. соч. С. 179, примеч.
[69] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 396.
[70] Там же. С. 332.
[71] Там же. С. 362.
[72] Цит. по: *Гоббс Т.* Указ. соч. Т. 1. С. 418.
[73] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 396.
[74] Там же. С. 355.
[75] См.: *Любимов Н. А.* Указ. соч. С. 185, 186.
[76] *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. С. 309.
[77] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 369. См.: С. 283, 350, 395.
[78] Там же. С. 395, 283; См. также: С. 362, 363, 366—368 и др.
[79] Там же. С. 374, 358.
[80] *Ярошевский Т.* Личность и общество. М., 1973. С. 291 и др.; *Соколов В. В.* Средневековая философия. С. 364, 366.
[81] Цит. по: *Pearl L.* Descartes. Boston, 1977. P. 178.
[82] См.: *Быховский Б. Э.* Указ. соч. С. 112. См. также блестящее изложение проблемы: *Фишер К.* Декарт, его жизнь, сочинения и учение // История новой философии. СПб., 1906. Т. 1. С. 441 и др.
[83] *Лейбниц Г.* Соч. М., 1983. Т. 2. С. 321. См.: Там же. Т. 1. С. 370.
[84] *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1.
[85] *Бейль П.* Указ. соч. Т. 2. С. 53, 55, 56 и др.
[86] *Виндельбанд В.* Указ. соч. С. 151, 177. См.: С. 154, 160 и др.
[87] *Фишер К.* Указ. соч. С. 442, 434. См.: С. 336, 337, 343, 436, 441 и др.
[88] *Kroner R.* Speculation and revelation in modern philosophy. Philadelphia, 1961; *Beck L. J.* The metaphysics of Descartes: A study of the Meditations. Oxford, 1965; *Gibson A. B.* The philosophy of Descartes. N. Y., 1967; *Kenny A.* Descartes. Boston, 1977; *Wilson M. D.* Descartes. L., 1978.
[89] *Scarrow D. S.* Descartes on his substance and his essence // Amer. Philos. Quart. 1972. Vol. 9, N 1. P. 18—20.
[90] *Kenny A.* Op. cit. P. 65.
[91] *Kroner R.* Op. cit. P. 96—97, 124 et al.
[92] Очерки по диалектическому материализму. М., 1977. С. 9. См. также: *Соколов В. В.* Философия Ренэ Декарта. С. 28, 41 и др.; Краткий очерк истории философии. 2-е изд. М., 1971. С. 160; *Шашкевич П. Д.* Указ. соч. С. 89; *Макаров М. Г.* Указ. соч. С. 82, 84, 87.
[93] *Kenny A.* Op. cit. P. 67.
[94] Цит. по: *Гоббс Т.* Избр. произведения. Т. 1. С. 417. См. также: *Асмус В. Ф.* Декарт. М., 1956. С. 206 и др.
[95] *Beck L. J.* Op. cit. P. 116.
[96] Ibid.

[97] Ibid. P. 117. См.: *Kenny A.* Op. cit. P. 68; *Scarrow D. S.* Op. cit. P. 28.
[98] *Быховский Б. Э.* Указ. соч. С. 98.
[99] *Кондильяк Э.* Соч. Т. 2. С. 498—499, примеч. 73.
[100] *Соколов В. В.* Философия Ренэ Декарта. С. 28.
[101] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 291.
[102] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 550, 570.
[103] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 131.
[104] См.: Там же. С. 374. Необходимо отметить, что в философии диалектического материализма термин «субстанция» употребляется в двух значениях: в значении бытия «само по себе» (как денотатный синоним материи), т. е. «вещи в себе», и в значении сущности вещей и явлений, сущности природы и даже сущности материи. По словам В. И. Ленина, субстанция в этом смысле есть «важная *ступень в процессе* развития *человеческого познания* природы и *материи*» (Там же. Т. 29. С. 142. См. также: Т. 18. С. 277, 284 и др., примеч. 33).
[105] *Бейль П.* Указ. соч. Т. 2. С. 26.
[106] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 189.
[107] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 140. См. также: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 29.
[108] *Бейль П.* Указ. соч. Т. 2. С. 23.

# ДИСКУССИЯ ПО ПРОБЛЕМЕ «ФОРМЫ ФОРМ» АРИСТОТЕЛЯ: ОТ ГЕГЕЛЯ ДО НАШИХ ДНЕЙ

*Г. М. Адельшин*

Представляется бесспорным сходство позиций Аристотеля и Гегеля в таких пунктах, как: 1) принцип «теоретической жизни» Ума и «жизни» спекулятивного понятия; 2) тождество субъекта и объекта в Уме или абсолютном духе [1]; 3) целесообразное устройство Космоса и бытия [2]; 4) сознательное отношение к философии как к доказательной науке [3]; 5) необходимость отыскания «начала» науки и мира [4]; 6) неподвижная фигурность умозаключения и диалектический схематизм понятия (логичность науки и формула троичности); 7) отношение к форме (εἶδος, Gestalt) как к идее вещи, человека или сознания (духа). Вызывают сомнения (и споры) возможность отождествления аристотелевского мышления и мышления мышления с гегелевским самосознанием и понятием [5], сходство психологических теорий Аристотеля и Гегеля, в частности сходство гегелевской «спекулятивности» с «конкретностью» и аристотелевской «энтелехией» [6]. Представляется неверным настаивать на фундаментальном отличии (обусловленном свойством «свободы») гегелевского духа от античного [7], хотя, с другой стороны, вообще неясно, на каком основании можно сравнивать более чем двумя тысячелетиями исторически разделенные системы: не считать же в самом деле влияние Аристотеля на Гегеля следствием действия «философских языковых инстинктов» [8].

© Г. М. Адельшин, 1990

Стержнем, вокруг которого происходили и происходят бесчисленные споры по поводу философии Аристотеля, является аристотелевский принцип Ума, формы форм (εἶδος τῶν εἰδῶν). В данной статье приводятся основания для утверждения, что в процесс историко-философского развития этот принцип трансформировался в гегелевский принцип логического начала — «чистого бытия» (духа). В этой связи наибольший интерес представлял бы разбор работ Мари-Доминика Филиппа О. П. (Marie-Dominique Philippe O. P.) и Х. Зайдля (H. Seidl) (см. сн. 1 и 4). В результате обсуждения четырех основных положений Х. Зайдля удается указать на четыре проблемы, которые, по-видимому, неизменно сохраняли актуальность в процессе развития философии (четыре историко-философских *инварианта*). Эти инварианты раскрывают *структуру* принципа формы форм в историко-философской рефлексии.

Проблематично прямое сравнение аристотелевского «мышления» с гегелевским «самосознанием»: ведь в последнем наличествует в том числе и «экзистенциальное» содержание (см. главу о «несчастном сознании» «Феноменологии духа»). Такое рассмотрение не является историчным [9]. Опрометчиво и сравнение теоретического (т. е. созерцательного) мышления со спекулятивным (т. е. порождающим реальность) понятием, как и вообще любое сравнение, в основании которого лежит гегелевская «Энциклопедия философских наук» (а не «Феноменология духа» и «Наука логики»): при этом не затрагиваются самые глубокие слои влияния Аристотеля на Гегеля. В частности, гегелевские «спекулятивность» и «конкретность», означающие действительность понятия, тогда отождествляются с аристотелевской «энтелехией», означающей действительность материи. По-видимому, близость Гегеля к Аристотелю следовало бы отыскивать где-то на путях развития Гегелем взгляда на природу «негации» и «индивидуальности» [10]. При этом аристотелевские воззрения носили для Гегеля характер «идеала» [11].

Х. Зайдль в целом характеризует зависимость гегелевских воззрений от аристотелевских как органическую: последние для первых играли роль зародыша, ростка (Samen, Keim, der keimhafte Ansatz).

Во-первых, Х. Зайдль указывает [12], что аристотелевское (различие и) тождество νοοῦν и νοούμενον (мыслящего и мыслимого) Гегель интерпретирует в плане развития отношения субъекта и объекта (от объекта к субъекту: духу и тождеству субъекта и объекта — истине). Относительно такого *общего* утверждения следовало бы заметить следующее. Платоновско-аристотелевское отношение объекта и субъекта — это (исторически) специфическое отношение, и прежде всего отношение «зримого» и «зрителя» [13]. Точно так же специфично и субъект-объектное отношение в немецкой классической философии, и его необходимо понимать в развитии от «самосознающего» к «духовному» (через принцип Я и тождество субъекта и объекта). Зрительное отношение

субъекта и объекта — это то новое, что внесли в философию Платон и Аристотель и что зафиксировано в учении об εἶδος как «идее» и «форме». В процессе историко-философского развития (Гегель бы сказал: в процессе развития духа) содержание εἶδος постепенно выхолащивалось и (несмотря на отчаянную защиту чистоты и возвышенности платоновских идей, проведенную Кантом) свелось для Гегеля к вульгарному «виду» (в противоположность «роду»), имеющему, однако, достоинство «определенной всеобщности» или даже самой «определенности мысли». Тоска по идеальному как «зримому» (или «зрящему») мышлению сохранилась в немецкой классической философии в форме проблем [14]; идей разума, интеллектуальной интуиции, спекулятивного разума. Историко-философское отрицание (развитие) содержания εἶδος нашло свое выражение в кантовском антиномичном тождестве (или различии) субъекта и объекта как «трансцендентальной (т. е. неизбежной) видимости» и гегелевском различии субъекта и объекта (или, если угодно, мыслящего и мыслимого) как диалектической видимости — рефлексии (см. начало второго тома «Науки логики»). Тождество субъекта и объекта возможно для Аристотеля ровно настолько, насколько возможна βίος θεωρητικός (теоретическая, или созерцательная, жизнь). Эту жизнь, для Аристотеля, вполне ведет один лишь Ум. И эта умозрительная жизнь вполне соответствует гегелевской «жизни» спекулятивного понятия (спекулятивного разума). «Теоретичность», или «спекулятивность», принципов познания вовсе не означает, однако, что эти принципы таковы же для Аристотеля и Гегеля по своему происхождению или своему применению, не означает, что авторы этих принципов находились вне духа своего времени или были избавлены от трагических противоречий жизни. Речь может идти только об определенной (сходной) интерпретации исторических событий Аристотелем и Гегелем. Тождество (условное или безусловное) субъекта и объекта в социально-этической области не есть знание, но лишь благодаря особым сложившимся историческим и историко-философским обстоятельствам оказалось для Аристотеля и Гегеля подчиненным знанию.

Во-вторых, Х. Зайдль полагает, что аристотелевская диалектика δύναμις — ενέργεια, т. е. теория движения как реализации возможности, послужила образцом для теории развития гегелевского абсолютного духа от абстрактной всеобщности (материи) в-себе-бытия к конкретной действительности для-себя-бытия [15]. Здесь сразу надо отметить, что для Аристотеля (в отличие от Платона при построении «Тимея») не существовало одной общей материи: материй ровно столько, сколько различных форм вещей и их движений [16]. Точно так же для Гегеля существует много «самостоятельных материй», а об одной материи в плане шеллинговской «неразличимости» (Indifferenz) и платоновско-аристотелевской «первой материи» он говорит в одном месте: о диалектике меры и безмерного в конце первого тома «Науки логики». Напротив, гегелевские формообразования духа (Gestalten) имеют всякий

раз (подобно аристотелевским формам и индивидам) свои особые тело и материю. Но «оформления материи» Аристотеля суть эмпирические движения: они повторяются (воспроизводимы). А гегелевские «снятия» (Aufheben) историчны и невоспроизводимы. Поэтому трансисторическое отношение гегелевского духа (Für sich) к аристотелевскому Уму (An sich) не может быть ничем иным, как лишь, отношением идеала. Основания для такого отношения заключаются в следующем. Аристотелевский эйдос представляет собой прямую сумму эмпирических событий (ощущений), границу вещи в пространстве и времени, ее «судьбу». Такая Судьба в соответствии с античным мироощущением и мировоззрением воспроизводима, а античная личность не доходит до христианского ощущения (Филон Александрийский) и понимания (Фома Аквинский) себя как уникальной, абсолютно единичной и невоспроизводимой. Можно сказать, что для Аристотеля человеческая личность есть не что иное, как особая форма, воспроизводимая индивидуальность [17]. Гегель точно так же не признает разрозненного и греховного единичного. Однако таковое единичное для него — человеческие жизни и судьбы. Для Гегеля Gestalt — прямая сумма исторических событий, сумма единичных личностей («индивидов», «несовершенных образов духа») — «истина всех способов сознания», всеобщий индивид. Поэтому античные «прекрасная индивидуальность» и «идиллический характер», выражающие собою особую, исторически сложившуюся цельность античной личности, представляют собой идеал для гегелевского духа (в котором такая цельность является проблемой). С точки зрения диалектики единичного—особенного—всеобщего аристотелевский Ум (как первый и основополагающий образ духа, Gestalt) и гегелевские Gestalten — это особенные формообразования (в противоположность всеобщему развитию в логических категориях). Для Аристотеля основой жизненности является душа или, точнее (так как душа смертна, а ее разумная часть вечна), индивидуальный ум; для Гегеля основа жизненности — дух, а душа — «сон духа». При условии таких уточнений можно принять утверждение Х. Зайдля, что Аристотелев Ум есть в-себе-бытие гегелевского духа. Но как раз большее влияние [18] при формировании гегелевских воззрений оказала непосредственно «энергийная» сторона аристотелевского Ума (так сказать, сторона для-себя-бытия). Аристотелевский Ум, чистая энергия и энтелехия (т. е. чистая действительность) есть идеал, образец бытия (которое подражает ему как «судьбе» в согласии с теорией «мимезиса»). Гегелевский Разум есть, напротив, «вся действительность» (Wirklichkeit). Но в аристотелевском образце реализуется идея как бесконечное в конечном: всякая форма связана с конечной вещью, да и сам Ум вечно действует в конечном теле — Космосе. Аристотелевская концепция бесконечности как «идеального индивида» вошла в гегелевскую «Логику» под названием «качественная бесконечность» (ее качеством, по Гегелю, служит «идеальность», а образом — замкнутый круг, окружность); принцип идеа-

лизма для Гегеля выражен в положении «конечное — идеально» (das Endliche ideell ist) [19]; еще в диссертации «Об орбитах планет» Гегель формулировал идею как «синтез бесконечного и конечного» [20].

В-третьих, Х. Зайдль полагает, что аристотелевские τέλος ἐντελέχεια — это для Гегеля «понятие как цель» [21]. Далее, Х. Зайдль связывает аристотелевский Ум, чистую энтелехию, цель, с Благом (das Gute) и ссылается на два знаменитых аристотелевских объяснения (см. Метафизика XII 7 1072 в 3 1072 а 26) того, как перводвигатель движет всем: как предмет любви любящего (κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον) или как предмет желания и предмет мысли (κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ορεχτὸν καὶ τὸ νοητόν). Х. Зайдль ссылается на них как на аристотелевскую «психологическую метафору» [22]. Однако одной лишь ссылки на «метафору» тут недостаточно. Указывая на эстетико-этический характер работы перводвигателя, Аристотель подчеркивает, что в перводвигателе осуществляется такое же слияние и взаимопревращение причин (конечной — в движущую, материальной — в формальную) и, далее, слияние и взаимопревращение теоретической и практической идей, какое происходит в аристотелевском нравственном «поступке», где «благополучие» заключено в самом поступке (а не во внешней цели). Эти взаимопревращения указанных причин и идей, необходимые для успешной работы перводвигателя, отчетливо прослеживаются в VI и X книгах «Никомаховой этики». Благо или блаженство только сопутствуют цели нравственного поступка, но уж, во всяком случае, не есть цели для человека, если мы желаем считать человека прекрасно-добрым, а поступок — прекрасным (принцип калокагатии, см.: Евдемова этика VII 15). Все люди согласны в том, что конечной целью поступков является счастье (ενδαιμονία), но оно означает «деятельность» сообразно добродетели, а лучшая деятельность происходит в душе сообразно лучшей части души: таким образом, это теоретическая деятельность (Eth. Nic. X 7 1177 a 12—18). Иными словами, для Аристотеля совершенная цель — σοφία — мудрость (а Благо, как и для Канта, подчинено добродетели [23]). Мудрость для Аристотеля — единственное, что уравнивает человеческое и божественное (Eth. Nic. X 7 1177 в 25—30 1177 a 15—16; VI 13 a 1—10). Поэтому и деление знания на человеческое и божественное [24] вряд ли непосредственно применимо как при рассмотрении аристотелевской и гегелевской систем по отдельности, так и при рассмотрении их в соотношении преемственности. Мудрость «первой философии», так же как «чистое бытие» духа (или понятия) для Гегеля (начало «Науки логики») есть нечто божественное. Но это божественное характеризуется именно тем, что в нем теологическая и онтологическая идеи пересечены: находятся во взаимных переходах и превращениях. Все другое содержание идеи — эстетическое, этическое, социально-политическое, физическое — сосредоточено между этими двумя чистыми — божественным и бытийным — уровнями, диалектически слитыми (благодаря чему Аристотелю и

Гегелю удается систематическое осмысление всех областей, доступных для философского познания). Поэтому следует заметить, что в основании познания у Аристотеля, как и у Гегеля, лежит (понимаемый этими философами различно) абсолютный субъект. Это же видно и из последней литературы по этому вопросу [25]. Деление познания на человеческое и божественное вызвано различением познания не по его форме (что можно было бы отнести к характеру «знания»), а по его объекту (и соответствующему этому объекту субъекту), т. е. имеет не собственно гносеологический, а онтологический характер.

В-четвертых, Х. Зайдля интересуют труднейшие аристотелевские проблемы из III 4 429 b 22—29 «О душе»: испытывает ли (претерпевает ли) что-либо Ум в процессе мышления (или активен Ум, а не предмет, который он мыслит)? И мыслит ли Ум самого себя, а в таком случае либо он оказывается в каждой мыслимой им вещи (все вещи оказываются «умными»), «едино ведь мыслимое по виду», ἓν δέ τι τὸ νοητὸν εἴδει (429b 28)? Либо Ум сам есть мыслимое наряду со всем прочим мыслимым? Или Ум мыслит себя по-другому? Х. Зайдль формулирует эти вопросы в форме двух апорий: 1) о «страдании» Ума в процессе мышления, 2) о самопознаваемости Ума [26] — и справедливо указывает [27], что аристотелевское решение их заключается в установлении «динамической» природы Ума (429b 29—430 a 8) и того, что «одно и то же мыслящее и мыслимое у того, что не имеет материи». Но при этом Х. Зайдль не указывает, в *чем состоит* это аристотелевское решение. А ведь в строках 429 b 29—430 a 8 не очевидно *ни одно* из аристотелевских предложений в контексте целого решения [28]. Далее Х. Зайдль критикует гегелевское понимание мысли мыслей и мышления мышления во фрагменте Met. XII 9, 1074 b 33—35: αὐτὸν ἄρα νοεῖ εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστινἡ νόησις νόήσεως νόησις. Гегель переводит: der Gedanke ist, *der* Gedanke des Gedankes. Х. Зайдль считает необходимым переводить: die Vernunfterkenntnis/aktualität ist Vernunfterkenntnis der Vernunfterkenntnis/aktualität [29]. Однако Гегель вполне последователен в своих действиях: ведь Аристотель говорит о мышлении как о наисильнейшем, превосходнейшем (κράτιστον), хотя и не то, что «мысль есть вся и всяческая истина», как это было бы желательно Гегелю [30]; иными словами, Гегель относится к Уму как к идеалу. Для Гегеля именно и только «у Платона, а главным образом у Аристотеля, мысли были сделаны предметом самостоятельного рассмотрения; этим начинается их познание» [31]. Правда, Аристотель вовсе не был обязан понимать мышление так, как его впоследствии понимал Гегель. Но как же понимал мышление Аристотель? Было бы чрезвычайно затруднительно охарактеризовать это в полном объеме. Однако легко можно указать на необходимое условие мышления, модификацию знаменитого «принципа непротиворечия» (Met. IV 3 1005 b 19—22; IV 4 1006 a 3—6): ни мышление, ни речь не возможны, если при этом не мыслится что-то одно (οὐσὲ γὰρ ενσέχεται ὑοεῖν μὲ νόοῦντα ἓν, 1006 b 10 Met. 1006 b 5—

11). Из этого следует другое, чем у Х. Зайдля, (негносеологическое) понимание аристотелевского положения о «единстве мыслимого по виду». Для Аристотеля возможность Уму мыслить себя означает возможность быть самим собой: мышление составляет способ бытия Ума, а также суть его бытия и идею («вид») его бытия [32]. Несмотря на всю важность абстрактного мышления для Аристотеля, приходится отказаться от той мысли, что аристотелевские «ноэмы» представляют из себя нечто абстрактное, а не идеально-созерцательное [33]. Для Аристотеля бытие, сущность и понятие (εἶσός) неразличимы, в то время как для Гегеля они *сначала* диалектически противоставлены, а затем диалектически слиты. Но если учесть онтологический характер мышления как формы «оформления материи» [34], то пропадает отличие «страдающей» в процессе восприятия души от активно формирующего формы Ума: как рука есть орудие орудий, так и Ум — форма форм, ощущение же — форма ощущаемого, ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν (De anima III 8 432a 1—3). Таким образом, вряд ли проблему аристотелевского мышления мышления можно понимать в отрыве от онтологической проблемы формы форм (εἶδος τῶν εἰδῶν). Собственно, так и поступали во всей последующей истории философии (когда, скажем, Ансельм формулировал, что «то, больше чего нельзя помыслить, не может существовать в одном лишь интеллекте, in intellectu solo»). «Страдание» Ума сохраняется лишь как «оформление», как «страдание» самих мыслимых материальных вещей (429 b 29—31), ведь они суть мыслимое только «в возможности» и Ум им не присущ, разве что лишь «в возможности» (429b 5—7). Дуализм аристотелевской концепции Ума, заключающийся в том, что формы как будто бы повторяются дважды: один раз в Уме, другой раз в вещах, — это дуализм материи, а не формы. Этот дуализм есть «в возможности» дуализм, а «в действительности» — монизм. Все вещи и люди суть в известной мере только возможности по отношению к (божественной) действительности. Поэтому все они присущи Уму (429b 7—8) [35]. Происходящее, сущее, подражает или аналогично («пропорционально») сущности, Уму, благодаря теории «мимезиса». Здесь, однако, следует более четко разграничить аристотелевскую традицию от платоновско-неоплатоновской традиции (чего также не делает Х. Зайдль). Платоновские ипостаси Единое—Ум—Душа иерархийно расположены, или, как писал К. Маркс, «νοῦς расширяется в царство идей». У Аристотеля же принцип единства и принцип самодвижения (принцип души) включены в один — Ум в качестве идеальных моментов. «У Аристотеля, — писал далее Маркс, — этот процесс снова рассматривается в своей индивидуальности, которая, однако, теперь оказывается действительной индивидуальностью, выражаемою в понятиях» [36]. Итак, в соответствии с тем, что уже говорилось, Ум как страдающий есть только «в возможности», в действительности он активно формирует все формы, в том числе и форму ощущения. Далее, то, что Ум может мыслить сам себя, означает, что он должен быть оформлен, быть

формой наряду с другими формами (430a 1). Но таким образом он мыслит именно *себя*, т. е. все оформления материи, в том, что касается их формы, в единстве. При этом единичное, разрозненное следует понимать как только «в возможности», а в действительности как «индивидуальное», неделимое, как синтез единичного и всеобщего. Или: душа смертна «в возможности», в действительности же (как Ум) бессмертна. Ум, мыслящий сам себя, т. е. видящий, оформляющий свои действия в их целостности (а эти действия — мышление вещей как их «оформление»), находится в ряду всего мыслимого (430a 1) не как еще одна вещь (напротив, он лишен тела и вообще есть ничто до того, как помыслит, 429a 22—25), а как еще одна форма. Так Аристотель решает проблему, мыслит ли и как Ум мыслит самого себя.

Иными словами, аристотелевский Ум мыслит себя только потому, что он есть перводвигатель — общий принцип мышления и движения. Но так как движение, по Аристотелю, — это оформление материи, реализация (ἐντελέχεια) возможности, то Ум — форма всех оформлений материи, или реализация всех реализаций материи. Форма (εἶδος) здесь есть энтелехия, единство синтеза всех разрозненных ощущений в одной целостности, душа вещи, или, точнее, в ней и Ум, и даже единство ума и души (τὸ τί ἦν εἶναι) — то, что́ стало быть (что́ именно стало быть), или же «что́йность», как переводит этот аристотелевский термин А. Ф. Лосев [37]. В таком случае Ум вместе с рационалистической концепцией Бога как «совокупности всей реальности» (восходящей к ансельмовской проблеме онтологического доказательства бытия Бога) попадает под огонь критики Канта и в результате умещается в одну из рубрик кантовской таблицы категорий ничто. Но для Гегеля не только «совокупность всех реальностей» есть ничто, «совокупность всех отрицаний», но и, наоборот (в значительной мере благодаря Аристотелю), «совокупность всех отрицаний», чистое ничто, есть «совокупность всех реальностей», чистое бытие (первый пункт «Науки логики»). Сущее «в духе» инвариантно по отношению к отрицанию, так же как аристотелевский (материальный) субстрат движения инвариантен по отношению к противоположностям (ведь он есть «в возможности и это, и то»). Таким образом, проблема аристотелевского начала «мышления мышления» и «формы форм» для Гегеля (историко-философски) трансформировалась в проблему «чистого бытия», начала в стихии «чисто себя мыслящего мышления», имманентно участвующего во всем саморазвитии логических категорий в понятие, природу и дух.

Аристотель и Гегель вкладывали в свои теолого-онтологические начала совершенно различное содержание, и вместе с тем (как видно из предыдущего) между их принципами существует идеальное соответствие, идеальное единство. Это единство есть единство в самой идее идеализма: неизбежная зависимость абсолютного идеализма от первоначального и потому основополагающего образца идеализма — диалектика сущности и примера идеа-

лизма. Иными словами, принцип Аристотеля имеет для Гегеля характер немеркнущего идеала.

Исходя из предыдущего, сформулируем четыре свойства этого идеала, четыре проблемы, как будто бы неизменно сохранявшие актуальность в процессе развития мировой философии (четыре историко-философских инварианта).

Во-первых, в свойствах того или иного тождества субъекта и объекта в абсолютном субъекте как инвариантное ядро проявляется *соответствие логической и генетической необходимости.* Для Аристотеля это соответствие развито в теории формы как причины (одной из причин) вещи, границы вещи в пространстве и времени, «судьбы» вещи [38]. Это соответствие, по сути дела, служит обоснованием аристотелевского эмпирического метода: перводвигатель — общий принцип (неподвижного, логического) мышления и эмпирического движения. Это соответствие разительно отличается от гегелевского: абсолютный дух — это общий принцип (спекулятивного, понятийного) мышления и исторического развития. И однако, то, что Гегель приравнивает аристотелевский «эмпирический» метод своему «спекулятивному» [39], означает, что для Гегеля бытие столь же целесообразно, как и история.

Во-вторых, поэтому в диалектике абсолютного субъекта, выраженной у Аристотеля посредством диалектики δύναμις ἐνέργεια, а у Гегеля — посредством диалектики в-себе и для-себя-бытия, проявляется инвариантное свойство *целесообразности.* Это старинное, восходящее еще к Анаксагору свойство у Аристотеля проявляется в теории активной индивидуальности формы и предрасположенности к ней более пассивной и общей материи (например, органического тела — к эйдосу жизни в нем, т. е. душе). В дальнейшем целесообразность (устройства мира), так или иначе толкуемая в схоластике, понималась как онтологический принцип у Лейбница и как трансцендентальный принцип (для способности суждения) у Канта. Кант, связывавший целесообразность со способностью суждения, понимал последнюю как способность подведения особенного под всеобщее. Единичное оставалось у Канта независимым и не подвластным способности суждения: если вспомнить определяющую способность суждения из «Критики чистого разума», то оказывается, что единичное ощущение невозможно «антиципировать», исходя из основоположений рассудка; если же вспомнить рефлектирующую способность суждения из «Критики способности суждения», то оказывается, что прекрасное нельзя подвести под правило, а теологическое — под единую цель (точнее, сам гений, единичный субъект лишь только и может служить правилом для искусства, как и конечная цель реализоваться, если бы мы могли допустить существование некоего intellectus archetypus). Но для Гегеля эта оторванность единичного от особенного и всеобщего пропадает благодаря «хитрости мирового разума» (аналогично у Аристотеля «привходящее», «тюхе» — удача и случай, «топос» — обстоятельства места и времени — в известной мере подчинены Уму). Единичное, объединяющее

особенное и всеобщее, — это единичная, или абсолютная, личность.

Поэтому, в-третьих, цель как цель конечная, или абсолютная, выявляет как инвариант *уникальную, или абсолютную, личность.* Эта личность — личность философа (мудреца) или же (для Гегеля) личность Христа. Для Аристотеля таковая личность (οὐσία, собственно бытие) существует благодаря возможности (онтологического) подчинения нравственных «устоев» умозрительным, т. е. благодаря возможности «умозрительной жизни». Для Гегеля — благодаря единичности, настолько отрицающей все особенное, что эта единичность сама подвергается уничтожению, а на ее месте возникает всеобщее. Иными словами, речь идет о принципе «чистого бытия» (цели развития феноменологических форм сознания и основания и принципа логических категорий бытия), который возникает благодаря «невмешательству в имманентный ритм понятий», «абсолютной культуре и дисциплине сознания», пребыванию и удержанию духа в «абсолютной разорванности». Самопожертвование разрозненного единичного, или возвышение от особенного ко всеобщему, имеет, однако, две стороны: уничтожения и сохранения.

В-четвертых, поэтому возвышение от отдельных мыслей о вещах, от форм вещей к мысли мыслей и форме форм двойственно. Ум, мысля самого себя, т. е. единство своих действий, заменяет собой каждую мысль и форму, но лишь «в возможности» — он не есть вещь и вообще есть «ничто, до тех пор как помыслит». Отсюда же следует, что Ум, не имеющий материи (иначе бы он был отдельной вещью), никогда не теряет своей актуальности, а есть мысль или форма, всегда равная своей материи (или, точнее, этому отсутствию своей материи). Аналогично универсальным и диалектичным образом происходит объединение формообразований сознания (Gestalten) в «гештальт гештальтов» — абсолютное значение, или чистое бытие духа. Чистое бытие как логическое начало претерпевает в первом же пункте «Науки логики» именно ту же диалектику, связанную с «пустой мыслью» и «пустым созерцанием», что и аристотелевская форма форм. Чистое бытие, будучи всем, оказывается ничем, а будучи чистым ничто — оказывается всем, всеобщим логическим началом. Противоречия формы форм и чистого бытия кажутся здесь только логическими. Но если рассматривать аристотелевское и гегелевское начала в их реальном обосновании или развитии, в результате проявится их этико-социальная и космологическая окраска. Реально принцип Ума оказывается обоснованным только благодаря снятию всех существенных физических, логических, эстетических, этических, политических и религиозных аналогий его действия и подчиненности их неподвижной энергийности мышления мышления и формы форм. Точно так же формообразующийся принцип абсолютного знания, или чистого бытия духа, есть снятие (изображенное в «Феноменологии духа») формообразований сознания и самосознания, нравственности и морали, художественной и абсолютной

религии. Одна сторона указанного возвышения от особенного ко всеобщему — возвышение от случайного к необходимому как свободе. Другая сторона — возвышение от свободного как только этического к космической необходимости, включающей в себя все случайное. Иными словами, четвертый инвариант абсолютного субъекта — это тот или иной *синтез диалектик необходимость—случайность и свобода—необходимость*. Этот четвертый инвариант, будучи синтезом трех предыдущих, вместе с тем пронизывает их все и делает их систему замкнутой.

Эти инварианты ассоциированы с четырьмя аристотелевскими причинами, с четырьмя (в кантовской классификации: онтологическим, физико-телеологическим, космологическим, этико-теологическим) способами обоснования теологической идеи, с четырьмя разобранными положениями работы Х. Зайдля, с четырьмя характеризующими раннего Гегеля (и затем проходящими сквозь всю гегелевскую философию) положениями работы М. Баума («тотальность», «метод системы», «подсистема», «определенное отрицание») [40]. Ниже будет указано только взаимоотношение этих инвариантов с аристотелевской теорией причин и общим контекстом влияния аристотелевской философии на гегелевскую.

Аристотель насчитывает всего четыре причины [41]: формальную, материальную, целевую и движущую. Формальная причина означает локальную целостность вещи или индивида в пространстве и времени. Бытие вещи или индивида отточено и законченно и проступает сквозь ткань эмпирических событий, подобно изваянию в куске мрамора. Материальная причина обозначает тенденцию материи к становлению формой (тяготение физического тела к тому, чтобы в него вдохнули жизнь, — к душе, эйдосу жизни). Целевая причина, которую Аристотель часто (по-платоновски) характеризует как «то, ради чего» (τὸ οὗ ἕνεκα ἕν), выражает суть бытия вещи (как «топор» выражает способность топора служить орудием для «таких вот» действий); иначе, целевая причина указывает на конечную реализацию, энтелехию вещи или человека (она означает одновременно «стремящийся ум» и «осмысленное стремление» — «и вот такое начало и есть человек»). Наконец, движущая причина — это высшая форма целевой (уже трансформировавшаяся в начальную, подобно тому как это происходит в «сознательном выборе» поступка и «устоях» сознательного выбора). Движущая причина включила в себя три остальные, материя и возможность доведены в ней до своей полной противоположности, как, впрочем, и форма доведена здесь до полной неузнаваемости (простоты и неделимости), а энтелехия приобрела характер предельной (вечной, вневременно́й) чистоты. Эта причина есть мысль, которая не имеет в качестве предмета чего-либо, от себя отличного, мысль, равная своей форме, мысль о мышлении (бог, θεός).

Возможно, что аристотелевская теория причин восходит к той древней основе мифологии, где в культовом обряде жертвоприно-

шения различались четыре лица: жрец, жертва, жертвующий и бог (еще ранее эти четыре действующих лица были слиты в одно [42]).

Во всяком случае, ясно, что атрибуты аристотелевского перводвигателя — неподвижность и энергийность — представляют собой сложное соединение всех четырех аристотелевских причин. Точно так же и атрибуты гегелевского «чистого бытия» — непосредственность и неопределенность — соединяют в себе моменты чистого знания, бытия, абсолютного знания (сознания) и понятия. Чистое знание есть не что иное, как история своего становления; бытие целесообразно как история (в том, чтобы «быть в своем бытии своим понятием», и состоит, по Гегелю, «логическая необходимость»); абсолютное знание есть абсолютная личность (собственность, самость духа, das Selbst), «истина всех способов сознания»; а понятие соединяет в себе диалектику необходимости—случайности точно так же, как и диалектику свободы—необходимости. Атрибуты чистого бытия непосредственно не имеют ничего общего с атрибутами перводвигателя. Но зато и те и другие, как видно из предыдущего, явно связаны с указанными четырьмя историко-философскими инвариантами.

Итак, все, что остается теперь, — это обсудить аристотелевский принцип формы форм и соответственно гегелевский принцип чистого бытия (духа), но уже с явным использованием указанных инвариантов.

При этом, во-первых, встает проблема прямого синтеза формы (εἶδος) или формообразования духа (Gestalt). Эта проблема решается на пути определенного рода актуализации бесконечного в конечном и конечного в бесконечном. В случае Аристотеля бесконечное объявляется сущим только «в возможности», благодаря чему решаются апории Зенона и Единое элеатов восстанавливается в своих правах, но уже как идеальное единство (как идеальный момент уникального Ума). Иными словами, проблема синтеза бесконечного ряда снимается потому, что для Аристотеля все на свете, в том числе и движение, имеет свою идеальную и индивидуальную (в частности, неделимую) форму. Бесконечному дроблению пространства отвечает столь же бесконечное дробление времени, а форма движения — его скорость, траектория — дроблениями не затрагивается, а идеальна и индивидуальна (в представлении о форме движения, т. е. форме «оформления материи», Аристотель уже, как видим, отчасти вырывается за пределы форм к концепции формы форм). Концепция «конечной бесконечности», или бесконечности как идеального индивида, вошла в гегелевскую «Логику» под названием качественной бесконечности [43]. Качественная бесконечность описывает континуальное единство бытия индивида, его для-себя-бытие (Für sich sein). При этом Гегель в вопросе об индивидуальности принимает сторону Аристотеля (т. е. принимает идеальность индивидуальности; положение das Endliche ideell ist составляет, по Гегелю, принцип идеализма), а не сторону Демокрита или Лейбница, считая, что атомизм и монадология приводят лишь к абстрактной, или лишь к мысленной, «множе-

ственности». Проблема множественности, или количества, как раз составляет центральную часть общей диалектики формообразований (Gestalten), диалектики качества—количества—меры. При этом Гегель должен был решить две первые (математические) антиномии Канта (аристотелевское решение зеноновских апорий здесь было взято за образец). Проблема количественной бесконечности решалась Гегелем посредством диалектики «степенного отношения», т. е. теми же средствами, что и проблема Нуса в философии Анаксагора—Платона—Аристотеля [44]. Диалектика качества—количества—меры (закон перехода количественных изменений в качественные) представляет собой «внешнюю рефлексию» процесса формообразования (Gestalt) (законы противоречия и отрицания отрицания связаны со вторым и третьим томами «Науки логики»). Все это следовало сказать о проблеме прямого синтеза εἶδος'α и Gestalt.

Во-вторых, проблема целесообразности по отношению к форме форм проявляется в проблеме Ума как творческого оформителя всего Космоса. Целесообразность здесь (типично кантовская) — целесообразность без цели: подобно платоновскому, аристотелевский Ум «не испытывает зависти» и творит («поэтизирует», т. е. оформляет) не ради чего-то — благополучение от поступка заключено в самом поступке (принцип калокагатии). Поэтому можно было бы сказать, что это сама материя целесообразна, т. е. подражает Уму, если бы только понятие «мимезиса» не должно было означать нечто гораздо более энергичное: подражание в песнях и плясках, танцевально-драматический и даже трагический характер идей [45]. Точно так же гегелевский Разум представляет собой «целесообразное действование» (das zweckmässige Tun). Путь к истине — это путь «сомнения» или даже «отчаяния». При этом «страх перед истиной», конечно, может заставить познание «и отступить», но оно не сможет ни найти себе удовлетворения в том, что признает, что «все в своем роде прекрасно», ни укрыться «в безмыслии» — и то и другое состояние его будет нарушено вмешательством разума [46]. Движение к цели здесь безостановочно, а «длительное пребывание в этом царстве теней» есть «абсолютная культура и дисциплина сознания» [47].

В-третьих, аристотелевский перводвигатель и форма форм есть уникальное, или личное, собственно бытие, τὸ ὂν ἢ ὂν, τὸ τί ἦν εἶναι, иными словами, бытие как сущность. Дело в том, что, вообще говоря, сущее, τὰ ὄντα, является таковым лишь «привходящим» образом, как, например, в суждении «человек бледен». Ведь последним непосредственно утверждается бытие «бледного» (а оно таково лишь привходящим образом), а не бытие человека (хотя таковое и лежит в основе бытия «бледного»). Не то у перводвигателя: он для Аристотеля существует необходимым образом и есть (первая, вечная и уникальная) необходимая сущность, ὅτι ἀναγκη εἶναί τινα ἀι διόν οὐσίαν ἀκίνητον (Met. XII 6 1071 b 4—5). Вообще, поскольку в платоновско-неоплатоновских и аристотелевских построениях заложена *теория* уникальной и незаменимой

личности, реальное развитие которой осуществлялось у Филона Александрийского, Августина и схоластов, в способности «самоличного отыскания истины» Декарта и «тождестве личности» Лейбница, постольку следует отчасти согласиться с утверждением А. Ф. Лосева, что и гегелевский дух в этой связи есть не что иное, как «личность» [48]. Вместе с тем не следует забывать и то, что для Гегеля диалектика платоновского Единого (точно так же как диалектика демокритовского атома или лейбницевской монады) представляет собой не более чем диалектику «внешней рефлексии». Для Гегеля личное связано с уничтожением единичного и подчинением всего особенного всеобщему, духу. Личное — история духа в его самости (das Selbst), а не история отдельно взятого человека. Поэтому Гегель более всего тяготеет к аристотелевскому принципу, максимально воплотившему в себе черты идеи, т. е. «определенного всеобщего». Аристотелю в процессе работы со сплошь конкретным и даже эмпирическим материалом каким-то чудом удалось не растерять «спекулятивности» рассмотрения (т. е. возвращаемости идеи к себе же самой), а в принципе формы форм противоречивым образом совместить как формальные (видовые), так и субстанциальные (родовые) свойства.

В-четвертых, в принципе формы форм оказываются слитыми диалектика необходимого—случайного с диалектикой свободного—необходимого; иными словами, третья и четвертая антиномии кантовской «Критики чистого разума» у Аристотеля соединяются и так или иначе решаются (предвосхищаются). Вообще существование аристотелевского принципа мысли мыслей и формы форм является внутренне противоречивым: что это за мысль (и о чем), которая объемлет все мысли, и что это за (и чего это) созерцание (εἶδος), которое объемлет все созерцания? Но для Гегеля противоречия аристотелевского перводвигателя означали не недостаток, а достоинство — указание на то, что принцип Аристотеля можно понимать *только* диалектически — в контексте историко-философского развития. Итак, во-первых, аристотелевская форма форм как форма противостоит всякой материи (или, точнее, обладает лишь умопостигаемой материей для совершения мыслительно-созерцательных действий [49]). Она как необходимая вечная и неизменная идеальная сущность избавлена от всякой случайности материального существования (ведь только наличие материи означает возможность изменения). Она же являет собою и абсолютно свободную сущность [50] — ведь и обязанности свободного человека в доме большей частью определены и необходимы, в то время как рабу выпадает исполнять что придется (Met. XII 10 1075a 19—22). Дело в том, что необходимость Ума иная, чем необходимость души: разум владеет нашей душой политической властью, душа же телом — деспотической властью (Politica I 2 1254b 2—6). С другой стороны, так как ум сосредоточивает в себе всю форму, он выступает как судьба (место) индивида и вещи: как τόπος τῶν εἰδῶν, и это дает возможность взглянуть на свою жизнь в целом, т. е. со стороны. Однако Аристотель вместе со

всей античностью чужд идее креационизма в какой бы то ни было форме; мышление как форма есть всего лишь реализация материи. Аристотелевская мысль мыслей означает самое энергию, т. е. действительность, реализацию мышления. Таков способ Ума мыслить самого себя. Поэтому, во-вторых, Ум есть перводвигатель, двигатель всех движений (т. е. реализаций возможностей), реализация всех реализаций. Эта реализация связана с аристотелевской теорией причин, а точнее — с самим фактом того, что для вещи или ряда событий существует начальная (и конечная) причина [51]. Такая причина явно соединяет в себе случай и свободу, она же подчинена необходимости — ведь, по Аристотелю, именно причины исчерпывающе объясняют то или иное существование вещи или ее движение. То, что здесь затрагивает Аристотель, у Лейбница и Канта развернулось в грандиозные проблемы [52]. Но у Аристотеля все эти, лишь впоследствии развернувшиеся проблемы еще сводятся непосредственно к проблеме формы как причинной полноты бытия вещи и индивида. Поэтому, в-третьих, Ум есть форма форм (εἶδος τῶν εἰδῶν). В данном случае Ум как форма форм есть свобода необходимого и исключающего всякую случайность выбора объекта действия Ума (т. е. его мышления). Ум, чтобы не изменяться к худшему, должен мыслить наилучшее, т. е. самого себя, «если только он есть превосходнейшее (κράτιστον)», а это возможно, так как «одно и то же мыслящее и мыслимое у того, что не имеет материи» (т. е. способности случайного изменения к худшему). И Ум, направленный на это неделимое и истинное, сам всегда безошибочен. И так он мыслит самого себя, т. е. свою безошибочность. Такой безошибочный Ум есть безошибочный, поскольку он во всех случаях есть форма — форма форм, в том числе и формы ощущаемого. По Гегелю, в аристотелевском представлении о мышлении как «превосходнейшем» выражена, по существу, верная мысль, но ее в современных условиях следует понимать как то, что «мышление есть вся и всяческая истина» (а не только ее образец или идеал). Мысль мыслей, или мышление мышления, у Гегеля поэтому есть не рефлексия, а само бытие, пребывание в мышлении: «...в тихой обители пришедшего к самому себе и лишь в себе пребывающего мышления, умолкают интересы, движущие жизнью народов и индивидов». Такое, избавленное от «случайности резонирующего», от вязнущего в материале и неспособного к абстракции или же, наоборот, от лишь «дискурсивного», мышление есть единственно свободное, спекулятивное мышление. Реализацией реализаций, по Гегелю, служит разум, или применительно к чистому бытию его следует точнее обозначить как абсолютный субъект — дух. Для реализации своей цели у него достаточно материала — судеб индивидов и народов. Дух вырывается за пределы случайного благодаря тому, что «обретает себя в абсолютной разорванности», хотя его реализация невозможна без действительного пожертвования и уничтожения случайного: он реализует себя посредством личности, дух есть никто, живущий иного смертью. Эти же действия одновременно являются и реали-

зацией идеи, т. е. реализацией свободы духа. Наконец, развивающийся дух реализуется в формообразовании формообразований, гештальте гештальтов — чистом бытии как логической идее мира. Формообразование формообразований является только на стадии возвращения (в вере) к достоверности чувственного сознания в формообразовании абсолютной религии и еще более — в формообразовании абсолютного знания. Гештальт гештальтов существенно отличается от предыдущих формообразований (сознания, самосознания и разума) тем, что является не временны́м, а пространственным разрезом абсолютного духа: обращением по всем одноименным или соответствующим моментам всех особенных формообразований, глобальное обращение духа к себе самому — абсолютное знание. Случайность здесь ушла в самое себя и перестала быть самой собой, временна́я необходимость совпадает с необходимостью самой сути дела, необходимостью логической, а свобода заключается в том, что возникшее абсолютное образование само по себе и в своей собственной стихии развертывается, порождая природу и (конечный, человеческий) дух.

Итак, в рассмотренных концепциях аристотелевской формы форм и соответственно гегелевского чистого бытия перед нами налицо два различных обобщения античного классического и немецкого классического подходов к реализации действительности. В первом случае действительность оформлена (в Космос) в соответствии с идеалом, образцом — чистой энтелехией как эйдосом (созерцанием). Во втором случае действительность возникает в соответствии с идеей в свободном акте порождения. Первое начало, будучи от вечности всем, — средоточием света, всей энергии мышления, впитав в себя все скульптурные черты античной Судьбы [53], не обещает ничего или же обещает вечно одно и то же. Второе начало, будучи ничем — пустой мыслью и пустым созерцанием, темнотой Ночи — хранительницы образов, чистым ничто, — в полном согласии с христианской идеей сотворения мира обещает все. В первом случае всем движет любовь (Эрос), во втором всем движет смерть (ничто), т. е. те самые «мифы диалектики», на которые указывал К. Маркс. То же, что связывает эти мифы, — это сама диалектика.

[1] *Seidl H.* Bemerkungen zu G. W. F. Hegels Interpretation von Aristoteles «De Anima» III 4—5 und 2 «Metaphysica» XII 7 u. 9 // Perspektiven der Philosophie. Amsterdam, 1986. Bd. 12. S. 209—236.
[2] *Hartmann N.* Aristoteles und Hegel. Erfurt, 1933. S. 31—38.
[3] *Гайм Р.* Гегель и его время. СПб., 1861. С. 21.
[4] *Marie-Dominique Philippe O. P.* Philosophie première, théologie et sagesse selon Aristote // Paradigmes de théologie philosophique. Freiburg, 1983. P. 21—31.
[5] *Findlay J. N.* Hegel: a re-examination. L., 1958. P. 48, 224.
[6] *Weiss F. G.* Hegel's critique of Aristotle's philosophy of mind. The Hague, 1969. P. 6.
[7] *Green M.* Hegel's modern teleology // Der Idealismus und seine Gegenwart. Hamburg, 1976. P. 176.
[8] *Gadamer H.-G.* Hegels Dialektik. Tübingen, 1971. S. 28.

[9] *Palmer L. M.* On Hegel's platonism // Hegel and the history of philosophy. The Hague, 1974. P. 79.

[10] *Mure G. R. G.* Foreword // Weiss F. G. Op. cit. P. XVIII.

[11] *Gray J. G.* Hegel's Hellenic ideal. N. Y., 1941. P. 1—96.

[12] *Seidl H.* Op. cit. S. 210.

[13] Интуитивный характер мышления (Платона и) Аристотеля раскрывается в основополагающих работах советских исследователей. См.: *Александров Г. Ф.* Аристотель. М., 1940. С. 47, 131; *Ахманов А. С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960. С. 12; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1975. Т. 4. С. 723—724; *Он же.* Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929. С. 98, 180.

[14] Поэтому и несправедливо указанное утверждение М. Грина (*Green M.* Op. cit. P. 176).

[15] *Seidl H.* Op. cit. S. 211, 212—215.

[16] Metaphysica. XII 2, 1069 b 28—32. В этом фрагменте говорится, что все сущее возникает не из какого попало возможного, а разное — из разного (ἕτερον ἐξ ἑτέρου), недостаточно сказать, что «все вещи вместе» (πάντα χρήματα ἦχ ὁμοῦ, тезис Анаксагора), ибо вещи различаются по материи (διαφέρει γαρ τῇ ὕλῃ), иначе почему их возникло бесконечно много, а не одна (ἐπει διὰ τί ἄπει ρα ἔγέιετο ἀλλ οὐχ ἕν) — ведь ум один (ὁ γὰρ νοῦς εὸς), поэтому, если и материя одна (ὥστ εί και ἡ ὕλή μία), в действительности возникло бы только то, чем была материя в возможности. См. также: 1069 b 20—25.

[17] Уникальностью обладает только божественная суть бытия, необходимая сущность (οὐσία) и соответственно вещь как «то, что стало быть», τὸ τί ἦν εἶναι. В текстах Аристотеля отсутствует термин «единичный», а этим термином переводятся какие-либо другие либо их сочетание (большей частью — «индивидуальный», т. е. ἄτομος).

[18] Аристотелевская δύναμις представляет собой основание повторимости логических фигур — гениальное открытие Аристотеля. Гегель после кантовской критики формальной логики не может вернуться к вечным, но формальным фигурам мышления; в противоположность метафизическому неподвижному диалектическое мышление выражает собою «абсолютное беспокойство» духа. Античная же диалектика, в том числе и ее вершины, предстает перед Гегелем в виде «внешней рефлексии».

[19] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 221.

[20] *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. М., 1970. Т. 1. С. 265.

[21] *Seidl H.* Op. cit. S. 211.

[22] Ibid. S. 227—228.

[23] Счастье есть деятельность добродетели: ἐστιν ἡ εὐδαιμονία κατ αρετὴν ἐνέργεια (Eth. Nic. X. 7. 1177 a 12). «Аристотель и Платон, — писал Кант, — расходятся между собой только в вопросе о происхождении наших нравственных понятий» (*Кант И.* Соч. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 461).

[24] *Seidl H.* Op. cit. S. 211, 214.

[25] Э. Берти явно подчеркивает существенность трансцендентного характера абсолюта для возможности построения «метафизики» (т. е. философии) как Аристотеля, так и Гегеля (*Berti E.* Problematicità e dialetticità della «metafisica classica» // Theoria. Pisa. 1986. Vol. 6, N 1. P. 86). На трансформацию философского принципа Аристотеля в теологический и на подчиненность благодаря этому всего физического, органического, этического, одним словом, всего человеческого божественному указывает Мари-Доминик Филипп О. П. (*Marie-Dominique Philippe O. P.* Op. cit. P. 21—31).

[26] *Seidl H.* Op. cit. S. 219.

[27] Ibid. S. 220.

[28] Х. Зайдль критикует гегелевскую интерпретацию аристотелевского решения (*Seidl H.* Op. cit. S. 222). Однако Гегель понимает решение (разумеется, идеалистически, но зато) в полном контексте, в частности учитывающем 429 b 27, о принадлежности Ума всему другому (мыслимому): ἡ γὰρ τοῖς ἄλλοις νοῦς ὑπάρξει. Вообще Х. Зайдль в интерпретации аристотелевского «мышления мышления», того, что τὸ αὐτό ἐστι τό νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὑτώς ἐπιστητὸν τὸ ἀυτό ἐστιν, 430 a 2—4, обращает больше внимания на тождество (мыслящего и мыслимого), поскольку оно — знание, а мы в данной статье — на то, что это знание созерцательное (умозрительное).

[29] *Seidl H.* Op. cit. S. 235

[30] *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М., 1932. Т. 10. С. 252—253.

[31] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 84.

[32] Это соответствует тому, что Ум мыслит себя всегда в действительности, а не как мыслимые вещи лишь в возможности.

[33] *Ахманов А. С.* Указ. соч. С. 107.

[34] Мышление — это теоретическая деятельность, или созерцание (но не ощущение), т. е. форма; но эта деятельность направлена на теоретическое, или созерцаемое, т. е. на «оформления». Или по-другому: мышление есть единство деятельности мышления по его форме; 429 b 28, но это единство есть единство единств (из каждого отдельного акта мышления), Met. IV 4 1006 b 10. При этом каждое такое единство ничем не отличается от формы, оформления.

[35] Не вещи есть «умные», а ум есть «вещный»: действительный, созерцающий, оформляющий, вечно сущий и т. д.

[36] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 1-е изд. М., 1928. Т. 1. С. 487. Подчеркнем, что во втором издании (*Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956. С. 195) «Einzelnheit» переводится на русский как «единичность». Аристотелю, как говорилось выше, более соответствует термин «индивидуальность».

[37] *Лосев А. Ф.* История... Т. 4. С. 116, 138, 704—705. Об анализе термина τί ἦν εἶ ναι см. также указанную работу Н. Гартманна (*Hartmann N.* Op. cit. S. 18—19, 24, 28).

[38] Платоновская идея сосредоточивает в себе «решительно все судьбы этой вещи, начиная от ее зарождения и кончая ее уничтожением» (*Лосев А. Ф.* История... М., 1963. Т. 1. С. 45). То же относится и к Аристотелю: «логический состав вещи гласит нам еще и о том, что она содержит в себе также и причину своего возникновения и своего уничтожения» (Там же. Т. 4. С. 591).

[39] «Эмпирическое, — пишет Гегель в связи с анализом аристотелевской философии, — взятое в его синтезе, есть спекулятивное понятие» (*Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. 10. С. 237).

[40] *Баум М.* Заметки по вопросу об отношении системы и диалектики у Гегеля // Философия Гегеля: Проблемы диалектики. М., 1987. С. 188, 191, 191—194, 195.

[41] Иногда Аристотель называет и другие виды причин, такие, как лишенность и обладание, противоположности и лежащий в основе их смены субстрат и т. п. Эти причины по своей сути сводятся к четырем указанным основным.

[42] По поводу этого слияния см.: *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 150.

[43] На это, в частности, правда эпизодически, обращает внимание Н. Гартманн (*Hartmann N.* Op. cit. S. 26). Не следовало бы, однако (как это и делает Гартманн), даже эпизодически называть качественную бесконечность (ее качеством служит идеальность, а образом — замкнутый круг; она совпадает с той аристотелевской бесконечностью, в согласии с которой движется: «первое небо» («истинная бесконечность»). Качественная бесконечность — лишь один (первый) из типов бесконечности, встречающихся в «Логике».

[44] В степенном отношении часть тождественна целому, так же как это формулировалось в шестом фрагменте Анаксагора; единица, процесс измерения и измеряемого представляют собою одно и то же количество, так же как в органистическо-космической диалектике Нуса у Платона и Аристотеля.

[45] О понятии «мимезиса» см.: *Лосев А. Ф.* История... М., 1974. Т. 3. С. 32—56, 274.

[46] *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М., 1959. Т. 4. С. 46.

[47] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 113.

[48] *Лосев А. Ф.* История... М., 1980. Т. 6. С. 613.

[49] Там же. Т. 4. С. 56—68, 585.

[50] Так же как «первая философия», наука, которой, скорее всего, обладал бы бог. представляет из себя единственно свободную науку, предназначенную лишь только для самой себя, для познания, и потому не кажущуюся человеческим достоянием (Met. 12, 982 b 25—30).

[51] Разбору существования такой причины посвящена гл. 3 кн. VI «Метафизики».

[52] По Канту, полный синтез причинного ряда (явно полагаемый Аристотелем) невозможен: проблемы (трансцендентальной) свободы и необходимой сущности

приводят к антиномиям («динамические» антиномии «Критики чистого разума»). У Лейбница сходящиеся и расходящиеся ряды обусловлены соответственно всемогуществом и благостью Бога: расходящиеся ряды определяются целесообразностью (предустановленной гармонией), случайностью, а моральный аспект в них — «злом вины» (в отличие от «физического зла»). Необходимость истин, связанных с первыми рядами причин, Лейбниц называет «метафизической», а связанных со вторыми рядами — «мовальной» (*Лейбниц.* Избр. филос. сочинения. М., 1908. С. 253—297).

[53] О скульптурном характере античной Судьбы см.: *Лосев А. Ф.* История... М., 1963. Т. 1. С. 55.

# ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

## ВЕЛИКАЯ ФРАНЦУЗСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В ОЦЕНКЕ А. И. ГЕРЦЕНА

*З. В. Смирнова*

**Французская революция! Да знаете ли вы, что, породив такую эпоху, человечество отдыхает целые столетия. Дела и люди этих торжественных дней истории остаются подобно маякам, предназначенным освещать дорогу человечеству; они сопровождают человека из поколения в поколение, служа ему наставлением, примером, советом, утешением, поддерживая его в бедствиях и еще более в счастии.**

***А. И. Герцен***

В середине XIX в. представление о глубоком своеобразии истории России в сравнении с историей западноевропейских государств было широко распространено в русской литературе. Об этом своеобразии говорили и писали деятели самых разных направлений — М. П. Погодин и П. Я. Чаадаев, А. И. Герцен и А. С. Хомяков, С. П. Шевырев и В. Г. Белинский. При этом, однако, для передовой русской мысли история Европы не была *чужой* историей. Напротив, мысль эта рассматривала себя как наследницу европейской исторической жизни, указывая на то, что «права наследия» она взяла сама, усваивая проблемы, стоящие перед Европой, ее скорби и страдания, ее нажитый опыт и нажитую мудрость. «. . .Воспоминания Европы, ее былое сделались нашим былым и нашим прошедшим», — писал Герцен [1].

Усвоение мыслящими русскими людьми исторического опыта Европы Герцен часто характеризовал словами «мы пережили». Действительно, история этого усвоения не только обнаруживает вдумчивую аналитическую работу ума, но и носит яркую эмоциональную окраску — она полна страстных увлечений и разочарований, исканий, споров и сталкновений. Герцен с полным правом мог сказать о своем поколении: «. . .сотней голов мы проделывали в тридцатилетнем загоне вековые драмы западного развития, жили

© З. В. Смирнова, 1990

ими, страстно принимали их к сердцу, страдали их прошедшими страданиями, надеялись их надеждами... отдавались им беззаветно, откровенно и быстро изнашивали их знамена самой стремительностью и преувеличением. Догнавши старших, мы вместе с ними хоронили одну фазу их развития за другой и, не оставаясь на могиле, торопились навстречу наследнику» [2].

Время, когда формировалась мысль поколения, к которому принадлежал Герцен, — начало 30-х годов XIX в. — отделяло от событий Великой французской революции четыре десятилетия. Эти десятилетия вместили в себе многое — расцвет и крах наполеоновской империи, Отечественную войну 1812 г., деятельность Священного союза, оживление революционного движения в Европе, распространение социалистических учений, революцию 1830 г. во Франции, восстание декабристов в России. Все эти события так или иначе, прямо или косвенно были связаны с тем импульсом, который дала европейскому развитию революция 1789 г. «Землетрясение французской революции» шло вплоть до 1848 г.[3]

Вполне естественно, что событием западной истории, которое особенно остро и глубоко «переживалось» русской интеллигенцией в первой половине XIX в., была Великая французская революция. Мы, писал Герцен, «прожили» всю революцию: «...кто из нас не слыхал громовых речей Мирабо и Дантона, кто не был якобинцем, террористом, другом или врагом Робеспьера, даже солдатом республики у Гоши, у Марсо» [4].

Герцен имел личные основания для того, чтобы написать эти строки. Великая французская революция вошла в его жизнь с ранних лет, и раздумья о ней, ее «переживание» не оставляли его вплоть до конца 60-х годов. Еще в детстве от своего французского учителя он услышал, что Людовика XVI казнили потому, что он был предателем отечества. Полушутя-полусерьезно Герцен говорил впоследствии, что Бушо преподавал ему «субжонктивы и французскую революцию» [5].

Увлечение идеалами и деятелями революции 1789 г. было одной из характернейших черт умонастроения членов студенческого кружка Герцена—Огарева, сложившегося в начале 30-х годов. Мы проповедовали, писал Герцен, французскую революцию [6]. В «Былом и думах» он вспоминал, как один из членов кружка — Кетчер, увлеченный колоссальной трагедией 90-х годов XVIII в., вместо молитвы на сон грядущий читал речи Марата и Робеспьера [7]. У самого Герцена восприятие французской революции окрашено в это время начавшимся увлечением социалистическими идеями. Мы чувствуем, писал он Огареву летом 1833 г., «что революция 89 года ломала — и только, но надобно создать новое, *палингенезическое* время, надобно другие основания положить обществам Европы; более права, более нравственности, более просвещения. Вот опыт — это s(aint)-sim⟨onism⟩nisme» [8].

В 40-х годах — в период усиленных философских занятий Герцена — его внимание привлекает французская философия

XVIII в., как идейная подготовка французской революции. В это же время у него возникает мысль о сочетании «немецкой теории» и «французской практики». О своих современниках и единомышленниках он писал через несколько лет: «. . .поклонение французской революции — их первая религия; свободное германское мышление — их катехизис. . .» [9]

Новые раздумья о Великой французской революции приносит в жизнь Герцена опыт революции 1848 г. В сопоставлении двух революций, их идей и их деятелей яснее вырисовываются герценовские оценки событий 90-х годов XVIII в. Оценки эти окончательно складываются под воздействием наблюдений над жизнью пореволюционной Франции и Европы в целом, под влиянием формирующейся концепции «русского социализма».

В 50—60-х годах Герцен внимательно следил за посвященной революции 1789 г. литературой: он знакомился с трудами Луи Блана, Т. Карлейля, Ж. Мишле, А. Тьера, Э. Кине и других современных историков. Высоко оценил он, в частности, «Историю французской революции» Мишле. В феврале 1868 г. он писал автору: «Нынешней осенью я перечитал вместе с старшей дочерью *вашу историю революции* — от 21 января до конца. . . Я плакал, читая последние страницы о смерти Дантона и его друзей. Я только что закончил том. . . о последних монтаньярах, — как величественно ваше прошлое!» [10] Интересна также полемика Герцена с Кине в связи с книгой последнего «La Révolution» (1865). Герцен писал Кине, что восхищен его книгой. Ему импонировало, в частности, произведенное Кине «следствие об отраве революции католицизмом» [11]. В то же время он резко разошелся с Кине в оценке утверждения незыблемости права собственности. Посягательство на право безграничной собственности означало для Кине гибель личной свободы. В своей книге о революции он объявлял социалистические идеи Бабефа чуждыми духу латинских народов. Опровергая мнения Кине, Герцен в письме к нему утверждал, что «социальный, экономический вопрос» обойти невозможно, и как на одно из реальных его решений указывал на идею сохранения в России общинной собственности рядом с личным пользованием.

В 1849 г. в письме к Прудону Герцен назвал свое произведение «С того берега» «философией революций 48 г.» [12]. Термин «философия революции» вряд ли случаен у Герцена. Так, начиная издание «Полярной звезды» и намечая программу журнала, он среди статей общего характера назвал статьи о «философии революции» [13]. В очерке «Русский заговор 1825 года» он попытался «подытожить историческую философию этого события» [14]. Думаю, что имеется достаточно оснований считать, что мысли Герцена о французской революции 1789—1793 гг., охватывающие широкий круг связанных с ней проблем, составляют своего рода «философию» этого великого исторического события.

Само собой понятно, что идейная эволюция Герцена отражалась и на его «философии» революции 1789 г. Однако *основные*

*принципы* оценки им этого исторического события существенно не менялись — неизменной была прежде всего его оценка с точки зрения социалистических идеалов. Поэтому в данной статье внимание сосредоточено в первую очередь на этих общих принципах, развитие же взглядов Герцена не подвергается специальному рассмотрению.

* * *

Французская революция 1789 г. для Герцена — рубеж в истории Европы, рубеж, имеющий всемирно-историческое значение: «резче этой черты история на Западе не проводила, это — своего рода экватор» [15]. Содержание, вкладываемое в эту оценку, прямым образом связано с общей философско-исторической концепцией Герцена.

Как известно, Герцен испытал в свое время влияние гегелевской философии истории. В 40-х годах история представлялась ему закономерным процессом, движимым разумом и направленным к разумной цели, постепенным движением человечества «к освобождению и себяпознанию, к сознательному действию» [16]. Но уже в конце 40-х годов он начинает задумываться над вопросом: если история движется разумом, то почему же идеи, выработанные разумом, его выводы и требования не осуществляются в историческом процессе? Почему, например, история, вместо того чтобы осуществлять идеи «Политики» Аристотеля, развивает римское право и средневековые установления? Более того, почему история может «нахохотаться» над требованиями разума, сменив французскую республику с ее идеями свободы и равенства империей Наполеона? Герцен приходит к выводу, что история «имеет свою эмбриогению, не совпадающую с диалектикой чистого разума» [17]. Опыт революции 1848 г., в которой он видел неудавшуюся попытку ввести в общественную жизнь социалистические начала, заставляет его окончательно отказаться от идеи разумности истории, от телеологического взгляда на исторический процесс. Многократно утверждает он, что история «никуда не идет», что она, подобно природе, развивается «в разные стороны» соответственно тем или иным сложившимся возможностям. Государства, считает Герцен, сложились, как все складывается в природе, по открывавшимся возможностям, прилаживая свои потребности к сложившимся обстоятельствам; иными словами, общественное развитие, как и развитие в природе, идет стихийно.

Такой взгляд на историю не означал отрицания прав и возможностей разума в историческом процессе. Разум не вне истории, он — ее неотъемлемая часть. Желание людей по мере развития их мысли, сознания устроить свой общественный быт возможно лучшим образом, разумно, т. е. на основе выработанных разумом общественных идеалов, так же естественно, как естественна собственная стихийная «эмбриогения» истории.

Рассматриваемая в свете этих философско-исторических установок французская революция 1789 г. для Герцена — первая в человеческой истории попытка сознательного построения общественного быта людей, первая попытка устроить этот быт на началах, выработанных мыслью, положить результаты, достигнутые этой мыслью, в основание общественной жизни. В течение веков идеалы, вырабатываемые разумом, не находили сознательного практического применения, оставались идеалами книжными, не оказывавшими прямого влияния на общественный быт. Революция попыталась провести эти идеалы в жизнь. «В конце XVIII столетия люди в первый раз не в книге, а на самом деле начали освобождаться от рокового, таинственно тяготевшего мира теологической истории и пытались весь гражданский быт, выросший помимо сознания и воли, основать на сознательном понимании» [18]. В громах и молниях французской революции «раскрывалось новое откровение государства, основанного на разуме, новое искупление из средневекового мрачного рабства. . .» [19].

Герцен имел здесь в виду прежде всего великую идею прав человека. «Революция, — писал он, — возвещала новое, небывалое право — право человека, и на нем стремилась установить разумный союз общественный» [20]. Революция пыталась воплотить в жизнь гражданское учение, «озарявшее вершины философской Европы», — учение, включавшее в себя идеи прав человека, общественного договора, республиканского общественного устройства. Этими идеями человечество отрешалось от «религиозно-обязательной несвободной традиции, от рокового, безапелляционного государственного быта» [21]. Провозглашение прав человека, стремление положить идею этих прав в основание общества для Герцена — гигантский шаг вперед, имеющий эпохальное значение в истории человечества.

Но, преклоняясь перед величием этого шага, Герцен горько признавал: на разуме государство не устроилось.

Герцен не был ни одинок, ни оригинален в этом своем выводе. Он разделял его с рядом европейских мыслителей первой половины XIX в., увидевших, что обещанное революцией царство разума оказалось на деле царством буржуазии, и выдвинувших новые, социалистические идеалы общественного устройства. Как уже отмечалось, с начала 30-х годов Герцен стал поборником социалистических идей и именно на их основе сложилась его «философия» революции 1789 г. С позиций социалистических идеалов пытался он объяснить и тот факт, что на разуме государство не устроилось.

Главную причину неудачи попытки устроить общественный быт разумно Герцен видел в том, что революция «остановилась перед экономическим вопросом» [22]. Революция эта была в его глазах недостаточно радикальной в своих «началах», своих принципах и установках, ибо не затронула основ социальной жизни, оставила в неприкосновенности право собственности. Провозглашенная ею свобода не могла быть совместима с сильным государ-

ством, с государственной церковью и армией. Мнимым было и возвещенное ею равенство, ибо «не существует равенства при неравенстве развития, между верхами, залитыми светом, и массами, погруженными во мрак» [23]. Точно так же не может быть братства между хозяином, пользующимся своим правом имущего, и неимущим работником. Недостаточность, неполнота выдвинутых революцией «гражданских» идеалов — таков в глазах Герцена первородный грех революции, такова глубокая внутренняя причина ее поражения. Оставленная в неприкосновенности «религия собственности» в союзе с церковью убила революцию. Для народа, заявившего свои требования к Конвенту криками «Хлеба!», революция ничего не сделала, она не касалась ни поля, ни мастерской. Народ увидел, что не получит от Конвента удовлетворения своих нужд, и революция была обречена. В выигрыше от нее оказалась лишь буржуазия.

Другой важный «грех» революции — «это старый римский грех, это великий враг свободы — *гувернементализм*, регламентация сверху, насильственное навязывание властью» [24]. Убежденный противник строгой государственной централизации Герцен осуждал ее прежде всего потому, что она сковывает развитие личностей, их свободное проявление. Революция 1789 г. провозгласила права человека, но она не довела их до признания прав личности. «Ничего не оставляется на долю личности, ее верования, ее добродетели, ее убеждения — все предписывается государством. Философские идеи провозглашаются в форме гражданского закона. Декретом устанавливается Верховное существо... Объявляют приказами верить в бессмертие души... и это еще не все: это принимается всерьез: подчиняются и подвергают наказанию непокорных» [25]. Эта особенность революции позволяет увидеть в ее «завершении» — империи Наполеона — не просто капризную импровизацию истории, способной «нахохотаться» над идеалами разума, а своего рода закономерность: «какая безумная страсть к власти должна была развиться при подобных обстоятельствах и вместе с тем какое глубокое презрение к личности!» [26].

Герценовские оценки характера и значения Великой французской революции содержат в себе интересные прозрения, глубокие демократические и гуманистические идеи. Вместе с тем они, несомненно, во многом односторонни и неисторичны.

Можно вполне согласиться с Герценом в его понимании революции 1789 г. как первой в истории попытки преобразовать общественную жизнь на основании выработанных передовой мыслью идей и принципов. Такой взгляд на французскую революцию можно встретить и у современных историков. Но вряд ли нужно доказывать, что это — лишь один из возможных и правомерных аспектов ее рассмотрения, что ее действительное историческое значение далеко выходит за рамки попытки устроить государство «на разуме».

Видел ли и понимал ли Герцен значение французской революции в формационном развитии Франции и Европы в целом?

В одной из герценовских рукописей, относящихся к середине 50-х годов, встречается весьма показательное утверждение: «С точки зрения общей экономики переход феодального общества в общество буржуазное является неоспоримым прогрессом» [27]. Было бы, однако, ошибкой усматривать в этих словах понимание реального исторического значения смены феодального общества буржуазным. Все дело для Герцена, как показывают его дальнейшие рассуждения, в том, что в буржуазном обществе «борьба и развитие перенесены на реальную почву, на землю» [28], что общественные противоречия упростились, аристократия крови сменилась аристократией денежного сундука. Следует иметь в виду, что у Герцена вообще отсутствовало ясное представление о стадиях развития Европы после падения Западной Римской империи. Современная ему буржуазная Европа часто характеризовалась им лишь как несколько видоизмененное продолжение «феодально-монархического» устройства общества. При этом общество, в котором господство принадлежит буржуазии, рассматривалось лишь как своего рода переходное состояние от старого, феодально-монархического к новому, социалистическому строю. Буржуазии отводилось «промежуточное значение», ее действенная роль в истории сводилась к оппозиции дворянству и феодальной монархии. Освобожденные революцией «мещане» прошли по трупам освободителей и ввели свой порядок.

Как ни парадоксально это звучит, но именно социалистические убеждения Герцена помешали ему понять во всем его значении и оценить по достоинству тот факт, что Великая французская революция решительно разделалась с феодализмом. Герцен утверждал, что революция 1789 г., как и все прошлые революции вообще, «не думала о земле», не касалась поля. Исторически это утверждение неверно. Конечно, знаменитые вантозские декреты 1794 г. — наиболее радикальная аграрная программа якобинцев — не были фактически проведены в жизнь. От революции, как известно, выиграли преимущественно зажиточные слои крестьянства. Тем не менее несомненно, что революция освободила французское крестьянство от всех феодальных обязательств (и притом освободила безвозмездно) и феодализму был нанесен сокрушительный удар. Представление о революции 1789 г. как о лишь «политической» революции, не затронувшей основ социальной жизни, помешало Герцену увидеть ее реальное социальное содержание.

Характерна также и другая историческая аберрация герценовской мысли. Взгляд на революцию как на попытку положить в основу общественного устройства идеалы, выработанные передовой мыслью, сопровождался соответствующей трактовкой движущих сил революции. Для Герцена революция — дело рук тех, кто пытался осуществить эти идеалы, т. е. революционеров, в первую очередь якобинцев, их лидеров. Тот факт, что революцию делали народные массы — крестьянство и городское плебейство, что сама якобинская диктатура поднялась именно на волне народного дви-

жения, остался не понятым Герценом. Он был прав, конечно, когда утверждал, что якобинцы и вообще революционеры «принадлежали к меньшинству, отделившемуся от народной жизни развитием», что они представляли высшее сознание своего времени, «но не общее сознание, не мысль всех» [29]. Но отсюда еще вовсе не следует, что эти «все» не играли активной роли в революции. У Герцена же в его философии революции 1789 г. народные массы представлены лишь толпой, кричащей «Хлеба!» и не услышанной с высот Конвента.

Не следует думать, что признание недостаточности «политической» революции приводило Герцена к недооценке республиканских принципов и демократических ценностей. Социалистические убеждения были для него неразрывно связаны с признанием того, что общественное развитие «возможно только при полной республиканской свободе, при полном демократическом равенстве». И если он считал несостоятельной республику, не ведущую к социализму, то не менее ясным было для него то, что «социализм, который пытался бы обойтись без политической свободы, без равенства в правах, быстро выродился бы в авторитарный коммунизм» [30].

* * *

Великая французская революция сознательно сделала средством своей защиты и своего укрепления революционный террор. И в герценовской «философии революции» проблема террора и его революционного использования заняла значительное место.

В юности Герцен пережил увлечение «громовыми раскатами» 90-х годов. Он говорил впоследствии, что террор революций с его эшафотами так же может увлечь юношей, как увлекают детей сказки с их чародеями и чудовищами. Восхищение шиллеровскими героями — Карлом Моором, Позой, Фердинандом — распространялось и на те «кровавые сентенции», в которые часто облекались благородные и возвышенные порывы их создателя. Но за «шиллеровским периодом», за книжным увлечением революционной риторикой, последовал горький опыт революции 1848 г., столкнувший Герцена не с «кровавыми сентенциями», а с реальной кровью. Кровь эта вошла у него «в мозг и нервы», его отношение к насильственным переворотам и к террору изменилось.

«Мы давно, — писал он в 1862 г., — разлюбили обе чаши, полные крови, штатскую и военную, и равно не хотим ни пить из черепа наших врагов, ни видеть голову герцогини Ламбаль на пике» [31]. Многократно повторял он, что ему дорога мысль о перевороте без кровавых средств. Он решительно протестовал против обвинений в том, что «Колокол» призывает к насилию, к революции ради революции (в этом упрекал его, в частности, славянофил Ю. Ф. Самарин). Отвергая обвинения «справа», он отверг и требования, раздававшиеся «слева», — чтобы «Колокол» звал Русь «к топору». Было бы непростительным упрощением объяснять отказ следовать этим требованиям лишь либеральными колебаниями и иллюзиями Герцена. За ним стояло сложное, неоднозначное

отношение Герцена к террору и насилию в революции — отношение, сложившееся в значительной мере в результате размышлений над уроками революционного террора 90-х годов и опытом дальнейшего развития Франции и Европы.

Будучи далек от какой-либо апологии революционного террора, Герцен признавал, что насильственные перевороты бывают неизбежны, это «отчаянное средство, ultima ratio народов, как и царей» [32]. Но насилие, террор, кровь в революции — именно «отчаянное средство», на них можно и должно решаться лишь в крайнем случае. «Какая бы кровь ни текла, где-нибудь текут слезы, и если иногда следует перешагнуть их, то без кровожадного глумления, а с печальным, трепетным чувством страшного долга и трагической необходимости» [33].

Неоднозначным было и отношение Герцена к террору Великой французской революции. Далеко уйдя от юношеского увлечения им, Герцен, однако, никогда его не осуждал. Почему?

Прежде всего потому, что террор этот связывался им в значительной мере с необходимостью защиты революционной Франции от контрреволюционной коалиции европейских государств, рассматривался как трагическая необходимость. «Террор 93 г. был величествен в своей мрачной беспощадности; вся Европа ломилась во Францию наказать революцию; отечество действительно было в опасности. Конвент завесил на время статую свободы и поставил гильотину стражей прав человеческих. Европа с ужасом смотрела на этот вулкан и отступала перед его дикой, всемогущей энергией» [34].

Были и другие причины, заставлявшие Герцена поднимать голос против того огульного осуждения террора 90-х годов, которое было весьма широко распространено в литературе и общественной мысли XIX в. Пролитая в революцию кровь, ужасы террора, его жертвы стали известны всему миру. Но рядом лилась другая кровь, были другие жертвы, не вызывавшие громкого отклика, оставшиеся безвестными. О них молчала Европа, но они были. Это — сотни и тысячи жертв помещичье-крепостнического произвола и русского самодержавия. Вспоминая о введении при Александре I аракчеевских военных поселений, о жесточайшем усмирении восставших против них крестьян, Герцен писал, что «никогда ни террор, ни ужасы революции не осуществляли ничего даже отдаленно похожего на эти действия коронованного утописта, корифея либералов Священного Союза» [35].

Следует также иметь в виду, что в 50—60-х годах опыт французской революции 1789 г. Герцен оценивал в большой мере в свете опыта революции 1848 г. В июньские дни 1848 г. он был в Париже, слышал залпы войск, расстреливавших парижских рабочих. Он тяжело переживал наступившую после июня реакцию, расправы над восставшими и их лидерами, казни и ссылки. «Никогда, — с возмущением писал он, — террор 93 года не доходил до того, до чего дошел террор теперь». Когда республика 93 г. лила кровь, она верила в невозможность поступать иначе, она «обрекала себя на

эту трагическую долю» [36], террор же со стороны реакции в 1848—1849 гг. был в глазах Герцена лишь подлой, трусливой местью.

В этих суждениях Герцена о революционном терроре немало верного. Опыт истории показывает, что террор революций, его жестокость, пролитая им кровь нередко заслоняют собой размеры того угнетения и насилия, ответом на которое становится насилие революционное. Прав Герцен и в том, что террор контрреволюций, часто не уступающий по размерам и жестокости революционному насилию, обычно менее на виду, менее известен.

Герцен отнюдь не склонен закрывать глаза на страшные, кровавые страницы Великой революции — ни на потоки крови, пролитые при подавлении Лионского восстания, ни на сентябрьские дни [37]. Но они не заслоняли для него великого значения революции. «. . .Кто же, — писал он, — станет христианство судить по Оригеновым хлыстам и революцию — по сентябрьским мясникам и робеспьеровским чулочницам?» [38]

Поднимая голос против сведения Великой французской революции к террору, Герцен, однако, вовсе не отказывался от суда над ним — суда с точки зрения его целесообразности, целесообразности не в экстремальных ситуациях, а как средства развития революции и утверждения ее идей и принципов. В этом плане террор 93 г. представлялся ему нецелесообразным и неправомерным. Более того, он считал, что террор «нанес революции страшнейший удар» [39]. Сравнивая террор с действиями хирургов, он говорил, что хирургические операции оправдываются успехом. Террор же 93 г. «этим похвастаться не может. Он всей своей хирургией не спас республики. К чему была сделана дантонотомия, к чему эбертотомия? Они ускорили лихорадку термидора, — а в ней республика и зачахла» [40].

И опыт революции 1789 г., и последующий опыт исторического развития Франции убеждали Герцена в том, что террор как средство революции заключает в себе внутреннюю опасность для революционного развития, для революционных идеалов. Герцен много раз говорил, что история «неразборчива» в своем движении и даже любит, как дети, ступать в грязь. Но, добавлял он, «дурные начала кладут ядовитые ферменты страшных болезней и надолго искажают характер событий. . . Франция не может обсохнуть от крови, пролитой во время террора» [41].

Один из «ядовитых ферментов», заключенных в терроре, — это в глазах Герцена вера в действенность насилия, идея насилия как всеохватывающего универсального средства революции — средства не только разрушения старого, но и создания нового. Герцен убежден, что такое расширенное представление о насилии глубоко ошибочно и вредно для революции. Попытки при помощи насилия утвердить новые социальные идеалы противоречат, считал он, самим этим идеалам, подлинной свободе личности.

Интересно и показательно в этом плане отношение Герцена к Бабефу и программе «Заговора равных». Герцен ценит социалистические устремления Бабефа, видит в них своего рода «упрек»

политико-демократической республике Сен-Жюста и Робеспьера, обличение односторонности политико-правового равенства [42]. Бабеф сумел увидеть, что ни казнь короля, ни провозглашение республики, ни демократический террор не принесли народу подлинного удовлетворения его чаяний и требований. Герцен относит Бабефа к числу «тех великих мучеников и побитых пророков, перед которыми невольно склоняется человек...» [43]. И однако же бабувистская программа для него — «великая мысль в нелепой форме» [44]. «Нелепость» ее — в попытке ввести новое устройство «сверху», строго и детально регламентируя при этом весь порядок жизни. Если бы бабувистскому комитету удалось овладеть Парижем, он, утверждает Герцен, «приказал бы Франции новое устройство, точно так, как Византии его приказал победоносный Османлис, он втеснил бы французам свое рабство общего благосостояния и, разумеется, с таким насилием, что вызвал бы страшную реакцию, в борьбе с которой Бабеф и его комитет погибли бы...» [45].

Надо сказать, что Герцен далеко не всегда справедлив в оценке программы «Заговора равных». Проекты бабувистских декретов, о которых в очерке «Роберт Оуэн» он отзывается иронически, он цитирует выборочно и представляет в упрощенном виде [46]. Но в главном он, конечно, прав — Бабеф действительно «хотел людям приказать благосостояние и коммунистическую республику» [47].

Мысль о том, что насилие не может быть средством утверждения новых начал общественной жизни, — одна из основных мыслей последней работы Герцена — писем «К старому товарищу». «Насильем и террором, — писал он здесь, — распространяются религии и политики, утверждаются самодержавные империи и нераздельные республики, насильем можно разрушать и расчищать место — не больше. Петрограндизмом социальный переворот дальше каторжного равенства Гракха Бабефа и коммунистической барщины Кабе не пойдет» [48].

Вопрос о насилии в революции, о его возможностях и границах его применения перерастал в мысли Герцена в более широкий вопрос — о революции и нравственности. Вопрос этот встал перед ним особенно остро в 1869 г. в связи с развернутой в то время С. Г. Нечаевым и М. А. Бакуниным (к ним присоединился и Н. П. Огарев) агитационной кампанией. Статьи и прокламации Бакунина и Нечаева призывали молодежь «бунтовать народ». При этом прямо говорилось об ориентации на «разбой» как на своеобразную форму народной жизни; студенты призывались к тому, чтобы активно участвовать в бунте «разбойничьем и крестьянском».

Эти призывы к безоглядному бунту, к разбою вызвали самый резкий протест Герцена. И протестовал он не только потому, что считал заключенное в этих призывах представление о социальной революции теоретически несостоятельным, не только потому, что находил их ошибочными тактически, но и с моральной точки зрения.

Революция по природе своей не безнравственна — таково было одно из глубочайших убеждений Герцена. Революция не может быть безнравственной потому, что в основе ее — не узколичные или узкогрупповые интересы, а «всеобщие» идеалы. «И когда же это революция была безнравственной? Революция всегда сурова, доблестна по обязанности, чиста по необходимости; она всегда — самопожертвование, ибо она всегда — опасность, гибель личности во имя всеобщего» [49].

А вот призывы идти на тотальное разрушение существующего, призывы к «разбойничьему» бунту — безнравственны. «Ты думаешь, — писал Герцен Огареву, — что призыв к скверным страстям — отместка за скверну делающуюся, а я думаю, что это — самоубийство партии и что никогда, нигде не поставится на знамени эта фраза» [50]. Те же мысли он повторяет в письмах «К старому товарищу». Великие перевороты, утверждал он, не делаются разнузданием дурных страстей. Об этом, по его убеждению, свидетельствует история. И как пример он приводит деятелей революции XVIII столетия — якобинцев. Деятели эти в его глазах — люди, у которых из всех страстей была одна, люди, которые были честны и чисты в своем идеале, в своей вере [51].

В этих утверждениях Герцена присутствовала, несомненно, некоторая идеализация деятелей Великой революции. Впрочем, уважение к их благородным идеалам, к их вере в эти идеалы не всегда заслоняло от него возможности в их действиях других мотивов, других побуждений. Так, он заметил однажды, что Робеспьер «домогался диктатуры» [52]. Вообще его оценки Робеспьера неоднозначны и далеки от безоговорочной апологии. Подобным образом, возражая против представлений о Марате как о кровожадном маньяке, он в то же время считал «друга народа» раздражительным, болезненным, желчным, фанатичным, подозрительным, великим инквизитором революции [53]. Если Герцен и идеализировал в известной мере якобинских лидеров, то идеализация эта и понятна и простительна. В герценовских суждениях о великих якобинцах — и защита их от постоянно обрушивавшихся на них обвинений в кровожадности, своекорыстии, тирании, и противопоставление их как революционных титанов буржуазным главарям революции 1848 г.

Опыт 90-х годов присутствовал в мысли Герцена и при решении одного из важнейших вопросов «философии революции» — вопроса о разрушительной и созидательной сторонах революции.

Напомню, что Герцен прошел гегелевскую школу. Идея единства противоположностей, их сочетания, перехода, перелива друг в друга принадлежала к числу основных его философских идей. И в данном случае он не склонен был абсолютно противопоставлять в революции разрушение и созидание. «Конечно, — писал он, — разрушение создает, оно расчищает место, и это уже создание: оно отстраняет ряд лжи, и это уже истина» [54]. Он многократно вспоминал в своих работах афоризм Бакунина: «Страсть разрушения есть творческая страсть». Однако же эта формула

никогда не была внутренним убеждением и революционным кредо Герцена. Да, были в его жизни минуты, когда из его груди вырвался крик: «Да здравствует хаос и разрушение», когда, как вспоминал он двадцать лет спустя, он, стоя возле трупов, возле разрушенных ядрами домов, слушая, как расстреливали пленных, «всем сердцем и всем помышлением звал дикие силы на месть и разрушение старой, преступной веси, — звал, даже не очень думая, чем она заменится» [55]. Да, тогда из его груди вырвался такой крик боли, гнева и отчаяния. Но остановиться на этом он не мог. Время, прошедшее после революции 1848 г., принесло с собой новые наблюдения и новые размышления.

Бакунинским призывам к всеобщему разрушению Герцен противопоставил убеждение в том, что революция не должна быть тотальным разрушением, не должна ломать без разбора все, что попадется по дороге. «И кто же скажет без вопиющей несправедливости, — писал он, — чтоб и в былом и отходящем не было много прекрасного и что оно должно погибнуть вместе с старым кораблем» [56]. Разгулявшаяся сила истребления может уничтожить не только капитал, собранный ростовщиками, но и другой капитал, идущий от поколения к поколению и от народа к народу, — капитал, в котором скристаллизовались великие достижения человеческих сил с начала цивилизации.

С этой точки зрения деятельность лидеров французской революции 1789 г. отнюдь не может, по убеждению Герцена, служить примером для подражания. Известно, что в своем праведном гневе против сторого порядка и его духовного оплота — католической церкви якобинцы не останавливались перед разрушением предметов и памятников, противоречащих их представлениям о разуме и справедливости. Так, в Страсбурге представители революционного правительства приказали муниципальным властям сбить с верхней части страсбургского кафедрального собора статуи. Во время революции были уничтожены также скульптуры в Нанси. Герцен вспомнил об этом, читая призывы Бакунина к уничтожению «вещей» старого мира. «Мне, наконец, — писал он Огареву, — и эта государственная деятельность на уничтожение государства — и это казенно-бюрократическое устройство уничтожения вещей — сдается каким-то delirium'ом tremens. В Nancy я посмотрел, как и в Страсбурге, на изуродованные статуи-памятники, и мне жаль стало якобинцев, что они так пакостничали» [57]. О чувствах грусти и стыда, испытанных им перед разрушенными революцией памятниками, Герцен писал и в письмах «К старому товарищу»: «Довольно Французская революция наказнила статуй, картин, памятников, — нам не приходится играть в иконоборцев» [58].

В протесте Герцена против понимания революции как тотального разрушения старого мира — не только стремление сохранить великие памятники культуры прошлого. Протест этот шел и от упоминавшегося уже выше решительного отрицания представлений о революции как о «приказном» преобразовании, не считаю-

щемся с реальными желаниями масс. Герцен был убежден, что и мысль и действия революционеров оправданы и сильны постольку, поскольку они опираются на стремления народа, на его желания и требования. Опыт французской революции 1789 г. — опыт «просвещений и освобождений», придуманных революционерами за спиной народа. «Великая основная мысль революции, несмотря ни на философские определения, ни на римско-спартанские орнаменты своих декретов, быстро перегнула в полицию, инквизицию, террор; желая восстановить свободу народа и признать его совершеннолетие, для скорости обращались с ним, как с материалом благосостояния, как с мясом освобождения, chair au bonheur public, вроде наполеоновского пушечного мяса» [59].

Пытаясь ответить на вопрос, чего же именно хочет «государь-народ», чего хотят люди, недовольные существующим общественным порядком, Герцен приходил к выводу, что люди эти вовсе не требуют тотальной ломки всего и вся, а хотят при обновлении, преобразовании «сохранить, насколько возможно», свою привычную жизнь, согласуя ее с новыми условиями» [60].

Герцен не раз называл будущую социальную революцию «радикальной», имея в виду, что ее преобразования должны коснуться всех без исключения сторон общественной жизни. Но это преобразование должно нести в себе и хранительное начало. Мысли Герцена о хранительном назначении грядущей революции должны быть названы поистине замечательными. «Новый водворяющийся порядок, — писал он в письмах „К старому товарищу“, — должен явиться не только мечом рубящим, но и силой хранительной. Нанося удар старому миру, он не только должен спасти все, что в нем достойно спасения, но оставить на свою судьбу все немешающее, разнообразное, своеобычное. Горе бедному духом и тощему художественным смыслом перевороту, который из всего былого и нажитого сделает скучную мастерскую, которой вся выгода будет состоять в одном пропитании и только в пропитании. Но этого и не будет» [61]

* * *

Одним из глубочайших убеждений Герцена было убеждение в том, что мысль человеческая лишь тогда может иметь подлинную силу, когда она попутна историческому движению, развивается вместе с событиями текущей истории, осмысливая их значение и их уроки. «Все то, что останавливается и оборачивается назад, каменеет, как жена Лота, и покидается на дороге. История принадлежит постоянно одной партии — партии движения», — писал он [62]. Не случайно девизом его были слова «Semper in motu».

В истории очень часто, отмечал Герцен, можно видеть людей, продолжающих во время исторического «отлива» упорно рваться вперед; не поддержанные волной, они вязнут в тине. Революционный прилив конца XVIII в. сменился отливом, обнажившим берег, господство на котором захватили купец и промышленник. Среди этого прочного и широкого слоя «мещанства» кое-где уцелели

печальные крупные фигуры, продолжающие хранить верность старым идеалам Великой революции, верить в торжество разума и справедливости, «единой и нераздельной» республики. Тип этих уходящих «апостолов 90-х годов», названный Герценом типом «Дон Кихота революции», сильно занимал его мысль в 60-х годах. «Дон Кихот революции не идет у меня из головы», — писал он в 1862 г. в «Концах и началах». Здесь же он несколькими штрихами обрисовал трагическое положение «старца 89 года, доживающего свой век на хлебах своих внучат, разбогатевших французских мещан» [63]. Позднее, весной 1869 г., он развил эту тему в повести «Доктор, умирающий и мертвые».

Образ Дон Кихота, как и все образы великой классики, заключает в себе ряд смыслов и дает возможность в трактовке его выдвигать на первый план тот или иной из них. Герцен акцентирует преимущественно *трагический* смысл, заключенный в образе сервантесовского героя. Дон Кихот для него — «один из самых трагических типов людей, переживающих свой идеал» [64].

К типу Дон Кихота революции принадлежат не только те, чьи идеалы связаны с революционной бурей конца XVIII в. Так, Дон Кихотами революции Герцен называл Мадзини и Гарибальди, считая их идеи расходящимися с объективным ходом истории. Но далеко не случайно именно с уцелевшими участниками событий 90-х годов в первую очередь связаны раздумья Герцена о данном типе. В раздумьях этих своеобразно отразилось отношение Герцена к революции 1789 г. и ее деятелям.

Прежде всего здесь противопоставление великих идеалов 1789 г. и реалий современного буржуазного общества. Как известно, поражение революции 1848 г. породило у Герцена скептицизм и пессимизм относительно революционных возможностей Западной Европы. Наблюдая европейскую жизнь в 50—60-х годах, он с грустью констатировал в ней глубоко отрицательные черты, вызванные утверждением и господством «мещанства»: понижение уровня нравственности, стирание индивидуальностей, мельчание жизни, исключение из нее интересов общечеловеческих и господство интересов торговой конторы и мещанского благосостояния. Вера в человечество и разум, вдохновлявшая деятелей революции 1789 г., сменилась стремлением к наживе, преданность общему делу — заботами узколичными, искренность мыслей и чувств — лицемерием и ханжеством. В этом смысле трагедия Дон Кихота революции — трагедия «старца, юного душою, окруженного больше и больше мельчающими поколениями» [65]. Таков старик Ральер («Доктор, умирающий и мертвые»), в 90-х годах замешанный в процессе Ромма и доживающий свой век у сына — человека неплохого и даже либеральничающего, но для которого взгляды и прошлая деятельность отца — «пятно» на его собственной репутации добропорядочного нотариуса. Больше всего молодой Ральер обеспокоен «соблюдением приличий», и бедный старик, по-вольтеровски ненавидящий католическую церковь, с ужасом видит в свой последний час «черного таракана», приглашенного сыном,

который не может допустить, чтобы его общественное положение было поколеблено слухами о том, что его отец умер нераскаявшимся атеистом.

Но почему же фигура такого старца вызывает в памяти Герцена образ героя Сервантеса? Потому что в обоих случаях речь идет о «фантастах», «фанатиках», о людях, не видящих, не понимающих, что их идеал, на страже которого они продолжают стоять, «давно оставлен войском», не желающих и не могущих привести свою мысль в соответствие с движением истории. Трагедия Дон Кихота революции — это для Герцена и трагедия *остановившейся* мысли. С этой «остановкой» связано присутствие в *трагическом* образе *комических* черт (что, как известно, характерно для героя Сервантеса). И в самом деле, есть комические черты в образе старика Ральера, без конца перечитывающего в «Монитере» 90-х годов изложение процесса Ромма и собирающегося уличить в криводушии редакторов, которых давно нет в живых. Сама его вера в то, что «единая и нераздельная» республика не сегодня-завтра воцарится на земле и разум и справедливость восторжествуют, — наивная вера фанатика, родственная вере Дон Кихота.

И еще один пласт герценовской мысли различим в раздумьях о Дон Кихоте революции. Он связан с темой, занявшей с конца 40-х годов одно из главных мест в философско-исторических исканиях Герцена. Это тема соотношения идеала и действительности. Дон Кихот революции, как и его литературный двойник, верит в осуществление своего идеала потому, что считает его истинным, верит в осуществление истины потому, что она истина. В глазах Герцена такая вера может вызывать искреннее уважение, она чиста и благородна, но при всем том иллюзорна и несостоятельна. Тяжело пережив в период своей «духовной драмы» чувство глубокого разрыва между идеалом и действительностью, созданиями человеческой мысли и жизненными реалиями, Герцен настойчиво искал выход из тупика дуализма разума и истории. Он пришел к убеждению, что разум не может управлять событиями, не считаясь с фактами, что идеалы разума для своего осуществления должны иметь основание в самой реальной действительности. «Элементы не создаются ни в истории, ни в химии, их надобно брать, как они есть, им надобно подчиняться, для того чтобы над ними владычествовать. Только в этом сочетании фактического материала с сознательным идеалом и состоит историческое деяние»[66].

Конечно, эта реалистическая устремленность мысли отделяет Герцена от тех, кого он называл Дон Кихотами революции, — людей, верящих в то, что идеал победит в силу истины, в нем заключенной. Но до тех пор, пока сам идеал выступает лишь как результат спонтанного развития разума, пока не раскрыты его реальные корни в исторической действительности (а именно так было у Герцена), мысль неизбежно оказывается в плену у утопии, за которой различим призрак бессмертного рыцаря печального образа.

Размышления Герцена о типе Дон Кихота революции содержали в себе, как известно, полемику с трактовкой образа Дон Кихота И. С. Тургеневым в его речи «Гамлет и Дон Кихот» (1860). Сопоставление герценовских и тургеневских взглядов на тип Дон Кихота выходит за рамки темы настоящей статьи. Замечу лишь, что в 60—70-х годах XIX в. русская мысль не раз обращалась к образу сервантесовского героя. Объяснить этот факт и подвергнуть сравнительному анализу различные трактовки этого образа (Герцен, Тургенев, Достоевский, Писарев), на мой взгляд, интересная задача для историка русской мысли.

* * *

Герцен заметил однажды, что революции «оставляют не майораты, а полудостигнутые идеалы и вновь раскрытые горизонты» [67].

Справедливы ли эти слова Герцена и вообще и применительно, в частности, к Великой французской революции? И да, и нет.

Верно, конечно, что идеалы, которые пытается осуществить революция, остаются лишь полудостигнутыми. И Герцен был совершенно прав, когда говорил, что идеалы вообще никогда не осуществляются в том виде, как они представляются нашему уму. Справедливо и то, что революции оставляют «вновь открытые горизонты», — это верно даже и в том случае, когда в дальнейшем историческом развитии эти горизонты оказываются значительно суженными (такими оказались и горизонты, открытые французской революцией конца XVIII в.).

Но вот с тем, что революции не оставляют «майоратов», согласиться трудно. Во-первых, даже и «полудостигнутые» революцией идеалы входят в майорат человечества — и разве не является частью этого майората «Декларация прав человека и гражданина»? Во-вторых, революции приносят человечеству *опыт*, они преподают ему *уроки* и представляют *примеры* — и героизма, и трагических ошибок. Все это — ценнейший «майорат», и от потомков зависит усвоить это богатство или пренебречь им. Опыт революций *воспитывает* — и воспитательная сила опыта Великой французской революции ясно видна в мыслях и действиях передовой русской интеллигенции конца XVIII—первой половины XIX в. Борьба титанов французской революции была, писал Герцен, «неистовой, ожесточенной; всякий раз, когда мы о них думаем, страшные воспоминания возникают в нашем воображении, и тем не менее справедливость этой борьбы закаляет и возвышает душу» [68].

[1] *Герцен А. И.* Собр. соч. В 30 т. М., 1955. Т. 5. С. 21.
[2] Там же. М., 1959. Т. 18. С. 321.
[3] См.: Там же. М., 1959. Т. 16. С. 176.
[4] Там же. Т. 18. С. 322.
[5] Там же. С. 72.
[6] См.: Там же. М., 1956. Т. 10. С. 318.

[7] См.: Там же. М., 1956. Т. 9. С. 226—227.
[8] Там же. М., 1961. Т. 21. С. 20.
[9] Там же. Т. 5. С. 221.
[10] Там же. М., 1960. Т. 29. С. 271.
[11] Там же. Т. 18. С. 97.
[12] Там же. М., 1961. Т. 23. С. 178.
[13] Там же. М., 1957. Т. 12. С. 270.
[14] Там же. М., 1958. Т. 13. С. 143.
[15] Там же. М., 1960. Т. 20. С. 477.
[16] Там же. М., 1954. Т. 2. С. 310.
[17] Там же. М., 1955. Т. 6. С. 29.
[18] Там же. М., 1957. Т. 11. С. 33.
[19] Там же. С. 51.
[20] Там же. М., 1959. Т. 16. С. 222.
[21] Там же. С. 27.
[22] Там же. Т. 18. С. 380.
[23] Там же. Т. 20. С. 59.
[24] Там же. Т. 13. С. 252.
[25] Там же.
[26] Там же.
[27] Там же. М., 1958. Т. 14. С. 472.
[28] Там же.
[29] Там же. Т. 10. С. 119.
[30] Там же. Т. 20. С. 88—89.
[31] Там же. Т. 16. С. 222.
[32] Там же. С. 221.
[33] Там же. С. 222.
[34] Там же. Т. 5. С. 135.
[35] Там же. Т. 20. С. 237.
[36] Там же. Т. 5. С. 154.
[37] 2—5 сентября 1792 г., когда армия интервентов двигалась к Парижу и над республикой нависла серьезнейшая опасность, в парижских тюрьмах были произведены массовые казни заключенных.
[38] *Герцен А. И.* Собр. соч. Т. 11. С. 350.
[39] Там же. Т. 16. С. 222.
[40] Там же. Т. 11. С. 59.
[41] Там же. Т. 19. С. 236.
[42] См.: Там же. Т. 5. С. 313.
[43] Там же. Т. 11. С. 242.
[44] Там же. С. 241.
[45] Там же.
[46] Там же. С. 237—239. Ср., напр.: *Буонарроти Ф.* Заговор равных. М., 1956. С. 310—318.
[47] Там же. Т. 11. С. 214.
[48] Там же. Т. 20. С. 578.
[49] Там же. С. 60.
[50] Там же. М., 1964. Т. 30. С. 207.
[51] Там же. См. также: Там же. Т. 20. С. 592.
[52] Там же. С. 292.
[53] Там же. Т. 6. С. 245.
[54] Там же. С. 78.
[55] Там же. Т. 20. С. 586.
[56] Там же. С. 581.
[57] Там же. Т. 30. С. 144—145.
[58] Там же. Т. 20. С. 593.
[59] Там же. Т. 16. С. 28.
[60] Там же. Т. 18. С. 364.
[61] Там же. Т. 20. С. 581.
[62] Там же. Т. 5. С. 202.
[63] Там же. Т. 16. С. 149.
[64] Там же. С. 166.
[65] Там же. С. 154.
[66] Там же. Т. 18. С. 300.
[67] Там же. Т. 19. С. 47.
[68] Там же. Т. 5. С. 244.

# ВОСТОЧНЫЕ КОНЦЕПЦИИ «СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА» В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

*М. Т. Степанянц*

Сложившаяся в Европе историко-философская традиция склонна к различению всего многообразия мнений, высказанных по коренной мировоззренческой проблеме о смысле существования, на миро- и жизнеутверждение, с одной стороны, миро- и жизнеотрицание — с другой [1]. Причем каждая из позиций нередко отождествляется с определенной национальной или региональной культурой, служит доводом в аргументации в пользу принципиального различения Запада и Востока.

Подобная стереотипизация за последние десятилетия не раз подвергалась критике, переосмыслению. Однако для обоснованного ее опровержения явно недостаточна пока глубина понимания представителями одной культуры особенностей другой. Что касается методологии, то здесь наряду с другими мог бы быть эффективным подход, направленный на выяснение, в частности, некоторых аспектов так называемого миро- и жизнеотрицания. Для начала следовало бы ответить по крайней мере на два вопроса. Первое — является ли указанная позиция «привилегией» какой-то одной культуры, или же она неотъемлемый компонент любой духовной традиции? И второе — насколько «отрицание» действительно означает требование ухода из мира?

В связи с этим продуктивным представляется сравнение двух, казалось бы, в принципе полярных «восточных» традиций — индийской и исламской.

Индийская философия обычно характеризуется как наиболее полное выражение миро- и жизнеотрицания, при котором человек «рассматривает бытие, переживаемое им лично и явленное в мире, как нечто бессмысленное и мучительное», соответственно решая «содействовать его прекращению, умерщвлению воли к жизни в себе самом и отказываясь от всего, что содействовало бы сохранению и поддержанию жизни у других» [2].

Ислам же, напротив, видится настолько «заземленным», что религия и политика в нем кажутся вообще нераздельными. От-

© М. Т. Степанянц, 1990

сюда заключение о том, что в исламе исключен «конфликт между духовным и светским началом, между религией и носударством. . .» [3].

Насколько указанные оценки справедливы и исчерпывающи? Попытаемся выяснить это, взяв на «пробу» представление о «совершенном человеке», наиболее четко высвечивающее отношение к смыслу жизни.

История мировой культуры свидетельствует о постоянном сосуществовании и одновременно о противоборстве двух тенденций, связанных с моделями, которые могуть быть условно обозначены как «нормативно-социальная» и «мистико-индивидуалистическая».

Первую модель принято в целом соотносить с миро- и жизнеутверждающей позицией. Она базируется на принятии существующего миропорядка как естественно-закономерного, или богоустановленного. Отсюда ориентация на его сохранение и поддержание посредством наилучшего, наиполнейшего выполнения общепринятых норм и правил поведения.

В Индии такой нормативной моделью была установка на соблюдение законов касты, предписанных священными Ведами. «Веда — вечное око предков, богов и людей; предписание Веды непостижимо и неизмеримо: таково положение», — гласят «Законы Ману» (сложились во II в. до н. э.—II в. н. э.), до сих пор в значительной степени регулирующие жизнь индусов [4]. Согласно Ведам, «вечный творец всех существ» — Брахма определил для всех «имена, род деятельности (карму) и особое положение» [5], т. е. фактически кастовую принадлежность. Выход из одной касты и переход в другую при жизни невозможен, идеальным поведением является строгое соблюдение соответствующей кармы, которое одно может обеспечить более высокий социальный статус в будущем рождении. Вот как об этом говорит «Бхагавадгита» [6]:

Как у брахмана, так и у вайшьи,
как у кшатрия, так и у шудры —
естеством рожденные гуны
все их действия определяют (XVIII, 41).

Достигает успеха быстро
человек, своей кармой довольный (XVIII, 45).

Даже полный успех в чужой дхарме
бесполезен — к своей устремляйся! (XVIII, 47).

Пер. В. С. Семенцова

Подобного рода модель имеется и в мусульманском мире. Здесь жизнь должно организовать в соответствии с законом божьим — шариатом. Отсюда и идеальным поведением считается то, которое сообразуется и точно следует предписаниям мусульманского права. Последнее строго регламентирует как личную жизнь верующе-

го, так и общества в целом. «Коран — наша конституция» — таков лозунг современных мусульманских «фундаменталистов».

Жесткая нормативность «социальной» модели добродетельного человека в обоих случаях зиждется на фаталистических представлениях о предопределенности его судьбы и зависимости всего сущего от верховного Абсолюта, будь то Брахмы или Аллаха [7]. А раз так, то миро- и жизнеутверждающая позиция оказывается не столько «утверждающей», сколько «подтверждающей», «сохраняющей» то, что предустановлено. Тем самым «жизнеутверждение» по строгому счету оборачивается «жизнеотрицанием», ибо тормозится всякое волеизъявление и действие, выходящее за пределы нормы, установки, что, естественно, в конечном счете тормозит развитие, прогресс [8].

В то же время было бы, конечно, упрощением утверждать, что фатализм полностью исключает жизненно активную позицию. История знает немало примеров тому, как фатализм не только не мешал «энергичному действию на практике, но, напротив, в известные эпохи был психологически необходимой основой такого действия» [9]. Следует при этом иметь в виду, что жизненно активная позиция в границах «нормативной» модели имеет преимущественно социальную ориентацию: она направлена на совершенствование мира, окружающего человека. В этом смысле можно говорить о том, что она свидетельствует об определенном оптимизме по поводу возможностей достижения идеального мироустройства.

Напротив, так называемая индивидуалистическая модель формируется под воздействием объективных условий, побуждающих к утрате надежд на возможность освобождения от страданий, зла и несправедливости [10]. Человек ищет успокоения, спасения, идеала вне окружающей среды. Его усилия направлены на самосовершенствование, которое бы приблизило, «слило» его с идеалом трансцендентного Абсолюта. Так совершается «бегство» из мира. Сопоставляя обращенность к социальной утопии с индивидуальным спасением, Е. В. Завадская подмечает, что если художественным образом первой (речь идет о дальневосточной традиции) служит идеально спланированный город, храмовый ансамбль или отдельный дом, то второй тип утопии напоминает китайский (японский) сад, где царит гармоничное единение человека с природой [11].

В Индии санкционированная священными Ведами кастовая система настолько жестко детерминировала жизнь человека, что не оставляла каких-либо надежд на возможность избавления от страданий иным образом, чем путем разрыва «самсары» — цепи перерождений, выхода за ее пределы. Если нельзя было изменить карму, надо было освободиться от нее. Именно путь аскезы и мистического поиска предложен в «Бхагавадгите», но в еще более развернутом виде в буддизме:

Ни к чему не привязанный мыслью,
победивший себя, без желаний,
отрешенностью и недеянием
человек совершенства достигнет.

Бхагавадгита, гл. XVIII, 49.
Пер. В. С. Семенцова

«Пересекая поток существования, откажись от прошлого, откажись от будущего, откажись от того, что между ними. Если ум освобожден, то, что бы ни случилось, ты не придешь снова к рождению и старости... Он достиг совершенства, он бесстрашен, и у него нет желаний; безупречный, он уничтожил теории существования: это его тело — последнее» (Дхаммапада, XXIV, ст. 348, 351).

Политеизм Индии позволял выработать модель «совершенного человека», оппозиционную господствующему брахманизму, а затем индуизму, в рамках иных вероучений, в частности буддизма [12].

В пределах мусульманского мира такая возможность была исключена. Последовательный монотеизм ислама, выраженный в краеугольном постулате: «Нет бога, кроме Аллаха», доведен до предела: всякий, не верующий в Аллаха, — «кафир» («неверный») [13]. В такой обстановке идеал «совершенного человека», оппозиционный «нормативному» (ориентированному на строгое соблюдение шариата), мог формулироваться лишь в рамках самой исламской культуры. Яркий пример тому — «ал-инсан ал-камил» («совершенный человек») в суфизме.

При всей несхожести буддизма и ислама выработанная в них «индивидуалистическая» модель имеет общие черты. Совершенство буддийского бодхисаттвы и суфийского ал-инсан ал-камил определяется не сравнением их достоинств с достоинствами других единоверцев, а соотнесенностью с Абсолютом, высшей степенью близости к Будде или Аллаху, ибо критерий идеальности, находящийся вне или по крайней мере значительно выше нормативов (даже если они освящены религией), не от мира сего, он обращен к трансцендентному и в то же время замкнут на человеческом «я».

Выбор такого рода критерия становится возможным в силу переноса акцента с биологически-социальной сущности человека на его сверхприродное, божественное начало.

Согласно суфийской интерпретации [14], в человеке нераздельно слито божье и тварное. Великий шейх Ибн Араби толкует стих Корана (аят 75, сура 38) [15] как свидетельство того, что Адаму, сотворенному двумя руками, присущи две формы: внешняя создана из реальностей мира, а внутренняя соответствует «совокупности божественных имен и качеств» [16].

Человек в значении рода — самое совершенное бытие универсума. Всякое другое бытие — отражение одного из бесчисленных аспектов, атрибутов Абсолюта, человек же синтезирует в себе все формы божественного проявления, в нем объединено все сущее [17], все реальности (хакаик) мира [18]. В системе «вахдат ал-

вуджуд» человек микрокосм, своего рода мера всего дольнего мира — макрокосма:

Хотя по форме микрокосм (алам и-асгар),
По сути ты — макрокосм (алам и-акбар) [19].

Более того, человек — это посредствующее звено между богом и миром, которое обеспечивает единство космического бытия и бытия феноменального.

Ранние буддийские источники не содержат онтологических оснований для концепции «совершенного человека». Полагают, что Будда уклонялся и даже «считал недопустимыми метафизические спекуляции вокруг атта („душа", „я". — *М. С.*), выходящие за границы опыта». По мнению В. Н. Топорова, «то, что Будда говорил о „я", всегда имело прагматическую направленность и предполагало феноменальное „я", данное в опыте. Однако подлинный взгляд Будды едва ли известен... При выяснении взглядов Будды на „я" очень важно не пойти по тому пути, который избрали позднейшие буддийские авторитеты (Нагасена, Буддхагоша и др.)» [20].

Тем не менее для изучающих историю вероучения не менее, а во многих случаях более важным является выяснение не того, что думал или говорил Будда, Христос, Мухаммад (да это практически и невозможно), а того, как «жило» учение, каким образом оно преломлялось в сознании своих последователей. И если Будда, скажем, полагал излишним ведение теоретических споров, то буддизм, напротив, отличается высоким уровнем метафизических рассуждений.

Итак, человек есть высшая форма божественной манифестации. Ибн Араби сравнивал его с драгоценным камнем в кольцепечатке; человек не что иное, как знак, метка, которую господь ставит на свои сокровища, а потому он называется представителем бога (халифа), творения которого хранит, как хранят клад за печатью [21].

Ссылаясь на Коран (33 : 72), гласящий: «Мы предложили залог [22] небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек...», суфии толкуют аят как утверждение предназначенности человека быть «вместилищем божественного».

Чтобы оправдать свое высшее предназначение, человек должен стремиться к самосовершенствованию. Ибо если сердце подобно зеркалу, в котором отражается лик божий, чтобы узреть в нем Господа, его следует «отполировать»: дабы «отражение» соответствовало Отражаемому. Значит, смысл человеческого существования — в исполнении Высшего долга, требующего постоянного совершенствования.

Для этого недостаточно следовать лишь предписанным обществом нормам поведения. Закон — «ориентир» в мире явленного бытия, для вступившего же на Путь, ведущий в храм Истинного бытия, роль «маяков» выполняют «святые» наставники.

«Как луна следует звездным путем, — поучает „Дхаммапада", —
так нужно следовать за мудрым, знающим и многоученым,
многоперенесшим, благочестивым, благородным...» (Гл. XV, 208).

О том же напоминают и суфии:

Выбери наставника в Дорогу,
ибо без него это путешествие
Полно опасностей, ужасов и страхов.
Без вожатого ты сбиваешься даже со знакомого пути,
Которым шел много раз, а потому не странствуй один.
По дороге, о которой у тебя вообще нет представления,
Не ходи в одиночку, не пренебрегай наставником [23].

Высшие в иерархии суфийских нравственных «наставников» — инсан ал-камил [24], в буддизме — бодхисаттва. Основной смысл бодхисаттвы — махасаттвы («великодушный», «великое существо») в контексте махаяны, наиболее полно разработавшей схоластическую теорию бодхисаттвы, сводится к помощи людям в достижении ими более высокого состояния [25]. Л. Мялль обращает внимание на то, что в важнейшем древнебуддийском источнике «Аштасахасрика Праджняпарамите» основным эпитетом, характеризующим бодхисаттву — махасаттву, является «свершитель тяжелой работы» [26] (душкара — карака).

Вставшему на Путь, а тем более наставляющему следует осознавать практическую бесконечность, разделяющую человека и Абсолют.

Нет, мне до цели не дойти, и, видно,
нет конца пути.
Стоянок сотни было там, и
сотни предстоит опять [27].

«Тяжелая работа» по самосовершенствованию — многоступенчатый путь. В ряде религиозно-философских учений он слагается из семи ступеней, что, видимо, объясняется сакральным значением указанного числа. Согласно «Книге золотых заповедей» тибетского буддизма, семеричный путь пролегает через семь врат: ключ к первым — доброта, бескорыстие; ко вторым — полное соответствие слова и дела; к третьим — терпение, безразличие к земным проблемам; к четвертым — полное равнодушие к земным удовольствиям; к пятым — духовная сила, обеспечивающая достижение Верховной Истины; к шестым — вечный покой и созерцание. Человек, способный открыть последние, седьмые врата, становится бодхисаттвой.

Описание «стоянок» (макамов) в произведениях суфиев разнообразно. Фарид ад-Дин Аттар в «Беседе птиц» говорит о семи «долинах». Первая — долина поиска (жалоб), здесь человек освобождается от мирских страстей и оказывается открытым для божественного небесного света; вторая — долина любви (ишк), с нее начинается мистическая жизнь (первая стадия озарения);

третья — долина познания, где мистик (марифат) погружается в медитацию; четвертая — долина независимости (истигна), когда душа охватывается всепоглощающей любовью к богу; пятая — долина единения (таухид), где достигается «обнаженное», лишенное каких-либо образов ви́дение бога; шестая — долина смятения (хайрат): исчезает всякое ви́дение, душа ослеплена божественным сиянием; наконец, седьмая — долина небытия (фана): человеческое полностью растворяется в Боге.

Сопоставление вышеприведенных семеричных путей не оставляет сомнения в их содержательной идентичности. И в буддизме, и в суфизме совершенствование начинается с соблюдения общечеловеческих норм морали, по существу включенных в кодекс поведения, предусмотренный каждым из вероучений. Далее следует отречение от земных страстей, искушений, аскетический образ жизни. Отключенность от мирских дел позволяет сосредоточить все физические и психические силы на созерцании, на углубленном как бы вглядывании в себя, позволяющем в конечном счете ощутить свое «единение» с Истиной.

«Бхикшу [28] называют спокойным, — гласит „Дхаммапада", — если его тело спокойно, речь спокойна, ум спокоен, если он сосредоточен и отказался от мирских благ.
Сам себя побуждай, сам себя проверь. Такой бхикшу, следящий за собой, сосредоточенный, будет счастливо жить.
Ибо ты сам себе господин, ибо ты сам себе путь...» [29]

Сравните со стихами поэта-суфия Ибн аль-Фарида:

Так откажись от внешнего, умри
Для суеты и оживи внутри.
Уняв смятение, сам в себе открой
Незамутненный внутренний покой.
И в роднике извечной чистоты
С самим собой соединишься ты.

Или:

Да упадет завеса с глаз моих!
Пусть будет плоть прозрачна, голос тих,
Чтоб вечное расслышать и взглянуть
В саму неисчезающую суть,
Священную основу всех сердец,
Где я — творение и я — творец [30].

Восхождение по Пути совершенствования в буддизме завершается состоянием нирваны, а в суфизме — фаны. Понятие нирваны получало уточнение и развитие по мере роста влияния учения Гаутамы [31]. Однако именно потому, наверное, что это некая идеальная цель, желаемая, но практически если вообще и доступная, то лишь единицам избранных, понятие нирваны фактически так и не было никогда уточнено до сведения к какой-то одной дефини-

ции. Значение слова «нирвана» полифонично: затухание, остывание, несуществование и т. д.

Аналогичным образом и «фана» допускает достаточно широкое толкование.

Многозначность понятий «нирвана» и «фана» отражает не только сложность передачи отождествляемого с ними психологического состояния [32]. В неопределенности «конечной» цели огромный позитивный смысл: «Путь совершенствования» бесконечен, он побуждает к развитию всех человеческих сил как таковых безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу.

И еще, многозначность указанных понятий свидетельствует о разнообразии социальных функций, которые играет мистическая аскеза в обществе. В ней выражена неудовлетворенность мироустройством и содержится вызов общественному порядку, но она же может демонстрировать смирение, проявляющееся в «бегстве» от жизни. Ей присущ пессимистический настрой по поводу возможности изменения мира к лучшему и в то же время оптимистическая вера в достижимость спасительного единения с Абсолютом. Мистическая аскеза свидетельствует об эгоизме, рассчитывающем на индивидуальное освобождение от страданий, но она же демонстрирует высшую степень альтруизма: отказ от земных благ, жертвенность служат для других примером бескорыстия, постоянным укором стяжательству, низким страстям [33].

Миро- и жизнеотрицание нередко оказывается отрицанием лишь мира зла, но не жизни как таковой. Напротив, в постоянном стремлении к самосовершенствованию, в неустанном поиске Истины проявляется подлинное утверждение жизни как вечно изменяющегося процесса, потока нескончаемых перемен.

Мистицизм нередко был связан с элитарным сознанием, но зачастую в нем также проявлялась и народная религия. Он служил формой выражения клерикального и социального еретизма, но его же использовали для умиротворения верующих, подавления их духовной и социальной активности. Заложенные в мистицизме возможности реализовались, когда для этого складывалась соответствующая благоприятная ситуация.

В конце второго тысячелетия, когда в мире торжествуют рационализм и прагматизм, когда научное знание и достижения техники расширили до космических пределов сферу человеческого влияния, люди неожиданно вновь ощутили повышенный интерес к иррациональному и мистическому, снова, как в глубокой древности или во времена средневековья, стали проявлять склонность к выбору для себя в качестве идеальной мистической модели поведения. К этому побудила их реальная опасность самоуничтожения человечества вследствие мировой войны или экологической катастрофы. Осмысление причин, толкнувших мир на край гибели, заставляет пересмотреть те ориентиры, которыми руководствовались в своем развитии как общество в целом, так и человек как существо индивидуальное.

Критическое переосмысление склоняет к выводу о несовершенстве именно того, что до недавнего времени было широко принято считать совершенным.

«Освобождение» от бога и природы в смысле разрыва тождества с ними позволило человеку осознать себя как личность, поверить в неограниченность своих возможностей как «царя природы» [34]. В этом заключена была огромная раскрепощающая сила. Но здесь же таилась опасность произвола самоуверенной вседозволенности и безусловного всемогущества человека. В эпоху торжества рациональности был предан забвению принцип, о котором не раз напоминали великие умы. «Власть же человека над вещами, — предупреждал Бэкон, — целиком зависит от искусств и наук. Ибо мы не можем повелевать природой иначе, как *подчиняясь* ей» [35] (курсив мой. — *М. С.*).

Сегодня эта опасность осознается как никогда ясно. И именно потому человек в поиске выхода обращается, как к одной из возможных альтернатив, к философии мистицизма.

Современника привлекает тот мистический вариант «индивидуалистической» модели совершенства, который имеет пантеистические основания, утверждает неразрывную связь человека с универсумом. Его настроениям созвучен призыв великого Б. Паскаля: «Пусть пришедший в себя человек посмотрит, что представляет он в сравнении со всем бытием, пусть представит себя как бы заблудившимся в этом далеком уголке природы и пусть по этой келье — я разумею Вселенную нашу — он научится ценить землю, царства, города и себя самого, в своем истинном значении» [36].

Отказаться от безрассудного самомнения, от вседозволенности и самоуправства в универсуме, но в то же время и осознать свою индивидуальную самоценность, обрести свободу от сковывающих разум и волю навязанных нормативов. Прагматизму эгоистического индивидуализма противопоставить возвышенный дух личности. «Тот, кто в своем поведении следует этике (имеются в виду законы, сравниваемые с ярмом для быка. — *М. С.*), заточает свою певчую птицу в клетку... Разум и страсть — руль и паруса вашей плывущей по мору души» [37], — писал Халил Джебран, арабский «поэт моря и бурь, поэт революции», романтизм которого питался многими идеями и символами суфизма. Модель индивидуального совершенствования рассматривается как необходимый (а иногда и приоритетный) компонент в процессе общественного переустройства. «Борьба за выявление и реализацию природы Будды в каждом индивиде есть не что иное, как движение за человеческую революцию» [38], — заявляет почетный президент японской Сока гаккай Икэда Дайсаку. По его словам, «попытки переменить людскую природу путем перемен социального механизма неотвратимо ведут к системе принуждения, давления... В противоположность этому человеческая революция, отдающая первенство человеку и проводимая путем религиозного опыта, необходимо сопровождается и социальной революцией. Это то, что мы находим в буддизме» [39].

Однако реализуются не только миро- и жизнеутверждающие потенции «индивидуалистической» модели, но и прямо противоположные им. Те, например, что склоняют людей уходить из жизни, замыкаясь в секты, предаваться той крайней умозрительности, которая не обогащает, а, напротив, калечит душу и психику. Институированный мистицизм имеет тенденцию подменять общественные нормативы диктатом, произволом «наставника».

Опасность также таится в иллюзиях возможности изменения миропорядка исключительно посредством религиозного подвижничества. Эти иллюзии нередко насаждаются с целью противопоставления как взаимоисключающих глобальных интересов человечества, с одной стороны, и развития науки и социально-политической преобразовательной деятельности — с другой. В подобных случаях перечеркиваются достижения современной цивилизации, а мистическая модель совершенства (в ее квиетистском варианте) выдвигается в качестве единственно желаемой. «Исламскую концепцию человека, — утверждает Сайид Хосейн Наср (исламское у него идентифицируется с суфизмом, который он считает „сердцем", ядром мусульманского вероучения. — *М. С.*), — невозможно гармонизировать с современной концепцией человека. Исламская концепция устраняет возможность Прометеевского бунта» [40].

Человечество сегодня нуждается не в забвении одних духовных традиций (речь, безусловно, идет о традициях «живых», а не устаревших) во имя гегемонии других, не в антагонистическом их противопоставлении, а в усилиях, направленных на полноту использования всего исторического духовного богатства. Вот почему столь необходим диалектический подход, освобождающий от стереотипов, позволяющий воспринять сложность и многообразие традиций, тем самым создавая условия для их творческого развития.

[1] Подробнее см.: *Швейцер А.* Мировоззрение индийских мыслителей: Мистика и этика // Запад — Восток: Исслед., пер., публикации. М., 1988. С. 209—232.

[2] Там же. С. 212.

[3] Цит. по: *Mitchell R. P.* The society of the muslim brothers. L., 1969. P. 244.

[4] Законы Ману. М., 1960. Гл. XII, 94.

[5] Там же. С. 22—23.

[6] См.: *Семенцов В. С.* «Бхагавадгита» в традиции и в современной научной критике. М., 1985.

[7] Фаталистическое кредо ислама, составляющее, по словам К. Маркса, «стержень мусульманства», получило яркое, образное выражение в трудах знаменитого средневекового теолога Газали (1058—1111), писавшего: «Солнце, луна и звезды, дождь, облака и земля, все животные и неодушевленные предметы подчинены другой силе, подобно перу в руке писца. Нельзя верить, что подписавшийся правитель и есть создатель подписи. Истина в том, что настоящий создатель ее — Всевышний. Как сказано Им, Всемогущим. . . „И не ты бросил, когда бросил, то Аллах бросил"» (*Ал-Газали Абу Хамид.* Воскрешение наук о вере / Пер. В. В. Наумкина. М., 1980. С. 208).

[8] О консервативных последствиях соблюдения предписаний кастовой системы М. Вебер писал: «Ритуальный закон, в соответствии с которым любое изменение профессионального занятия, любое изменение технологии труда могло вести к ритуальной деградации, конечно, не мог порождать экономических и технических революций из самого себя» (*From M.* Weber: Essays in sociology. N. Y., 1974. P. 413).

[9] *Плеханов Г. В.* О религии и церкви. М., 1958. С. 123.

[10] Здесь имеется в виду вариант «индивидуалистической» модели, тяготеющий к мистицизму, наиболее распространенный в обществе с господствующим религиозным сознанием.

[11] См.: *Завадская Е. В.* Художественный образ утопической мысли // Китайские социальные утопии. М., 1987. С. 160.

[12] «И буддизм, и Гита, — писал С. Радхакришнан, — выступают против абсолютного авторитета вед и пытаются смягчить суровость кастовой дисциплины, основываясь на более прочном фундаменте. Оба учения суть проявления того громадного духовного переворота, который нанес сильный удар по ритуалистической религии вед, хотя учение Гиты более консервативно и поэтому в нем слабо отражен протест» (*Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 1956. Т. 1. С. 448).

[13] «Коран и основанное на нем мусульманское законодательство, — отмечал К. Маркс, — сводят географию и этнографию различных народов к простой и удобной формуле деления их на две страны и две нации: правоверных и неверных. Неверный — это «харби», враг. Ислам ставит неверных вне закона и создает состояние непрерывной вражды между мусульманами и неверными» (*Маркс К.* Объявление войны: К истории возникновения восточного вопроса // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 10. С. 167).

[14] Здесь имеется в виду наиболее теософский мистицизм, апостолом которого признан Ибн Араби (XIII в.), сформулировавший концепцию «Единого бытия» («вахдат ал-вуджуд»).

[15] Согласно аяту, Бог спрашивает Сатану (Иблиса): «О, Иблис, что удержало тебя от поклонения тому, что Я создал Своими руками?» В арабском тексте слово «руки» дано в двойственном числе (биядайя).

[16] *Ибн Араби.* Фусус ал-хикам-Геммы мудрости. Бейрут, 1980. С. 55. На араб. яз.

[17] Там же. С. 50.

[18] Там же. С. 55.

[19] *Rumi J.* Mathnawi-i-Mana: In 8 vol. L., 1925—1940. Vol. 4, p. 521—522. На перс. яз.

[20] *Топоров В. Н.* Дхаммапада и буддийская литература // Дхаммапада. М., 1960. С. 52.

[21] *Ибн Араби.* Фусус ал-хикам. С. 50.

[22] Суфии толкуют это слово как «доверие». См.: Discourses of Rumi. N. Y., 1977. P. 26.

[23] *Rumi J.* Mathnawi-i-Mana. B. 1, 2943—2945.

[24] Подробнее см.: *Степанянц М. Т.* Философские аспекты суфизма. М., 1987.

[25] См.: *Мялль Л.* К буддийской персонологии: (Бодхисаттва в Аштасахасрике Праджняпарамите) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Вып. V. С. 127.

[26] Там же. С. 128.

[27] Хафиз. Газели. Душанбе, 1979. С. 127.

[28] Бхикшу — нищенствующий отшельник, посвященный в духовный сан буддист.

[29] Дхаммапада. Гл. XXV. Ст. 378—380.

[30] *Ибн аль-Фарид.* Арабская поэзия средних веков. М., 1975. С. 536.

[31] *Stcherbatsky Th.* The conception of buddhist nirvana. Leningrad, 1927.

[32] Мистики считают вообще невозможным вербальное описание пережитого «единения» с Истиной. Отсюда провозглашение молчания высшим знаком мудрости:

Ты можешь скакать, сидя в седле, верхом на лошади,
до морского берега,
Но затем ты должен пересесть на деревянную
лошадь (лодку. — *М. С.*).
Деревянная лошадь бесполезна на суше,
Она — средство передвижения путешествующих морем
(имеется в виду мистический путь. — *М. С.*).
Молчание — деревянная лошадь,
Молчание — руководство и поддержка людям в море.

Это молчание, вызывающее у тебя раздражение,
Есть крики любви, внятные суфию.
Ты говоришь: «Как странно суфий молчит!»
Он отвечает: «Как странно, что у тебя нет ушей!
Хотя я кричу, ты не слышишь меня».
Уши, какой бы хороший слух ни был,
*глухи к моим крикам.*

(*Rumi J.* Mathnawi.
Vol. VI. P. 513—514. B. 6, 4622—4628).

[33] «Подлинный аскет не тот, кто отказывается от дома и общества с целью избежать социальных уз; и не тот, кто становится саньясином (святым. — *М. С.*) из-за того, что он терпит жизненную катастрофу... Настоящий саньясин — это тот, кто благодаря самоконтролю и духовному ви́дению страдает за человечество» (*Радхакришнан С.* Указ. соч. Т. 1. С. 184).

[34] Обращая внимание на особенности религий Востока, Гегель отмечал, что в присущем им «тождестве духа с природой настоящая свобода невозможна» (*Гегель.* Соч. М., 1959. Т. 3. С. 73).

[35] *Backon F.* The advancement of learning and the new organum. N. Y.; L., 1900. P. 366.

[36] *Паскаль Б.* Мысли о религии. М., 1902. С. 14.

[37] *Джебран Х. Дж.* Пророк / Пер. В. Маркова // Арабская романтическая проза XIX—XX вв. Л., 1981. С. 245, 234.

[38] *Ikeda D.* Soka gokkai: Its ideals and tradition. Sapporo, 1976. P. 17.

[39] Цит. по: *Луцкий А. Л., Скворцова Е. Л.* К вопросу о специфике морального сознания в Японии // Филос. науки. 1986. № 6. С. 70.

[40] *Nasr S. H.* Traditional islam in the modern world. L.; N. Y., 1987. P. 103—104.

# УНАМУНО ОБ «АГОНИИ» ХРИСТИАНСТВА

*Е. В. Гараджа*

Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что Унамуно [1] — центральная фигура в духовной жизни Испании на рубеже XIX—XX вв. Его страстные публицистические очерки на протяжении более чем сорока лет будоражили умы испанцев; его лирика и новеллистика — наряду с творчеством таких всемирно известных представителей так называемого испанского ренессанса, как Пио Бароха, Валье Инклан, Гарсиа Лорка, Антонио Мачадо, — вошли в «золотой фонд» не только испанской, но и мировой литературы; наконец, его философские идеи открыли новую эру в интеллектуальной жизни Испании, положив конец почти безраздельному господству «школьной философии» и начало развитию первого оригинального буржуазного течения в Испании — экзистенциализма [2].

В творчестве Унамуно, с исключительной полнотой вобравшем в себя самые животрепещущие проблемы и противоречия испанского национального самосознания той эпохи и придавшем им универсальную, общечеловеческую значимость, предвосхищены и предугаданы пути, по которым пойдут философские и художественные искания, типичные для западноевропейской культуры XX столетия. Унамуно — один из первых европейских мыслителей, пересматривающих идейное наследие классической философии, традиционные представления о природе философского знания и методах философствования и вырабатывающих новые философские установки на базе критики рационалистической традиции. Чувствительная к кризисным явлениям в буржуазной идеологии философия «трагического чувства жизни» Унамуно поднимает целый ряд проблем, которые становятся центральными для буржуазной философии XX в. и продолжают обсуждаться по сей день. И среди них — вопросы, связанные с осмыслением кризиса христианской идеологии, с пересмотром философских оснований христианской веры и новой философской рефлексией христианской традиции.

Данной проблематике посвящено одно из наиболее значительных литературно-философских эссе Унамуно — «Агония христианства», развивающее идеи, сформулированные в его самом знаме-

© Е. В. Гараджа, 1990

нитом эссе «О трагическом чувстве жизни у людей и народов» (1913) в контексте поиска экзистенциальных оснований христианской веры. Оно написано во Франции, куда Унамуно вынужден был эмигрировать в годы диктаторского режима Примо де Риверы в Испании, и впервые издано в 1925 г. на французском языке (первое испанское издание увидело свет в 1931 г., после победы Республики). Данное эссе, написанное, по словам самого Унамуно, «в своеобразном состоянии души, охваченной настоящей духовной лихорадкой» [3], которое можно было бы назвать ностальгией — и в более широком, чем тоска по родине, смысле: в состоянии тоски по утраченной вере, по утраченным ценностям и т. п., — одно из тех появившихся в первые десятилетия XX в. произведений, которые зафиксировали кризис христианства, связав его с «всеевропейским экзистенциальным кризисом человека» в эпоху возвещенного Шпенглером «заката Европы».

В данном эссе Унамуно подвергает острой критике христианскую церковь и христианскую ортодоксию, как не отвечающие духовным запросам личности и по сути своей глубоко антихристианские, в связи с чем эссе получило резко негативную оценку со стороны правокатолических идеологов и было внесено в папский индекс запрещенных книг. Вместе с тем Унамуно выступает здесь как один из первооткрывателей новой, экзистенциальной версии христианства, теоретическим основанием которой послужила его «философия трагического чувства жизни».

Философия «трагического чувства жизни» Унамуно представляет собой раннюю форму экзистенциализма, возникающую на почве специфической испанской «отсталости», тормозившей капиталистическое развитие страны и порождавшей кризисное сознание, ощущение утраты и тоски по идеалу, глубочайшего внутреннего разлада и крушения мировой гармонии [4]. Складываясь в русле начатой Ницше критики новоевропейской культуры, базирующейся на философском рационализме, и радикальной переоценки ценностей этой культуры, философия «трагического чувства жизни» Унамуно выступает с точки зрения кризиса национальной традиции — с позиции «у меня болит Испания» [5], — находя в образе Дон Кихота символ *подлинно* испанского иррационально-мистического духа, *противостоящего* бездушно-прагматическому, рационально-материалистическому духу Европы и вместе с тем *обнажающего* все трагические противоречия европейского духа.

Философия «трагического чувства жизни» — это философия, принципиально обращенная к личности, исходящая из личности как высшей цели и ставящая личность в центр философского анализа. В эпоху кризиса и разочарований — как в Европе, погрязшей в буржуазности, так и в Испании, сбившейся с исторического пути, — в эпоху, когда европейский гуманизм самым чудовищным образом обращается против человека, а христианская церковь обнаруживает свой глубоко антихристианский характер, сознание личности предстает в глазах испанского мыслителя как центр пересечения всех мировых противоречий, узел, стягиваю-

щий распадающийся мир воедино, и вместе с тем как утрачивающее единство, трагически расколотое и оказавшееся перед реальной угрозой уничтожения. Это философия, главный пафос которой — *спасение*, и уже не тех общечеловеческих идеалов и ценностей, которые провозглашались новоевропейским гуманизмом и теперь приходили в упадок, а самого *сознания* личности, и сопротивление его трагически-гибельной судьбе в богооставленном, бесчеловечном мире.

В своей трактовке сознания Унамуно исходит из общей иррационалистической установки о зависимости познавательной деятельности от иррационально-волевой, «жизненной» сферы сознания. Утверждая в духе европейской «философии жизни» противоразумность жизни, с одной стороны, и враждебность разума жизни — с другой, Унамуно помещает данное противоречие *внутри* индивидуального сознания, рассматривая последнее как особую, не сводимую ни к какой объективности реальность. В таком понимании сознание предстает как непосредственное единство противоположностей — *антитеза* разума и жизни, рационального и иррационального, и одновременно перед философом встает вопрос о том, как возможно единство такого сознания.

Что последнее невозможно на путях рационального синтеза (поскольку всякий рациональный акт есть редукция целого к части), для Унамуно аксиоматически ясно. Целое сознания возможно, с его точки зрения, только как само *переживание* внутреннего конфликта, в котором саморазорванность сознания являет себя непосредственно и нередуцированно. Данное переживание и есть то, что́ Унамуно называет «трагическим чувством жизни» и делает центральным понятием своей философии.

«Трагическое чувство жизни», выступающее у Унамуно в качестве иррациональной основы сознания, обнаруживает родство с шопенгауэровско-ницшеанской «Волей». В унамуновском понятии последняя утрачивает свои универсально-космологические и биологические черты, чтобы персонализироваться и предстать в качестве фундаментальной основы бытия *конкретного* сознания, *личности*. Соответственно единство сознания получает у Унамуно дополнительную характеристику: это единство цели, причем целью, собирающей сознание воедино, не может быть никакой надындивидуальный абсолют, а может быть только само это сознание. Цельность сознания может мыслиться только как его самоцельность, утверждает Унамуно, замыкая конкретное сознание на самом себе.

Такое замыкание конкретного сознания на самом себе имеет неожиданный эффект, прямо противоположный исходной установке Унамуно на то, чтобы мыслить сознание не редуцированно (как в рационалистической традиции), а расширительно, во всей его жизненной полноте и конкретности, и в этом можно видеть корень всей трагической парадоксальности унамуновского философствования. Действительно, если любая познавательная проблема имеет свою цель в объективности, в предмете как таковом

независимо от личных переживаний, то одним-единственным вопросом сознания как такового (т. е. самоцельного) оказывается вопрос о жизни и смерти самого этого сознания. Этот высший и единственный вопрос бытия, который, с точки зрения Унамуно, только и может интересовать философию соответственно ее гуманитарной специфике, радикально противопоставляющей ее всякого рода позитивному знанию, конкретизируется как трагически неразрешимый вопрос о наличии или отсутствии человеческой, т. е. индивидуально-личностной, цели (смысла) Универсума: либо сознание — каждое конкретное сознание — единственная и высшая цель Универсума и тогда оно бессмертно, что невозможно с точки зрения конечности, ограниченности, без которой нет *индивидуального* сознания; либо оно должно исчезнуть без следа, уйти в абсолютную бессознательность, из которой когда-то вышло, и тогда Универсум лишен человеческого смысла, что невозможно с точки зрения жизни *сознания*, его цельности. Таково «или—или», составляющее содержание «трагического чувства жизни», в котором Унамуно видит фундамент всей деятельности сознания.

Сведение сознания к иррационально-волевому (а не логическому) противоречию создает базу для истолкования жизни этого сознания как экзистирования, искания трансцендентного в имманентном. Действительно, «трагическое чувство жизни», которое, согласно Унамуно, создает единство сознания, недостижимое на путях рационального синтеза, оказывается чувством интенциональным: это переживание собственной конечности, которое есть в то же самое время тоска (congoha) по бесконечному, переживание бесцельности, которое есть в то же время тоска по цельности, наконец, переживание отсутствия Бога, которое есть страстное желание, чтобы Бог был. Иными словами, это чувство, проектирующее себя на бесконечность Универсума, и это проектирование есть не что иное, как персонализация Универсума: проекция «трагического чувства жизни» на бесконечность и есть, согласно Унамуно, Бог — мировая Личность — трансцендентный гарант моего бессмертия.

Такая трактовка сознания обнаруживает свое тяготение к спиритуализму. Ведь оказывается, что единственный способ сохранить сознание, его телеологическую и не подлежащую рационализации целостность лежит на пути *спиритуализации* Универсума, его *обожения*, в котором индивидуальное сознание только и может выступать в качестве цели (а не средства), а значит, как цельное (=живое) сознание. Вопрос веры в бессмертие души и Бога, т. е. веры религиозной, вырастает, таким образом, в вопрос жизни и смерти сознания, и вопрос, верить или не верить, приравнивается к вопросу, быть или не быть сознанию.

Перед лицом этого вопроса сознание, согласно Унамуно, обречено постоянно воспроизводить трагическую антитезу рационального и иррационального, ибо разум, констатирующий конечность человеческого бытия, полагающий границы, но тем самым служащий опорой индивидуальности, и вера в бессмертие, преодолевающ-

щая границы, полагаемые разумом, но и грозящая тем самым растворить индивидуальное сознание в бесконечном, взаимно отрицают друг друга и вопрос опять-таки не может быть решен однозначно без того, чтобы редуцировать целое сознание к части. И зажатое в тисках «или—или» разума и веры, сознание обречено «*агонизировать*».

Возвращая первоначальный этимологический смысл слову «агония» — ἀγωνία — «борьба», Унамуно использует его для обозначения «подлинного», «нелживого» состояния сознания, когда внутренний конфликт разума и веры достигает крайнего напряжения и личность начинает проектировать себя на бесконечность в безнадежной жажде бессмертия, испытывая «голод по Богу». Очевидно родство унамуновской «агонии» с киркегоровским «патетическим противоречием» и с экзистенциалами: «бытие к смерти» Хайдеггера, «пограничная ситуация» Ясперса и т. п. Философия «трагического чувства жизни» Унамуно предстает, таким образом, как одно из звеньев в цепи, ведущей от религиозной экзистенц-философии Киркегора к экзистенциализму, сложившемуся в отдельную школу буржуазной философии эпохи империализма.

Истолкование жизни сознания как «агонии» предъявляет определенные — и достаточно жесткие — требования к стилю философствования: для того чтобы мыслить реальность сознания, необходимо избегать непротиворечиво-догматических утверждений, каждый тезис должен рефлектироваться в антитезисе и философская мысль должна постоянно держаться на гребне парадокса. Отвечающим этому требованию стилем стала «интеллектуальная романистика» — стиль, в развитие которого Унамуно вносит немалый вклад, продолжая дело, начатое Киркегором и Ницше. Испанский мыслитель становится одним из первооткрывателей экзистенциальной новеллы и вместе с тем подводит под нее определенную философско-теоретическую базу.

Чтобы обозначить радикальное отличие экзистенциальной новеллы от новеллы реалистической и психологической, Унамуно дает ей имя «нивола» (точно так же он называет свои романы «руманами»). Философским основанием «ниволы» служит непосредственно вытекающая из концепции сознания как «агонии» идентификация — по способу существования — личности с литературным персонажем. Дело в том, что конкретное сознание — это и не вся полнота бытия, и не абсолютное «ничто», но пребывание между двумя этими полюсами. «Агонизируя», сознание бытийствует, т. е. длит себя усилием воли (воли не умирать) и усилием фантазии большего бытия, гарантирующего его бессмертие. Таким образом, конкретное сознание, как и персонаж новеллы, есть сочиняемая реальность — «бытие фикции», а сама «нивола» — это не просто метод постижения рационально непостижимой реальности, но одновременно и способ бытия. Возможность поэтизации, художественного воплощения оказывается мерой реальности личности. В «ниволе» каждая идея выступает в качестве персона-

жа, обретая достоверность неповторимо-личного переживания, обрастая «плотью и кровью» художественного образа и превращаясь из абстракции в полнокровный образ интеллектуальной страсти.

«Агония христианства» Унамуно представляет собой одну из таких «нивол». «То, что я намереваюсь представить тебе здесь, читатель, — пишет Унамуно во введении к эссе, — и есть моя агония, моя борьба за христианство, агония христианства во мне, его смерть и его воскресение в каждое мгновение моей внутренней жизни» [6]. Центральной темой, вокруг которой разворачивается интеллектуальная драма в «Агонии христианства», является одна из традиционных для христианской теологии тем — соотношение разума и веры. При этом на передний план у Унамуно (по вполне понятным причинам) выходит христианский догмат о бессмертии души.

В «Агонии христианства» реализуется тот способ философствования, который Унамуно охарактеризовал как «поиск истины в жизни и жизни в истине» [7]. Перебирая различные философско-теологические версии бессмертия души, испанский мыслитель подвергает каждую из них своего рода испытанию — испытанию не на истинность, а на *реальность*. Чередой бесплотных теней проходят перед нами теологические и философские абстракции, но тем полнокровнее и ярче проступают в эссе те идеи, в которых Унамуно удается обнаружить жизненное противоречие — «агонию». И борьба разыгрывается не между теми бесплотными абстракциями и персонализированными идеями — «агониками», а *внутри* каждой из таких агонизирующих идей. Унамуно как бы выискивает противоречия в различных как ортодоксальных, так и еретических доктринах, видя в них нечто большее, нежели просто погрешности против логики: всякое противоречие, прошедшее испытание на реальность, вырастает в драму интеллектуальных страстей.

Исторический план «агонии» христианства разворачивается по линии драматических противоречий между духом и буквой христианства, христианской верой и теологической догмой — противоречий, фиксируемых буржуазной мыслью XX в. в связи с осмыслением действительно парадоксальной духовной ситуации эпохи, когда кризис традиционных вероисповедальных форм сопровождается не устранением, а, наоборот, обострением религиозной потребности, оживлением религиозной жизни, а критическая философская рефлексия, подрывающая изнутри догматические рамки теологии, вместе с тем вопреки себе же устремляется в русло религиозных исканий. Ситуация, выражением которой может служить ницшеанская метафора «смерти бога» — смерти, которая в действительности есть не более чем «линька бога», «умирающего», чтобы появиться вновь, но уже «по ту сторону добра и зла».

Данный вопрос формулируется Унамуно в духе «философии жизни». Суть его в том, что если сказано: «я есмь путь, истина и жизнь», то «нет ли противоречия между истиной и жизнью, что если истина убивает, а жизнь обманывает нас?» [8]. И если это так,

то истина христианства — нечто не только не совпадающее, но и *враждебное* его жизни. И следует предположить тогда, что, по словам Г. Зиммеля, «быть может, и в религии есть нечто. что не есть „религия", нечто глубоко для нее потустороннее, и в результате каждая ее конкретная форма, в которой действительно заключается дух религии, разрушается, выражаясь в еретичестве и расколе» [9]. В соответствии с этим христианство расслаивается, и в исторически конкретных конфессиональных формах мыслитель начинает видеть нечто радикально антихристианское, а во всей бурной истории противоборства христианской ортодоксии и гетеродоксии — лишь внешний, формальный слой христианства, следы творческой деятельности его формосозидающего, но несводимого к этим формам духа. Что же касается меры подлинности, позволяющей отделить собственно христианское от антихристианского в христианстве, то для Унамуно это личность — уникальная, неповторимо-индивидуальная и необъективируемая конкретность сознания.

В данном контексте вера рассматривается Унамуно как жизнь христианства, а теология (рационализированная вера) — как его омертвевшая оболочка. Эта двойственность христианства, несводимость его жизни к истине, духа — к букве фиксируется в термине «христианскость» (cristiandad) [10]. «Христианскость» получает весьма существенную для понимания того, что Унамуно имеет в виду под «агонией» христианства, характеристику феномена персональной (а не вещественной) реальности. Противоречие между культурно-историческими формами и живым духом христианства предстает здесь как противоречие между «реальностью» и «личностью» исторического субъекта, как выражение двойственности человеческого бытия, в котором природное противоречит историческому, вещное — личностному. Не ставя перед собой вопрос о том, *почему* отношения между людьми исторически могут приобретать и приобретают вещный характер, разрушающий личностные отношения, Унамуно рассматривает его как *внутреннее* противоречие конкретного сознания, никак не связанное с фактической стороной христианской истории и не детерминированное никакими причинами объективно-исторического характера. История идейной борьбы в христианстве получает у Унамуно персоналистическое осмысление, подающее историческую драму идей в терминах «агонии» индивидуального сознания, как религиозный план этой «агонии».

В персонализированном виде предстает, в частности, противоречие между «христианскостью» и европейской цивилизацией и культурой. Сталкивающиеся и взаимоисключающие требования мирского и божественного, социально-исторических и эсхатологических смыслов и целей образуют противоположные полюсы «агонизирующего» сознания. Быть христианином, с точки зрения Унамуно, — значит быть «мирянином в монастыре и монахом в миру» [11]. Поэтому «без цивилизации и культуры нет и не может быть христианскости. И отсюда „агония" христианства. А также

„агония" христианской цивилизации, которая есть внутреннее противоречие. И в этой „агонии" живут двое: христианство и цивилизация, которую мы называем греко-римской и западной. Если умрет христианская вера, вера безнадежная и агоничная, умрет наша цивилизация; если умрет наша цивилизация, умрет христианская вера. И мы должны жить в агонии» [12]. Это заставляет Унамуно занять весьма двусмысленную, но тем более подобающую «агонику» позицию: с одной стороны, он отвергает ницшеанский культурный деструктивизм, а с другой — постоянно подчеркивает противоречие между «христианскостью» и христианством и противопоставляет наличным конфессиональным формам чистое религиозное чувство.

«Христианскость», получающая свои определения посредством «заключения в скобки» вещественной реальности, выступает как необъективируемая потенция веры («тоска по бессмертию» и «голод по богу»). Историческая «агония» христианства раскрывается здесь как жизненный цикл «христианскости», которая живет и умирает, заключая себя в безжизненные формы, и воскресает, но уже не на путях институционализации и догматизации веры, а на путях ее деформализации. Эту форморазрушительную и духоосвободительную функцию призвана выполнить, согласно Унамуно, вопреки теологии философия, и, разумеется, речь идет не о философии разума (метафизике), а о философии жизни. Но такая деформализация христианства в философии «трагического чувства жизни» оказывается не чем иным, как интимизацией, персонализацией, а вместе с тем и релятивизацией христианства. Критическая философская рефлексия, разъедающая догматизм христианской идеологии, оказывается, таким образом, на положении служанки — но уже не богословия, а веры, вместе с тем обнаруживая опасную тенденцию «растворить религиозные образы в религиозной жизни, в религиозности как чисто функциональной настроенности того внутреннего жизненного процесса, из которого они возникли. . .» [13]. И все это ведет к трагедии, ибо поистине трагично положение философии, которая во имя христианства должна выполнить миссию разрушительницы всех объективных и общезначимых оснований христианства.

Рассуждения Унамуно, вскрывающие внутренние противоречия догмата о воскресении из мертвых, могут быть восприняты (и действительно воспринимаются католическими ортодоксами) как антихристианские и даже атеистические, если иметь в виду деятельность просветителей XVIII в., которая как раз и состояла большей частью в таком выявлении парадоксов и несообразностей христианской догматики с точки зрения разума и логики. Однако для Унамуно, как и для многих мыслителей XX в., указание на противоречивость вовсе не является основанием для констатации нежизнеспособности христианства. Напротив, именно она-то и становится самым очевидным свидетельством его жизнеспособности. Философию, разуверившуюся в разуме и уверовавшую в жизнь, не только не смущают, но, напротив, вдохновляют противоречия;

и именно то, что для мыслителей эпохи Просвещения было основанием для того, чтобы сказать «нет» христианству, для мыслителей XX в. становится основанием, чтобы сказать ему «да».

Унамуно развивает парадоксалистскую версию христианства, идейные истоки которой восходят к христианскому романтизму Киркегора. Он — один из первых европейских философов XX в., обращающихся к идейному наследию датского мыслителя и пытающихся создать основания христианской веры из самой безосновности, противоречивости и абсурдности христианской догматики, видящих сущность религиозной ситуации в неустранимом жизненном парадоксе. Обнаруживая внутренние противоречия как в ортодоксальных, так и в еретических доктринах, Унамуно видит в них свидетельства «агонии», а значит, жизни христианства. Противоречивость Буквы для испанского мыслителя — обнадеживающий симптом того, что живо Слово, смерть догмата о воскресении есть жизнь веры в бессмертие души и христианство не умирает, а продолжает «агонизировать» в парадоксах «писаного слова» и «говоримой буквы».

В «агонии» противоречие веры и разума предстает как внутренняя антитеза конкретного сознания, в которой тезис и антитезис рефлектируют друг друга, оказываясь в отношении своего рода негативно-коррелятивной взаимозависимости. Сам разум, согласно Унамуно, имеет абсолютистские претензии, природа которых иррациональна. В гегелевской Логике он видит «сон Кихота философии», который «захотел поднять нас в зенит неба нашего разума и из высшей формы заставить нас сойти в реальность, которая была бы очищена и открыта нашим глазам, рационализирована» [14]. Эта попытка заключить весь мир в логические формулы — тоже форма персонализации Универсума, но форма неподлинная, не достигающая своей цели и отрицающая себя: персонализация в форме деперсонализации. На этом пути разум неизбежно должен прийти к радикальному скептицизму — жизненному, а не логическому, т. е. к *отчаянию*. Ибо «есть три возможных решения (последнего вопроса бытия. — *Е. Г.*): а) я знаю, что умру совсем, и тогда отчаяние неизбежно, б) знаю, что не умру, и тогда смирение, в) не могу знать ни того, ни другого, и тогда смирение в отчаянии или отчаяние в смирении и борьба» [15]. Третий вариант ответа, отрицающий знание (не могу знать), и есть «агония» разума.

В «агонии» разума раскрывается тот факт, что он не имеет оснований в себе самом, его последние основания антиномичны. И если сами абсолютистские претензии разума обнаруживают, что разум в своей деятельности *нуждается* в постулате о бессмертии души, то сам он не может этот постулат ни доказать, ни опровергнуть: бессмертие души — это вопрос веры, а не вопрос разума. Данный вывод, сделанный, безусловно, не без опоры на Канта, имеет у Унамуно гораздо более радикальный смысл: то, к чему он приходит, есть не религия в *пределах* разума, но религия *против* разума, ведь никакая общезначимость вообще, в том числе и мо-

ральный императив, не может гармонировать с религией, понятой как абсолютно индивидуальное и только в силу этого универсальное религиозное чувство. Поэтому у Унамуно «не мораль в основе религии, а, наоборот, религия в основе морали» [16]. Вместе с тем представление об антитетическом характере взаимоотношения религиозного чувства и общезначимых ценностей, сама абсолютная противоречивость их связи делают ее абсолютно неразрывной, что дает Унамуно основания утверждать в противоположность Ницше, что религия не «по ту сторону», а «внутри» Истины, Добра и Красоты.

Негативно-коррелятивный характер взаимосвязи рационального и иррационального в полной мере обнаруживает себя в унамуновской трактовке веры как «агонии». С точки зрения Унамуно, как «мужество веры» («свобода воли» иезуитов, *преодолевающая* противоречия и воздвигающая религию на базе философии — томизма), так и «вера мужества» (абсолютный волюнтаризм, доходящий в квиетизме и в доктрине Шопенгауэра до само-отречения, безразличия к интересам собственного спасения и безвольно-созерцательного отношения к миру) оканчиваются ничем с религиозной точки зрения, разрушая собственно веру. Если «послушание рассудка» Лойолы — не более чем самоотупление (s'abêtir), то и чистая, нерефлектированная вера есть *потеря* сознания, утрата индивидуальности и погружение в бессознательность. В противоположность этому вера-«агония», будучи абсолютно противоразумной, оказывается тем не менее связанной с разумом нерушимыми узами, рефлектируется в нем, как в своем антитезисе. Эта вера — скорее сомнение и неуверенность, *желание* верить, сознающее свою противоразумность и безнадежность достижения полноты веры.

Вместе с тем — и именно в силу своей абсолютной безосновности — подлинная вера, согласно Унамуно, есть *творческая* потенция: не имея опоры ни в реальном, ни в мыслимом, вера сама творит свой объект. На место богооткровенной веры Унамуно ставит творческое воображение, *фантазию*, хотя и фантазию, *предопределенную* «ничтожностью» субъекта в свете творчества личного Бога, так сказать, фантазией на тему личного бессмертия, заданную конечностью конкретного бытия.

В своем противостоянии формальной религиозности Унамуно естественным образом находит опору в мистической традиции [17]. Свои предпочтения в трактовке веры он отдает испанским средневековым мистикам. «Блаженное видение» Хуана де ла Круса и Св. Тересы де Хесус представляется ему не уничтожением сознания (=воли), а, наоборот, экспансией сознания, его универсализацией, вместе с тем сохраняющей дистанцию между Я и Богом, совершенно необходимую для того, чтобы сознание могло удерживать свою индивидуальность, самотождественность, а значит, нетождественность Богу [18]. Влияние на Унамуно испанских мистиков несомненно. Однако удерживать эту необходимую для сохранения сознания дистанцию — значит для Унамуно сознавать

*отсутствие* Бога. «Блаженны нищие духом...», что же касается интеллектуалов, то для них «верить в Бога сегодня — значит прежде всего ... *хотеть*, чтобы Бог был»[19]. Парадигма унамуновской веры-«агонии» — слова отца одержимого из Евангелия Св. Марка (9, 24): «Господи, верую, помоги моему неверию».

Не случайно главные персонажи «Агонии христианства» — отступники: Паскаль — апостат разума и священник Хасинто — апостат веры. «Отступничество» является здесь своего рода альтернативой «двойничеству», которое возникает под гнетом Идеи (ideocracia) — двойника-убийцы сознания. «Отступничество» же есть, согласно Унамуно, переход с точки зрения абстрактной идеи на точку зрения «размышления сердца и чувств»[20] — *мысли*, живой, а потому противоречивой, сомневающейся. Догматическая приверженность христианской идее является, с его точки зрения, антихристианской, ибо, идя по пути однозначных утверждений и отрицаний, убивает христианскую надежду. Поэтому подлинно верующими были, согласно Унамуно, не фанатики христианской идеи, не приверженцы ортодоксального вероучения, а еретики и вероотступники, которые не обладали верой, а стремились к ней, искали ее, томимые сомнениями, мученики веры, которые выстрадали свое христианство, а не вывели его логически. Вероотступничество оказывается, таким образом, единственно возможным способом верить по-христиански, не утрачивая при этом высшей ценности — сознания.

Говоря о вере как *желании* верить, Унамуно акцентирует отличие своего понимания от прагматического истолкования веры как воли к вере (Шопенгауэра, Ницше, Джемса). В его понимании креативная вера связана не с избытком жизненной энергии воли, а с недостатком, нуждой, потребностью *конечного* бытия, сознающего свою конечность, и «вера мужества» (воля к вере) — не более чем *преддверие* веры-«агонии» постольку, поскольку опыт «ничто» — необходимое условие экзистирования (универсализации индивидуального сознания, персонализирующей Универсум).

Унамуновскую концепцию веры как «агонии» можно представить как попытку осмыслить противоречие между интеллектуализмом и волюнтаризмом в христианстве, однако сделать это, не преодолевая противоречия, а «загоняя» его *вовнутрь* конкретного сознания и рассматривая тезис и антитезис — идею и волю — как два полюса одного и того же, но уже теперь трагически саморазорванного, «агонизирующего» сознания — сознания, проектирующего себя на бесконечность и обретающего цельность в творчестве Бога, — фикции фантазии, не являющейся объективацией, но зато и не полагающей этому творчеству объективных пределов. То, что не может быть устранено, побеждено по мере того, как иссякает жизненная энергия «мужества», есть недостаток, лишенность, «ничтожность», которые растут, и именно опыт «ничто» и есть подлинный и неиссякаемый источник веры. Вера-«агония» — это вера бессилия, а не вера силы, вера, не преодолевающая противоречия, а находящаяся *внутри* них и из самого отчаяния создающая себе бога.

Показывая, что *любая* форма веры кончает саморазрушением, Унамуно абсолютизирует сам процесс религиозного творчества. Оказывается, что важен сам факт наличия или отсутствия агоничной веры-сомнения (надежды), а не то, во что именно человек верит. Так, для Унамуно верить (=надеяться и сомневаться), что Бог есть, и верить (=надеяться и сомневаться), что Бога нет, — это не разные вещи, а одно и то же, в то время как абсолютно противоположная им обоим вещь — *не*-верие: *не* верить (и *не* сомневаться), что Бога нет, и — что то же самое — *не* верить (и *не* сомневаться), что Бог есть. Такая трактовка веры, очевидно, несет на себе все черты секуляризации христианского сознания. Это, как справедливо заметил М. А. Малышев, «последняя дань религиозной традиции, которая отнюдь не смягчает абсурдности человеческого существования, а лишь возводит его в ранг трагического героизма бесцельной и безнадежной борьбы» [21].

В унамуновской концепции «агонии» христианства последнее теряет четкость конфессиональных очертаний, чтобы предстать в образе «чистой страсти» — тоски смертного существа по бессмертию, оставленного Богом — по Богу, утратившего веру — по вере. Верить для Унамуно — значит *хотеть* верить и в то же время противостоять искушению чистой, нерефлектированной веры, балансировать на тонкой грани между рациональным, которое, полагая границы, разрушает живое, основанное на самопроектировании темологическое единство сознания, и иррациональным, в которое погружает нас освобожденная от рефлексии вера, взрывающая границы, а следовательно, деиндивидуализирующая, растворяющая конечное в бесконечном. «Вера убивает избытком, разум убивает недостатком» [22] — вот корень «агонии» сознания, а тем самым и «агонии» христианства.

Нельзя пройти по этой тонкой грани, делая попытки *преодолеть* противоречия, но невозможно и не *стремиться* к их преодолению. Трагизм ситуации состоит в том, что преодолеть противоречия — значит сделать *выбор* между конечностью разума и бесконечностью чувства. Такой выбор трагически невозможен, ибо каждое из предлагаемых решений несет с собой смерть сознания, то парадоксальное самоубийство, в котором завершает себя беспредельная жажда жизни. Сохранить сознание можно, не преодолевая противоречия, а пребывая в нем, не достигая полноты жизни, а «агонизируя», т. е. продолжая балансировать на этой тонкой грани, в которую «сбежалось» сознание, и не находя опоры ни в чем, кроме самого себя. Такое балансирование над пропастью бессознательного вновь и вновь рождает безумную жажду опоры, которая и есть в то же время творчество такой опоры — Бога, фикции большего бытия. Поистине само отсутствие Бога оказывается при этом условием «спасающего» конкретное сознание творчества Бога.

Но верить в то, что возможно универсализироваться, стать всем (serlo todo), сохранив при этом самотождественность (serse), — безумие. И вместе с тем верить в это — единственный способ сохранить сознание. Вывод Унамуно трагически парадоксален: безумие — путь, на котором только и можно сохранить сознание.

Если преодолеть сомнения — значит убить веру, а не иметь сомнений — благодать (=духовная нищета, бессознательность), то не преодолевать сомнений — род безумия — «кихотизм». Есть ли разница между благодатью и кихотическим безумием? Они имеют разные источники: благодать от духовной нищеты субъекта веры и бытийной полноты ее объекта; кихотизм, наоборот, от духовного избытка в субъекте веры и от недостатка в ее объекте (отсутствие Бога). Выдвинутое Унамуно требование «кихотизации христианства и христианизации кихотизма» есть требование деформализации и персонализации христианской веры, эмансипации христианства от догматизма, которых требует сохранение христианства в современном мире.

Кихотизация христианства, в которой Унамуно видит путь обновления и возрождения христианства, означает превращение его в чистое религиозное творчество — творчество на основе иррационального жизненного чувства (жажды бессмертия) вопреки не только доводам научного разума и логике объективной действительности, но и самому христианству в его исторически наличных формах. Идея кихотической религиозности как веры на грани неверия, веры-сомнения, веры-борьбы заключает в себе понимание религиозной ситуации как неразрешимого, крайне напряженного конфликта между верой и разумом, переживание которого ведет не к смирению, а к отчаянию, являющемуся источником креативной веры — спонтанного творчества подлинной реальности. Разрабатывая параллель между Дон Кихотом и Христом, Унамуно обнаруживает в безумии Вечного Идальго подлинно христианский символ веры, аутентичное выражение христианскости, которая есть абсолютный индивидуализм и абсолютная свобода. Выдвигая лозунг кихотизации христианства, его очищения в горниле «агонии» индивидуального сознания, Унамуно предпринимает попытку нигилистически-иррационалистического переосмысления христианской традиции. На базе разрушающегося, дискредитированного христианского мифа он создает экзистенциальный миф о Дон Кихоте, противопоставляя христианскому смирению героический активизм духовно абсолютно свободной личности, не связывающей себя никакими моральными и религиозными нормами, никакими историческими целями и утверждающей себя в качестве иррациональной страсти к бессмертию. Очевидно, что такое переосмысление христианства таит в себе угрозу его полного разложения.

В «агонии» христианства, происходившей в душе испанского мыслителя в начале нашего столетия, нашла свое выражение общая тенденция современного кризиса христианской традиции, а также и специфика этого кризиса, протекающего на фоне общего кризиса гуманистической буржуазно-либеральной идеологии и проходящего не по линии противоречий между христианством и автономным рациональным индивидом, а по линии противоречий, в которые вступает эта идеология с личностью. Унамуно приходит к неутешительному выводу, что личность может существовать и утверждать себя только *вопреки* как атеизму (не-

верию), так и богооткровенной вере, которой требует от христианина церковь, а вместе с тем ее существование и самоутверждение невозможны без веры и надо *во имя* веры противостоять и атеизму, и религии, что требует от человека героизма и безрассудства Дон Кихота. Но это требует донкихотства и от самого христианства, которое оказывается перед лицом трагического «или—или»: или оно сохраняет себя как религия и тогда умирает как вера; или оно остается жить как вера, но умирает как религия.

Сегодня христианство продолжает «агонизировать» — и уже не только в душах мыслящих верующих, но и в рамках конфессиональных форм, католицизма и протестантизма, которые, идя по пути вынужденной модернизации, призванной спасти христианство в современном секуляризованном мире, оказываются ввергнутыми в еще более углубляющийся кризис, начиная осознавать, что последовательная модернизация христианства должна привести к дехристианизации. К такому выводу приходит, в частности, испанский католический священник Сальвадор Фрейшедо в своей книге «Почему агонизирует христианство» [23]. Констатируя, что христианство на протяжении всей своей многовековой истории жило в глубочайшем противоречии между «словом божьим» и «делом божьим», что вся эта история была историей грубого насилия над мыслью, что «церковь-государство» душит и давит «церковь-веру», «церковь-любовь», «живую церковь», он утверждает, что жизненный цикл христианства подходит к своему завершению и дело здесь не во внешнем зле, а внутри христианства, в самих его верованиях, которые давно устарели. Столь радикально сформулированный вопрос ставит католицизм в ситуацию поистине агоничную, ибо, как пишет Никола Аббаньяно, имея в виду требования «обновления», «если все эти требования были бы сведены воедино и осуществлены, от исторического католицизма как специфической конфессии со свойственной ей автономной религиозностью осталось бы слишком мало, если не ничего» [24].

[1] Философские эссе Унамуно на русский язык не переводились. Читатель может познакомиться с поэзией, новеллистикой и романистикой Унамуно по изданию: *Унамуно М.* Избранное: В 2 т. Л., 1981. Что касается комментаторской литературы, то можно назвать лишь ряд статей: *Земниек Е. В.* Проблема человека в философии Унамуно // Человек, сознание, мировоззрение. М., 1979; *Она же.* Проблема соотношения жизни и разума в философии Унамуно // История философии и современность. М., 1980; *Зыкова А. Б.* Экзистенциализм в Испании // Современный экзистенциализм. М., 1966; *Кутлунин А. Г., Малышев М. А.* О трагическом чувстве жизни в философии Унамуно // Вопр. философии. 1981. № 10; *Малышев М. А.* Антиномия веры и разума в философии Мигеля де Унамуно // Филос. науки. 1986. № 3; *Порайко А. Л.* Некоторые аспекты философской концепции Унамуно // Вопросы философии и методики преподавания германских и романских языков. Воронеж, 1977. Т. 7; *Воробьев С.* Унамуно // Филос. энциклопедия. М., 1966. Т. 5. — То же // Филос. энцикл. слов. М., 1982. Философские аспекты творчества Унамуно в той или иной степени затрагиваются в работах литературоведов-испанистов: *Тертерян И. А.* Испанский роман XX в. // Вопр. лит. 1957. № 6; *Она же.* Испытание историей: Очерки исп. лит. XX в. М., 1973; *Силюнас В. Ю.* Испанская драма XX в. М., 1980; *Он же.* Человек играющий и человек бунтующий: (Пробл. творчества и культуры

в произведениях Мигеля де Унамуно и Хосе Ортеги-и-Гассета) // Западное искусство XX в. М., 1978.

[2] Философия «трагического чувства жизни» Унамуно лежит в фундаменте всего последующего развития испанской школы экзистенциализма, которое шло по пути, во-первых, преодоления крайностей унамуновского иррационализма и поиска возможностей совмещения экзистенциализма с наукой (ортегианское: «ни витализм, ни рационализм, а рациовитализм») и, во-вторых, преодоления антиклерикализма и поиска возможностей совместить экзистенциализм с католицизмом. Базируясь на философии «трагического чувства жизни», отправляясь от обозначенных ею проблем, полемизируя с ней и «преодолевая» ее, испанский экзистенциализм эволюционировал к религиозной философской антропологии, соединясь с неотомизмом (Лаин Энтральго, Субири).

[3] *Unamuno M.* La agonía del cristianismo. Madrid, 1966. P. 9.

[4] В этой связи привлекает внимание то обстоятельство, что исторически первые варианты экзистенциализма — философия «трагического чувства жизни» Унамуно и религиозная «философия существования» Льва Шестова — возникли именно на европейских окраинах — в Испании и России — странах, в которых буржуазный прогресс был сильно заторможен феодальными пережитками и в силу этого общественно-политический и культурный кризис XX в. приобрел особенно драматическое выражение. Те уродливые формы, в которых осуществлялось развитие капитализма в этих странах, способствовали, возможно, более раннему осознанию антигуманной сущности буржуазного прогресса, более скорому крушению буржуазно-либеральных иллюзий.

[5] Более подробно об этом см.: *Тертерян И. А.* Испытание историей. С. 17—64.

[6] *Unamuno M.* La agonía del cristianismo. P. 18.

[7] *Unamuno M.* Obras Completas. Madrid, 1960. T. 3. P. 826.

[8] *Unamuno M.* La agonía del cristianismo. P. 16.

[9] *Зиммель Г.* Конфликт современной культуры. Пг., 1923. С. 24.

[10] М. Хайдеггер независимо от Унамуно также вводит термин «христианскость» как нечто, имеющее отношение к вере, в отличие от христианства, имеющего отношение к теологии.

[11] *Unamuno M.* La agonía del cristianismo. P. 95.

[12] Ibid. P. 87.

[13] *Зиммель Г.* Указ. соч. С. 34.

[14] *Unamuno M.* Obras Completas. T. 3. P. 11—12.

[15] *Unamuno M.* Del sentimiento trágico de la vida. Madrid, 1971. P. 33.

[16] Ibid. P. 234.

[17] О закономерности обращения современного иррационализма, в частности экзистенциализма, к мистике см.: *Гайденко П. П.* Искусство и бытие: М. Хайдеггер о сущности художественного произведения // Философия, религия, культура. М., 1982.

[18] Для Унамуно отношение божественного и человеческого не есть отношение двух различных реальностей, а представляет собой два полюса одной и той же реальности — конкретного сознания. Персонализация данного отношения делает противоположность человеческого и божественного еще более напряженной (в сравнении с разведением человеческого и божественного в мистике), она приобретает здесь вид внутренней антитезы агонизирующего сознания. В таком понимании мистическое «слияние» Я с Богом предстает в виде некоей предельной точки, к которой стремится «агонизирующая» вера, никогда не достигая ее, ибо такое «слияние» означало бы уничтожение «агонизирующего» сознания как такового. В связи с этим Унамуно дает экзистенциальное истолкование библейского мифа об Ависаге — девственной жене одряхлевшего Давида, любовь которой не достигает своей цели. Данная притча демонстрирует, согласно Унамуно, непреодолимость дистанции между субъектом и объектом веры, безнадежность христианской любви к Богу, а по сути дела — опять-таки непреодолимость внутренней саморазорванности «агонизирующего» «несчастного сознания». Вера, не находящая опоры в своем объекте (давидовское бессилие символизирует одряхление и бессилие христианского Бога дать веру верующим своим), должна искать опору в себе самой, что ведет к «агонии», ибо вера не может в себе самой находить твердые основания: она не более чем желание верить, сомнение, надежда и отчаявшаяся любовь. И ей не остается ничего

другого, как, взывая к Богу: «Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?», искать поддержки в своем враге — разуме.

[19] *Unamuno M.* Del sentimiento trágico de la vida. P. 148.

[20] *Unamuno M.* Obras Completas. T. 3. P. 217.

[21] *Малышев М. А.* Антиномия веры и разума в философии Мигеля де Унамуно // Филос. науки. 1986. № 3. С. 96.

[22] *Unamuno M.* Del sentimiento trágico de la vida. P. 137.

[23] *Freixedo S.* Por qué agoniza el cristianismo. Algar, 1984.

[24] *Abbagnano N.* Questa pazza filosofia ovvero l'Io prigioniera. Milano, 1979. P. 74.

# АНАЛИТИЧЕСКАЯ «ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ»: ВЗГЛЯД СКВОЗЬ ПРИЗМУ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ БИОГРАФИИ ГЕРБЕРТА ФЕЙГЛА

*С. Д. Балмаева*

Аналитическая философия к настоящему времени насчитывает почти столетнюю историю (если вести отсчет с Г. Фреге), вобравшую и своеобразно отразившую наиболее значительные изменения интеллектуальной жизни XX в. Это проявилось не только в осмыслении аналитиками проблем языка, знания, логико-методологических проблем науки (что достаточно подробно освещено в советской философской литературе). Существует и другой проблемный пласт аналитической философии — аналитическая «философия сознания», которая не сразу была замечена исследователями, хотя она существует столько же, сколько существует и аналитическая философия в целом. Внимание к «философии сознания» стало явным лишь в последние десятилетия [1], когда в самом развитии аналитической философии эксплицируются ее «метафизические» предпосылки и интенции.

«„Философия сознания“ является одной из наиболее активно развивающихся областей современной философии, и за последние два десятилетия она изменилась так резко, что многие из традиционно центральных тем и теорий трансформировались почти до неузнаваемости, наметились новые подходы, не имеющие явных предшественников в философской традиции» [2]. Действительно, если окунуться в море публикаций по «философии сознания», то первым впечатлением будет ощущение непривычности терминологии, способов постановки проблем, приемов рассуждения и аргументации. Даже простой перечень наиболее обсуждаемых вопросов может натолкнуть на мысль о некоторой «несоизмеримости» аналитической «философии сознания» и привычных читателю советской философской литературы схем рассуждений.

Возможна ли объективация ментальных процессов? Выразимо ли в языке содержание нашего внутреннего мира? Существует ли

© С. Д. Балмаева, 1990

«личный язык»? Каким образом мы познаем «чужое сознание»? Какое новое знание о сознании дает анализ языка современной науки о психике (когнитивной психологии, нейропсихологии и др.)? Этот круг вопросов находится в центре современных дискуссий по «философии сознания», обзору и систематизации которых посвящена огромная литература, издаваемая в Англии, США, Австралии.

Для того чтобы понять современное состояние «философии сознания», а также заметный в последние годы интерес аналитиков к проблемам социальной философии и освоению идей диалектики К. Маркса в синтезе с идеями Л. Витгенштейна, П. Стросона, Н. Хомского, необходимо оглянуться назад, когда была задана исходная установка — границы философского исследования определены границами языка, — и попытаться восстановить внутреннюю логику развития аналитической «философии сознания». Необходимо понять, почему в результате критики аналитиками «ментализма» традиционной метафизики единственным средством исследования духовного мира человека был избран логический и лингвистический анализ языка?

Желание ответить на этот вопрос ведет к еще более сложным проблемам. Какими причинами было вызвано изменение философского «ви́дения» сознания, смещение внимания с *внутренней* ментальной жизни на *объективацию ментального в языке*? Как философское исследование сознания связано с его образами, создаваемыми в науке? Ведь то, как философ видит «мир сознания», какие требования он предъявляет к описанию ментальной жизни, всегда зависит от духовной ситуации, в которую он включен, от уровня развития знания о сознании в культуре данной эпохи.

В поиске ответов на поставленные вопросы нам необходимо обратиться к произведениям таких известных мыслителей, как Л. Витгенштейн и Г. Райл, к деятельности членов Венского кружка (М. Шлик, Г. Фейгл, Р. Карнап, К. Гемпель и др.), к статьям и монографиям современных авторов (Р. Рорти, У. Селларс, Дж. Смарт, Д. Дэвидсон, Д. Деннет, Н. Малколм и др.). Но для того чтобы избавиться от безлично-объективного обзора точек зрения и увидеть логику развития аналитической «философии сознания» через полемику, через преодоление тупиковых ветвей исследования, мы предлагаем читателю взглянуть на нее глазами Г. Фейгла, вся жизнь и творчество (с 20-х по 30-е годы) которого были неразрывно связаны с аналитической философией. За семь десятилетий ее существования сменилось несколько поколений философов-аналитиков, каждое из которых было носителем ценностей своего времени, видело мир и задачи философского исследования не только сквозь призму философского образования, но и в горизонте духовного опыта своего поколения. Этим, возможно, и объяснимы отчасти мутации исходных идей, определяющих специфику аналитического типа философствования. Но для понимания перемен, ломки идей интереснее обратиться к деятельности Г. Фейгла, стоявшего у истоков направления (члена Венского

кружка, а затем организатора и директора Международного центра философии науки (Миннесота, США)).

Почти пятьдесят лет активной работы Фейгла в философии, начавшейся с выяснения взаимодействия теоретического и эмпирического в физике и закончившейся исследованием отношения материального и духовного, анализом философских проблем психологии, вместили в себя не просто изменение его личных интересов и пристрастий, но и объективный сдвиг проблем. Если же учесть, что эти годы были насыщены дискуссиями о задачах современной философии с М. Шликом и Л. Витгенштейном, Р. Карнапом и К. Поппером, П. Фейерабендом и У. Селларсом, а также с представителями нового поколения, впитавшими в себя идеи 60-х годов, то можно по фактам его философской биографии восстановить дух перемен в понимании аналитиками классических философских проблем (а проблема сознания по праву имеет этот статус). Изменение парадигм философствования становится явным лишь по прошествии времени, но совершается оно в сомнениях, поисках, заблуждениях, разочарованиях вполне конкретных людей.

## 1. Г. ФЕЙГЛ И ВЕНСКИЙ КРУЖОК

Герберт Фейгл родился в 1902 г. в Рейхенберге (Австро-Венгрия, ныне Чехословакия). Поначалу мечтал стать химиком, но в 16 лет случайно натолкнулся на статью, посвященную специальной теории относительности. Она поразила его, но не подавила способность к критическому размышлению — он решил опровергнуть теорию. Для этого ему пришлось всерьез заняться физикой и математикой. Результатом этой новой для него исследовательской работы явилось убеждение в логической безупречности теории относительности (при всей, казалось бы, очевидной невероятности ее выводов). Большую помощь оказала ему книга М. Шлика «Пространство и время в современной физике», которую Фейгл прочел по совету друга А. Эйнштейна — Э. Мюнцера.

В 1921 г. он поступает в Мюнхенский университет, но, узнав, что М. Шлик должен возглавить кафедру индуктивных наук в Венском университете, переводится в Вену. В 1922 г. Фейгл начинает работать под руководством Шлика и вскоре заканчивает большую статью «Философское значение теории относительности Эйнштейна», за которую получает награду.

В лице Морица Шлика Фейгл нашел учителя и по-отечески доброго друга. Он нашел в Вене и круг единомышленников. К 1924 г.[3] вокруг Шлика объединились молодые венские ученые (О. Нейрат, Ф. Вайсман, Ф. Франк, К. Гемпель и др.), а в 1926 г. к ним присоединился Р. Карнап, ставший на долгие годы близким другом Фейгла [4].

В жарких дискуссиях, проходивших по четвергам в доме Шлика (впоследствии получивших солидное название «заседаний Вен-

ского кружка»), обсуждались не только проблемы философского анализа новой физики, но и весь комплекс идей, витавших в тот период в воздухе Вены, справедливо считавшейся не просто одним из интеллектуальных центров Европы, но и центром европейского авангардизма. Здесь работали не только известные художники и музыканты, но и З. Фрейд, и его последователи, и А. Адлер, и молодой Карл Поппер.

Характер дискуссий в Венском кружке во многом определялся многогранностью интересов М. Шлика. Масштаб его личности задавал и тон полемики, и диапазон обсуждаемых проблем. Его молодые единомышленники поставили перед собой цель радикального преобразования философии — их не устраивало «догматическое», «спекулятивное» конструирование онтологических схем (эвристическая ценность которых стала весьма сомнительной в свете идей новой физики). Новая философия, по их убеждению, должна освободиться от балласта «псевдопроблем», накопившихся за период некритичного отношения к познавательным средствам. Как пишет Ф. Франк, «эйнштейновская переэкзаменовка понятия одновременности, породившая революцию в физике, заставила нас углубиться в мотивы наших лингвистических привычек» [5]. И члены кружка решили подвергнуть «пробе» на объективность концептуальные средства, используемые не только в физике, но и в других областях научного знания, в том числе в социологии (работы К. Гемпеля, О. Нейрата) и в психологии (работы К. Гемпеля, М, Шлика, Г. Фейгла), переживавшей в 20-е годы один из этапов «периода открытого кризиса» [6].

Идеи кризиса прежнего знания о мире и человеке, характерные для философии и психологии 20-х годов, были порождены социальной атмосферой того времени. Это был период осознания необратимости социальных сдвигов, происшедших в первые десятилетия XX в., значимость которых была усилена первой мировой войной. Казалось, размеренный гармоничный мир европейской культуры безвозвратно исчез в огне войны. На смену ему пришел социальный динамизм, охвативший широкие слои общества, ветер перемен, заставляющий увидеть по-новому усложнившиеся социальные связи и создать соответствующие им искусство, индустриальную функциональную архитектуру и эстетику быта, новую педагогику.

Ф. Франк, пытаясь передать дух того времени и объяснить причины серьезных изменений в философии и психологии начала XX в., впоследствии писал: «. . .и логический позитивизм и психоанализ выросли на одной и той же почве, в одном и том же интеллектуальном климате Вены в годы до и после первой мировой войны. Оба эти направления, если их рассматривать социологически, были движениями протеста, выражением потребности в изменениях. . . Фейгл и я получили наше раннее образование в этом климате. Мы пришли к позиции, целью которой был поиск ясности. . .» [7]

Именно эта потребность в изменениях и поиск ясности стали главными мотивами деятельности не только Ф. Франка и Г. Фейг-

ла, но и всех членов Венского кружка, решивших провести радикальную реконструкцию всего научного знания и создать «Единую Науку» — новый взгляд на мир, через полностью проясненное знание. Зараженные общей атмосферой, некоторые члены кружка стремились соотнести свой поиск «ясного смысла» с другими конструктивистскими движениями тех лет [8]. С этой целью была предпринята в 1929 г. поездка в Дессау, в Баухауз («Дом строительства» — Высшее художественное промышленное училище), средоточие европейского функционализма, организованное В. Гропиусом с тем, чтобы создать новую архитектуру, промышленный и бытовой дизайн, соответствующие преобразованному техникой окружающему миру. Здесь Фейгл и Нейрат встретились с П. Клее и В. Кандинским. «Поездка была устроена энергичным Нейратом, который считал, что новая философия Венского кружка и радикализм Баухауза могут многое предложить друг другу» [9]. Действительно, создаваемый в Баухаузе предметный мир с его функционально организованным пространством, безликой лаконичностью пластических форм и духом унификации позволял зримо увидеть язык новой индустриальной культуры, уловить тенденции которой попытались и члены Венского кружка.

## 2. «ЕДИНАЯ НАУКА»: ПОТРЕБНОСТЬ В НОВОМ ВЗГЛЯДЕ НА СОЗНАНИЕ. КРИТИКА МЕНТАЛИЗМА

Программа создания «Единой науки» по замыслу логических позитивистов предполагала критическое исследование (с целью «прояснения») *всего* состава знания о мире и человеке, с тем чтобы затем на базе ясного и эмпирически точного знания можно было построить единую универсальную систему понятий — новое, подлинно научное мировоззрение, отвечающее духу времени. С позиции этой высокой цели они подвергают ревизии не только знание о физическом мире, но и философское знание о сознании и обнаруживают, что здесь, как в онтологии, господствуют спекулятивные конструкции: «законы разума», «чистые структуры сознания», «ступени познания».

Но основным объектом их критики становятся не столько сами понятия, сколько контекст, наделяющий их ложным смыслом, — присущая всей прежней «метафизике», с их точки зрения, модель понимания сознания (впоследствии названная в литературе по «философии разума» радикальным «ментализмом») [10]. Основой «ментализма» они считали идущее из философии Локка и Декарта убеждение в существовании особого духовного мира, в котором протекают особые ментальные процессы. Единственным обладателем этого духовного мира является познающий себя субъект. Он один является творцом и зрителем всего происходящего на «внутренней сцене сознания», перед его «внутренним взором» совершенно ясно и прозрачно лежит ментальная деятельность, поскольку-

ку в «чистой сфере духа» познающее сознание находится «у себя дома» [11]. Отсюда считалось, что единственным методом проникновения в ментальный мир может быть самонаблюдение, интроспекция. Философ же, опираясь на интроспекцию, идет дальше и в результате рефлексии расчленяет имманентные ментальные структуры и внешнее эмпирическое содержание — создает теорию репрезентации объектов внешнего мира в сознании, описывает, как происходит «субъективирование объективного», обосновывая тем самым возможность онтологии [12].

В этой «метафизической» модели понимания духовного мира все представители аналитической «философии сознания», начиная с членов Венского кружка, видели главную причину спекулятивности и психологизма «традиционной» философии, и именно с ее разрушением они связывали возможность нового способа философствования и принципиально иного исследования сознания.

Задачей философии, считали они, отнюдь не должно быть проникновение во внутренний, ментальный мир уникального субъекта, где в неверном «свете разума» угадываются контуры мира объективного. Существует иная область, где в равной мере представлены, репрезентированы оба этих мира, — это сфера *смысла*, живущая в структурах языка. Именно эта область представляет интерес для философского исследования, поскольку в *смысле* кристаллизуются результаты ментальной деятельности. Следовательно, лишь через анализ языка философия может приблизиться к пониманию природы сознания.

Подобная постановка проблемы была во многом навеяна идеями Л. Витгенштейна, высказанными в «Логико-философском трактате» [13], где он впервые, по образному выражению Г. Фейгла, предпринял попытку «растворения» проблемы сознания в анализе языка. «Мыслящего, представляющего субъекта нет» [14], — пишет Витгенштейн. «Философского Я нигде не обнаруживается в мире. Только в одном смысле можно в философии *не психологически* говорить о Я. Я выступает в философии благодаря тому, что „мир есть мой мир". Философское Я есть не человек, человеческое тело или человеческая душа, о которой говорится в психологии, но... граница, а не часть мира» [15].

Согласно Витгенштейну, граница, разделяющая «мой мир» и мир вне меня, не есть субстанция человеческого тела (как считалось прежде), но нечто совсем иное — то, что позволяет мне определить мир (обозначить его, ориентироваться в нем), считать своим. Такой неуловимой субстанцией, пронизывающей «мой мир», является смысл, заданный структурами языка. Вне этой границы — пустота и бессмысленность наших представлений, ведь мир «в себе» невыразим. Мир нам дан сквозь призму языка, и поэтому «границы моего языка означают границы моего мира» [16]. Следовательно, Я — это не есть дух, заключенный в тюрьму нашего тела, чувственности, субъективности, но есть присутствующее в каждом акте нашего духовного приобщения к миру *единство смысла*.

Как мы видим, уже в «Логико-философском трактате» ментальность начинает трактоваться не как свойство единичного субъекта с его замкнутым неповторимым психическим миром, а как субстанция социальных коммуникаций — смысл, объективированный в структурах языка. Не случайно поэтому представители аналитической «философии сознания» в своих работах отмечают, что благодаря исследованиям Л. Витгенштейна и Г. Райла «одиночная камера разума» превратилась в «расплывчатое пятно» [17] и что именно с этого момента началась по-настоящему интересная проясняющая работа над классической метафизической проблемой сознания. Содержанием такой проясняющей деятельности стал *анализ описаний* сознания, наличествующих в философии, науке и обыденном знании, с тем чтобы подвергнуть их «пробе на осмысленность» и избавиться от «псевдопонятий», обозначающих «псевдо-объекты».

Почему же в 20-е годы XX в. произошло такое изменение подхода, почему привычные прежде философские рассуждения о внутреннем Я, о «чистых структурах сознания», стали рассматриваться как бессмысленные, а сам автономный ментальный мир человека обрел статус «псевдо-объекта»? Почему центр внимания переместился в сферу смысла языка, где происходит объективирование духовной деятельности, возникает вне-личностное ментальное?

Разрушение парадигмы «ментализма», базировавшейся на предпосылке «абсолютной достоверности» (прозрачности) самодостаточного индивидуального разума, было, по сути, преломленным отражением новой духовной атмосферы, изменившегося положения индивида в обществе [18]. Этот «дух времени» не только породил изменения в философском «ви́дении» сознания, но и привел к радикальной ломке идей в области психологии.

В первые десятилетия XX в. в развитии психологической науки наступает период кризиса, характеризующийся разложением традиционной ассоцианистской психологии, становлением психологического эксперимента и быстрым накоплением нового фактического материала. По этому поводу Н. Ланге писал: «В этом огромном и новом движении при явном разрушении прежних схем и еще недостаточной определенности новых категорий... мы получаем такое впечатление, будто самый объект науки — психическая жизнь — изменился и открывает перед нами такие новые стороны, которых раньше мы совсем не замечали, так что для описания их прежняя психологическая терминология оказывается совершенно недостаточной. Ныне общей, т. е. общепризнанной, системы в нашей науке не существует. Она исчезла вместе с ассоцианизмом. Психолог наших дней подобен Приаму, сидящему на развалинах Трои» [19].

Н. Ланге очень точно определил ситуацию; действительно, социальная реальность XX в. и рожденная ею мозаичная, многослойная противоречивая психическая жизнь потребовали иной, нежели в ассоцианизме, модели психики и более достоверных — объективных — методов ее исследования.

К 20—30-м годам XX в. по мере накопления эмпирического материала стали создаваться модели описания психики в новой «системе координат». Благодаря психоанализу стало очевидным глубинное строение психики: были обнаружены такие слои психической жизни, которые в принципе не могут быть «прозрачными» для самонаблюдения. Это в значительной степени подорвало веру в непосредственную данность феноменов сознания и в интроспекцию как главный метод изучения ментальной реальности. Исследования в области социальной психологии и ассимиляция идей марксизма позволили увидеть социальную природу психики человека, а значит, и по-новому осмыслить предмет исследования: это не замкнутый внутренний мир субъекта, но его *деятельность*. В своеобразной форме это новое понимание предмета психологии нашло свое выражение (независимо от марксистских идей) в бихевиоризме, где была предпринята попытка строгого изучения *поведения*, доступного интерсубъективному наблюдению.

Новое понимание предмета психологических исследований позволило применить методы, используемые в эмпирической науке. Вместо прежнего стремления заглянуть «внутрь Я» и в ненадежном «свете разума» и интуиции уловить контуры предполагаемых «структур сознания» появилась возможность изучать жизнь духа, протекающую во-вне Я, объективированную в поведении и речевой деятельности (как это впоследствии было реализовано в «аналитическом бихевиоризме»).

Интенсивное развитие психологии в первые десятилетия XX в., появление принципиально новых «образов» психики и сознания в философии и науке, создание нового понятийного аппарата для описания ментальной жизни породили довольно сложную ситуацию: старые стереотипы разрушены, новые параметры измерения и объяснения еще не обрели характер «парадигмальных». В этих условиях «концептуальной путаницы» и началась деятельность членов Венского кружка по «прояснению» смысла и статуса разнородных описаний сознания.

Работа над «прояснением» психологических высказываний и понятий отнюдь не была чисто формальной логической деятельностью. В воспоминаниях Фейгла об этом периоде его жизни, о дискуссиях с Карнапом, Шликом можно найти следы споров, столкновений разных подходов. При единой негативной оценке метафизированной психологии, понятия которой, по общему мнению, должны быть изгнаны из языка науки (хотя это очень трудное дело, поскольку они очень глубоко кореняться в «лингвистических привычках», «встроены в словарь»), отношение, например, к психоанализу было различным и довольно толерантным. Но в конечном итоге «строительным материалом» «Единой науки» стали понятия бихевиористской психологии.

«Логический эмпиризм XX в., — пишет Г. Фейгл, — зародился под влиянием трех значительных достижений в современной математике и эмпирической науке. Ими являются исследования по основаниям математики (проведенные Расселом, Гильбертом,

Брауэром), ревизия базисных понятий в физике (особенно успешно проведенная Эйнштейном, Планком, Бором, Гейзенбергом) и реформа психологии бихевиористами (Павлов, Уотсон и др.). Хотя и весьма различные по содержанию и предмету, эти три достижения сфокусировали внимание на необходимости исследования границ и структуры осмысленного рассуждения» [20].

Концепция бихевиоризма оказалась в фокусе внимания членов Венского кружка в силу двух важных причин. Во-первых, с их точки зрения, бихевиористам удалось последовательно провести принцип объективности в изучении психики (чего недоставало, как отмечает Г. Фейгл, психоанализу, открывшему феномены «репрессии», «Эго», «супер-Эго» и др., не поддающиеся строгой эмпирической идентификации) [21]. Во-вторых, понятийный аппарат, созданный бихевиористами для описания поведения, с легкостью вписывался в понятийный аппарат физики, вполне отвечающий, по общему убеждению членов кружка, критериям научного «осмысленного рассуждения».

«Открытием объективных процедур изучения ментальной жизни бихевиористы заставили нас осознать тот факт, что все научное содержание психологии может быть сформулировано в физическом языке и что предположение „нечто большего", добавление к фактуальному значению, связанное с менталистской терминологией, есть иллюзия», — пишет Фейгл [22].

Таким образом, задача «прояснения» описаний сознания стала конкретно осуществляться как элиминация «менталистской» терминологии, т. е. понятий, с помощью которых описывается духовная жизнь, сфера идеального. Эта работа была проведена Р. Карнапом в «Логической структуре мира», отдельные главы которой обсуждались на заседаниях кружка, М. Шликом в его статье «Об отношении психологических и физических понятий» [23], К. Гемпелем в «Логическом анализе психологии» и Г. Фейглом в «Логическом анализе психофизической проблемы».

Позиция Г. Фейгла была во многом сходна с позицией М. Шлика и К. Гемпеля, хотя и отличалась в деталях [24]. М. Шлик, пожалуй, первым из членов Венского кружка поставил задачу «прояснения смысла менталистического языка» и пришел к выводу о необходимости перевода психологических высказываний на интерсубъективный и общезначимый язык физики. Но возможность такого перевода он видел не в замене описаний опыта описанием состояния нервной системы, как предлагал Г. Фейгл, а в интерпретации психологических описаний в *терминах поведения*. «Все психологические утверждения, которые являются осмысленными... могут транслироваться в предложения, которые вовсе не включают психологические понятия, но только физические. Предложения психологии, следовательно, являются физикалистскими предложениями. Психология есть составная часть физики» [25].

Разработанная бихевиористами идея физикалистского редукционизма в описании психической жизни казалась весьма привлекательной логическим позитивистам, поскольку соответствова-

ла их критериям теоретичности, их модели *эмпирического* обоснования научного знания и в конечном итоге отвечала тому образу науки, который неявно присутствовал в позитивистском методологическом сознании XX в.[26] И в той степени, в какой реальность науки оказалась сложнее, многомернее, противоречивее, динамичнее, чем этот статичный образ, в той же степени рушились и редукционистские модели логического позитивизма. В полной мере это относится и к концепции «логического бихевиоризма». Она оказалась довольно искусственной логической конструкцией, созданной с целью элиминации проблемы сознания. Это впоследствии были вынуждены признать и сами логические позитивисты. И Карнап, и Фейгл в период разложения неопозитивизма отмечали, что крах «логического бихевиоризма» был *предопределен неудачной попыткой исключить богатство духовной жизни путем приложения редукционистской модели.*

Теоретическая ограниченность бихевиоризма постепенно стала очевидной и для его приверженцев. По сути дела, к началу 30-х годов бихевиоризм уже не существует как единое течение, распавшись на ряд отдельных направлений. Спустя два десятилетия под напором внешней и внутренней критики разрушается и доктрина неопозитивизма, а вместе с ней и «логический бихевиоризм». Важную роль в этом процессе осознания несостоятельности логического позитивизма сыграли статьи Г. Фейгла 50-х годов «„Ментальное" и „физическое"» и «Разум и тело — не псевдопроблема», в которых он выразил свое новое отношение к «метафизике». Фейгл теперь полагает, что проблема реальности внешнего мира и проблема сознания «не могут быть отменены позитивистским декретом», поскольку эти ключевые философские проблемы тесно связаны с объяснением неустранимых онтологических предпосылок научного знания.

## 3. ВТОРАЯ ПОЛОВИНА 50-х ГОДОВ. РЕАБИЛИТАЦИЯ «МЕТАФИЗИКИ». ВОПРОС ОБ ОНТОЛОГИЧЕСКОМ СТАТУСЕ НАУЧНЫХ ПОНЯТИЙ

Изменение позиции Г. Фейгла было закономерным результатом его исследовательской работы предшествующих десяти лет. Начиная со второй половины 40-х годов его научные интересы постепенно переместились из области общей методологии науки в сферу философских проблем психологии. Весь 1947 г. он полностью посвятил изучению методологических аспектов современной психологии. Основное внимание Фейгла в этот период было приковано к проблемам научного объяснения, поэтому и в психологии его интересовала связь принципов объяснения с моделями объяснения, применяемыми в других науках.

К этому времени в психологии Запада происходит распад основных школ, господствовавших в первые десятилетия XX в.,

и одновременно «мутация» наиболее жизнеспособных идей. В рамках необихевиоризма, обогащенного идеями гештальтпсихологии, возникает интерес к внутренним факторам, опосредующим поведение, вводится понятие «промежуточных переменных», которым обозначаются «ненаблюдаемые» компоненты поведения, так называемые центральные процессы, действующие внутри организма — между сенсорным «входом» и моторным «выходом». Эти новые идеи необихевиористской психологии подкрепляются идеями кибернетики и достижениями нейрофизиологии. Если ранее в бихевиоризме роль нейрофизиологических механизмов почти игнорировалась, то теперь они рассматриваются как неотъемлемый компонент общей структуры поведения и понятия нейрофизиологии включаются в «строительный материал» создаваемой целостной теоретической модели поведения [27].

Осмысление Г. Фейглом динамичного обновления идей в психологии и тесно связанных с ней дисциплинах (нейрофизиологии, нейропсихологии и др.) осуществляется в русле изменений методологической программы неопозитивизма. К 50-м годам стали ясны тупики радикального эмпиризма, не совладавшего с объяснением теоретического знания, и была проведена либерализация наиболее радикальных принципов, с тем чтобы оправдать научный статус теоретического языка. В соответствии с «ослабленным» принципом верификации («опосредованная верификация») можно было признать обоснованными понятия и высказывания о *ненаблюдаемых* объектах научного знания. А это вновь поставило перед логическими позитивистами проблему *отношения научного языка и объектов*, которые он описывает, и в конечном итоге проблему реальности внешнего мира и сознания, т. е. классические метафизические проблемы. Иными словами, сама логика последовательного методологического анализа науки заставила неопозитивистов увидеть метафизические основания научного знания и прийти к выводу о «неустранимости метафизики» [28].

Герберт Фейгл, пожалуй, одним из первых почувствовал необходимость пересмотра прежнего отношения к метафизике и потребность в «реабилитации» онтологических проблем. Однако это отнюдь не означало, что он считал необходимым возродить тот способ философствования, который был подвергнут логическими позитивистами ожесточенной критике. Его отношение в 50-е годы и к «метафизике», и к неопозитивизму было весьма своеобразным. «Хотя непримиримая антиметафизическая позиция позитивистов исторически объяснима, но, как каждый теперь понимает, она привела к крайностям, которые являются непростительными» [29]. Чрезвычайная софистичность тезисов логических позитивистов Венского кружка, считает он, не позволила им увидеть различие между разными видами онтологических допущений. Поэтому они с помощью критерия значения отвергли вместе с «пагубной» трансценденцией метафизики и здравую трансцендентность науки. Вместе с умозрительными построениями прежней философии, которые были ответами на серьезные философские проблемы, оказались отвергнутыми и сами эти проблемы.

Однако фундаментальные философские проблемы, такие, как проблема реальности внешнего мира и проблема сознания, «не исчезают в результате логических реконструкций, — констатирует Фейгл. — Подавление философских проблем порождает симптомы, похожие на симптомы психоневрозов: тревогу, непостоянство, противоречивость, неустойчивость и даже определенную нечестность перед самим собой» [30]. Для того чтобы избавиться от этих болезненных процессов, необходимо открыто и честно признать прошлые ошибки и попытаться обосновать онтологические допущения, всегда присутствующие в научном знании и здравом смысле. «То, что в позитивизме имеет смысл, должно быть дополнено, а то, что не имеет смысла, вытеснено критическим реализмом» [31]. Таков вывод Фейгла. Сущность предлагаемой Фейглом версии «критического реализма» заключается в признании реальности всех объектов научного и обыденного знания. Эта версия реализма, по его мнению, отнюдь не означает перехода к метафизике, поскольку в данном случае речь идет лишь *об объектах знания.*

Опираясь на принципы критического реализма, Фейгл теперь стремится найти «онтологическое» решение проблемы сознания, которое отвечало бы духу нового научного знания о психике человека и было бы свободно от недостатков прежних как метафизических, так и позитивистских взглядов. В осуществлении этого замысла Фейгл смог использовать богатый материал, накопленный им в процессе изучения методологических проблем психологии 40-х и 50-х годов (основные результаты своих исследований он изложил в докладе, сделанном в 1958 г. на заседании Американской ассоциации психологов, который был очень тепло принят). Но помимо обобщения и анализа конкретно-научного знания, Фейгл проводит и негативную критическую работу в борьбе против попытки снова «растворить» проблему сознания в анализе языка, представленной в исследованиях философов «оксбриджского» направления. В этот период идеи позднего Л. Витгенштейна и Г. Райла, посвященные проблеме сознания, обрели большую популярность в англоязычной философии и на фоне разложения физикалистского «логического бихевиоризма» серьезно противостояли новым взглядам Фейгла.

## 4. ПОЗДНИЙ Л. ВИТГЕНШТЕЙН О ПРОБЛЕМЕ СОЗНАНИЯ И КОНТРПОЗИЦИЯ ФЕЙГЛА

Понимание Л. Витгенштейном проблемы сознания менялось вместе с изменением его трактовки сущности философского исследования. Но самая общая исходная посылка была задана уже в «Логико-философском трактате»: «. . .границы моего языка означают границы моего мира» [32]. Иными словами, не мое Я есть дух, заключенный в темницу моего тела, но мой язык, рождающий мой мир. Следовательно, все, что может быть известно о сознании,

отлилось в смыслы языковых выражений, поэтому и исследовать мир сознания нужно через анализ языка. Но если ранний Витгенштейн считал возможным анализ смысла логически строгого языка, то Витгенштейн поздний — текучесть смыслов живой обыденной речи.

В «Голубой и коричневой книгах» и в «Философских исследованиях» Витгенштейн посвящает проблеме сознания немало ярких, выразительных фрагментов, афоризмов. Он стремится показать: все, что может выступить как определение внутренней, ментальной жизни, присутствует прежде в обыденном языке и затем, справившись с задачей выражения переживаний, мыслей, чувств, в язык снова возвращается. И в этой постоянной работе языка по воплощению столь неуловимого «ментального» содержания, столь «таинственных» связей между ментальным и материальным никогда не возникает *проблем* и *противоречий*. Они возникают только в философии, потому что здесь нарушаются естественные связи языка и слова используются метафизически. Рассматривая проблему «Что такое сознание?», замечает Витгенштейн, мы забываем, что смотрим на вещи сквозь «языковую раму» и отождествляем наши мысленные схемы с самой реальностью. Нам начинает казаться, что здесь скрыта тайна и именно ее мы должны разгадать. Но, в сущности, здесь нет, по его мнению, ничего таинственного: «Эта странная вещь — „мысль“ — не удивляет нас своей странностью, когда мы мыслим... Она удивляет нас только тогда, когда мы ретроспективно рассматриваем: „Как это было возможно?“ Как это было возможно в мысли иметь дело с самим объектом в себе? У нас возникает такое чувство, словно мы посредством мысли поймали реальность в нашу сеть» [33].

В действительности же мы просто оказались в «языковой ловушке», мы забыли, что отождествляем реальность с нашими схемами, с нашей «языковой рамой», и хотели «прорваться» к объектам «в себе», в то время как нам следовало внимательно всмотреться в глубину обыденного языка. Мы должны были проникнуть в обычную работу языка и объяснить его поразительную способность справляться с труднейшей задачей описания наших внутренних переживаний, чувств и мыслей. Это возможно, объясняет Витгенштейн, потому *что его работа тесно связана с поведением людей*, в контексте которого мы раскрываем для себя смысл языковых выражений. По его убеждению, «обычное поведение человечества» есть та «система указаний», намеков, благодаря которой мы обладаем способностью понять и интерпретировать все, что утверждают люди о своем сознании. Следовательно, никакой «тайны сознания», разгадываемой философией, не существует. Ментальная жизнь, полагает Витгенштейн, хотя и доступна в своей непосредственности только нам самим, получает свои определения, содержание, наполненность благодаря обыденному языку.

Анализируя «работу» обыденного языка по воплощению переживаний, чувств, мыслей, Витгенштейн мучительно раздумывает

над тем, насколько полно может быть выражена неповторимость индивидуального сознания в общезначимом языке. Существует ли внутренняя речь, «личный» (приватный), недоступный другим язык? На каком основании мы можем умозаключать нечто о «чужом сознании»? Как происходит «переплавление» моего субъективного мира через обыденный язык в смысл, понятный собеседнику, другим людям?

Проблема «личного» («приватного») языка, ставшая «болевой точкой» аналитической «философии сознания», по сути дела, является «лингвистическим дубликатом» (по выражению Г. Фейгла) классической «метафизической» проблемы субъективности сознания. Она лишь обрела иную форму выражения. Но благодаря этой форме начались интересные поиски пути ее решения: выход из плана субъективизма и психологизма в сферу социальных коммуникаций, медиумом которых является язык. В работах позднего Витгенштейна обыденный язык рассматривается не как среднестатический универсальный на все времена язык всего человечества, но как живая, динамическая сущность, тесно связанная с «жизненным миром» [34], — «язык-игра». «Язык-игра» выражает «форму жизни», он существует для того, чтобы хорошо служить средством коммуникации (слово — инструмент). Всякий раз, сплетаясь неповторимым образом (хотя и подчиняясь правилам языка), слова в состоянии донести особый смысл особого «жизненного мира». К тому же язык в состоянии не только выразить то, что происходит «здесь» и «сейчас», но и хранить прошлое, историю [35].

Подобный взгляд на обыденный язык позволил Витгенштейну утверждать, что «язык-игра» хорошо может справляться с выражением уникальности культур («формы жизни») и личности и, следовательно, нет необходимости в особом, «приватном» языке.

Идеи позднего Л. Витгенштейна, впоследствии названные «аналитическим бихевиоризмом», были последовательно проведены Г. Райлом в его книге «Понятие духа», где он предпринял попытку интерпретации психических феноменов в терминах поведения и речевой деятельности.

Позиция позднего Витгенштейна и Райла сразу стала предметом обсуждения в англоязычной «философии сознания» (она до настоящего времени сохраняет свое влияние). Критики отмечали, что, несмотря на важность затронутых аспектов проблемы (объективация ментального в деятельности людей, в их общении), ее исследование Витгенштейном и его последователями было сведено в конечном итоге к «языковой терапии», «прояснению лингвистической путаницы». «Витгенштейновская казуистическая обработка этой проблемы, — пишет Г. Фейгл, — представляет собой просто одну из наиболее современных в длинной цепи позитивистских... антиметафизических попыток показать, что проблема разума возникает из концептуальной путаницы и что должное внимание к способу, каким мы используем ментальные и физические термины в обыденном языке, освободит нас от этой досадной

проблемы» [36]. Действительно, признает Фейгл, именно на основе обыденного языка и повседневного поведения людей ребенок, ориентируясь на «публично используемые намеки», овладевает такими фразами, как «выглядеть радостным», «быть усталым», начинает обнаруживать в себе и узнавать в других людях те специфические ментальные состояния, которые первоначально проявлялись в намеках (симптомах, поведенческих ситуациях). «Я не хочу отрицать, что обыденный язык служит этим целям совершенно адекватно» [37]. Но тем не менее отсюда вовсе не следует, что проблема разума есть «псевдопроблема». Проблема остается неразрушенной, поскольку принципы, разделяемые Витгенштейном, Райлом и их последователями, не позволяют объяснить «личный», «приватный» характер сознания: мысли, образы, мечты, настроения, которые я испытываю, отнюдь не всегда находят адекватное выражение в моем поведении или в моих высказываниях. Это феномены, к которым мы имеем «привилегированный доступ». «Я переживаю (наслаждаясь или страдая) сырые чувства моего осознания (awareness), — пишет Фейгл. — Эти „сырые чувства" доступны другим людям только опосредованно, через заключение, что они являются моими» [38].

«Сырые чувства», по Фейглу, суть непосредственно возникающее в нас знание о наших психических состояниях — знание глубоко личное, не воплотимое никакими способами в общезначимых формах выражения. Оно может быть представлено лишь в некотором «личном языке», который являет собой «наиболее глубокий уровень очевидности». Это рассуждение Фейгла настолько точно воспроизводит идеи его «Логического анализа психофизической проблемы», что возникает естественный вопрос: не пытается ли он вновь возродить феноменализм «монологов» (языка данных непосредственного опыта)? Но суть проблемы, по мнению Фейгла, заключается в том, что, несмотря на существование непосредственного переживания «сырых чувств», мы вполне обоснованно с точки зрения современной науки можем преодолеть феноменализм, если признаем, что *«сырые чувства» соответствуют нейрофизиологическим процессам*, протекающим в данном индивидуальном организме.

Подобная постановка проблемы, пишет Фейгл, требует правильного понимания научного и философского ее аспектов. «Научная задача, которую преследует психофизиология, — определяет он, — заключается в исследовании эмпирически устанавливаемых корреляций между „сырыми чувствами", феноменальными образами и. . . процессами организма, особенно в центральной нервной системе (если не в одной только коре головного мозга). Философская же задача заключается в *логическом и эпистемологическом прояснении понятий*, с помощью которых мы можем формулировать и интерпретировать эти корреляции» [39]. Исследования Келлера, Адриана, Пенфилда, Хебба и других ученых строго доказывают, считает Фейгл, существование соответствия между образами непосредственного опыта и одновременно протекающими процес-

сами в различных районах мозга. Философ же, по Фейглу, должен рассматривать такое соответствие как возможно опровержимое, а следовательно, как логически случайное.

«Эмпирическая очевидность может в дальнейшем привести психофизиологов к отказу от этого взгляда или к его модификации, но пока он в целом хорошо служит, как плодотворная работа гипотезы» [40], — полагает Фейгл. В принципе могут быть открыты новые факты, которые затем опровергнут эту гипотезу и потребуют иной модели объяснения, но в границах современной науки теория «тождества ментального и физического» позволяет предложить *последовательно материалистическое*, считает Фейгл, *решение проблемы*: то, что реально существует, представляет собой нейрофизиологические процессы, которые могут обнаруживать себя либо как «сырые чувства» нашего переживания, либо как компоненты общей структуры поведения.

По мнению Г. Фейгла, тезис о тождестве ментального и физического, выведенный им из анализа современного научного знания, содержит в себе далеко идущие методологические и мировоззренческие следствия. Во-первых, он позволяет считать, что между различными описаниями психической жизни (в терминах поведения, в терминах нейрофизиологии и с точки зрения внутренних переживаний «сырых чувств») нет противоречия, поскольку они имеют один и тот же онтологический коррелят — нейрофизиологические процессы. Следовательно, впервые в истории философской мысли появляется возможность «распутать» сложный комплекс вопросов о сознании — «мировой узел» [41], длительное время бывший преградой на пути создания монистического воззрения на мир.

Сформулированный Фейглом тезис о «тождестве ментального и физического» быстро обрел в 60-е годы сторонников в США и Австралии (У. Селларс, У. Куайн, П. Фейерабенд, Р. Рорти и др. — США; Дж. Смарт и Д. Армстронг — Австралия). «Реабилитация» Фейглом метафизики и модернизированная им парадигма физикализма отвечали потребности онтологического оправдания объектов, конструируемых в теоретическом знании. В русле идей «научного реализма», утверждавшего реальность всех объектов научного знания, на основе «теории тождества» возникает «научный материализм» [42], провозгласивший своей задачей создание «целостной монистической картины человека — во — Вселенной». Вокруг концепции «научного материализма» развернулись бурные дискуссии, не утихавшие на протяжении 60—70-х годов. К концу 70-х годов несостоятельность радикального редукционизма и физикализма «теории тождества ментального и физического» становится объектом внутренней и внешней критики. Вместе с критикой «научного материализма» начинается и критика идей Г. Фейгла, давших начало этому направлению.

Наиболее интересный критический анализ идей Г. Фейгла осуществлен в работах К. Поппера [43], М. Вартофского [44] и Дж. Марголиса [45]. Хотя критика этими авторами взглядов Фейг-

ла ведется с разных позиций, в ряде пунктов она едина: редукционистские физикалистские принципы Фейгла не позволяют объяснить сознание как феномен культуры. Действительно, они были детищем методологической мысли первых десятилетий XX в., исследовавшей проблемы научного знания сквозь призму проблем лидера естествознания — физики и ориентировавшейся на идеалы научного описания и объяснения, которые соответствовали духу механистического естествознания. С изменением научного знания в середине XX в. возникла и потребность поиска новых методологических ориентиров, позволяющих объяснить «эмерджденцию», возникновение нового качества. Но, как это ни странно, Г. Фейгл, чутко реагировавший на кризис концепции неопозитивизма, тем не менее сохранил приверженность его самым общим принципам — редукционизму и физикализму, — лишь изменив их философскую интерпретацию (от субъективного идеализма к критическому реализму) и область применения.

По мнению М. Вартофского, редукционистские идеи Г. Фейгла и его понимание материализма как радикального физикализма объясняются его негативным отношением к диалектике. «Условия методологии оказались ошибочными по отношению к условиям самой проблемы. Нет эволюции, нет истории, нет общества — нет и разума. И без этих *материалистических* параметров аналитические теории тождества будут несостоятельными... оказываясь фактически в философском тупике» [46]. Не случайно дальнейшее развитие «научного материализма», выросшего из идей Г. Фейгла, происходит на пути включения в сферу исследований темы «Культура и личность» («эмерджентистский материализм» Дж. Марголиса) и идей К. Маркса («критический материализм» М. Вартофского).

* * *

Современное состояние аналитической «философии сознания», разнообразие подходов и способов рассуждений о личностном характере сознания, о его интенциональности, о своеобразии психофизиологической причинности и т. д. трудно представить в виде некоторого единого движения, где есть главное направление и некоторые взаимодополняющие тенденции. Ситуация настолько сложна, что напоминает мозаику или коллаж — настолько разнородны сочетаемые элементы.

Во-первых, сохраняет свое значение тенденция «аналитического бихевиоризма», опирающаяся в основном на интерпретацию, толкование текстов Л. Витгенштейна (некоторые из них были обнаружены и опубликованы в последние годы). Причем идеи Витгенштейна обогащаются как идеями современной семантики и прагматики языка (и в этом качестве становятся инструментом исследования философии истории, проблем религиозного и морального сознания), так и идеями философов метафизической традиции (от Канта, Шопенгауэра и Маркса до Стросона).

Продолжает развиваться и идущая от Фейгла тенденция «современного материализма», т. е. попытки интерпретации ментальной деятельности с помощью моделей, создаваемых современной наукой: «кибернетический материализм», «функционалистский материализм».

Во-вторых, на смену прежним, уже устоявшимся тенденциям аналитической «философии сознания» приходят некоторые новые формы исследования, типологию которых вряд ли можно разработать — настолько они отличаются друг от друга. Ключом к пониманию этого нового движения является смена поколений активно работающих философов-аналитиков. Р. Рорти в своих работах последних лет справедливо связывает современную «мутацию» идей в американской философии с изменением характера философского образования их носителей.

Как известно, в 30-е годы бóльшая часть логических позитивистов (включая членов Венского кружка) эмигрировали в США и к концу 40-х—началу 50-х годов благодаря интенсивной творческой работе «великих эмигрантов» (Р. Карнапа, Г. Фейгла, Г. Гемпеля, Г. Рейхенбаха, Г. Бергмана, А. Тарского) аналитическая философия распространилась во многих американских университетах. Знание логики и техники лингвистического анализа стало нормой, в то время как знание истории философии — излишней роскошью. Именно в этот период получили образование те преподаватели философии, которые до недавнего времени доминировали в колледжах и университетах. «Они поверили, что являются счастливыми участниками становления нового философского века — Века Анализа» [47].

Но молодое поколение американских философов, не отягощенное иллюзиями своих учителей (и часть разочаровавшихся представителей старого поколения, к которым принадлежит и сам Р. Рорти), ищет иные подходы, стремясь обогатить «философию сознания» идеями герменевтики, Хайдеггера, Ницше, Гегеля. Причем это освоение идей европейской континентальной философии сопровождается размышлениями о новом типе интеллектуальной жизни, сложившемся к 80-м годам XX в. Многообразие «языков», на которых «говорит» современная культура с личностью, думающей о «судьбе разума» в XX в., не позволяет впасть в догматизм, избрав один из них как единственно возможный, единственно адекватный (будь то язык науки или язык литературы, религии, идеологии). Существует постоянная потребность в корреляции и корреляции «образов сознания», создаваемых в различных областях культуры, оценка их объясняющих возможностей. Именно в этом и заключается назначение «философии сознания»: она превращается в деятельность истолкования «образов сознания», в рефлексию по поводу средств, с помощью которых эти образы создаются, в исследование «аргументативной силы» предлагаемых описаний сознания.

Р. Рорти отмечает особую важность исследования аргументации, поскольку любое описание сознания теперь нельзя подтвер-

дить или опровергнуть, сославшись на «механизм сознания» (на то, как это «в самом деле происходит внутри нас»). Теперь, после работы Витгенштейна, Райла и других представителей аналитической «философии сознания» по разрушению «ментализма», совершенно очевидно, что такого единого «механизма» для всех людей всех исторических эпох не существует. Разум — «расплывчатое пятно», «туманность». Следовательно, чтобы оценить любое знание о сознании, необходимо провести тщательное изучение выдвигаемой аргументации, такое же тщательное, какое проводит юрист, изучая материалы дела.

Если в прежние времена, утверждая нечто о сознании, можно было апеллировать к «непосредственно данному в переживании», то теперь понятно, что такой данности не существует и апелляция не имеет адреса. Чтобы знать сознание, необходимо всматриваться не «внутрь себя», а в «дух культуры», рассказывающей нам о нашем сознании.

[1] Можно согласиться с мнением американского философа Б. Страуда, что «философия сознания в 50-е и 60-е годы заняла центральное место в философии англоязычных стран» (*Stroud B.* Wittgenstein's philosophy of mind // Contemporary philosophy. The Hague, 1983. Vol. 3. P. 319).

[2] *Dannett D.* Current issues in the philosophy of mind // Amer. Philos. Quart. 1978. N 4. P. 249.

[3] 1924 г. был поворотным в жизни Г. Фейгла. «С этого момента биография Фейгла и история современной философии во многих пунктах пересекаются», — пишет П. Фейерабенд в биографическом очерке, открывающем большой сборник статей «Дух, материя и метод», посвященный творчеству Фейгла (*Feyerabend P.* Herbert Feigl: a biographical sketch // Mind, matter and method: Essays in philosophy and science in honor of Feigl. Minneapolis, 1966. P. 6).

[4] «Чрезвычайную пользу я извлек из дискуссий с моим добрым другом Р. Карнапом, которые продолжались более чем тридцать лет», — вспоминал Г. Фейгл в 1958 г. См.: *Feigl H.* The «mental» and the «physical»: Note and references // Minn. Stud. Philos. Sci. 1958. Vol. 2. Взгляды Карнапа оказали очень большое влияние на Фейгла, хотя полностью их он никогда не разделял. Фейерабенд прав, когда он пишет, что «ни в коем случае он не принял все идеи Карнапа. В противовес „Логической структуре мира" он утверждал критический реализм, сходный... с реализмом „Общей теории познания" Шлика. Позднее он подверг критике индуктивную логику Карнапа и предложил свое решение проблемы индукции. В обеих этих темах его взгляд был ближе к точке зрения Поппера, с которым он впервые встретился в 1930 г.» (*Feyerabend P.* Op. cit. P. 8).

Сам Фейгл очень высоко ценил идеи К. Поппера и позднее заметил, что «более ранняя публикация „Логики исследования" Поппера решительно изменила бы историю неопозитивизма». См. об отношениях Р. Карнапа, П. Поппера и Г. Фейгла и взаимной критике идей друг друга: *Feyerabend P.* Op. cit.; *Popper K.* Unended guest: An intellectual autobiography. Glasgow, 1976.

[5] *Frank F.* Psychoanalysis and logical positivism // Psychological analysis: Scientific method und philosophy. N. Y., 1959. P. 309.

[6] См.: *Выготский Л. С.* Исторический смысл психологического кризиса // Собр. соч. М., 1982. Т. 1. С. 292—436; Хрестоматия по истории и психологии. Период открытого кризиса. М., 1980.

[7] *Frank F.* Op. cit. P. 308.

[8] «Здесь можно вспомнить огромное напряжение, с которым спорили о максимах понимания культуры в Вене в первой трети XX в. Именно в то время появился проект объединения прогрессивных деятелей культуры и философии на основе идеи радикальной критики как самостоятельной формы жизни», — пишет

Р. Хейнрих в статье «К истории и современной трактовке аналитического метода в философии» (Wostent die analystische Philosophie heute? Wien, 1986. S. 36). Цит. по: Современная аналитическая философия. М., 1988. Вып. 1. С. 30.

[9] *Feyerabend P.* Op. cit. P. 8.

[10] Тема критики «ментализма» является одной из важнейших во всей аналитической «философии сознания» («призрак в машине» у Г. Райла, «миф Данного» у У. Селларса, «парадигма ментализма» у Р. Рорти).

[11] Ср.: *Кант И.* Соч. В 6 т. М., 1964. Т. 3. Предисл. к 1-му изданию. С. 77, 80.

[12] *Rorty R.* Cartesian epistemology and changes in ontology // Contemporary American philosophy. N. Y., 1970. P. 216.

[13] «Логико-философский трактат» Витгенштейна на заседаниях Венского кружка зачитывали вслух, обсуждая каждый смутный афоризм. Не раз автора «Трактата» приглашали выступить перед членами кружка, но на все предложения Витгенштейн, к тому времени охладевший к философии и увлеченный архитектурой, отвечал отказом. Тем не менее он иногда бывал в доме Шлика, встречаясь главным образом с Фейглом и Вайсманом (которого впоследствии он обвинил в плагиате). Во время этих встреч Витгенштейн с неохотой вступал в философские споры, но, когда его удавалось вовлечь в разговор, предварял изложение своих идей резкой критикой позиции Р. Карнапа (между ними с первой встречи возникло взаимонепонимание, и этим отчасти объяснялось его нежелание выступить в кружке с докладом). Спустя годы, оценивая историю логического позитивизма, Фейгл заметил: «Мы ошиблись, сделав „Логико-философский трактат" библией Венского кружка» (Mind, matter and method. P. 3—12).

[14] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958. С. 631.

[15] Там же. 5.641.

[16] Там же. 5.6.

[17] См.: *Rorty R.* Contemporary philosophy of mind // Synthese. 1982. Vol. 53, N 2. P. 325.

[18] Процессы унификации, наметившиеся в культуре начала XX в., привели не только к растворению человеческой индивидуальности в медиуме социальных коммуникаций, но и к изменению механизмов обращения индивида к самому себе. Если в культуре XVIII—XIX вв. глубокая внутренняя работа над собой, существовавшая не только в форме автономного духовного творчества лиц «свободных профессий», но и культивировавшаяся в форме обыденной напряженной религиозной рефлексии, могла фиксироваться (и оправдать понятие интроспекции), то теперь в тесном пространстве извне навязываемых стереотипов поведения, мышления, эмоциональных переживаний не столько самонаблюдение позволяет открывать глубины внутреннего мира, сколько выход за пределы «одиночной камеры разума» в мир создаваемых в культуре «образов сознания», через приобщение к «всеведению» посредством языка. Это «размывание» субстанциальности индивидуального Я, утраченная ясность смысла привычных прежде описаний сознания и породили потребность в новом взгляде на старую проблему.

[19] *Ланге Н.* Психология // Итоги науки. М., 1956. Ч. 8.

[20] *Feigl H.* Logical empiricism // Readings in philosophical analysis. N. Y., 1949. P. 6.

[21] См. воспоминания Фейгла о дискуссиях в Венском кружке по проблемам психологии, где дана оценка психоанализу.

[22] *Feigl H.* Logical empiricism. P. 6.

[23] *Schlick M.* On the relations between psychological and physical concepts // Readings in philosophical analysis.

[24] Г. Фейгл предложил «логическое» решение психофизической проблемы, состоявшее в замене описаний внутреннего опыта описаниями состояний нервной системы: «Каждому предложению, в котором интроспективно описываются данные моего сознания, должно соответствовать предложение в физическом языке, описывающее состояние моей нервной системы. С интерсубъективной точки зрения эти два типа предложений являются только вербально отличными» (*Feigl H.* Logical analysis of psychophysical problem // Philos. Sci. 1934. Oct. P. 436).

[25] *Hempel K.* The logical analysis of psychology // Readings in philosophical analysis. P. 378.

[26] См.: *Швырев В. С.* Проблема отношения науки и метафизики в современной англо-американской философии науки // Проблема и противоречия буржуазной философии 60—70-х годов XX в. М., 1983.

[27] В психологии необихевиоризма в тот период происходит переход от описаний, систематизации экспериментального материала, накопленного еще бихевиористами, к попыткам создания объясняющих теоретических моделей.

[28] О «возрождении метафизики» и его причинах см.: *Юлина Н. С.* Проблема метафизики в американской философии XX в. М., 1978.

[29] *Feigl H.* New reflections of empiricism // New readings in philosophical analysis. N. Y., 1972. P. 2.

[30] Ibid. P. 4.

[31] Ibid. P. 10.

[32] *Витгенштейн Л.* Указ. соч. 5.6.

[33] *Witgenstein L.* Philosophical investigations. Oxford, 1953. P. 428.

[34] Ср. идею «жизненного мира» в обыденном языке Л. Витгенштейна с концепцией донаучного жизненного мира Э. Гуссерля, с «обыденной типизацией» А. Шотца в «Смысловом строении социального мира», сформировавшимися в те же 30—40-е годы XX в.

[35] Витгенштейн сравнивает язык со старым городом: старинные площади и улочки, дома с пристройками разных периодов окружены множеством новых, прямых и правильных улиц с однообразными домами.

[36] *Feigl H.* Mind—body, not a pseudo-problem // The mind—brain identity theory. L., 1970. P. 33.

[37] Ibid. P. 34.

[38] Ibid.

[39] Ibid. P. 36

[40] Ibid.

[41] Фейгл считает, что Шопенгауэр очень точно определил данную проблему как «мировой узел», поскольку она представляет собой «поистине пучок запутанных трудностей — научных, эпистемологических, синтаксических, семантических, прагматических. Тесно к ним примыкают противоречивые вопросы телеологии, цели, интенциональности, свободной воли... Все эти проблемы излишне усложнены концептуальной путаницей, и из-за нее возникают трудности и псевдопроблемы» (*Feigl H.* The «mental» and the «physical». P. 373).

[42] О «научном материализме» см.: *Дубровский Д. И.* «Научный материализм» и психофизиологическая проблема. Ст. 1, 2 // Филос. науки. 1975. № 6; 1977. № 2; *Юлина Н. С.* Проблемы метафизики...

[43] См. анализ физикалистского материализма и позиции К. Поппера: *Юлина Н. С.* «Эмерджентный реализм» К. Поппера против редукционистского материализма // Вопр. философии. 1979. № 8.

[44] *Вартофский М.* К критическому материализму // Современная прогрессивная философская и социологическая мысль в США. М., 1977. С. 202—221.

[45] *Margolis J.* Persons and minds. Dordrecht, 1978. Рус. изд.: Личность и сознание. М., 1986. Эта работа Дж. Марголиса имеет посвящение: «Герберту Фейглу, дружелюбному антагонисту».

[46] *Вартофский М.* Указ. соч. С. 220.

[47] *Rorty R.* Philosophy in America today // Consequences of pragmatism. N. Y., 1977.

# ИКОНОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ: ФОРМЫ И ПУТЬ РАЗВИТИЯ

*Н. Н. Рубцов*

Иконологию — одно из наиболее влиятельных направлений современной западной науки об искусстве — можно охарактеризовать как определенный тип методологических подходов, который

* © Н. Н. Рубцов, 1990

прежде всего отличают историзм и стремление к целостной всесторонней интерпретации произведения в совокупном контексте культуры и духовной традиции. В западной науке об искусстве именно эти характерные особенности и составили отличительные черты иконологии как теории и метода интерпретации художественных явлений, которыми в той или иной степени нередко оперируют различным образом ориентированные историки искусства. В русле иконологического направления работают многие известные историки искусства нынешнего столетия — А. Варбург, Э. Винд, Р. Витковер, Э. Гомбрих, А. Катценеленбоген, Р. Клейн, М. Мейс, Э. Панофский, М. Шапиро, Ч. де Толнаи, С. Хекшер, Э. Форсман и др. Весьма примечательная оценка данного направления дана Э. Гомбрихом: то, чему нас научила иконология, заключается в осознании той степени, в которой искусство в целом, а не только его религиозный спектр, служит цели выражения невидимого мира духовных сущностей [1].

Регулирующими принципами «жизнедеятельности» иконологического направления стали две основные идеи: идея синтетического единства всех областей культуры и идея микроскопического, или детализированного, изучения художественных феноменов.

Идея синтетического единства всех областей культуры применительно к анализу и интерпретации произведения искусства предполагает рассмотрение этого последнего в качестве средоточия и выражения основных черт породившей его эпохи, в качестве точки пересечения ее главных движущих импульсов во всем их объеме, начиная с социальной истории и кончая религиозными и философскими представлениями. Эту идею, положенную в основание иконологических представлений, можно было бы охарактеризовать как принцип «силового центра культурологической систематики» (выражение М. Езингхаузена-Лаустера [2]). Для пояснения этого принципа уместно привести следующее высказывание Э. Кассирера, теоретико-философские положения которого сыграли ключевую роль в становлении методологических оснований иконологии: «Если не следовать идеалу пассивного созерцания духовной реальности, а поставить себя в центр ее активности, если, следовательно, рассматривать ее не как спокойное наблюдение за сущим, а как функции и энергетические импульсы процесса созидания, то в самом этом процессе, какими бы различными и неравнозначными ни были образы, из него вытекающие, можно в конечном счете выделить определенные общие и типичные черты самого процесса их *формирования*. Если философии культуры удастся уточнить и сделать видимыми эти основные черты, она выполнит тем самым свою задачу — сможет доказать единство *сути* духа при всем многообразии его проявлений... так как эта суть выражается наиболее отчетливо именно в том, что многообразие его *производных* не исключает единства его созидания, а, наоборот, гарантирует и подтверждает его» [3].

Смысл второй регулирующей идеи иконологии — принципа микроскопического, или детализированного, изучения художественного феномена — заключается в представлении, что произведение искусства значимо «сплошь», или, согласно афоризму А. Варбурга, «Суть следует искать в деталях». Как заметил М. Езингхаузен-Лаустер: «Абстрактное может воплощаться только в конкретном; никакого целого не существует, если не считать деталей, — вот теоретико-познавательное кредо данного круга исследователей» [4].

Утверждение «Суть ищи в деталях» означает, таким образом: поскольку в произведении искусства даже самое незначительное имеет свое значение, постольку специфические признаки интерпретации должны стать фундаментом изучения художественного образа. Или, иными словами, концентрация внимания на так называемых сопутствующих элементах, на отдельных особенностях изображения — вот изначальный и отправной пункт любого объективного исследования. Все в произведении, замечает Э. Гомбрих, может стать «зеркалом-улавливателем», способным навести историка на след. История искусства, которая занимается только живописью, никогда не сможет решить загадку формирования стилей. Для историка все может стать поводом для «подозрения» — и бегущая на заднем плане полотна нимфа, и обои, и очертания одежды, и любовные послания, и украшения свадебных сундуков, и прочее [5].

Примером огромной роли деталей в произведении искусства (значение которых нередко самым решительным образом воздействует на самою его суть) могут послужить внешне так схожие между собой сюжеты: с одной стороны, Прометей, с другой — Титий, который, согласно легенде, как и Прометей, был прикован к скале и терзаем огромной хищной птицей. Однако смысловая заряженность этих двух внешне так схожих между собой образов противоположна. Так, скажем, впечатляющий образ Прометея на полотне Рубенса, находящегося в Филадельфии, если это действительно Прометей, мощно выражает плоды «преступного» стремления человека сравняться с богами; если же речь идет о Титии, то смысл картины меняется. Ведь кто есть Титий? Наряду с Танталом, Иксионом и Сизифом один из великих грешников, терпящих нескончаемые муки в царстве теней. История Тития многозначительна: обуреваемый похотливым вожделением к Лето — матери Аполлона и Артемиды, — он был поражен молниями Зевса и низвергнут в Аид, чтобы пожинать там в страшных муках плоды своей преступной страсти. Столь незначительная, казалось бы, с внешней стороны деталь (какой мотив присутствует на полотне — Тития или Прометея) может в корне изменить смысл произведения.

Итак, чем же являются иконологические представления в более детальном концептуальном выражении, а также каковы основные теоретико-познавательная их тональность и формы осуществле-

ния? Эти вопросы нам и предстоит рассмотреть. Но прежде несколько слов о самом термине «иконология».

Термин этот греческого происхождения, состоит из двух слов (ikono — образ и logia — закон) и, появившись в литературе об искусстве Нового времени, имеет два значения.

Первое его значение связано с практикой искусства и носит нормативный, «образцовый» характер, предписывающий художнику определенный способ наглядного представления посредством символов, персонификаций и аллегорий тех или иных понятий. Впервые в этом значении термин «иконология» был введен ученым монахом Чезаре Рипой (1560—1625) в качестве заглавия словаря «Иконология... в которой описаны различные изображения добродетелей, пороков, человеческих страстей...» [6]. Однако в своем первоначальном варианте эта книга могла бы быть названа учебником по риторике, поскольку она прежде всего обращалась к ораторам, поэтам и проповедникам. Только в дальнейшем, после выхода первого иллюстрированного издания, труд Ч. Рипы обрел значение образца аллегорий и персонификаций, предлагаемого для живописцев и скульпторов. Это свое значение иконология сохранила и в дальнейшем.

Во втором своем значении термин «иконология» предстает как определенная теория семантического анализа структуры художественных явлений. Именно в этом последнем значении мы здесь и будем рассматривать этот термин.

Иконология как одно из направлений современнной науки об искусстве тяготеет к двум основным формам, тесно друг с другом связанным, но не лишенным определенного концептуального своеобразия. Вокруг двух этих форм и концентрируются все методологические поиски представителей иконологического направления.

Первая форма иконологической концепции, которую мы условно назовем традиционной, связана с кругом исследовательских идей старшего поколения иконологов, прежде всего А. Варбурга (1896—1926), Э. Панофского (1892—1968) и Э. Винда (1900—1971). Вторая форма иконологической концепции, так называемая неоиконология, — с теоретико-методологическими устремлениями более молодых исследователей: Э. Форсмана, Р. Клейна, О. Бетшмана, Дж. Аргана, Б. Тейсседра.

Попытаемся в самом общем плане рассмотреть указанные основные формы иконологической концепции, начиная с идей А. Варбурга.

Свою основную задачу Варбург видел в изучении «мотива памяти» — тех формул «экспрессивных патетических всплесков чувства», которые с неизбежностью повторяются и возрождаются на протяжении всей истории культурного развития человечества. Возникнув в древности, они постоянно удерживаются в контексте античного барельефа, средневекового образа, новоевропейской картины и современной газетной фотографии. Исследуя «мотив памяти», Варбург пришел к выводу: история искусства должна рассматриваться как аспект истории культуры, а любое художе-

ственное явление — как выражение культурно-исторической среды. Понимание и интерпретация художественного явления были поставлены тем самым в непосредственную зависимость от широкого исследования всех существующих в момент его возникновения взглядов, институтов и прочее, начиная с теологии и кончая социальной и экономической историей. Для характеристики такого типа исследования Варбург употребил термин «иконологический» [7]. Варбургсовский тип иконологии связан с областью исследований, которая определяется главным образом проблемой влияния языческой культуры на художественную культуру последующих времен [8].

Свое «завершение» традиционная иконология получила в трудах крупнейшего историка и теоретика искусства XX в. Эрвина Панофского. Именно ему, как отмечено в редакционной статье сборника, посвященного истории иконологических учений, «обязана история искусства той разработанной теоретической моделью иконологического метода, которая в последующей истории этого метода выполняет функции методологической парадигмы» [9].

Тип иконологии, предложенный Панофским, иные исследователи рассматривают как общую историческую теорию символа [10], подразумевая при этом, и не в последнюю очередь, идеи Варбурга, поскольку и для него понятие символа также было основополагающим. Более того, по утверждению некоторых из этих исследователей, этот тип традиционной иконологии представляет собой наиболее последовательный художественно-исторический метод, созданный в наше время [11].

Форма иконологии, разработанная Панофским, — это теория и метод, с помощью которых на основе идей философии символических форм предпринимается попытка целостной интерпретации всей семантической структуры произведений изобразительного искусства. Именно Панофский в наиболее зрелой концептуально-теоретической форме сформулировал исходные понятия, а также основополагающие положения иконологии, направленные на рассмотрение художественного произведения как «симптома уникальной исторической ситуации» [12], как «выражения основополагающих тенденций человеческого духа» [13].

Основной целью иконологии провозглашается постижение «внутреннего смысла» произведения искусства. Но что Панофский называет «внутренним смыслом»? Обратимся к его работам. «Внутренний смысл, — пишет Панофский, — может быть определен как объединяющий принцип, который находится в основании (произведения искусства. — *Н. Р.*) и определяет как видимое событие, так и его интеллигибельную значимость и который обусловливает даже форму видимого события» [14]. Как же постигается этот внутренний смысл, или объединяющий принцип, произведения искусства? Как концентрированное выражение «лежащих в фундаменте принципов, которые вскрывают основное отношение нации, периода, класса, религиозных и философских убеждений — неосознанно выраженных отдельной личностью и концен-

трированных в одном произведении», — отвечает Панофский [15]. И продолжает: «В таком постижении чистых форм, мотивов, образов, сюжетов и аллегорий как выражений, находящихся в основании принципов, мы интерпретируем все эти элементы в качестве того, что было названо Эрнстом Кассирером „символическими ценностями“ [16] или „символами“» [17], словом, «постижение и интерпретация этих „символических ценностей“ (которые самому художнику зачастую неизвестны и даже могут отличаться от того, что он сознательно хотел выразить) представляет собой предмет „иконологии“» [18].

Исходя из вышеизложенного, можно заключить: иконология — это метод историко-сравнительной интерпретации, основным содержанием которого является толкование художественного произведения в качестве «символических ценностей» или «символов в кассиреровском смысле». Будучи антиподом формализма, иконология расширила границы истории искусства [19]. Ломая рамки эмпирико-формальных рассуждений, ориентированных главным образом на имманентный анализ искусства, на совершенствование аналитико-стилистических процедур, иконологи, отталкиваясь от «идеи методологического единства всех областей и течений культурной истории» [20], осуществили попытку создания универсальных смысловых критериев интерпретации художественного произведения, направленных на реализацию целостного, синтетического его понимания.

Главное стремление иконологов вырисовывается, таким образом, как попытка осуществить синтетическую интерпретацию [21] художественного произведения как продукта определенных исторических условий, как «симптома уникальной исторической ситуации» [22], которая зависит от целого комплекса проблем всех областей культуры и социальной истории, на основе «символической формы».

Изучая любое художественное произведение в качестве «символа» или «символической ценности», иконологи надеются преодолеть пороки формализма, связывая в одно целое автономное бытие рассматриваемого явления и многообразие связей и отношений культуры, которые обусловили его появление, жизнь и функционирование. Иконолог, или интерпретатор «символических ценностей», вскрывая «основополагающие тенденции человеческого духа» и интуитивно угадывая их присутствие в исследуемых им феноменах, пытается, таким образом, «провидеть» как их неповторимое, специфически-индивидуальное бытие, так и их связь с культурным окружением. Тем самым он пытается поставить произведение искусства, воспринятое им в качестве «символа» или «символической ценности», в центр духовного пространства, движущегося от личности творца к «совокупной» духовной атмосфере времени и обратно. Но что означает «символ» или «символические ценности»? Для ответа на этот вопрос обратимся к философии символических форм.

Символ — созидательный, или порождающий, закон всего многообразия бытия, он есть неразрывная слиянность чувственного и духовного [23]. Символ — «системный центр духовного мира» [24], динамическое начало-принцип всего что ни есть [25]. Символические ценности — *это не различные способы проявления реального в себе*, а различные способы самообъективации, самовыражения духа [26]. «Только через них (символические ценности. — *Н. Р.*) и в них обладаем тем, что мы называем „действительностью“... Вопрос же об абсолютной реальности, существующей вне этой совокупности духовной функции, о „вещи самой по себе“ уже не возникает, будучи некорректно поставленной проблемой, иллюзией мысли» [27].

Однако напрашивается вопрос: к чему же в результате может привести представление основоположников иконологии о целостном, синтетическом понимании и интерпретации произведения искусства? Конструируемая иконологией культурно-историческая предпосылочность художественного явления оказывается обусловленной развитием некоего духовного принципа, формирующего на своей основе как «первичной объективности» (выражение Кассирера) *все особенности национальной, классовой, религиозной, философской, художественной жизни человечества данного периода истории*. Иконологическая интерпретация, таким образом, аналогично структурно-функциональному подходу к искусству Кассирера, означает не что иное, как требование понять произведение искусства в качестве процесса априорно-символического, совершающегося целиком в пределах духа, творчества.

К чему же в дальнейшем привела эта глубинная познавательно-мировоззренческая установка иконологии в конкретном искусствоведческом исследовании?

Эта установка, как показывает анализ иконологических работ [28], привела: 1) к сведению «внутреннего смысла» произведения к узко ограниченной области философско-теологических идей и концепций (в результате чего, как заметил один из критиков, иконология стала не столько частью истории искусства, сколько «*историей идей об искусстве*» [29]); 2) к *полному забвению* социальных факторов как основополагающих принципов созидания художественной образности; 3) к рационализации процесса художественного творчества, к сведению целостного мира художественной образности к заранее предустановленной (причем до мельчайших подробностей) символической программе [30]; 4) к забвению художественно-эстетической значимости произведения, к метафизическому противопоставлению его выразительной и содержательной сторон [31].

Э. Форсман, анализируя забвение художественно-эстетической значимости произведения искусства сторонниками традиционной иконологии, остроумно заметил, что, к примеру, если бы даже известная картина Вермеера «Художник в своей мастерской» была потеряна и до нас дошла бы лишь сделанная с нее малохудожественная гравюра, то, скорее всего, обширная иконологическая

литература о ней отнюдь не стала бы менее объемистой, поскольку то, что интересует «исследователей узкого значения смысла, можно было бы извлечь довольно полно и из гравюры: сам оригинал был бы, пожалуй, излишним» [32]. В традиционном иконологическом методе, замечает тот же Форсман, отсутствуют характер образа и характер чувства сопереживания, вызываемого произведением искусства [33]. Очень показательно в этой связи мнение Панофского о двух Пьеро итальянского Возрождения — делла Франческа и ди Козимо. Наиболее важную и значимую роль Панофский отдал именно последнему, тогда как в действительности все предстает как раз наоборот. Столь высокая оценка ди Козимо (ему ученый посвятил многие и многие страницы своих штудий, о делла Франческа же в них упомянуто лишь эпизодически) связана, по-видимому, с тем, что на полотнах этого художника аллегорико-символический элемент, излюбленный традиционной иконологией, просматривается достаточно явственно, в то время как красота и поэтическая вдохновенность работ делла Франческа, почти лишенных «иконографических головоломок», с трудом поддаются рационально-рассудочному анализу.

Возникновение второй формы развития иконологической концепции связано с попытками расширить тот круг методологических проблем, с которыми столкнулась традиционная иконология в ходе своей практической реализации, попытками, пронизанными пафосом осуществления тех потенциальных возможностей, которые имелись у ее предшественницы и которые та так и не сумела реализовать. В этой связи показательно следующее высказывание одного из представителей новой иконологической «волны» — известного итальянского искусствоведа Дж. Аргана: «Во многих аспектах иконологический метод может быть квалифицирован как наиболее современный и эффективный из всех существующих историографических методов. Более того, он открывает великие перспективы дальнейшего развития, которые, по правде сказать, еще не были реализованы, возможно, потому, что последователи Панофского сузили область этого метода, сделав из него почти эзотерическую науку ограниченных начинаний и дав шанс чистым формалистам рассматривать его в качестве еретической методологии» [34].

Характерной особенностью второй формы иконологической концепции, которую можно назвать «неоиконологией», является ее ярко выраженное стремление трансформировать прежнюю иконологическую установку, которая ограничивалась главным образом живописью, скульптурой и графикой, во всеобщую методологию художественного процесса, включающую не только оставшийся спектр изобразительного искусства — архитектуру, декор, урбанологию, нефигуративную живопись, теорию света и колорита, вплоть до технических подсобных средств, но, по выражению М. Холли, и любое культурное явление [35].

Неоиконология рассматривает себя не столько в качестве одной из дисциплин в области истории искусств, сколько в качестве

наиважнейшей части самой истории искусств, претендующей на исчерпывающее, универсальное понимание и интерпретацию сущности и бытия художественного явления, художественно-исторического процесса в целом, причем она буквально пронизана этой идеей. Такую уверенность в своей особой роли в исследовании художественного процесса неоиконология черпает, как заметил один из ее представителей, из уверенности в том, что она есть «наука образов», направленная на прояснение общечеловеческого содержания, выраженного посредством произведения искусства [36].

Неоиконологическая концепция представлена целым веером теоретико-методологических построений — «интегративной, или абсолютной, иконологией» Э. Форсмана [37], «иконологией как эстетической феноменологией духа» Б. Тейссерда [38], «семиотической иконологией» Дж. Аргана [39], «иконологией стиля» Р. Клейна [40]. Все из перечисленных вариаций неоиконологической концепции стремятся преодолеть основной порок традиционной иконологии — ее приверженность иллюзиям трасцендентального гносеологизма (априоризма), которые часто приводили раннюю «ортодоксальную» иконологию к оторванности ее конкретно-искусствоведческих построений от непосредственной данности произведений искусства, к забвению художественно-эстетических качеств последних, превращению их в простые иллюстрации отвлеченных философско-теологических идей. Назад к самому произведению, к его непосредственной целостности и конкретности — вот девиз представителей всех названных здесь неоиконологических построений. Однако каждое из этих построений не лишено методологического своеобразия и, нужно заметить, весьма плодотворных с конкретно-методологической точки зрения рекомендаций и приемов, направленных на интерпретацию смысла художественного произведения.

В традиционной иконологии молчаливо признавалось, что понимание и интерпретация смысла произведения искусства всегда однозначны, критерий всегда один — правильное или неправильное его истолкование. Конечная цель такого понимания и интерпретации — постижение смысла произведения искусства в соответствии с заключенным в нем априорным принципом.

Отличительной же особенностью всех неоиконологических вариантов концепции является стремление преодолеть присущие традиционной иконологии абстрактный рационализм и интеллектуализм с их направленностью на некое «правильное» (априорное) понимание и абсолютные критерии оценки, с их нивелировкой и обесцениванием конкретных формально-стилистических и композиционно-структурных свойств произведения искусства, а также отсутствием вызываемого художественным образом чувства эстетического сопереживания. В этом отношении весьма показательна критика Э. Форсманом, Р. Клейном и Б. Тейсседром восходящего к априоризму Канта знакового характера традиционной иконологии, превращающего произведение искусства в функ-

цию отвлеченной идеи, выхолащивающего из него первостепенное — художественную значимость и ценность.

Устремленность неоиконологии на конкретное бытие художественного произведения, его художественную специфику и своеобразие посредством устранения априорных оснований и знакового характера метода (выражающегося в главенствующем положении в нем иконографического анализа) по-новому решила вопрос об особенностях исторического взаимоотношения произведения и его интерпретатора, потребителя искусства в целом. Интерпретация произведений искусства представлялась уже не одновекторно-однозначным движением к некой раз и навсегда все исчерпывающей ценности, абсолютному, до конца выверенному смыслу, а движением чрезвычайно подвижным, исторически изменчивым и многоаспектным.

Наконец, существенной чертой перечисленных вариантов неоиконологической мысли является то обстоятельство, что все они, прямо или косвенно, связывают себя с развитием герменевтических идей. Это характерно и для Клейна и Тейсседра, которые непосредственно указывают на необходимость включения в неоиконологические построения герменевтических представлений, и для Форсмана, который в построении абсолютной, или интегральной, иконологии опирается на феноменолого-герменевтическую концепцию Г. Зедльмайера, и для Аргана, связывающего построение новой семиотической иконологии с эволюцией фрейдомарксизма, получившего свое развитие именно в русле герменевтики.

Неоиконологическая концепция в аспекте своих теоретико-мировоззренческих ориентиров могла бы быть охарактеризована в целом как историко-художественная герменевтика. Весьма примечательна в этом отношении статья О. Бэтшмана, помещенная в сборнике, в котором представлены теоретические воззрения наиболее крупных иконологов и их критиков, под названием «К вопросу перехода от иконологии к историко-художественной герменевтике» [41]. В своей статье Бэтшман как бы суммирует предшествующий опыт развития иконологической концепции и подводит к выводу о трансформации ее в подлинную «науку образов», которую можно определить как «герменевтику художественного произведения».

Остановимся более подробно на принципиальных для развития неоиконологической концепции положениях, высказанных Бэтшманом. Настала необходимость, утверждает ученый, создать историко-художественную герменевтику как подлинную науку смысла художественной образности. С этой целью содержащиеся в традиционной иконологии идеи (прежде всего ее направленность на вскрытие «логоса» произведения — «производство одного смысла через другой») должны быть пересмотрены на основе положений общей философской герменевтики. Фундаментом для этого, замечает Бэтшман, может послужить концепция герменевтического опыта, предложенная Г. Гадамером и П. Рикёром и мо-

дифицированная применительно к изучению искусства Х. Р. Яуссом в понятии эстетического опыта, а также вытекающее из этой концепции понимание онтологии художественного произведения.

Герменевтическая концепция опыта в отличие от феноменолого-неокантианской установки, опирающейся на понятия трансцендентального субъекта и трансцендентальной рефлексии, содержит в своей основе так называемую конкретную рефлексию, т. е. постижение смысла произведения искусства безотносительно к чистым смыслам или сущностям — априорно-непосредственной очевидности и достоверности трансцендентального сознания. В этой связи заложенные в традиционной иконологии возможности с ее нацеленностью на вскрытие смысловой перспективы тех или иных художественных объектов, когда один смысловой уровень производит и отражает другой, первичный, и отсылает ко вторичному, косвенному, постигаемому лишь через первый, дают плодотворные результаты, но только при условии определенной коррекции. Эта коррекция связана с отказом субъекта познания от роли наблюдателя, претендующего на объективное рассмотрение исторического процесса, в котором он сам не принимал никакого участия (в этом и состоит отличие герменевтического историко-художественного опыта от опыта традиционной иконологии).

Воспроизводя мысли Гадамера и Рикёра, Бэтшман утверждает, что свойственная традиционной иконологии позиция, основанная на непосредственном осознании смысла художественного творения, ориентирует на вневременную структуру познания, игнорируя историчность самого историка, что приводит к противоречию времени и смысла и позволяет, по сути, несмотря на утверждения о необходимости учета в интерпретации произведения культурно-исторического и социального контекста, элиминировать укорененность человеческой деятельности в специфической культурно-исторической реальности. В этом пункте традиционная иконология имеет много общего с романтической герменевтикой Шлейермахера и Дильтея, стремящихся исключить интерпретатора при изучении исторической ситуации, как бы поставив себя на место исторического персонажа.

Однако решение проблемы смысла произведения, его интерпретации и интерпретатора должно предполагать, продолжает Бэтшман, не обретение абсолютной вневременной позиции трансцендентальной субъективности — символической ценности Кассирера или чистой непосредственной сущности в духе Гуссерля, обеспечивающих подлинность смысла данного феномена и познавательную активность исследователя, а сам факт принадлежности к герменевтическому опыту.

Но что же такое герменевтический опыт? Образно говоря, это некий открытый круг, постоянно создающийся и расширяющийся в ходе своего функционирования, круг опыта, не ограниченный никакими формальными требованиями или таблицами научных категорий. Что означает герменевтический опыт применительно

к историко-художественному процессу? Опыт понимания конкретного бытия произведение искусства. Но что означает бытие конкретного произведения искусства? Следуя той философской методологии, которую берет на вооружение Бэтшман, — методологии Гадамера и Рикёра, — «быть — значит быть интерпретированным». Бытие произведения искусства неотделимо от интерпретирующего самопонимания интерпретатора. Более того, интенции автора произведения, по сути, утрачивают всякое самостоятельное значение: вместо воспроизведения начальных смыслов речь заходит о продуцировании новых. Отсюда смысл произведения искусства неисчерпаем уже потому, что он постоянно творится заново. Онтологичность бытия произведения искусства состоит, таким образом, в способности продуцировать собственный мир интерпретатора, мир, который всякий раз заново творит смысл этого произведения. В этом отношении показательно замечание Рикёра о том, что взаимопонимание автора и интерпретатора есть не что иное, как «романтическая иллюзия». Гадамер добавляет к этому утверждению своего французского коллеги: «Правильное понимание есть бессмысленный идеал, в основе которого лежит непонимание сущности традиции» [42]. Здесь Гадамер подходит к определению обратной стороны герменевтического опыта. «Быть — значит быть интерпретированным» как первое условие герменевтического опыта и как формула бытия произведения искусства не означает полного произвола со стороны интерпретатора. С позиций герменевтики фундаментом понимания служит не просто человеческая субъективность в акте самопонимания, порождающая художественный смысл, а нечто такое, в чем сам субъект укоренен и без чего он не может существовать. Это нечто есть культурно-историческая традиция.

Герменевтика настойчиво повторяет: «Мы живем в традиции и только в ней». Это означает, что непрерывность культурного наследования — необходимое условие исторического понимания. Интерпретируя тот или иной письменный источник, то или иное произведение искусства, мы взаимодействуем не только с этим текстом или этим произведением, но и с самой историей, в данном тексте или данном произведении аккумулированной и благодаря им передающейся дальше. Это, в свою очередь, означает, что благодаря традиции «прошлое» (заключенный в произведение его творцом смысл) не образует самостоятельной реальности, внеположной «настоящему» (смыслу, который мы открываем в произведении сегодня), а находится внутри смыслового универсума, охватывающего прошлое и настоящее в едином целом. Поэтому не может быть речи о различных культурных мирах — прошлом и настоящем: они в одновременном и непрерывном свершении традиции. Их различия суть фикция, мираж. В этой связи весьма показателен призыв Бэтшмана (отвергающий на первый взгляд самою суть иконологической концепции) отказаться не только от знакового характера традиционной иконологии и от поклонения научному понятию, но и от социально-исторического контекста

создания произведения искусства как основного условия понимания и интерпретации последнего.

Что же такое понимание? Согласно герменевтике, понимание есть принадлежность традиции, причастность к ней. Более того, именно эта причастность и составляет непременное (если не сказать, главное) условие возможности понимания. Что обеспечивает существование и непрерывность традиции? Общность смысла, или смысловой универсум, связывающий воедино культурные феномены всех времен — прошлого и настоящего. «Мир прошлого, — замечает Гадамер, — принадлежит нашему миру. То, что связывает их обоих, и есть герменевтический (смысловой. — *Н. Р.*) универсум» [43]. Следовательно, с позиций герменевтики понимание лишь тогда отвечает критерию истинности, когда оно реализуется в качестве развертывания имманентной логики предмета (в нашем случае произведения искусства), «выступающей как момент самопонимания традиции» [44].

Что это значит? Это значит, что возникающий в процессе понимания произведения искусства смысл есть не только плод активности интерпретатора, но в равной мере и выражение замысла автора. Смысл — это итог взаимодействия, слияния двух горизонтов — горизонта автора произведения и горизонта его интерпретатора. Смысл произведения каждый раз рождается заново на основе взаимодействия этого произведения с интерпретатором, принадлежащим к определенной культурной традиции. Находясь в истории, переходя из одной эпохи в другую, произведение впитывает все новые и новые оттенки смысла, каждый из которых — своеобразный ответ на поставленный ему интерпретатором вопрос. Словом, понимание есть диалог, в котором три участника — произведение, интерпретатор и традиция как самовоспроизводящееся выражение герменевтического опыта.

Эти в принципе не вызывающие особых возражений общие рассуждения относительно диалогического характера понимания, роли традиции и активности интерпретатора в ней следует уточнить одним вопросом, позволяющим прояснить существо формулируемой Бэтшманом герменевтики художественного произведения. Что, собственно, отражает смысл, а также опосредующая его самовоспроизводящаяся, самопродуцирующаяся традиция как выражение герменевтического опыта? Окружающую действительность? Культурно-историческую среду как специфическое воплощение результатов предметно-практической деятельности человека? Отнюдь нет. Язык, и только язык, а также всю совокупность его конкретных воплощений в виде пространства текстов. Язык, по выражению Гадамера, вот подлинная «субстанция истории», «ее творящая и воспроизводящая сила»; все, что выражено в языке, «образует внешний мир, в котором мы живем». Словом, объективность мира, его онтология — это сугубо лингвистическая предметность. История же человека — это движущийся поток традиций, передаваемых следующим поколениям посредством языка.

Транскрибированные к вопросу о бытии произведения искусства, эти общетеоретико-мировоззренческие положения герменевтики прозвучат так: онтология произведения — это сугубо внутриязыковая реальность, никоим образом не связанная с отражением и воспроизведением реальность объективной, а также предметно-практической жизнедеятельностью человека по изменению и преобразованию последней. Интерпретация, или понимание, произведения искусства — это возникающий и пребывающий в русле определенной традиции процесс имманентного ей производства и самопроизводства смысла, ограниченного тем или иным историческим горизонтом субъекта. Неоиконологическая концепция, таким образом, предстает как и предшествующая ей традиционная иконология, в качестве метода, выводящего смысл и бытие художественного произведения уже не из «чистых значений» или «символических ценностей» трансцендентального субъекта, а из сферы герметически замкнутого в себе самом пространства самовоспроизводящихся и самотранслируемых систем человеческого языка, рассматриваемых в качестве единственной объективной реальности. В двух словах теоретико-мировоззренческую переориентировку иконологической концепции с позиций традиционной иконологии на позиции неоиконологии можно сформулировать так: основания трансцендентального гносеологизма по постижению и интерпретации совокупного смысла художественного произведения сменились основаниями трансцендентального онтологизма.

Итак, что же объединяет все варианты неоиконологической концепции? Прежде всего сходство основных «созерцательных посылок», призванных для их обоснования. Сущностное ядро традиционной иконологии — идея историзма как исходной реальности, определяющей горизонты возможных толкований произведения искусства, — осталось фундаментальной основой всех предложенных неоиконологией вариантов культурно-исторических онтологий художественного символизма и языка. Неоиконология воспроизвела те черты историзма, которые он приобрел в ходе антиномичного развития своих классических интуиций в первой половине XX в.: «бегство в культуру и традицию», «углубление в историческую реальность», стремление увидеть реальный процесс культурно-художественного развития в жизни «духа» и «символа». Таким образом, богатый спектр неоиконологических концепций остается все же в пределах той философской парадигмы, которая породила первые варианты иконологии.

В то же время вряд ли было бы справедливо упустить из внимания специфичность задачи, поставленной неоиконологией перед теорией и практикой интерпретации художественной культуры, т. е. задачи целостно-синтетического постижения совокупного смысла произведения. Можно спорить о степени приближения к этой цели, о полноте реализации методологических принципов неоиконологии в конкретных штудиях ее последователей, но такие установки неоиконологии (подкрепленные содержательными ис-

следованиями в разных сферах мировой художественной культуры), как «историческое понимание», «диалогическое взаимодействие с произведением искусства», учет в интерпретации «предрассудков» историчности самого исследователя и прочее, позволили во многом избежать старых тупиковых путей западноевропейской философии искусства и убедиться, если повторить Кассирера, в единстве духа, подкрепленном многообразием его проявлений.

[1] *Gombrich E.* The Symbolic images. L., 1972. P. II.
[2] *Jesinghausen-Lauster M.* Die Suche nach der symbolischen Formen. Der Kreis um die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg. Baden-Baden, 1985.
[3] *Cassirer E.* Philosophie der Symbolischen Formen. B., 1922. Bd. 1. S. 51 f.
[4] *Jesinghausen-Lauster M.* Op. cit. S. 14.
[5] *Gombrich E.* Aby Warburg: an intellectual biography. L., 1970.
[6] *Ripa C.* Iconologia... nella quale si descrivono diverse imagini di virtu, vitj, passioni humane... Rome, 1593.
[7] Успех и признание «иконологического метода» пришли после выступления ученого на международном конгрессе по истории искусства в Риме в 1912 г., когда Варбург представил на рассмотрение «иконологический анализ» фресок, выполненных Франческо Коссой в Палаццо Скифанойя в Ферраре. Загадочные фигуры фресок Палаццо были интерпретированы ученым как художественно-изобразительные переложения итальянским гуманистом астрологических программ в соответствии с птоломеевской, арабской и индийской традициями. (*Warburg A.* Gesammelte Schriften. Leipzig; B., 1932. Bd. 2. S. 459—481.
[8] Варбург замечает о сформулированном им методе: «Предпринятый мной опыт позволяет высказываться мне в пользу методологического расширения границ науки об искусстве как относительно материала, так и относительно пространства... Я надеюсь, что посредством метода, примененного мной в попытке истолкования фресок Палаццо Скифанойя в Ферраре, я показал, что иконологический анализ способен изучать античность, средневековье и современность как взаимосвязанные эпохи и анализировать произведения изящного и прикладного искусства в качестве совершенно равноправных документов выражения. Этот метод, используя отдельные неясности, в то же время освещает крупные общие процессы развития в их взаимосвязи» (Ibid. S. 478—479).
[9] Ikonographie und Ikonologie. Köln, 1979. S. II.
[10] Ibid. S. 460.
[11] *Bialostocki L.* Ervin Panofsky (1892—1968): Thinker, historian, human being // Simiolus. Kunsthist. Tijdschrift. 1972. Jg. 4, N 4.
[12] *Panofsky E.* Studies in iconology. N. Y., 1939. P. 6.
[13] Ibid.
[14] Ibid. P. 5.
[15] Ibid. P. 7.
[16] Ibid. P. 8.
[17] Ibid. P. 6, note 1.
[18] *Panofsky E.* Meaning in the visual arts. N. Y., 1955. P. 31.
[19] Так, весьма характерно утверждение голландского искусствоведа ван де Ваала: «Общее признание того, что история искусства требует как формального анализа со стороны знатока, так и интерпретационной активности иконолога, в значительной степени результат мастерского применения Панофским своего метода с целью спасения иконографии XX в. от дискредитации, в которую она впала, путем расширения иконографии до универсально ориентированной иконографии» (*Van de Waal H.* In memorian Ervin Panofsky. Amsterdam, 1972. P. 231—232).
[20] *Cassirer E.* The individual and the Cosmos in Renaissance philosophy. N. Y., 1963. P. XV.
[21] Интерпретацию, вскрывающую «объединяющий принцип» художественного произведения, Панофский рассматривает как синтез, а инструмент проникнове-

ния, посредством которого прежде всего осуществляется эта интерпретация, как «синтетическую интуицию» (Ibid. P. 8, 15).

[22] Ibid. P. 16.

[23] *Cassirer E.* Der Begriff der Symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften // Vortrage der Bibliothek Warburg, 1921—1922. Leipzig; B., 1923. S. 15.

[24] *Cassirer E.* Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie // Ztschr. Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft. 1927. Bd. 21. S. 296.

[25] Ibid.

[26] *Cassirer E.* Philosophie der Symbolischen Formen. Bd. 1. S. 9.

[27] Ibid. S. 47.

[28] См.: *Либман М. Я.* Иконология // Современное искусствознание за рубежом. М., 1964. *Рубцов Н. Н.* Иконологическая концепция современной буржуазной науки об искусстве // Вопр. философии. 1987. № 6.

[29] *Zeitler R.* Kunstgeschichte als Historische Wissenschaft // Contributions to the history and theory of art. Uppsala, 1967. P. 184.

[30] *Pächt O.* Kritik der Ikonologie // Ikonographie und Ikonologie.

[31] *Forssmann E.* Ikonologie und Allgemeine Kunstgeschichte // Ztschr. Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft. 1966. N 11.

[32] Ibid. S. 166.

[33] Ibid.

[34] *Argan G. C.* Ideology and iconology // Crit. Inquiry. 1975. N 2. P. 304.

[35] *Holly M.* Panofsky and the foundations of art history. L., 1985. P. 192.

[36] *Teyssedre B.* Iconologie. Reflections sur un concept d'Ervin Panofsky // Rev. philos. 1964. Vol. 154.

[37] *Forssmann E.* Op. cit.

[38] *Teyssedre B.* Op. cit.

[39] *Argan G. O.* Op. cit.

[40] *Klein R.* Considerations sur les fondements de l'iconographie // Arch. filos. 1963. N 1/2.

[41] *Bätschmann O.* Beiträge zu einem Übergang von der Ikonologie zur kunstgeschichtlichen Hermeneutik // Ikonographie und Ikonologie.

[42] *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Tübingen, 1975. S. 375.

[43] Ibid. S. XIX.

[44] Гадамер в этой связи замечает: «...понимание не есть лишь метод, с помощью которого познающее сознание вступает в отношение с избранным им предметом; оно имеет своей предпосылкой нахождение традиции внутри события. Само понимание оказывается событием, и задача герменевтики... состоит в том, чтобы исследовать, что это за понимание и что это за наука, которая движима в самой себе историческим образом» (Ibid. S. 293).

# О «РАССМОТРЕНИИ РАЗНОГЛАСИЙ» (Vigraha-vyāvartanī)

*В. П. Андросов*

«Вираха-вьявартани» — логико-полемический трактат ранней мадхьямики, т. е. религиозно-философского течения индийской махаяны II—IV вв. Этот санскритский труд, состоящий из 72 строф, написанных метром ария, с прозаическим автокомментарием (svavṛtti), приписывается Нагарджуне — мифо-легендарному образу основоположника течения. Буддийская традиция считает его автором около 200 произведений самых разных жанров, отраслей знаний, религиозных направлений: от медицины и металлургии до утонченной философии и религиозно-экзальтированной поэзии.

В 541 г. Вимокшапраджня и Праджняручи перевели «Вираха-вьявартани» на китайский язык, а в 874 г. Джнянагарбха и другие — на тибетский [1]. Санскритский манускрипт, переписанный Щилакарой (1106—1190 гг.), был найден индийским ученым Рахулой Санкритьяяной в 1936 г. в монастыре Жалу [2] и опубликован. Э. Джонстон и А. Кунст в своем критическом издании сократили число строф до 70 [3]. Все три варианта неоднократно переводились на европейские и японский языки [4].

«Вираха-вьявартани» — первое из нагарджуновых произведений, которое имеет следующую композиционную особенность. Вначале (строфы 1—20) приводятся возражения буддийских и индуистских мыслителей против мадхьямиковской идеи несубстанциональности (niḥsvabhāva), или отсутствия независимой самостоятельной природы вещей (dharma). Критикуя своих противников, мадхьямики сводили их аргументы к абсурду, доказывали логическую несостоятельность их доводов и использовали при этом термин «пустое» (śūnya) в качестве эквивалента термина «необоснованное». За это индийские философы называли их шуньявадины. Однако следует помнить, что такое использование этого понятия есть лишь один из двадцати аспектов махаянской категории шуньята [5].

В строфах 21—70 автор последовательно отвечает на каждый пункт возражения. Позже этот композиционный прием стал очень распространенным в диалектико-полемическом жанре индийской

© Вступительная статья В. П. Андросова, 1990

философской литературы. Первая часть была названа пурвапакшей, вторая — уттарапакшей. В сутрах индуистских школ ньяи и мимансы композиция аналогичная, но, по мнению К. П. Джаясвала и Р. Санкритьяяны, первенство здесь принадлежит «Вираха-вьявартани» [6].

Я же думаю, что этот прием был опробован мадхьямиками несколько раньше, к примеру в 24-й главе «Муламадхьямакакарики» [7] («Основополагающие строфы о срединности»), где в строфах 1—6 автор привел критику идеи пустотности сарвастивады (буддийская школа хинаяны), а затем в строфах 7—40 дал свой ответ, демонстрирующий различные нюансы полемики и глубину своих расхождений с оппонентом. «Вираха-вьявартани» написана позже, поскольку цитирует и перефразирует «Муламадхьямаку».

Рассмотренная композиционная особенность далеко не безобидна. Напротив, это важный момент социозначимой семантики индийской культуры и, кстати говоря, глубоко диалектический. Чтобы философско-религиозной школе существовать материально и идейно в полирелигиозном обществе, ей нужен оппонент. Поэтому автор специально выделил аргументацию идейных противников, направленную именно на мадхьямаку и ее доктрину.

Чем больше оппонентов, тем больший вес приобретает доктрина в культурной жизни своего времени. В нагарджуновой «Ратнаавали раджа-парикатхе» («Драгоценные строфы послания к царю» I, 61—62) говорится откровенно: «Спроси народ и его ученых из санкхьи, вайшешики, а также джайнов, буддистов — сторонников идеи личности (pudgala) и групп (skandha), — учат ли они преодолению двойственности утверждения и отрицания. Только наше собственное учение, преодолевшее двойственность „есть" и „нет", глубоко верно и является бессмертным учением, провозглашенным буддами» [8].

Аналогично поступали авторы и других произведений, приписанных Нагарджуне и его ученикам [9]. Так Арьядэва назвал 20 школ, с которыми соперничали ранние мадхьямики [10]. В «Вираха-вьявартани» оппонент не назван. В буддологии давно идет дискуссия о том, кто он. То ли найяик, как считали Дж. Туччи [11], Г. Оберхаммер [12], К. Бхаттачарья [13] и др., то ли абхидхармист (т. е. знаток Абхидхармы — третьей части буддийского канона хинаяны), как полагали К. Линдтнер [14] и др.

Э. Джонстон и А. Кунст по этому поводу заметили: «Не ясно, знал ли Нагарджуна „Ньяя-сутры" или наоборот. До более полного изучения предмета с уверенностью можно лишь сказать, что оба труда отразили полемику между двумя школами. [. . .] Очевидно, что найяики признали валидность его критики» [15]. Й. Бронкхорст пришел к выводу, что автор «Ньяя-сутры» полемизировал с буддистами сарвастивады, с ним же полемизировал автор «Вираха-вьявартани», тогда как последующие найяики «набросились» уже на мадхьямаку [16].

На мой взгляд, автор «Вираха-вьявартани» знал какой-то

вариант «Ньяя-сутры», поскольку он цитировал отдельные места очень близко к тексту, дошедшему до нас [17]. Во всяком случае, здесь вряд ли правомерны категоричные высказывания. Тысячелетняя история все углубляющейся полемики этих школ несомненно наложила свой отпечаток (если не интерполяции в текстах) на их исходные разногласия, отраженные в «Ньяя-сутре» [II, I, 8—19] и «Вираха-вьявартани» [5—6, 30—51].

Здесь автор «Вираха-вьявартани» предпринял подробнейший разбор выдвинутого автором «Ньяя-сутры» возражения, демонстрируя не только полемическое мастерство, но и владение диалектикой понятий. Заметим, семантика последних носит сугубо реалистический характер. Это, в свою очередь, свидетельствует еще об одном принципе философии Нагарджуны, на который он неоднократно опирается в различных контекстах своих разноплановых сочинений. Теоретик махаяны пользовался принципом ситуативности, т. е. в каждом конкретном случае, обусловленном спором, материалом изложения, проповедью, уровнем готовности аудитории, собственными задачами и т. д., мадхьямик мог оказаться и абсолютистом, и нигилистом, и иллюзионистом, и реалистом, и логиком, и мистиком — все это можно рассматривать в качестве активной интерпретации Нагарджуной религиозной идеи «непривязанности» к позиции. Столь гибкая тактика, позволявшая ему с легкостью переходить на позиции оппонента, не уклоняясь от своих собственных замыслов, видимо, объясняет, почему трудно было характеризовать философию мадхьямиков историкам, прибегавшим к слишком общим западноевропейским техническим терминам.

Термин «диалектика» в буддологии обычно используется лишь в значении «полемического мастерства», т. е. умелого пользования силлогистическими приемами. Приводимый здесь труд Нагарджуны, думается, наглядно продемонстрирует не только его умение спорить, следуя законам формальной логики, но и диалектический характер его образа мыслей в гегелевском смысле: как обнаружение ограниченности понятий и определений рассудка, содержащих отрицания самих себя. Свойственный Нагарджуне свободный переход от доводов здравого смысла и умозаключений к интуитивно обоснованным доводам-образам той подспудной стихии религиозной жизни, недоступной для непосвященных, напоминает «движение мысли, выходящей из пределы изолированной определенности», согласно Гегелю [18].

Маркирование противоречивостью и абсурдностью на первый взгляд непротиворечивых теорий оппонентов было многозначно в этой системе философии. Средства логической деструкции Нагарджуна искусно использовал для, во-первых, победы в полемическом состязании с представителями других школ мысли, во-вторых, демонстрации махаянской идеи пустотности (шуньята), т. е. отсутствия собственной независимой природы, или самосущего (нихсвабхава), в вещах, словах и феноменах мира культуры в силу

их взаимообусловленности, в-третьих, подчеркивания относительности теоретико-понятийного знания и т. д.

Кроме того, умение пользоваться разрушительными методами философской полемики причислялось мадхьямиками к религиозным усилиям на пути срединности (мадхьяма-пратипат). Ниспровержение категорий инакомыслящих и догм инаковерующих (что можно трактовать и как «опустошение» сферы сознания) «освобождало» умы от мыслительных конструкций, мешающих, по Нагарджуне, правильному восприятию различных махаянских истин интуитивного уровня знаний, как-то: взаимозависимость, недвойственность, несубстанциональность и т. п.

Нижеследующий перевод с санскрита сделан мной по критическому изданию Э. Джонстона и А. Кунста и сверен с другими упомянутыми выше переводами. Для удобства чтения аргументы противников мадхьямаки сгруппированы по четырем темам с условными подзаголовками и ответы мадхьямиков приводятся после каждого контрдовода. Отдельные пояснения даются в тексте перевода в квадратных скобках со ссылками на нижеперечисленную литературу, а также на книгу Хар Даяла [19] и статью Э. Джонстона [20].

[1] *Vidyābhūṣana S.* A history of Indian logic. Calcutta, 1921. P. 256—257; *Lindtner Ch.* Nagarjuniana: Studies in the writings and philosophy of Nāgārjuna. Copenhagen, 1982. P. 70—72.

[2] Vigrahavyāvartanī / Ed. K. P. Jayaswal, R. Sankrityayana // J. Bihar and Orissa Res. Soc. Delhi, 1937. Vol. 23, pt 3, app. P. VIII—IX.

[3] The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna: With author's commentary / Ed. E. H. Johnston, A. Kunst // Mélanges Chinois et Bouddhiques. Bruges, 1951. Vol. 9. P. 6.

[4] *Tucci G.* Pre-Dignāga Buddhist texts on logic from Chinese sources. Baroda, 1929. P. 1—77; *Bhattacharya K.* The dialectical method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī). Delhi, 1978. P. 5—48; *Nakamura H.* A brief survey of Japanese studies on the philosophical schools of Mahāyāna // Acta Asiat. Bull. Inst. East. Cult. Tokyo, 1960. Vol. 1. P. 58—59.

[5] *Obermiller E.* A study of the twenty aspects of Sūnyatā based on Haribhadra's Abhisamayālamkārāloka and the Pañcaviṁśatisāhasrikā // Ind. Hist. Quart. 1933. Vol. 9. P. 170—187.

[6] Vigrahavyāvartanī. P. IV—VII.

[7] Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā de Candrakirti. St. Petersbourg, 1904—1913. T. 1—7. (Bibl. Buddhica; IV).

[8] *Hahn M.* Nāgārjuna's Ratnāvalī. Vol. 1. The basic texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese): Indica et Tibetica. Bonn, 1982. P. 26.

[9] *Kimura R.* A historical study of the Term Hinayāna and Mahāyāna and the origin of Mahāyāna Buddhism. Calcutta, 1927. P. 23—40.

[10] Ibid. P. 24.

[11] *Tucci G.* Pre-Dignāga Buddhist texts... P. 34—35.

[12] *Oberhammer G.* Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens // WZKSO. 1963. Bd 7. S. 64—70.

[13] *Bhattacharya K.* The dialectical method... P. 1.

[14] *Lindtner Ch.* Nagarjuniana. P. 71.

[15] The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna. P. 8.

[16] *Bronkhorst J.* Nāgārjuna and the Naiyāyikas // JIPh. 1985. Vol. 13, N 2. P. 126.

[17] Gotama. Nyāyasūtra. Benares, 1903.

[18] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1978. Т. 1. С. 206.

[19] *Dayal H.* The Bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit literature. L., 1932.

[20] *Johnston E. H.* Nāgārjuna's list of Kuśala-dharmas // Ind. Hist. Quart. 1938. Vol. 14. P. 314—323.

## ДИАЛЕКТИКА КАТЕГОРИЙ «САМОСУЩЕЕ» И «ПУСТОЕ» «ВИГРАХА-ВЬЯВАРТАНИ», 1—4, 21—29 С АВТОКОММЕНТАРИЕМ

[Возражение оппонента-не-мадхьямика.]

1— Если самосущего (свабхава) нет нигде в существующих вещах (бхава), то и твое высказывание, будучи без самосущего, не способно отрицать самосущее

*Автокомментарий.* Если нигде нет самосущего: ни в причине и условиях всех существующих вещей, ни в совокупности причин и условий, ни обособленно, — следовательно, получается, что все вещи пусты. Ибо если семя не стало причиной, то нет и ростка, и если друг за другом называются его условия возникновения: земля, вода, тепло, воздух и т. д., то их нет, как нет ни совокупностей условий, так нет и совокупностей причин и условий, и даже отдельно нет разделения на причины и условия. Поскольку же здесь нигде нет самосущего, постольку росток — несамосущее. Поскольку есть несамосущее, постольку есть и пустое (шунья). И если на основании принципа бессамосущности (нихсвабхаватва) росток — несамосущее, то на основании того же принципа бессамосущности все существующие вещи пусты.

На это мы [не-мадхьямики] ответим. Если твое высказывание таково, что все существующие вещи пусты, то оно само также пусто. — Почему? — Его ведь нет ни в причине, если [под ней понимать] великие элементы (махабхуты), взятые совокупно или раздельно, ни среди условий, если [под ними понимать] усилия груди, шеи, губ, языка, десен, нёба, носа, головы и т. д., ни в сочетании причин и условий и даже ни в обособлении от причин и условий. Поскольку здесь его [самосущего] нигде нет, постольку оно [твое высказывание] — без самосущего. Поскольку оно без самосущего, постольку оно пустое. Поэтому этим высказыванием нельзя отрицать самосущее всех существующих вещей. Ибо невозможно жечь несуществующим огнем, ибо невозможно резать несуществующим ножом, ибо невозможно смачивать несуществующей водой. Подобным же образом невозможно отрицать самосущее всех существующих вещей этим несуществующим высказыванием.

Следовательно, высказывание: «Самосущее всех существующих вещей опровергнуто» — недостоверно.

[Ответ нагарджуниста.]

21— Если мое высказывание несправедливо ни по совокупности причин и условий, ни отдельно, тогда пустотность устанавливается на основании бессамосущности существующих вещей.

---

© Перевод на русский язык В. И. Андросова, 1990

*Автокомментарий.* Если мое высказывание не существует посредством причины, понимаемой как махабхуты, взятые совокупно или раздельно, посредством условий, состоящих из усилий груди, шеи, губ, языка, десен, нёба, носа, головы и т. д., посредством совокупности причин и условий, посредством отделения от причин и условий, значит, оно лишено самосущего и в силу бессамосущности пусто. Таким образом, пустотность установлена на основании бессамосущности этого моего высказывания. Поскольку это мое высказывание пусто в силу бессамосущности, постольку и все существующие вещи пусты в силу бессамосущности.

Вот сказанное тобой [не-мадхьямиком]: «Из-за пустоты твоего высказывания пустотность всех существующих вещей недоказуема». Оно неверно.

Далее.

22— Эта пустотность определяется как зависимое бытие (пратитья-бхава) существующих вещей, а зависимое бытие и есть отсутствие у вещи самосущего. [Ср.: Муламадхьямака-карикой, XXIV. 18, где пустотность определяется как пратитья-самутпада, или взаимозависимое происхождение.]

*Автокомментарий.* Вы [не-мадхьямики] не поняли значение пустотности существующих вещей и начали осуждать нас, сказав: «В силу бессамосущности существующих вещей отрицание самосущего недостоверно». Однако то, что является зависимым бытием существующих вещей, и есть эта пустотность. — Почему? — Из-за бессамосущности. Ибо те вещи, происхождение которых взаимообусловлено, не имеют самосущего: оно отсутствует по определению. — Почему? — Из-за зависимости от причин и условий. Ибо если бы существующие вещи имели самосущее, то они бы были беспричинны и безусловны. Но они не таковы. Поэтому о бессамосущных говорится, что они пусты в силу бессамосущности. Значит, и мое высказывание в силу взаимозависимого происхождения лишено самосущего, но в силу бессамосущности оно пусто и достоверно. Подобным же образом в силу взаимозависимости происхождения повозка, горшок, ткань и прочее пусты на предмет самосущего, потому что все они по-своему предназначены для соответствующего дела: для перевозки дров, сена, земли, для хранения меда, воды, молока, для защиты от холода, ветра, зноя и для других целей. Именно поэтому мое высказывание, будучи зависимым по происхождению, лишено самосущего и предназначено для установления бессамосущности существующих вещей.

Следовательно, то, что было сказано [не-мадхьямиком]: «Пустотность твоего высказывания обусловлена бессамосущностью, и в силу его пустоты им нельзя отрицать самосущее у всех существующих вещей», неверно.

Далее.

23— [Допустим] чудесно-сотворенный индивид (нирмитака)

останавливал бы другого чудесно-сотворенного индивида, а человек, созданный иллюзионистом, останавливал бы человека, созданного собственной иллюзией (свамайа). Подобным образом это отрицание должно играть ту же роль. [Аналогичный пример с нирмитакой см.: Муламадхьямака-карика, XVII. 31—32.]

*Автокомментарий.* Допустим, чудесно-сотворенный индивид останавливал бы другого чудесно-сотворенного индивида, чем-то занятого. Или так: майа-человек, созданный иллюзионистом (майа-кара), останавливал бы другого майа-человека, созданного собственной иллюзией и чем-то занятого. В этом случае тот чудесно-сотворенный индивид, кого останавливают, пуст, и тот, который останавливает, тоже пуст. И тот майа-человек, кого останавливают, пуст, и тот, который останавливает, тоже пуст. Точно так же моим, хотя и пустым, высказыванием обосновано отрицание самосущего у всех существующих вещей. Тогда твое [не-мадхьямика] высказывание: «В силу пустотности твоего высказывания отрицание самосущего у всех существующих вещей необоснованно» — неверно.

Далее. Тобой [не-мадхьямиком] предложено обсуждение с шести точек зрения. Оно отрицается тем же самым образом. Следовательно, не верно, что мое высказывание не соответствует всем существующим вещам. Нет ничего непустого, и не верно, что все существующие вещи не пусты.

[Возражение оппонента-не-мадхьямика]

2— Но если это высказывание содержит в себе самосущее, то тогда опровергается твой первый тезис (пратиджня). Налицо противоречие, относительно которого необходимо выдвинуть особый довод.

*Автокомментарий.* Ведь ты [мадхьямик] полагаешь, что можно избежать этой ошибки, [сказав]: «Это высказывание имеет самосущее, и в силу самосущности оно не пусто. Поэтому этим высказыванием опровергнуто самосущее у всех существующих вещей».

Здесь мы [не-мадхьямики] ответим: Если так, то твое прежнее утверждение о том, что все существующие вещи пусты, опровергнуто.

Далее. Твое высказывание входит в число всех существующих вещей. Почему же, если все вещи пусты, то не пусто твое высказывание? Разве потому, что из-за непустотности опровергнуто самосущее всех вещей? Здесь нужно обсудить вопрос с шести точек зрения. Каковы же они? Приступим.

(1) (—) Если все существующие вещи пусты, то твое высказывание пусто в силу того, что оно входит в понятие всех вещей. Этим пустым высказыванием отрицать невозможно. Поэтому опровержение того, что «все существующие вещи пусты», недостаточно.

(2) (—) Если же опровержение того, что «все существующие вещи пусты», достоверно, то тогда твое высказывание

не пусто. Значит, в силу непустотности опровержение недостоверно.

(3) (—) Допустим, что все существующие вещи пусты, а твое высказывание не пусто. Из последнего отрицания следует, что твое высказывание не охватывает всего. Значит, тут налицо противоречие примеру.

(4) (—) Если же все охвачено, то тогда твое высказывание, что «все существующие вещи пусты», тем самым становится тоже пустым. И оно из-за собственной пустотности не является отрицанием.

(5) (—) Допустим, оно пусто, но тем не менее им отрицается высказывание: «Все существующие вещи пусты». Тогда бы все существующие вещи были и пусты, и способны к действию, т. е. производству следствия. Но разве такое возможно?

(6) (—) Допустим, все существующие вещи пусты, но не способны к действию и производству следствий. Но этого, как противоречащего примеру, нельзя допускать. Следовательно, из-за того, что твое [мадхьямика] высказывание пусто, отрицание самосущего у всех существований недостоверно.

Далее.

Это высказывание таково, что привносит путаницу в действительное положение вещей. Что же пусто? А что не пусто? Ввиду этой путаницы необходимо выдвигать особый довод, который должен пояснить, что же пусто, а что не пусто. Но этот довод не назван. Обсужденное здесь высказывание: «Все существующие вещи пусты» — недостоверно.

[Ответ нагарджуниста.]

24— Неверно, что это высказывание содержит в себе самосущее. Поэтому мне это не вредит в споре, и нет никакого противоречия, и нет необходимости выдвигать особый довод.

*Автокомментарий.* В силу взаимозависимого происхождения это мое высказывание не имеет самосущего. Как то было сказано ранее, поскольку оно не имеет самосущего, оно пусто. И поскольку мое высказывание по определению пусто, как пусты и все остальные существующие вещи, постольку в нем нет противоречия. Ибо если бы мы говорили: «Это высказывание не пусто, а все остальные вещи пусты», тогда бы было противоречие. Но ведь этого нет. Поэтому нет противоречия. Поскольку не возникает такой противоречивости, когда это высказывание не пусто, а все остальные вещи пусты, постольку нам [мадхьямикам] не нужно выдвигать особый довод. Ибо другой довод был бы таков: «Это высказывание не пусто, а все существующие вещи пусты».

Следовательно, то, что сказано вами [не-мадхьямиками]: «Тебе вредит в споре противоречивость, и ты должен выдвинуть особый довод», неверно.

[Возражение не-мадхьямика.]

3— Согласно твоей точке зрения, это твое высказывание подобно высказыванию «Замолчи», которое тоже недостоверно. Ибо

здесь существующим высказыванием запрещается будущее высказывание.

*Автокомментарий.* Согласно твоей точке зрения, когда кто-нибудь хочет сказать: «Замолчи», он ведь сам говорит и этим высказыванием запрещает свое же высказывание. Точно так же с высказыванием: «Все существующие вещи пусты». Пустым высказыванием отрицается высказывание о самосущем всех существующих вещей.

Теперь мы [не-мадхьямики] скажем. Это ведь не убедительно. — Почему? — Потому что здесь данным высказыванием отрицается будущее высказывание. Опять-таки неверно ваше [мадхьямики] предположение, что данным высказыванием отрицается самосущее у всех вещей. Ибо, согласно твоему [нагарджунист] мнению, не существует ведь того высказывания, что нет самосущего у всех вещей. Поэтому обсуждение высказывания, подобного «Замолчи», не уместно. [Ответ нагарджуниста.]

25— Если ты в качестве примера предлагаешь [высказывание] «Замолчи», то такой пример не подходит. Так как одним высказыванием запрещается другое высказывание. Это совсем не тот случай.

*Автокомментарий.* Ведь этот пример не наш. Поскольку некто, говорящий: «Замолчи», сам говорит, но говорить запрещает, постольку это походит на то, что пустое высказывание не противоречит пустотности. — Почему? — Ведь здесь использован пример запрещения слова словом. Но это совсем не тот случай. Мы говорим: «Все существующие вещи лишены самосущего и в силу бессамосущности пусты». Почему?

26— Ибо если бы тем, которые лишены самосущего, оказывало бы сопротивление нечто, тоже лишенное самосущего, тогда бы там, где устранено бессамосущее, устанавливалось бы то, что обладает самосущим.

*Автокомментарий.* Этот пример с говорящим «Замолчи» с целью устранения слова словом подошел бы, если бы высказыванием, лишенным самосущего, отрицались существующие вещи, тоже лишенные самосущего. Здесь же высказыванием, лишенным самосущего, опровергаются вещи с самосущим. Если бы высказыванием, лишенным самосущего, опровергались вещи, лишенные самосущего, то с опровержением бессамосущности вещи наделялись бы самосущим. В силу же наличия в них самосущности они были бы не пусты. Мы же [мадхьямики] считаем, что существующие вещи характеризуются пустотностью, и отрицаем, что ее нет. Значит, этот пример не подходит.

27— Или допустим так: чудесно-сотворенный индивид (нирмитака) устраняет лжепредставление «женщина», относящееся к женщине, чье тело чудотворно. Вот это бы было то, что надо.

*Автокомментарий.* Или допустим такой пример: некий мужчина воспринял бы за действительное лжепредставление

«женщина», относящееся к женщине, чье тело чудотворно и чье самосущее пусто. Из-за этого лжепредставления именно к ней у него возникло бы вожделение. Чудесный человек может быть сотворен Буддой-татхагатой или учениками Будды-татхагаты, а затем он и то лжепредставление о нем могут исчезнуть благодаря могуществу Татхагаты или могуществу учеников Татхагаты.

Таким образом, если мое пустое высказывание уподобить чудотворному человеку, то оно устраняет это понятие самосущего всех существующих вещей, на самом деле лишенных самосущего и подобных чудесно-сотворенной женщине. Поэтому приведенный здесь пример годен для доказательства довода о пустотности.

[Аналогичный пример, но по другому поводу и в другом контексте приводится в «Прасаннападе» (см. примеч. 7. С. 463) как взятый из махаянской сутры.]

28— Или еще так: это логическое основание той же природы, что и доказываемый тезис (садхьясама), ибо у слова-звука нет бытия (сант). Но мы (мадхьямики) не говорим, что не нужно пользоваться истиной конвенционального общения (самвьявахара).

*Автокомментарий.* Данное логическое основание: «Это подобно [высказыванию] „Замолчи“» — той же природы, что и доказываемый тезис. — Почему? — Потому что в силу бессамосущности у всех существующих вещей нет различий. Ибо не верно, что есть бытие самосущего у этого слова-звука в силу взаимозависимого происхождения. Поскольку у него небытие самосущего, постольку сказанное [не-мадхьямиками]: «Так как в этом случае словом, произносящимся в настоящий момент, запрещается будущее [слово]» — устраняется. Ведь не мы отказываемся прибегать к истине конвенционального общения и не мы отрицаем эту мирообусловленную истину. Мы заявляем: «Все существующие вещи пусты». Однако буквальный смысл буддийского законоучения невозможно постичь, не прибегая к мирообусловленной истине. Как сказано:

«Без опоры на мирообусловленное не постигнуть абсолютное.
Без обретения абсолютного не достигнуть нирваны».
[Муламадхьямака-карика, XXIV.10.]

Поэтому все существующие вещи пусты, как и мое высказывание. Таким образом, бессамосущность всех существующих вещей установлена двояко [т. е. посредством и логического основания, и тезиса].

[Возражение не-мадхьямика.]

4— Ты [нагарджунист] полагаешь, что если имеет место быть отрицание отрицания, то это неправильно. Значит, это твой тезис (пратиджня), будучи особенным, ложен, а не мой.

*Автокомментарий.* Согласно твоей [нагарджуниста] точке зрения и в соответствии с рассматриваемым положением,

отрицание отрицания как раз недостоверно. Ибо ты считаешь неправильным, что оно устраняет высказывание, в котором отрицается самосущее всех существующих вещей.

Теперь мы [не-мадхьямики] скажем. Оно [твое положение] ведь неистинно. — Почему? — Потому что тобой утверждается особенное в тезисе, а не мной. Ты говоришь: «Все существующие вещи пусты», а не я. Первый довод (пакша) не мой.

Таким образом, сказанное: «Если имеет место быть отрицание отрицания, то это неправильно» — не является достоверным.

[Ответ нагарджуниста.]

29— Если бы какой-нибудь тезис был моим, то и эта ошибка была бы моей. Однако у меня нет тезиса, поэтому и нет у меня ошибки.

*Автокомментарий.* Если бы у меня был какой-нибудь тезис, то мне бы пришлось учитывать его особенность и признать своей ошибку, ранее названную тобой. Однако у меня нет никакого тезиса. Пойми, если все существующие вещи пусты, совершенно покойны и чисты по природе, то разве нужен тезис? Разве нужно учитывать особенность тезиса? И разве нужно обращать внимание на ошибку, вызванную допущением особенности тезиса?

Таким образом, сказанное вами [не-мадхьямиками]: «Из-за допущения особенности твоего тезиса ошибка является только твоей» — неверно.

## КРИТИКА ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ «ВИГРАХА-ВЬЯВАРТАНИ», 5—6, 30—51

[Возражения оппонента.]

5— Так, если ты отрицаешь существующие вещи после того, как они постигнуты восприятием, то нет восприятия, которым познаются вещи.

*Автокомментарий.* Если он [нагарджунист] отрицает существующие вещи после того, как все вещи постигнуты восприятием, [заявляя:] «Все существующие вещи пусты», то это неправильно. — Почему? — Потому что восприятие — средство достоверного познания (прамана), которое оказывается пустым, будучи одним из всех существующих вещей. Даже тот, кто воспринимает вещи, пуст. Поэтому нет такой воспринятой вещи, как восприятие в качестве источника познания, и, значит, неправильно отрицание того, что еще не воспринято.

Следовательно, то, что сказано: «Все существующие вещи пусты», неверно.

Опять-таки, согласно твоей [нагарджуниста] точке зрения, все существующие вещи отрицаются после того, как они

постигнуты либо посредством вывода (анумана), либо посредством священного писания (агама), либо посредством сравнения (упамана). На это мы [не-мадхьямики] возразим.

6— Отрицанием восприятия отрицается и вывод, а также священное писание и сравнение, как, впрочем, и те объекты, которые подлежали установлению выводом, писáнием и сравнением.

*Автокомментарий.* Вывод, сравнение и писание отвергаются из-за того, что отвергнуто восприятие как источник познания. Если же восприятие в качестве источника познания пусто в силу пустотности всех существующих вещей, то и вывод, сравнение, писание также пусты в силу пустотности всех вещей. Но ведь тогда те объекты, которые подлежали установлению выводом, писанием, сравнением, тоже пусты в силу пустотности всех существующих вещей. Даже тот, кто познает вещи посредством вывода, сравнения, писания, тоже пуст. Поэтому и нет постижения вещей. Значит, отрицание самосущего у тех, которые не постигнуты, неправильно.

Таким образом, высказывание: «Все существующие вещи пусты» — неверно.

[Ответ нагарджуниста.]

30— Если бы я постиг нечто посредством восприятия и прочего, а также их объектов, то я либо принял его, либо отверг. Но никаких вещей нет, и нет у меня постижения.

*Автокомментарий.* Если бы я постиг некий объект посредством четырех средств достоверного познания, а именно: восприятия, вывода, сравнения и Священного писания — или посредством одного из этих средств, то я бы его либо принял, либо отверг. Поскольку же я не познаю это нечто, постольку я его не принимаю и не отвергаю.

Итак, в данном случае вами [не-мадхьямиками] высказано суждение: «Если ты отрицаешь существующие вещи после того, как они постигнуты одним из средств достоверного познания, к примеру, восприятием и прочим...» Да, но поскольку [для меня] эти средства достоверного познания не существуют, как и не существуют объекты, познаваемые этими средствами, постольку и это познание для меня не существует.

Далее.

31— Если у тебя [не-мадхьямика] те или иные объекты устанавливаются средствами достоверного познания, то скажи, как ты устанавливаешь сами познавательные средства?

*Автокомментарий.* Если ты считаешь, что те или иные познаваемые объекты устанавливаются средствами познания, так же как измеряемые объекты — средствами измерения, то почему принимаются за достоверные именно эти четыре средства познания: восприятие, вывод, сравнение, Священное писание. Если же средства познания устанавливаются без средств познания, то тезис: «Объекты устанавливаются средствами достоверного познания» — не годится. Вот так-то.

32аб— Если же средства познания устанавливаются другими сред-

ствами познания, то тогда регресс в бесконечность (анавастха).

*Автокомментарий.* Если же ты думаешь, что познаваемые объекты устанавливаются средствами познания, а эти последние — другими средствами познания, то это означает обоснование регресса в бесконечность. Каков же недостаток сведения к регрессу в бесконечность?

32гд— Не установлены ни начало, ни середина, ни конец.

*Автокомментарий.* Сведение к регрессу в бесконечность означает, что не установлено начало. — Почему? — Потому что эти средства познания устанавливаются другими средствами познания, а последние — еще другими. Следовательно, начала нет, а коль нет начала, то где же середина и где конец?

Таким образом, предположение, что эти средства познания устанавливаются другими средствами познания, недостоверно.

33— Допустим, они устанавливаются без средств познания, тогда позиция [не-мадхьямика] в споре рушится, так как в ней имеется противоречие и потому необходимо выдвигать особый довод.

*Автокомментарий.* Допустим, ты считаешь, что те средства познания устанавливаются без [дополнительных] средств познания и тем не менее познаваемые объекты устанавливаются [первыми] средствами познания. Однако если это так, то твоя позиция в споре: «Объекты устанавливаются средствами достоверного познания» — рушится. Ибо здесь налицо противоречие: некоторые объекты устанавливаются средствами познания, а некоторые нет. Необходимо выдвигать особый довод, которым обосновывалось бы, почему некоторые объекты устанавливаются средствами познания, а некоторые нет. Но он не упоминается. Поэтому это допущение некорректно.

Здесь оппонент возразил: «Средства достоверного познания устанавливают как сами себя, так и других, как об этом сказано [в «Ньяя-сутре», II, I, 19]: „Огонь освещает как сам себя, так и другие предметы. Так же средства достоверного познания устанавливают как сами себя, так и других“». [...]

34— Это предположение не годится, ибо огонь не освещает сам себя. И неверно, что его невосприятие аналогично горшку в темноте.

*Автокомментарий.* Предположение о том, что средства познания устанавливают сами себя и других, как и в случае с огнем, не годится. Ибо неверно, что огонь освещает сам себя. Сначала горшок, не освещенный огнем, не виден в темноте. Затем, будучи освещенным огнем, он виден. Значит, если бы сначала огонь в темноте был, но не светился, а затем бы засветился, то тогда бы он освещал сам себя. Но это не так. Именно поэтому это предположение не обосновано.

Далее.

35— Если, согласно твоему высказыванию, этот огонь освещает самого себя, так же как и других, то тогда ведь огонь будет и сжигать самого себя.

*Автокомментарий.* Если, согласно твоему высказыванию, именно тот огонь, который освещает другие предметы, освещает и самого себя, то тогда именно тот же, который сжигает другие предметы, будет сжигать и самого себя. Но это не так. Таким образом, высказывание: «Огонь освещает сам себя, как и других» — недостоверно.

Далее.

36— Если же, согласно твоему высказыванию, огонь освещает и самого себя и других, тогда и темнота будет сокрывать и сама себя и других, как и огонь.

[Аналогично строфе VII, 12 из «Муламадхьямака-карики».]

*Автокомментарий.* Если же, по Вашему мнению, огонь освещает и самого себя и других, то тогда и темнота, будучи его противоположностью [прати-пакша], сокрывала бы и сама себя и других. Однако такое не наблюдаемо. Значит, то, что сказано: «Огонь освещает и сам себя и других», недостоверно.

Далее.

37— В огне нет темноты, как и во всем другом, где есть огонь. Каким же образом он освещает? Ибо свет есть изгнание тьмы. [Аналогично строфе VII, 9 из «Муламадхьямака-карики».]

*Автокомментарий.* Здесь в огне нет темноты. Сколь есть огонь, столь нет тьмы. То, что называется светом, есть противодействие тьме. Поскольку в огне нет темноты, постольку, где есть огонь, там нет темноты. Значит, огонь является противодействием того, что называется темнотой, и — [по мнению не-мадхьямиков] — в силу противодействия огонь освещает и самого себя и других.

Он [не-мадхьямик] сказал: «Именно поскольку в огне нет темноты и, где есть огонь, там нет темноты, постольку разве огонь не освещает сам себя и других? Ведь в силу своего происхождения огонь возникает в противодействие темноте. На основании того, что в огне нет темноты, а где есть огонь, там нет темноты, как раз следует, что возникающий огонь освещает и самого себя и других».

Вот ответ [ему]:

38— Не верно положение о том, что огонь, возникая, уже светит. Ибо, возникая, огонь еще не соприкасается с темнотой. [Аналогично строфе VII, 10 из «Муламадхьямака-карики».]

*Автокомментарий.* «Возникая, этот огонь освещает самого себя и другие предметы» — это положение не обосновано. — Почему? — Потому что именно, когда огонь возникает, он не соприкасается с темнотой и в силу отсутствия соприкосновения он не устраняет темноту, из-за отсутствия противодействия которой еще нет света.

Далее.

39— Если бы огонь устранял темноту даже без соприкосновения с нею, то тогда бы вот этот огонь, находящийся здесь, устранил бы тьму во всех мирах вселенной (сарвешу лока-дхатушу).

[Аналогично строфам VII, II из «Муламадхьямака-карики».]

*Автокомментарий.* Допустим, ты [не-мадхьямик] полагаешь: «Огонь устраняет темноту, не воздействуя на нее». Но тогда ведь огонь, находящийся здесь и сейчас, устранил бы соответственно темноту, пребывающую во всех мирах, даже не соприкасаясь с нею. Но это ведь не видано. Таким образом, предположение: «Огонь устраняет темноту, даже не соприкасаясь с нею» — неверно.

Далее.

40— Если средства познания (прамана) устанавливаются самопроизвольно (сватах), то это значит, что у тебя [не-мадхьямика] средства познания устанавливаются безотносительно познаваемых объектов, так как самоустановление есть независимость от иного.

[Здесь и ниже аналогично «Муламадхьямака-карике», X, 8—12.]

*Автокомментарий.* Если ты полагаешь, что средства познания устанавливаются самопроизвольно, как в случае с огнем, то тогда их установление будет безотносительным к познаваемым объектам. — Почему? — Потому что самоустановление ни от чего не зависит. Отсюда самоустановление не должно рассматриваться.

Здесь он [не-мадхьямик] возразил: «Если средства познания безотносительны к познаваемым объектам, то разве будет ошибка?»

Вот ответ:

41— Ведь если у тебя средства познания устанавливаются безотносительно познаваемых объектов, то тогда эти средства познания будут ничем.

*Автокомментарий.* Если установление средств познания будет безотносительно познаваемых объектов, то тогда эти средства не будут никакими средствами познания. Именно в этом ошибка. Когда средства познания хоть что-то познают, тогда они не будут средствами познания, безотносительными к познаваемым объектам.

42— Но допустим, те [средства] устанавливаются относительно [объектов]. Какой же тогда будет ошибка? — Тогда было бы определение уже определенного. Ибо неопределенное не соотносится с чем-то еще.

*Автокомментарий.* Допустим, средства познания устанавливаются относительно познаваемых объектов. Тогда будет определение уже определенных четырех средств достоверного познания. — Почему? — Да потому, что нет отношения к объекту, который еще не установлен. Например, неизвестный Дэвадатта не соотносится ни с каким объектом. Ибо не верно,

что уже определенному пытаются дать определение и что уже сделанное пытаются сделать [еще раз].

Далее.

43— Ведь если средства познания устанавливаются полностью в отношении познаваемых объектов, то тогда установление познаваемых объектов будет безотносительным к средствам познания.

*Автокомментарий.* Если средства познания устанавливаются относительно познаваемых объектов, то последние устанавливаются безотносительно к первым. — Почему? — Ибо не верно, что объект, подлежащий установлению, устанавливает средство установления. Наоборот, считается, что средства установления суть средства познания познаваемых объектов.

Далее.

44— Если даже познаваемые объекты устанавливаются безотносительно от средств познания, то тогда зачем ты [не-мадхьямик] устанавливаешь средства познания? Ведь ради чего-то они устанавливаются.

*Автокомментарий.* Если ты полагаешь, что познаваемые объекты устанавливаются независимо от средств познания, то тогда зачем тебе устанавливать последние? Ради чего тебе заниматься этими средствами познания, когда познаваемые объекты установимы без них? Что здесь еще можно сделать, прибегая к средствам познания?

45— Теперь, допустим, средства познания устанавливаются тобой относительно познаваемых объектов. В таком случае очевиден взаимопереход средств и объектов познания.

*Автокомментарий.* Если ты думаешь, что во избежание ошибки, которая упоминалась выше [см. строфы 40—41], средства познания станут зависимы от познаваемых объектов, то тогда налицо взаимопереход средств и объектов познания. Твои средства познания станут объектами познания в силу установления первых вторыми. А объекты познания станут средствами познания в силу того, что они — установители.

46— Теперь допустим, ты считаешь, что объекты познания устанавливаются средствами познания и, наоборот, средства познания — объектами познания. Но тогда ведь у тебя не будет установлено ни то, ни другое.

*Автокомментарий.* Допустим, ты считаешь, что познаваемые объекты устанавливаются средствами познания потому, что средства познания просто ставятся во главу угла (апекшатват). И наоборот, средства познания устанавливаются объектами познания потому, что последние ставятся во главу угла. Но именно поэтому у тебя не будет установлено ни то, ни другое. — Почему?

47— Да потому, что если эти объекты познания устанавливаются этими средствами познания, а последние, в свою очередь, подлежат установлению объектами познания, то каким же образом они будут устанавливать [другое]?

*Автокомментарий.* Ведь если объекты познания устанавливаются средствами познания, а эти средства познания, в свою очередь, подлежат установлению этими объектами познания и если не установлены познаваемые объекты из-за неустановленности их причин [т. е. средств], то каким же образом неустановленные средства познания будут устанавливать объекты познания?

48— А если средства познания устанавливаются объектами познания и последние, в свою очередь, подлежат установлению этими же средствами, то как же они будут устанавливаться?

*Автокомментарий.* Если средства познания устанавливаются объектами познания, а эти последние, в свою очередь, подлежат установлению этими же средствами и если не установлены средства познания из-за неустановленности их причин [т. е. объектов], то каким же образом неустановленные объекты познания будут устанавливать средства познания?

49— Если сын порожден отцом и если этот же самый отец порожден этим же самым сыном, то скажи, кто же кого здесь порождает?

*Автокомментарий.* Предположим, некто говорит, что сын должен быть порожден отцом, а этот же самый отец должен быть порожден тем же сыном. Пусть тогда скажет, кто же кем,в конце концов, должен быть порожден? Однако ты говоришь точно так же: объекты познания должны быть установлены средствами познания, а эти же самые средства — теми же самыми объектами. Так какие же из них у тебя должны быть установленными другими?

50— Скажи же наконец, кто отец, а кто сын? Ведь они оба носят признаки и отца, и сына. Отсюда у нас [нагарджунистов] возникает сомнение (самдеха).

*Автокомментарий.* Из этих двух, названных ранее отцом и сыном, кто отец, а кто сын? Они оба, будучи производителями, носят признаки отца, а будучи произведенными, носят признаки сына. Отсюда у нас возникает сомнение: кто из них отец, а кто сын? Точно так же у тебя: вот они средства и объекты познания. Которые же из них средства, а которые — объекты? В обоих случаях они, будучи установителями, суть средства познания, а будучи установленными, — объекты познания. Отсюда у нас возникает сомнение: которые суть средства, а которые — объекты?

51— Неверно, что средства познания устанавливаются самостоятельно, или друг другом, или другими средствами познания, а также неверно, что — объектами познания и случайно. [Ср. Муламадхьямака-карика, I, 1.]

*Автокомментарий.* Неверно, что восприятие устанавливается тем же самым восприятием, вывод — выводом, сравнение — сравнением, свидетельство писания — свидетельством писания; неверно также, что они устанавливаются друг другом: восприятие — выводом, сравнением, свидетельством писания,

вывод — восприятием, сравнением, свидетельством писания, сравнение — восприятием, выводом, свидетельством писания, свидетельство писания — восприятием, выводом, сравнением.

Неверно также, что восприятие, вывод, сравнение, свидетельство писания устанавливаются другими восприятием, выводом, сравнением, свидетельством писания соответственно.

Неверно также, что они устанавливаются объектами познания, взятыми будь-то совокупно, будь-то порознь, т. е. каждое средство познания устанавливается собственными объектами или объектами других средств познания.

Неверно также, что они устанавливаются случайно.

Неверно также, что они устанавливаются совокупностью тех причин, которые упоминались выше [? . . .].

Следовательно, сказанное тобой [не-мадхьямиком]: «Коль есть познаваемые объекты, устанавливаемые средствами достоверного познания, столь будут и эти объекты, и эти средства познания. Значит, познаваемые объекты устанавливаются средствами достоверного познания» — недостоверно.

## КАТЕГОРИЯ «САМОСУЩЕГО» И ОБОСНОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ПРАКТИКИ «ВИГРАХА-ВЬЯВАРТАНИ», 7—8, 52—56

[Возражение не-мадхьямика.]

7— Знатоки состояния дхарм-элементов, полагают, что у благоприятных дхарм (кущала-дхарма) благоприятное самосущее. Такое же соответствие и у остальных (дхарм).

*Автокомментарий.* По этому поводу Знатоки состояния дхарм-элементов, размышляют о 119 благоприятных дхармах. . .

[Далее в тексте они перечисляются. Дж. Туччи перевел этот список на английский язык по китайскому и тибетскому вариантам (см.: Примеч. 4. С. 12). Но вообще-то он весьма проблематичен (см.: Э. Джонстон. Примеч. 20), как проблематично и само его присутствие в сваврити «Вираха-вьявартани». Э. Джонстон и А. Кунст, опубликовавшие критическое издание текста, заметили: «Теоретики дхармаавастхавид седьмого стиха явно буддисты, хотя трудно определить их школу, детали комментария исключают возможность их отождествления с сарвастивадинами, чья теория дхарм более аргументирована» (Примеч. 3. С. 8). К. Бхаттачарья считает автором возражения найяика, «который использует против Нагарджуны-буддиста точку зрения буддийских реалистов» (Примеч. 4. С. 10). Позволю себе не согласиться со мнением последнего ученого относительно того, что этот список «не имеет особенного интереса в трактате по диалектике» (Там же. С. 10), поскольку в диалектико-полемическом письменном наследии нагарджунизма это не единственный случай дифференциации дхарм на благоприятные и неблагоприятные. К этой же тематике обращено внимание в «Щаташастре» Арьядэвы и в комментарии на нее Васу (см.: Пер. Туччи. Примеч. 4. С. 5). Тем не менее этот список представляет значение только в оригинале и только для буддологов и нет никакого смысла его переводить. Но после перечисления этих 119 дхарм автокомментарий продолжается.]

Аналогично неблагоприятные дхармы имеют неблагоприятное самосущее. . .

[Далее перечисляются еще девять видов дхарм и соответствующих им девять видов самосущего. Автокомментарий завершается следующими словами:]

Поэтому очевидно, что самосущее дхарм имеет несколько видов (пракара). Таким образом, высказывание: «Все существующие вещи лишены самосущего и в силу бессамосущности пусты» — неверно.

Далее.

8— Есть самосущее, способствующее освобождению (найр-яника), и есть дхармы, способствующие освобождению. Но есть и такие среди тех вышеназванных состояний дхарм, которые не способствуют освобождению, и другие.

*Автокомментарий.* Есть самосущее, способствующее освобождению у дхарм, способствующих освобождению, названных выше среди состояний дхарм. Есть [самосущее], не способствующее освобождению, у дхарм, не способствующих освобождению. Есть самосущее у членов просветления (бодхи-ангика), у дхарм, способствующих членам просветления. [И наоборот по той же модели.] Есть самосущее практик просветления (бодхи-пакшика) у дхарм, способствующих практикам просветления. [И наоборот по той же моделе. Согласно Хар Даялу, 7 бодхи-анга входят в 37 бодхи-пакша, или религиозно-культовых занятий бодхисаттвы (Примеч. 19. С. 80—82 и др.).]

Так же точно обстоит дело с остальными [видами самосущего и дхарм].

Таким образом, очевидно, что самосущее дхарм имеет несколько видов. Следовательно, высказывание: «Все существующие вещи лишены самосущего и в силу бессамосущности пусты» — неверно.

[Ответ нагарджуниста.]

52— Если знатоки состояний дхарм-элементов говорят, что у благоприятных дхарм благоприятное самосущее, то названная проблема подлежит детальному рассмотрению.

*Автокомментарий.* Знатоки состояния дхарм думают, что у благоприятных дхарм благоприятное самосущее. Упомянутая вами [не-мадхьямиками] проблема подлежит тщательному рассмотрению, как-то: [на предмет] и этого благоприятного самосущего, и этих благоприятных дхарм, и этого благоприятного сознания (виджняна), и этого самосущего благоприятного сознания, и всего такого же. Но именно это далеко не очевидно. Поэтому сказанное тобой: «Собственное самосущее указывается для каждой из дхарм» — неверно.

Далее.

53— Если благоприятное самосущее возникает зависимо, то оно является внешним бытием (парабхава) благоприятных дхарм. Что же тогда будет самосущим?

*Автокомментарий.* Если самосущее благоприятных дхарм возникает в зависимости от совокупности причин и условий, то оно, возникнув как внешнее бытие благоприятных дхарм, разве будет самосущим? То же самое касается неблагоприятных дхарм и других. Значит, сказанное тобой [не-мадхьямиком]: «Благоприятное самосущее благоприятных дхарм обосновано, так же как неблагоприятное и другое [самосущее] неблагоприятных и других [дхарм]» — неверно.

Далее.

54— Если допустить, что это самосущее благоприятных дхарм возникло независимо от чего бы то ни было, то тогда бы не было практики религиозной жизни (брахмачарья).

*Автокомментарий.* Допустим, ты [не-мадхьямик] полагаешь, что благоприятное самосущее благоприятных дхарм возникает независимо от чего бы то ни было. То же самое предполагается относительно неблагоприятного самосущего неблагоприятных дхарм и неопределенного (авьякрита) самосущего неопределенных дхарм. Но тогда ведь нет религиозной практики. — Почему?

— Потому что при таком положении отрицается взаимозависимое происхождение. А из-за отрицания взаимозависимого происхождения отрицается ви́дение (дарщана) взаимозависимого происхождения. Ибо не может иметь место ви́дение отсутствуемого взаимозависимого происхождения. А если нет ви́дения взаимозависимого происхождения, то и нет ви́дения Законоучения. Ибо Буддой (бхагаватом) сказано: «О монахи (бхикшу), кто видит взаимозависимое происхождение, тот видит Законоучение». А из-за отсутствия ви́дения Закона отсутствует практика религиозной жизни.

[Вышеприведенная цитата из махаянской «Шалистамба-сутры», хотя аналогичная мысль высказана и в палийской «Маджджиманикае», I, как указал К. Бхаттачарья, см.: 4. С. 37. Примеч. 2.]

Или еще: из-за отрицания взаимозависимого происхождения отрицается причина страдания (духкха-самудайа). Ибо взаимозависимое происхождение и есть причина страдания. Из-за отрицания причины страдания отрицается страдание. Из-за отрицания страдания и отрицания его причины отрицается прекращение страдания (духкха-ниродха). Ибо если нет причины страдания, то что же будет прекращаться при напряженной медитации (прахана)? Из-за отрицания прекращения страдания отрицается религиозный путь (марга). Ибо если нет прекращения страдания, то обретением чего станет путь, ведущий к прекращению страдания?

Таким образом, нет четырех благородных истин. А из-за их отсутствия нет плода религиозного подвижничества (шраманья-пхала). Ибо только ви́дением этих истин достижимы плоды подвижничества. А из-за отсутствия плодов подвижничества нет практики религиозной жизни.

55— Не было бы ни добродетели (дхарма), ни недобродетели (а-дхарма), ни мирских условностей (лаукика), совместно используемых в обыденной жизни (сам-вьявахара). Все, что с самосущим, было бы вечным (нитья) и в силу вечности — беспричинным (а-хетумат).

*Автокомментарий.* Если же ваше [не-мадхьямиков] предложение остается в силе, то какая же ошибка допускается при отказе от взаимозависимого происхождения? Нет добродетели.

Нет недобродетели. Нет мирских условностей, совместно используемых в обыденной жизни. — Почему? — Ибо если это все не происходит взаимозависимо, то каким же тогда будет взаимозависимое происхождение? Ведь если все, что с самосущим, произошло независимо, то оно беспричинно и вечно. — Почему? — Потому что беспричинные существующие вещи вечны. Отсюда и следует отсутствие практики религиозной жизни, что противоречит собственному учению (свасиддханта). — Почему? — Да потому что Будда (бхагават) учил, что все факторы образования [потока дхарм-элементов] (санскара) не вечны. Но из-за вечности самосущего они становятся вечными.

56— Та же ошибка допущена в отношении неблагоприятных, неопределенных, способствующих освобождению и других дхарм. Следовательно, все обусловленное (самскрита) становится у тебя [не-мадхьямика] необусловленным (а-самскрита).

*Автокомментарий.* Способ критики (кальпа), показанный в отношении благоприятных дхарм, годится по отношению и к неблагоприятным, и к неопределенным, и к способствующим освобождению, и к другим дхармам. Таким образом, все то, что являлось обусловленным, тобой [не-мадхьямиком] обращено в необусловленное. — Почему? — Да потому что, не будь причины, не было бы ни возникновения (утпада), ни пребывания (стхити), ни разрушения (бханга). И в силу отсутствия особого признака у [понятия] обусловленное, все обусловленное, не имея ни возникновения, ни пребывания, ни разрушения, стало необусловленным.

Значит, то, что сказано вами [не-мадхьямиками]: «Все существующие вещи не пусты, потому что у благоприятных и прочих существующих вещей реально есть самосущее», неверно.

## ПОЛЕМИКА ПО ПОВОДУ ДРУГИХ ТЕОРИЙ, ОСНОВАННЫХ НА «САМОСУЩЕМ» «ВИГРАХА-ВЬЯВАРТАНИ», 9—20, 57—70

[Возражения не-мадхьямика.]

9— Если бы не было самосущего, то тогда ведь не было бы даже названия (нама) «бессамосущее дхарм». Ибо нет названия без объекта (вастука).

*Автокомментарий.* Если бы самосущее всех дхарм не существовало, то не было бы здесь и бессамосущего. Здесь не было бы даже названия «бессамосущее». — Почему? — Потому что нет названия без какого-либо [называемого] объекта. Поэтому в силу реального существования (сад-бхава) названия у существующих вещей есть самосущее, а в силу реального

существования самосущего все существующие вещи не пусты.

Таким образом, высказывание: «Все существующие вещи не обладают самосущим, и в силу бессамосущности они пусты» — неверно.

[Ответ нагарджуниста.]

57— Кто говорит, что здесь [в миру] название существует реально (сад-бхута), тот пусть вам [не-мадхьямикам] и возражает на то, что название «обладает самосущим». Мы же [нагарджунисты] этого не говорим.

*Автокомментарий.* Кто говорит, что здесь название существует реально, тот пусть вам и возражает, что оно «обладает самосущим». Если название самосущего реально существует, то оно должно стать тем самосущим, которое тоже реально существует. Однако неверно, что реально существующее название есть у нереально существующего самосущего. Мы же не говорим, что название реально существует. Ибо поскольку у существующих вещей нет самосущего, постольку название является бессамосущим, постольку оно пусто и из-за пустотности не существует реально.

Таким образом, сказанное вами [не-мадхьямиками]: «Из-за реального существования названия реально существует самосущее» — неверно.

Далее.

58— [Допустим:] «Название не существует». Будет ли оно тогда как нечто существующее или несуществующее? Так или иначе в обоих случаях твоя [оппонента] позиция опровергается.

*Автокомментарий.* Допустим, кто-то сказал: «Название не существует». Является ли оно тогда существующим или несуществующим? Будь это так или иначе, в обоих случаях тезис опровергается. Если нечто существует, то положение: [Его] «Название не существует» — опровергается. Ибо неверно, что сейчас это нечто не существует и оно же сейчас существует. [С другой стороны,] если нечто не существует и, будучи «несуществующим», имеет название, то не может ведь быть названия у реально не существующего.

Таким образом, тезис, согласно которому у названия есть реально существующее самосущее, отвергается.

Далее.

59— Пустотность всех существующих вещей ранее уже установлена. Поэтому эта критика не является критикой тезиса.

*Автокомментарий.* Здесь нами [нагарджунистами] уже была тщательно установлена пустотность всех существующих вещей. Только что было сказано даже о пустотности названия. Вы же, уважаемый [оппонент], ухватившись за эту непустотность, снова пытаетесь возражать: «Если бы все существующие вещи не имели самосущего, то тогда даже названия „несамосущее“ не было бы». Значит, эта ваша критика не явля-

ется критикой тезиса, ибо мы [нагарджунисты] не говорим, что название реально существует.

[Возражение оппонента.]

10— Допустим, самосущее есть, но, может быть, его нет у дхарм. Если самосущее вне дхарм, то необходимо назвать то, к чему оно относится.

*Автокомментарий.* Теперь предположим, что название не существует без объекта и именно таковым является самосущее, которое не зависит от дхарм; значит, из-за того, что дхармы лишены самосущего, будет доказана пустотность дхарм.

И здесь мы [не-мадхьямики] возражаем по поводу того, что «название не существует без объекта». Если это самосущее теперь принадлежит объекту, который не является дхармой, то этот объект нужно назвать. Но это невозможно. Поэтому такое предположение: «Самосущее есть, но его нет у дхарм», — лишено смысла.

[Ответ нагарджуниста.]

60— «Допустим, самосущее есть, но, может быть, его нет у дхарм». Таково высказанное возражение. Но оно не является возражением [против нас].

*Автокомментарий.* Ибо неверно, что мы отрицаем самосущее дхарм или утверждаем самосущее какого-нибудь объекта, внеположенного дхармам. Поэтому ваше возражение: «Если дхармы без самосущего, но самосущее теперь есть у какого-нибудь другого объекта, внеположенного дхармам, то необходимо назвать то, к чему оно относится» — не является подходящим к данному случаю. Возражения просто нет.

[Возражение оппонента.]

11— Поскольку отрицание: «В доме нет горшка», видимо, относится к существующему, постольку и это твое отрицание самосущего относится к существующему.

*Автокомментарий.* Ведь только отрицание существующего объекта делает его несуществующим. Когда [говорят]: «В доме нет горшка», это отрицание существующего горшка делает его несуществующим. Точно так же: «У дхарм нет самосущего». Отрицание существующего самосущего делает его несуществующим.

Следовательно, высказывание: «Все существующие вещи не обладают самосущим» — неверно. Самосущее всех существующих вещей не отрицается именно потому, что оно опосредовано отрицанием.

[Ответ нагарджуниста.]

61— Если отрицается только существующее, то тогда установлена и эта пустотность, ибо и вы отрицаете бессамосущность существующих вещей.

*Автокомментарий.* Если отрицается только существующее, а не несуществующее и если вы отрицаете бессамосущность всех существующих вещей, то последняя устанавливается тем же самым твоим [не-мадхьямика] высказыванием. Пустотность

установлена в силу того, что отрицание существует реально и что отрицается бессамосущность всех существующих вещей.

62— Если же ты отрицаешь пустотность и [считаешь,] что эта пустотность не существует, то тогда это твое высказывание: «Возможно отрицать только существующее» — отвергается.

*Автокомментарий.* Допустим, ты отрицаешь бессамосущность всех существующих вещей, или пустотность, и этой пустотности нет реально. Тогда ведь твой тезис: «Отрицание есть только у существующего, и его нет у несуществующего» — отвергается.

Далее.

63— Я же [нагарджунист] ничего не отрицаю, и нет ничего отрицаемого. Следовательно, ты [не-мадхьямик] клевещешь на меня, заявляя: «Ты отрицаешь».

*Автокомментарий.* Если бы я хоть что-то отрицал, то тогда бы ты мог говорить по существу. Но я потому ничего и не отрицаю, что нет ничего подлежащего отрицанию. Значит, поскольку все существующие вещи пусты, нет отрицаемого и нет отрицания, постольку ты [не-мадхьямик] изрекаешь вздорную клевету: «Ты отрицаешь».

[Возражение оппонента.]

12— Допустим, это самосущее не существует, тогда как же оно отрицается этим твоим высказыванием. Ведь отрицание несуществующего доказывается без слов.

*Автокомментарий.* Если этого самосущего нет на самом деле, то что же отрицается Вами [нагарджунист] таким высказыванием: «Все существующие вещи не обладают самосущим». Ведь отрицание несуществующего устанавливается без слов, например холод огня или жар воды.

[Ответ нагарджуниста.]

64— Он сказал: «Высказывание, отрицающее несуществующее, доказывается без слов». Здесь само слово «несуществующее» (а-сат) дает понять, что оно [ничего] не устраняет.

*Автокомментарий.* Он говорит, что отрицание несуществующего ясно даже без слов. Какую же роль играет это высказывание: «Все существующие вещи не обладают самосущим»? Здесь мы отвечаем. Ведь это высказывание: «Все существующие вещи не обладают самосущим» — не делает все существующие вещи лишенными самосущего. Ведь если самосущего действительно нет, то высказывание и дает понять, что вещи лишены самосущего.

Например, когда Дэвадатты нет в доме, один говорит: «Дэвадатта в доме», а другой возражает: «Его нет». Последнее высказывание не означает реального небытия Дэвадатты, однако оно сообщает об отсутствии Дэвадатты в доме. Аналогично: «У существующих вещей нет самосущего». Это высказывание не создает бессамосущности существующих ве-

щей, однако оно дает понять, что у всех существующих вещей отсутствует самосущее.

Таким образом, сказанное тобой [не-мадхьямиком]: «Если самосущее не существует, тогда как же оно отрицается этим твоим высказыванием. Ведь отрицание несуществующего доказывается без слов» — не годится.

[Возражение оппонента.]

13— Как тщетно в мираже (мрига-тришна) видят воду глупцы, столь же тщетно было бы увидеть несуществующее, которое еще и отрицается.

*Автокомментарий.* Если бы у тебя [нагарджуниста] был разум, то ты бы понял, что «тщетно в мираже видят воду глупцы». Чтобы устранить такое ви́дение, человек, который здесь слывет ученым (пандита), сказал бы: «Неверно, это мираж, а не вода». Так же и вы [нагарджунисты] говорите: «У всех существующих вещей отсутствует самосущее», для того чтобы устранить его у существ как восприятие самосущего там, где все лишено его.

Теперь мы [не-мадхьямики] говорим.

14— Но ведь если так на самом деле, то имеет место быть следующая шестерка: восприятие (граха), воспринимаемое и воспринимающий, а также отрицание, отрицаемое и отрицающий.

*Автокомментарий.* Если именно так, то у живых существ (саттва) есть восприятие, есть воспринимаемое, а они суть воспринимающие последнее, а также есть отрицание того [объекта], восприятие которого неправильно, есть и отрицаемое, коль такое восприятие может быть неправильным, а они суть также отрицатели этого восприятия, похожие на Вас и другие, — вот такая получается шестерка. В силу установленности этой шестерки высказывание: «Все существующие вещи пусты» — неверно.

15— Допустим, нет восприятия, нет воспринимаемого и нет воспринимающих. Но ведь тогда нет и отрицания, отрицаемого и отрицателей.

*Автокомментарий.* Чтобы избежать той ошибки, допустим, нет восприятия, нет воспринимаемого, нет воспринимающих. Если бы так было на самом деле, то не было бы отрицания восприятия того, что все существующие вещи лишены самосущего, как не было бы отрицаемого, а также отрицателей.

16— Если же нет отрицания, отрицаемого и отрицателей, то тем самым устанавливаются все существующие вещи и их самосущее.

*Автокомментарий.* Если нет отрицания, отрицаемого и отрицателей, то все существующие вещи не отрицаются и обладают самосущим.

[Ответ нагарджуниста.]

65— Ты предпринял большое исследование, взяв мираж в качест-

ве примера. Выслушай же здесь и основание считать этот пример годным.

*Автокомментарий.* [В нем только пересказ строфы.]

66— Если бы восприятие походило на самосущее, то оно бы не возникало взаимосвязано. Но ведь это восприятие взаимозависимо, и именно поэтому оно есть пустота.

*Автокомментарий.* Если бы это восприятие воды в мираже рассматривать с точки зрения самосущего, то оно бы не возникало взаимозависимо. Поскольку же восприятие возникает в зависимости и от миража, и от искаженного ви́дения, и от болезненного направления внимания, постольку его происхождение взаимозависимо. А так как оно зависимовозникшее, то с точки зрения самосущего оно пусто, как это и было сказано ранее.

Далее.

67— Если бы восприятие соответствовало самосущему, то кто бы отвергал такое восприятие? Такое же понимание приложимо и к остальным [пунктам шестерки]. Следовательно, это [возражение оппонента появилось из-за] недопонимания.

*Автокомментарий.* Если бы это восприятие воды в мираже было в соответствии с самосущим, то кто бы его отрицал? Ибо самосущее не может быть отвергнуто, как и жар-ность огня, текучесть воды, открытость пространства. Однако его [самосущего] отсутствие очевидно. Поэтому восприятие в качестве самосущего пусто. Именно такое же понимание приложимо и в отношении остальных пяти пунктов [возражения], начиная с воспринимаемого и т. д.

Таким образом, сказанное Вами: «Все существующие вещи не пусты в силу наличия шестерки» — неверно.

[Возражение оппонента.]

17— Твое [нагарджуниста] логическое основание (хету) не установлено. Каково же тогда твое основание, коль самосущего нет? У безосновательного довода нет доказательства.

*Автокомментарий.* Твое логическое основание для довода о том, что все существующие вещи лишены самосущего, не установлено. — Почему? — Из-за бессамосущности и пустотности всех существующих вещей разве возможно основание? Если основания нет, то как же установить, что все существующие вещи пусты?

Таким образом, высказывание: «Все существующие вещи пусты» — неверно. Далее.

18— Если ты [нагарджунист] выдвигаешь безосновательный довод отвержения самосущего, то и я вправе утверждать бытие самосущего без основания.

*Автокомментарий.* [В нем только пересказ строфы.]

19— Если допустить, что бытие основания является вещью, лишенной самосущего, то это неправильно. Ибо нигде в мирах нет вещи, которая была бы без самосущего.

*Автокомментарий.* Если ты [нагарджунист] полагаешь, что

бытие основания является вещью, лишенной самосущего, то это неверно. — Почему? — Потому что в мире нет ничего без самосущего.

[Ответ нагарджуниста.]

68— Ответ по поводу отсутствия логического основания такой же, как и ранее данный при опровержении возражения относительно примера с миражом.

*Автокомментарий.* Именно это только что продемонстрированное опровержение должно быть применено и при ответе на возражение об отсутствии логического основания. То же самое рассмотрение, что и при опровержении шестерки, которое установлено в предшествующем доводе, должно быть применено и здесь.

[Возражение оппонента.]

20— Неверно утверждение, что вначале отрицание, а затем отрицаемое, также неверно, что оно после или одновременно. Следовательно, самосущее реально существует.

*Автокомментарий.* Здесь неверно утверждать, что отрицание является первым, а отрицаемое — вторым. Ибо если нет отрицаемого, то что же отрицается? Допустим: «Отрицание — после, а отрицаемое — вначале», но и это неверно. Ибо если отрицаемое установлено, то что же делает отрицание? Допустим: «Отрицание и отрицаемое одновременны». Но ведь тогда отрицание не является причиной отрицаемого объекта и отрицаемое не отрицается. Точно так же в случае двух рогов зайца, выросших одновременно: правый не является причиной левого, а левый — правого.

Таким образом, высказывание: «Все существующие вещи лишены самосущего», — недостоверно.

[Ответ нагарджуниста.]

69— Логическое основание, которое верно для трех времен, отвергается, подобно уже отвергнутому основанию. В отношении трех времен признается противное логическое основание знатоков пустотности.

*Автокомментарий.* Должно быть понятным, что верное для трех времен логическое основание отрицательного высказывания уже обсуждалось. — Почему? — Потому что его основание той же природы, что и тезис (садхьясама). Ибо ведь благодаря твоему высказыванию отрицание не может быть в трех временах, так как это отрицаемое подобно отрицанию. Поэтому реально нет ни отрицаемого, ни отрицания, а Вы полагаете: «Отрицание отрицается», что неверно. Это же логическое основание принято знатоками пустотности в высказывании, отрицающем три времени, потому что они отрицают самосущее всех существований, а не Вы.

Или, как это уже говорилось: [. . . — см. строфу 63].

Предположим наоборот: ты [не-мадхьямик] думаешь, что отрицание установлено в трех временах. Очевидно, что тогда причина является и предшествующей, и последующей, и од-

новременной [следствию]. Когда [она] предшествует, тогда отец — причина сына. Когда последует, тогда ученик — причина учителя. Когда одновременно, тогда лампа — причина света.

Здесь мы говорим. Это не так. Ибо в этой последовательности допущены три вышеупомянутые ошибки. Ведь получается, что тобой признается реальное существование отрицания, но тогда у тебя пропадает тезис. Той последовательностью устанавливается отрицание самосущего.

70— Все значения созревают у того, у кого созревает эта пустотность. У кого же пустотность не созревает, у того ничто не созревает.

[Аналогично строфе XXIV, 14 из «Муламадхьямака-карики».]

*Автокомментарий.* У кого созревает эту пустотность, у того созревают все значения — как естественные (лаукика), так и сверхъестественные (локоттара). — Почему? — Потому что, у кого созревает пустотность, у того созревает взаимозависимое происхождение. У кого созревает взаимозависимое происхождение, у того созревают четыре благородные истины. У кого созревают четыре благородные истины, у того созревают плоды монастырской практики (щраманья), созревают все частные устремления (адхигама). У кого созревают все частные устремления, у того созревают три драгоценности: Будда, Дхарма, Сангха. У кого созревает взаимозависимое происхождение, у того созревают добродетель (дхарма), причина добродетели и плод добродетели, созревают недобродетель, причина недобродетели и плод недобродетели. У кого созревают добродетель и недобродетель, причины добродетели и не-добродетели, а также плоды добродетели и недобродетели, у того созревают омрачения (клеша), причина омрачений и опоры (васту) омрачений. У кого созревает все вышеперечисленное, у того устанавливаются состояние благих и неблагих перерождений (сугатидургати), наступление благих и неблагих перерождений, путь (марга), ведущий к благим и неблагим перерождениям, преодоление благих и неблагих перерождений, средства (упайа) преодоления благих и неблагих перерождений и все естественные значения (лаукика), обусловленные совместной деятельностью (самвьявахара) [ср.: «Ратнавали», I, 57—61]. Они могут быть постигнуты самостоятельно благодаря этому руководству [т. е. письменному тексту «Вираха-вьявартани»], а кое-что можно изучить только изустно.

Но оно созревает здесь.

[Концовка «Вираха-вьявартани».]

Я преклоняюсь пред тем несравненным Буддой, который учил, что пустотность, взаимозависимое происхождение и срединный путь (мадхьяма-пратипад) имеют одинаковое значение (экаартха).

Таково содержание (крити) строф учителя Нагарджуны.

# К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА «КНИГИ О ПРИЧИНАХ»

*А. Л. Доброхотов*

«Книга о причинах» («Liber de Causis») принадлежит к числу самых знаменитых средневековых философских текстов. Это важнейший документ средневекового неоплатонизма. Неизвестно ни происхождение этого текста, ни имя автора. Каким-то образом «Книга о причинах» попала в арабский каталог трудов Аристотеля, и с тех пор вместе с так называемой «Теологией Аристотеля» это произведение становится одним из основных источников эклектического платонизма в арабской и еврейской философии средних веков. Благодаря латинскому переводу толедского философа Герарда из Кремоны «Книга о причинах» была известна философам Европы в XIII в. Конец XII—первая половина XIII в. характерны поисками стройной философской системы, которая бы могла совместить монотеистическое мировоззрение с мыслительными формами классической метафизики. В этом направлении с «Книгой о причинах» работают Алан Лилльский, Александр Галесский, Роланд из Кремоны. В середине XIII в. «Книга» уже фигурирует среди трудов, изучаемых в Парижском университете. Несмотря на то что «либри натуралес» Аристотеля были запрещены (а именно к ним причислили «Книгу о причинах»), она пользуется большим успехом. В Оксфорде, где парижские запрещения воспринимались без излишнего рвения, по этой книге читается курс лекций (в частности, Роджером Бэконом). В 1255 г. с «Книги о причинах» официально снимается запрет и она даже становится предметом обязательного изучения. Каждый профессор Парижского университета на факультете «искусств» должен был посвятить семь недель ее чтению и интерпретации. Большое значение имеют комментарии к «Книге», написанные Альбертом Великим, Фомой Аквинским, Сигером Брабантским, Жилем Романским. Кстати, уже Фома Аквинский догадался об истинном источнике «Книги»: он узнал в ней выдержки из «Элементов теологии» Прокла. Однако «разоблачение» не повлияло на популярность «Книги о причинах», и она — наряду с сочинениями Авиценны, Ибн Гебироля, Псевдо-Дионисия, Августина — остается классическим образцом средневекового неоплатонизма.

* * *

Перевод в основном выполнен по латинскому тексту издания: *Bardenhewer O.* Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg im Breisgau,

* © Вступительная статья А. Л. Доброхотова, 1990

1882, снабженному немецкой парафразой с арабского подлинника, а также сличен с текстом издания: *Steele R.* Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi, Fasc. 12, «Questiones supra Librum de Causis». Oxford; L., 1935. Был также учтен опыт издания: *Pattin A.*, O. M. I. «Le Liber de causis. Edition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes» // Tijdschrift voor Filosofie. 1966. Bd. 28. S. 90—203. Широко использованы основные идеи комментирования и организации текста издателей английского перевода: The Book of Causes [Liber de Causis] / Translated from the Latin with an Introduction by D. J. Brand. Millwaukee: Marquette University Press, 1984. В тексте самого перевода в ходу три рода скобок: в квадратные скобки заключены добавления к латинскому тексту, отсутствующие в арабском тексте издания Bardenhewer'a, круглые скобки с многоточием обозначают лакуны в латинском тексте в сравнении с арабским текстом издания Bardenhewer'a, в круглых скобках заключены немногие слова, добавленные переводчиком в целях возможного пояснения текста.

Кроме того, деление текста на 31 параграф (Bardenhewer, Pattin,), следуя арабскому тексту Bardenhewer'a, отражают римские цифры. Римские цифры в скобках обозначают альтернативное деление текста на 32 параграфа (из-за разделения IV параграфа), которое сохранилось в большинстве латинских рукописей.

Перевод выполнен М. Ю. Скворцовым и сверен И. В. Купреевой.

# КНИГА О ПРИЧИНАХ

## (Книга Аристотеля об истолковании чистого блага) [1]

### I

(1) Всякая первичная причина в большей мере влияет на свое причиненное (causatum), нежели всеобщая вторичная причина. (2) Следовательно, когда всеобщая вторичная причина устраняет от вещи свою силу, то всеобщая первая причина свою силу от нее не удаляет. (3) И это оттого, что всеобщая первая причина действует на причиненное вторичной причины прежде, чем подействует на него всеобщая вторичная причина, которая следует за всеобщей первой причиной. (4) Следовательно, когда действует вторичная причина, которая следует за причиненным, действие ее не отклоняется от первой причины, которая выше ее. (5) И когда вторичная причина отделяется от причиненного, которое следует за ней, первая причина, которая выше вторичной причины, потому что является ее причиной, от причиненного вторичной причины не отделяется (. . .) [2] (6) Мы же поясним это на примере «бытия» [3], «живого» (существа) и «человека». (7) Ибо необходимо, чтобы

© Перевод на русский язык М. Ю. Скворцова.

вещь сначала была «бытием», затем «живым» и потом «человеком». (8) Следовательно, «живое» есть ближняя причина «человека», а «бытие» — его причина дальняя. (9) Следовательно, «бытие» для него более сильная причина, нежели «живое», так как является причиной для «живого», которое является причиной для «человека». (10) Сходным образом, когда полагаешь «разумность» причиной для «человека», то «бытие» является более сильной причиной для «человека», чем «разумность», поскольку оно является причиной ее причины. (11) Подтверждение тому, что мы говорим, в том, что когда устраняешь от «человека» «разумную силу», то «человека» уже не будет, а остается «живое», «дышащее» и «чувствующее» (существо). А когда устраняешь от него «живое», то он не остается живым, но остается «бытием», поскольку «бытие» от него не устраняется, а устраняется «живое»; так как устранением своего причиненного причина не устраняется, значит, «человек» остается «бытием». Следовательно, когда «человек» не есть неделимое, то он есть «животное», а если не «животное», то (он) есть только «бытие». (12) Теперь очевидно и понятно, что дальняя причина является более охватывающей и более значимой причиной для вещи, чем причина ближняя. (13) И согласно этому, ее действие будет значительнее связано с вещью, нежели действие причины ближней. И притом это будет только потому, что вещь в первую очередь претерпевает от дальней силы и уж потом, во-вторых, претерпевает от силы, которая подчинена первой. (14) Первая причина подкрепляет вторую причину в ее действии, поскольку всякое действие, которое производит вторичная причина, первая также производит, хотя производит его более возвышенным и утонченным способом. (15) И когда устраняется вторая причина от своего причиненного, то первая причина от него не устраняется, так как первая причина обладает большей и более значимой связью с вещью, чем причина ближняя. (16) И причиненное второй причины держится только силою первой причины. (17) Оттого это так, что когда вторичная причина производит вещь, то первая причина, которая выше вторичной причины, проливает на ту вещь от силы своей, а потому сохраняет ее и связана с вещью сильной связью. (18) Итак, теперь очевидно и понятно, что дальняя причина является более сильной причиной для вещи, нежели причина ближняя, которая следует за ней, и что проливает (первая причина) свою силу на вещь и сохраняет ее и не отделяется от нее с отделением ее ближней причины; напротив, остается в ней и связана с нею сильною связью в соответствии с тем, что мы сейчас показали и изложили.

II

(19) Всякое высшее бытие либо выше вечности и прежде нее, либо вместе с вечностью, либо после вечности и над временем. (20) Бытие же, что прежде вечности, есть первая причина, поскольку есть ее причина. (21) А бытие, что вместе с вечностью, есть ум (intelligentia), так как он есть вторичное бытие [согласно

одному и тому же расположению, почему и не претерпевает и не уничтожается.] (22) А бытие, что после вечности и над временем, есть душа, так как в уровне вечности является более низкой и над временем. (23) Подтверждением того, что первая причина есть прежде самой вечности, есть то, что в саму вечность бытие привнесено. (24) А именно говорю, что всякая вечность есть бытие, но не всякое бытие есть вечность. Следовательно, бытие еще более общо, нежели вечность. И первая причина есть над вечностью, поскольку вечность является ее причиненным. Ум сопоставим вечности, поскольку простирается вместе с нею, и не изменяется, и не уничтожается. (26) А связанная с вечностью душа ниже ее, поскольку более восприимчива к впечатлению, нежели ум; и над временем, поскольку является причиной времени.

III

(27) Всякая известная душа имеет три действия (operationes) [так как среди ее действий есть] действие одушевленное [4], действие разумное и действие божественное.

(28) Действие божественное есть в ней потому, что приготовляет (praeparat) она природу с помощью силы, которая в ней от первой причины. (29) А действие разумное присуще ей потому, что сама она познает вещи силою ума, которая есть в ней. (30) Действие же одушевленной есть в ней оттого, что движет она первое тело и все природные тела, так как сама есть причина движения тел и причина действия природы. (31) Душа производит эти действия лишь потому, что сама есть подобие (exemplum) более высшей силы. (32) Это так оттого, что первая причина сотворила бытие души посредством ума, и вследствие этого создана душа (способной) производить божественное действие. (33) Следовательно, после того как первая причина сотворила бытие души, воздвигла она душу как субстрат [5] (stramentum) ума, в чем он производит свои действия. (34) Итак, вследствие этого разумная душа производит разумные действия. И так как душа воспринимает впечатления ума, то обладает низшим действием, чем ум, в своем впечатлении на подвластное ей. (35) Это оттого, что сама душа запечатлевается в вещах только посредством движения, а именно то, что подчинено ей, воспринимает ее действие, только когда она движет им. Следовательно, по этой причине душа движет тела; ибо особенностью души является то, что она животворит тела, когда передает им свою силу, и прямо подводит их к надлежащему действию. (36) Итак, теперь очевидно, что душа имеет три действия, так как имеет три силы, а именно: божественную силу, силу ума и силу своей сущности — в соответствии с тем, что мы сейчас рассказали и показали.

IV

(37) Первая сотворенная вещь есть бытие, и прежде бытия нет ничего сотворенного.

(38) Это так оттого, что бытие есть над чувством, над душой и над умом; и после первой причины нет ничего более охватывающего и первее сотворенного, чем бытие. (39) Следовательно, согласно этому, содеяно превосходящее все сотворенные вещи и более значимое единство. (40) Таким образом, оно возникло только благодаря своей близости чистому, одному и истинному бытию, в котором никоим образом не присутствует множественность. (41) И хотя сотворенное бытие одно, однако умножается, а именно потому, что принимает множественность. (42) И само ведь создано, как многое, только потому, что оно, хотя просто и нет среди сотворенных ничего, что было бы проще его, все же составлено из предельного и беспредельного. (43) Ибо все, что в нем следует за первой причиной, есть achili [6], т. е. полный и предельный в могуществе и в остальных благах ум. (44) И умопостигаемые формы в бытии являются более охватывающими и значимыми универсалиями. Из бытия и более низшее является умом, хотя в полноте, силе и в благах он ниже (того первого ума). И умопостигаемые формы в нем не столь широки, как их богатство, (что представлено) в (том первом) уме. Так, первое сотворенное бытие все является умом, хотя ум в бытии разнится указанным нами способом. (45) И поскольку ум различается, то будет при этом различной и умопостигаемая форма. И как из одной формы, поскольку она различается в более низшем мире, возникают во множестве бесконечные неделимые (образования) (individua); так, подобно этому, из бытия первого причиненного, поскольку она различается, появляются бесконечные умопостигаемые формы. (46) Однако, хотя они различаются, они не отделяются друг от друга, подобно отделению неделимых (образований). (47) Потому что они соединены без слияния и отличимы без отделения [7], потому что они есть одно, имеющее множество, и множество в единстве. (48) Первые же умы изливают на вторичные умы блага, которые они получают от первой причины, и направляют на них благо, пока не достигают самых из них отдаленных.

(V)

(49) Высшие первые умы, которые следуют за первой причиной, так отпечатывают [8] устойчивые вторичные формы, которые не уничтожаются, что они должны вновь возникнуть.

Однако вторичные умы отпечатывают изменяемые, отделяемые формы, такие, как душа. (50) Действительно, сама душа возникает из впечатления вторичного ума, который следует за сотворенным более низшим бытием. (51) И души умножаются только тем способом, которым умножаются умы. Потому что опять же бытие души имеет предел, а то из него, что является более низким, беспредельно. (52) Итак, души, которые следуют за alachili, [т. е.] за умом, являются полными, совершенными, с небольшим отклоне-

нием и отделением; а души, которые следуют за бытием более низким, в полноте и отклонении ниже высших душ. (53) Ведь высшие души даже изливают на низшие души блага, которые они получили от ума. (54) И всякая душа, воспринимающая от ума бóльшую силу, является более сильной в отношении впечатления, и то, что ею отпечатано, является установленным, пребывающим; и движение души есть движение равномерное, непрерывное. А та душа, что обладает меньшей силою ума, в отношении впечатления ниже первых душ, и отпечатанное ею слабо, тускло и подвержено разрушению. (55) Однако хотя и таково, но сохраняется благодаря возникновению. (56) Итак, уже показано, почему есть много умопостигаемых форм, и бытие является только одним и простым, и почему есть много душ, из которых некоторые сильнее других, и бытие их является одним и простым, в котором нет различения.

## V (VI)

(57) Первая причина выше всякого описания (narratione), и только потому языки недостаточны в описании, что (это) описание самого бытия, поскольку первая причина выше всякой причины и она излагается только посредством причин вторичных, которые освещаются светом первой причины.

(58) Потому что первая причина не перестает освещать свое причиненное, а сама иным светом не озаряется, поскольку сама есть чистый свет, выше которого нет света. (59) Из него, значит, сделана только первая причина, для которой не хватает описания; и это так только потому, что выше нее нет причины, через которую она могла бы быть познана; (60) так как всякая вещь познается и описывается только лишь через ее причину. Следовательно, когда вещь является только причиной, а не причиненным, то она не познается через первую причину и не описывается, поскольку она выше описания и слова [9] не выражают ее. (61) Ибо описание будет (возможно) только лишь посредством речи, а она — посредством ума [10], а ум — посредством размышления [11], а размышление — посредством воображения [12], а воображение — посредством чувства [13]. Первая же причина выше всех вещей, поскольку она для них является причиной; согласно этому, она будет тем, что не подпадает ни под чувство, ни под воображение, ни под размышление, ни под ум и не подвластно речи; следовательно, она неизъяснима. (62) И опять скажу, что вещь является либо чувственно воспринимаемой и подпадает под чувство; либо представимой и подпадает под воображение; либо установлена и пребывает сообразно одному (и тому же) порядку и является умопостигаемой; либо же она изменчива и разрушима и подвержена возникновению и уничтожению и подпадает под размышление. Первая же причина выше вещей вечных, умопостигаемых и выше вещей, подверженных разрушению, вот почему ни чувство, ни воображение, ни размышление, ни ум не простираются на нее. (63) А сама же она обозначается [14] только при помощи вторичной причины, которая есть ум; и называется она именем своего причиненного

только лишь более высшим и лучшим способом, поскольку то, что является причиненным, также является причиной, однако более возвышенным, более лучшим и (уже) более известным способом, как мы и показали.

## VI (VII)

(64) Ум есть неразделимая субстанция.

(65) Ибо если нечто не обладает величиной, не является телом и не движется, то тогда, без сомнения, не разделяется. (66) С другой стороны, всякое делимое разделяется не иначе как либо во множестве, либо в величине, либо же в своем движении. (67) Следовательно, когда есть вещь сообразно этому порядку, то она подвластна времени, поскольку принимает разделение только во времени. Ум же не расположен во времени; напротив — в вечности; вот почему создан он выше и превосходнее всякого тела и выше всякого множества. А если бы и нашлась в нем множественность, то не иначе как в виде одной существующей вещи. Итак, если ум так устроен, то он вовсе не будет принимать разделения. (68) И [в самом деле] подтверждением этому является его возвращение к своей сущности, а именно то, что он не простирается вместе с протяженной вещью так, чтобы один из его пределов был бы отделен от другого. Ибо когда он хочет знания о телесной (. . .) [15] вещи, то не простирается вместе с нею; однако сам остается утвержденным согласно своему порядку, поскольку он есть форма, от которой ничего не убывает. А тела не таковы. (70) И подтверждение тому, что ум не есть тело и что его субстанция и действие не разделяются, в том, что они оба есть одно. Правда, ум есть многое сообразно благам, которые поступают к нему от первой причины. И хотя он умножается таким способом, все же, так как стремится к одному, будет одним и не будет разделяться. И поистине ум не воспринимает разделения, потому что является первым причиненным, что сотворила первая причина, и единство более достойно его, нежели разделение. (71) Итак, теперь подтверждено, что ум есть субстанция, которой не присуща величина, которая не есть тело и которая не движется каким-либо из способов телесного движения, а потому она выше времени и [(обладает) вечностью], как мы (и) показали.

## VII (VIII)

(72) Всякий ум познает то, что выше его, и то, что ниже его; однако познает то, что ниже его, поскольку оно есть его причина, и познает то, что выше его, поскольку оно получает от него благо.

(73) Ум же есть умопостигаемая субстанция; итак, соответственно способу своей субстанции он познает вещи, которые он получает сверху, и вещи, которым он есть причина. (74) Следовательно, сам он распознает то, что над ним, и то, что под ним; и знает, что то, что над ним, есть его причина, а то, что под ним, им причинено; и познает причину свою и причиненное свое тем способом, который есть его причина, т. е. способом своей субстанции.

(75) Так подобным образом и всякий знающий знает вещь лучшую и вещь низшую и худшую не иначе как соответственно способу своей субстанции и своего бытия, а не тем способом, сообразно которому эти вещи существуют. (76) И если это так, тогда, без сомнения, блага, снисходящие на ум от первой причины, являются в нем умопостигаемые; сходным образом и вещи телесные, чувственно воспринимаемые являются в уме умопостигаемыми. (77) Это так потому, что вещи, которые есть в уме, не (представлены как) их отпечатки; напротив, они (даны в нем) как причины отпечатков. И подтверждением этому является то, что сам ум есть причина вещей, которые под ним есть, благодаря тому, что есть ум. Следовательно, если ум есть причина вещей благодаря тому, что есть ум, тогда, без сомнения, также и причины вещей в уме являются умопостигаемыми. (78) Итак, уже очевидно, что вещи, которые сверх ума и которые под ним, существуют (в нем) благодаря силе ума; и сходно с этим вещи телесные (вместе) с умом являются умопостигаемыми, и вещи умопостигаемые в уме являются умопостигаемыми, поскольку он есть причина их бытия; и потому что сам он охватывает (вещи) лишь согласно способу своей субстанции; и сам он, так как является умом, охватывает умопостигаемым схватыванием и вещи умопостигаемые, и вещи телесные.

## VIII (IX)

(79) Всякое установление ума и его сущность существуют благодаря чистому благу, которое есть первая причина.

(80) [Притом] сила ума обладает более значимым единством, нежели вторичные вещи, которые после него, поскольку они не получают его знания. И она такова только потому, что ум есть причина для того, что под ним. (81) Подтверждением этому является следующее, о чем напомним: ум управляет всеми вещами, которые под ним есть, посредством божественной силы, которая есть в нем; и посредством ее он содержит вещи, так как посредством ее он есть их причина; и сам он содержит все вещи, которые под ним, и охватывает их. (82) Ибо все, что есть первое в вещах и есть причина им, содержит вещи и правит ими, и благодаря его высокой силе ничто из них от него не ускользает. Следовательно, ум есть владыко вещей, которые под ним; и он содержит их и правит ими, как природа силою ума правит вещами, которые под (ее властью). Сходным образом и ум правит природой божественной силою. (83) И поистине ум только потому способен содержать вещи, которые под ним, и управлять ими, и отпускать им свою силу, что сами они не являются для него субстанциональной силою, [но скорее] сам ум есть сила субстанциональных сил, поскольку он является их причиной. (84) И ум же охватывает порожденное, и природу, и вершину (orizontem) природы — т. е. душу; ибо [сама душа] выше природы. (85) Ибо природа содержит возникновение, а душа содержит природу, ум содержит душу. (86) Следовательно, ум содержит все вещи; и ум таков только лишь благодаря первой причине, которая превосходит все

вещи, потому что является причиной ума, души, природы и остальных вещей. (87) Первая же причина не является ни умом, ни душой, ни природой; скорее, она сверх [и ума], и души, и природы, поскольку она создает все вещи. Хотя ум она творит без чьего-либо посредничества, а душу, природу и остальные вещи творит она посредством ума. (88) И божественное знание существует не подобно ни знанию умопостигаемому, ни знанию одушевленному; напротив, оно выше знания ума и знания души, поскольку творит эти знания. (89) И сила божественная выше всякой силы и ума, и души, и природы, так как она причина для всякой силы. (90) Ум же имеет yliathim [16] (целостность), поскольку есть и бытие и форма, подобным образом и душа имеет yliathim, и природа имеет yliathim. А первая причина не имеет yliathim, поскольку она есть только бытие. (91) И если бы кто-нибудь сказал: необходимо, чтобы она имела yliathim, то мы отвечаем: ее yliathim в ее бесконечности, а ее неделимое бытие есть чистое благо, изливающее всякие блага на ум и на остальные вещи посредством ума.

## IX (X)

(92) Всякий ум полон форм; но одни из умов содержат более всеобщие формы, другие содержат формы менее всеобщие.

(93) Ибо формы, которые в умах вторичных и более низшей всеобщности существуют как частное, в умах первых есть как общее; а формы, что в умах первичных есть как общее, в умах вторичных даны как частное. (94) И в умах первых есть бóльшая сила, поскольку они обладают более значимым единством, нежели умы вторичные и низшие; а в умах вторичных и низших содержатся силы слабые, поскольку они обладают меньшим единством и большей множественностью. (95) Ибо умов, близких чистому истинному единому, немного числом, и обладают они большей силой, а умов, отдаленных от чистого истинного единого, больше числом, и они наделены более слабой силой. (96) И оттого, что умы, близкие к чистому истинному единому, немного числом и обладают они большей силой, выходит так, что формы, которые появляются из первых умов, появляются в последовательности, вполне единенной. (97) Мы же при этом будем кратки и скажем, что формы, которые выделяются из первых умов (в умы) вторичные, обладают более слабой последовательностью и более сильным разделением. (98) Вот поэтому вторичные умы обращают свой взор на всеобщую форму, которая пребывает во всеобщих умах, и разделяют ее, и различают ее, так как не могут воспринять эти формы соответственно их истине и определенности, но только лишь тем способом, каким они могут воспринять их, — а именно: через разделение и различение. (99) Сходным образом всякая из вещей воспринимает то, что выше ее, не иначе как сообразно способу, каким она может воспринять это, а не тем способом, согласно которому существует воспринимаемая вещь.

X (XI)

(100) Всякий ум мыслит вещи вечные, которые не разрушаются и не подвластны времени.

(101) Ибо, если ум всегда есть то, что не движется, тогда сам он есть причина вечных вещей, которые не разрушаются и [не изменяются], не подвластны ни возникновению, ни уничтожению. Ум же является таковым только оттого, что мыслит вещь посредством своего бытия; а бытие его есть вечно и не уничтожается (. . .) (102) Следовательно, если это так, то мы говорим, что вещи (. . .) являются разрушимыми в отношении телесности, т. е. в отношении телесной, временной причины, а не в отношении причины умственной, вечной.

XI (XII)

(103) Каждое из всех первичных вещей таким способом находится в чем-либо, каким допускается, чтобы одна из них была в другом.

(104) Это так оттого, что в бытии есть и жизнь, и ум, а в жизни есть и бытие, и ум, а в уме есть и бытие, и жизнь. (105) И одно, и другое — бытие и жизнь — в уме являются alachili, [т. е.] умом; а бытие и ум в жизни — оба являются жизнью, и одно и другое — ум и жизнь — в бытии являются бытием. (106) И это так только потому, что всякое из первичного есть либо причина, либо причиненное. Итак, причиненное в причине существует сообразно характеру причины, а причина в причиненном — сообразно характеру причиненного. (107) И мы, чтобы быть краткими, говорим, что благодаря характеру причины нечто действует на что-либо и пребывает в нем только тем способом, который является его причиной. Подобно тому как чувство в душе — способом души, а душа в уме — способом ума, а ум в бытии — способом бытия, а первое бытие в уме — способом ума, а ум в душе — способом души, а душа в чувстве — способом чувства. (108) И мы возвратимся и скажем, что чувство в душе и ум в первой причине существуют благодаря соответствующему способу, как мы и показали.

XII (XIII)

(109) Всякий ум мыслит свою сущность.

(110) Это оттого, что мыслящий и мыслимое — одно и то же. Следовательно, если ум есть мыслящее и мыслимое, тогда, без сомнения, он видит свою сущность. (111) И когда он видит свою сущность, тогда знает то, что мыслит посредством своей умной сущности. (112) А поскольку он знает свою сущность, то знает и остальные вещи, что под ним, так как они из него. (113) Хотя в уме они (даны) умопостигаемым способом. Следовательно, ум и мыслимые вещи суть одно. (114) Ибо если мыслимые вещи и ум суть одно и ум знает свое бытие, без сомнения, когда сам он знает свою сущность, то знает и остальные вещи; а когда знает остальные

ные вещи, то знает свою сущность; ибо, когда знает вещи, знает их только потому, что они являются мыслимыми. Итак, ум знает свою сущность и знает вещи мыслимые одновременно, как мы и показали.

## XIII (XIV)

(115) В каждой душе чувственно воспринимаемые вещи существуют потому, что они являются подобиями ее, а вещи умопостигаемые пребывают в ней потому, что она знает их.

(116) И такой она является потому, что сама простирается [17] между вещами умопостигаемыми, которые не движутся, и вещами чувственно воспринимаемыми, которые движутся. (117) И так как душа является таковой, она отпечатывает вещи телесные, поэтому она и есть причина тел и причиненное ума, который прежде ее. (118) Итак, вещи, отпечатанные душой, пребывают в ней силой подобия, т. е., поскольку вещи чувственно воспринимаемые уподобляются по подобию души; а вещи, что привносятся в душу сверху, существуют в ней как приобретенное. (119) Следовательно, если это так, то вернемся и скажем, что все чувственно воспринимаемые вещи в душе пребывают способом причины и, кроме того, душа есть причина, служащая образцом. (120) И я понимаю под «душой» силу, производящую чувственно воспринимаемые вещи; (121) однако сила, действующая в душе, не является материальной, а телесная сила в душе является духовной, а сила, отпечатывающаяся в вещах, имеющих размеры, сама не имеет размеров. (122) Вещи же умопостигаемые существуют в душе привходящим образом, т. е. потому, что вещи умопостигаемые, которые не разделяются, существуют в душе разделенным образом. Следовательно, вещи умопостигаемые, которые едины, пребывая в душе, умножаются, вещи умопостигаемые, которые не движутся, в душе существуют через движения. (123) Итак, теперь ясно, что (. . .) вещи умопостигаемые и чувственно воспринимаемые пребывают в душе; хотя вещи чувственно воспринимаемые, телесные, движущиеся пребывают в душе способом души, духовным и единым, а вещи умопостигаемые, единые, покоящиеся существуют в душе через движение и множатся (. . .)

## XIV (XV)

(124) Каждый знающий, кто знает свою сущность, возвращается к своей сущности полным возвращением.

(125) Ибо знание есть не что иное, как умопостигаемое действие. Следовательно, когда знающий знает свою сущность, то обращается действием своего ума к своей сущности. (126) Это возможно только оттого, что знающий и знаемое суть одна (и та же) вещь, поскольку знание знающего свою сущность [движется] из нее и к ней: оно (происходит) из нее, поскольку оно является знающим, (и возвращается) к ней, потому что оно есть знаемое. (127) Ибо поскольку знание есть знание, и знающий знает свою сущность; и действие его возвращается к его сущности; итак,

субстанция его вновь возвращается к его сущности. (128) Имею в виду под «возвращением субстанции к своей сущности» не что иное, как то, что она пребывает и утверждена сама по себе (fixa per se) и не испытывает недостатка ни в своем установлении, ни в своей сущности, поскольку она есть простая, самодостаточная субстанция.

XV (XVI)

(129) Все силы, у которых нет предела, зависят от первого беспредельного, которое есть сила сил, потому что они не являются внесенными, установленными и пребывающими в существующих вещах (in rebus entibus), напротив, они есть силы в существующих вещах, имеющих установление.

(130) А если кто-либо скажет, что первое сотворенное сущее (ens primum), а именно ум, есть сила, которой нет предела, то мы ответим, что сотворенное сущее не является силой; напротив, ему свойственна некая сила. (131) И сила же его является беспредельной только в отношении к тому, что ниже его, а не к тому, что выше, поскольку сама она не есть чистая сила, которая только потому есть сила, что таковой является, и не ограничивается ни снизу, ни сверху. Однако первое же сотворенное сущее, а именно ум, имеет предел; и у силы его есть предел (. . .), согласно которому сохраняется его причина. (132) Первое творящее сущее есть первое чистое беспредельное. (133) Ибо если нет предела сильным существованиям (entibus fortibus) из-за их принятия [бесконечности] от первого чистого беспредельного, согласно которому они есть существования (entia), и если само единое первое сущее есть то, что устанавливает вещи, которым нет предела, тогда, без сомнения, само оно выше беспредельности. (134) И хотя первое же сотворенное сущее, а именно ум, не является бесконечным, однако говорится, что он есть беспредельность, (но не в том смысле), что он есть нечто, что само по себе существует без предела. (135) Следовательно, первое сущее есть мера первых умопостигаемых существований и существований вторичных, чувственно воспринимаемых, т. е. потому что само оно есть то, что сотворило существования и измерило их мерой, соответствующей всякому сущему. (136) Итак, вернемся и вновь скажем, что первое творящее сущее выше беспредельного, а вторичное сущее не есть беспредельное; а то, что между первым творящим сущим и вторичными сотворенными существованиями, не имеет предела. (137) И остальные простые блага, такие, как жизнь и свет. и им подобные, являются причинами всех имеющих блага вещей, т. е. то, что является беспредельным от первой причины; и первое причиненное есть причина всякой жизни, также и остальные блага, сначала спускающиеся от первой причины на первое причинение, чем и является ум, а затем при посредстве ума — на оставшиеся умопостигаемые и телесные.

## XVI (XVII)

(138) Всякая единая сила в большей степени является беспредельной, нежели сила многообразная.

(139) Это оттого, что первое беспредельное, каковым является ум, близко чистому истинному единому, следовательно, вследствие этого в каждой силе близкой (. . .) истинному единому в большей мере есть беспредельное, нежели в силе, удаленной от него. (140) Ибо когда сила начинает умножаться, то тогда разрушается ее единство; и когда разрушается ее единство, тогда разрушается ее беспредельность. А беспредельность ее только потому разрушается, что она разделяется. (141) Подтверждением этому есть то, что разделенная сила, чем более собирается и объединяется, тем более увеличивается и становится сильнее и производит удивительные действия; а чем более раздробляется и разделяется, тем более уменьшается и слабеет и производит ничтожные действия. (142) Итак, теперь очевидно и понятно, что, чем более сила приближается к чистому истинному единому, тем сильнее ее единство, и чем сильнее станет ее единство, тем беспредельность в ней более проявляется и становится очевидней и действия ее становятся большими, чудесными и славными.

## XVII (XVIII)

(143) Согласно первому сущему, все вещи есть существования, и все живые (существа) благодаря первой жизни подвижны в своей сущности, и все умопостигаемые вещи имеют знание благодаря первому уму.

(144) Ибо если всякая причина дает что-либо своему причиненному, то тогда, без сомнения, первое сущее (ens primum) дает существование (ens) всем своим причиненным. (145) Сходным образом жизнь дает движение своим причиненным, поскольку жизнь есть продвижение из первого покоящегося и непреходящего сущего и [что есть] первое движение. (146) Подобно этому, и ум дает знание своим причиненным. (147) Ибо все истинное знание есть не что иное, как ум, и ум является первым знающим то, что есть, и распространяющим знание на остальное знание. (148) Вернемся же и скажем, что первое сущее есть покоящееся и есть причина причин и если дает оно существование всем вещам, то (осуществляется это) не способом творения, а скорее способом формы. И сходным образом ум дает тому, что зависимо от него, знание и все другое не иначе как способом формы.

## XVIII (XIX)

(149) Среди умов есть ум божественный, поскольку он обильным приятием воспринимает от первых благ, которые проистекают от первой причины.

И среди них есть только ум, так как он воспринимает от первых благ только при посредстве первого ума. Среди душ есть душа умопостигаемая, потому что она зависима от ума; и меж них есть

просто душа. Среди природных тел есть то, над которым властвует душа и им управляет; и между ними есть простые природные тела, у которых нет души. (150) И это будет так потому только, что это само (. . .) [18] не все умопостигаемое и не все одушевленное и не все телесное зависит от причины, которая выше его; только то из всего, что есть целое и совершенное, зависит от причины, которая выше его, (151) т. е. не всякий ум зависит от благ первой причины, но лишь тот, который среди умов есть в первую очередь целый и совершенный. Ведь сам он может воспринять происходящие от первой причины блага и быть зависимым от них, дабы сильнее было его единство. (152) Сходным образом не всякая душа зависит от ума, кроме как та, которая среди душ является совершенной и целой и вместе с тем более сильно единенной с умом, поскольку она зависит от ума, который является совершенным умом. (153) Сходным образом же и не всякое природное тело имеет душу, но только лишь то, которое среди тел является совершенным и целым, словно будучи разумным. (154) Так обстоит дело и с остальными умопостигаемыми рядами (. . .).

## XIX (XX)

(155) Первая причина управляет всеми сотворенными вещами, помимо того, что связана с ними.

(156) Ибо это управление не ослабляет ее возвышенное над всеми вещами единство; но не разрушает его; а сущность ее отдельного от вещей единства не препятствует тому, чтобы она управляла ими. (157) Ибо первая причина утверждена и пребывает вечной со своим чистым единством; и сама она управляет всеми сотворенными вещами и изливает на них силу жизни и блага сообразно их силе и способности [это воспринять]. Ведь первое благо единым излиянием изливает благо на все вещи; хотя каждая из вещей воспринимает от этого излияния соответственно способу своей силы и своего бытия. (158) И первое благо изливает блага на все вещи лишь единым способом, потому что благо только благодаря своему бытию (esse), своему существованию (ens) [19] и своей силе есть, а потому и есть благо; и благо, [и сила], и существование суть одно. Следовательно, поскольку первое сущее и благо суть одно, происходит то, что оно изливает блага на вещи одним общим потоком. А блага и дары становятся различными от взаимодействия с воспринимающим (их). Это так оттого, что воспринимающие не воспринимают блага одинаково; напротив, одни из них воспринимают больше, нежели другие, т. е. соразмерно величине своей полноты. (159) Итак, вернемся и скажем, что между всяким действующим, который действует только через свое бытие, и его содеянным нет ни связующего, ни другой средней вещи. А связывающим между действующим и содеянным является только добавление к бытию, поэтому когда действующий и содеянное (соединены) орудием (per instrumentum) и действующий не действует при помощи своего бытия, то (тогда) они соединены. Вот почему воспринимающий воспринимает при помощи непрерывной после-

довательности между самим собой и его производящим, тогда как действующий отдален от своего содеянного. (160) Поистине действующий, который не имеет полной связи между самим собой и своим содеянным, поистине действует и поистине управляет, и творит вещи совершенством красоты, и управляет своим содеянным высшим правлением. (161) И это так потому, что управляет он вещью тем же способом, каким действует, а действует он лишь посредством своего существования (ens); итак, существование его будет, с другой стороны, его правлением. Вот почему случается так, что управляет и действует он высшей степенью красоты и правления, в которой нет ни противоречия, ни спутанности, и действия, и правление у первых причин разнятся только лишь сообразно особенности воспринимающего.

## XX (XXI)

(162) Первая (причина) является само по себе достаточным, наиболее достаточным.

(163) Подтверждением этому есть в его единстве, так как единство не рассеяно в нем; а напротив, оно есть чистое единство, поскольку оно является простым в совершенстве простоты. (164) Однако если кто-либо желает познать, что есть достаточная первая (причина), то пусть обратит разум на составные вещи и исследует их тщательным исследованием. Ведь здесь он найдет всякое несовершенное составное, нуждающееся либо в чем-то ином, либо в вещах, из которых состоит. Хотя та простая вещь, (. . .) [20] единое, которое есть благо, есть одна (и та же); и единство ее есть ее благо, [. . .] [21] его благо есть одна и та же вещь. (165) И то, что изливает свое (благо), является достаточным, и (ничто) никоим образом не будет изливать на нее (свое благо). Остальные же умопостигаемые или же телесные вещи благодаря себе не являются самодостаточными; напротив, они нуждаются в истинном едином, изливающем на них благо и всякие милости.

## XXI (XXII)

(166) Первая причина выше всякого имени, которым она называется. (167) Поскольку ограничение или же единственная исполненность ей не свойственны.

Потому ограниченное не является совершенным и не может выполнить совершенное действие, поскольку оно ограничено. По нашим представлениям, сколько бы исполненность ни была сама по себе достаточной, однако не может создать что-либо иное и не может что-либо из себя излить. (168) Следовательно, если это так [по нашим представлениям], тогда мы признаем, что первая (причина) не является ни ограниченной, ни только (какой-то единственной одной) исполненностью; напротив, она выше всякой исполненности, (169) поскольку творит вещи и полным истечением изливает на вещи блага, потому что его благо не имеет ни конца, ни предела. (170) Следовательно, первое благо и наполняет благами миры, хоть всякий мир воспринимает от блага только

лишь сообразно способу своей силы. (171) Итак, теперь очевидно и ясно, что первая причина сверх всякого имени, которым она называется, и она превосходнее и возвышеннее его.

## XXII (XXIII)

(172) Всякий божественный ум знает вещи, поскольку он сам является умом, и управляет ими, поскольку он есть (ум) божественный.

(173) И это так оттого, что собственностью ума есть знание, а его исполненность и совершенство заключены лишь в том, что он является знающим. Следовательно, благословенный и высокий бог правит, поскольку сам наполняет вещи благами. И ум есть первое сотворенное, и в большей степени он подобен высокому богу; и ввиду этого управляет вещами, которые под ним. И как благословенный и высокий бог изливает блага на вещи, так и ум изливает знание на вещи, которые под ним. (174) И хотя сколько бы ум ни правил вещами, которые есть под ним, однако благословенный и высокий бог своим правлением превосходит ум; и правит вещами правлением более величественного и высокого порядка, нежели правление ума, поскольку он есть то, что дает уму правление. (175) Подтверждением этому является то, что вещи, которые воспринимают правление ума, воспринимают правление творца (этого) ума; ибо ничто из всех вещей не ускользнет от его правления, поскольку он желает сделать так, чтобы все вещи [одновременно] восприняли и его блага. И это так потому, что всякая вещь, которая жаждет ума, жаждет его воспринять; и все вещи жаждут блага от первой (причины), сильным желанием жаждут его воспринять. В этом нет ничего, что вызывало бы сомнение.

## XXIII (XXIV)

(176) Первая причина единообразно существует во всех вещах, однако все вещи единообразно не существуют в первой причине.

(177) Ибо сколько бы первая причина ни существовала во всех вещах, однако каждая из вещей воспринимает ее сообразно своей силе. (178) И это так оттого, что одни из вещей воспринимают первую причину единым восприятием, а другие — восприятием многообразным; одни из них воспринимают ее вечным восприятием, другие — восприятием временным; одни из них воспринимают ее восприятием духовным, а другие телесным. (179) И различие восприятия не исходит из первой причины, а происходит благодаря воспринимающему. Ибо воспринимающий разнится, следовательно, и само принятие есть различение. В самом деле, изливающий (благо) пребывает одним, а не различным, и изливает он блага на все вещи равным образом; блага же равным образом изливаются из первой причины на все вещи. Следовательно, вещи являются причинами различения изливающегося на вещи блага. Итак, без сомнения, все вещи единообразно не пребывают в первой причине. Уже показано, что первая причина пребывает во всех вещах единообразно, а все вещи единообразно в ней не пребывают.

(180) Итак, сообразно близости первой причины и соответственно способу, которым вещь может воспринять первую причину, и сообразно силе вещь может воспринять от первой причины (благо) и возрадоваться ею. Ибо вещь воспринимает от первой причины и возрадуется в ней только лишь способом своего бытия. И я познаю знание только лишь при помощи бытия, а именно: сообразно способу, которым вещь знает первую творящую причину, и сообразно этой силе она воспринимает от нее и возрадывается в ней, как мы и показали.

## XXIV (XXV)

(181) [Субстанции единых умов не порождены от других вещей.] И всякая субстанция существует благодаря своей сущности и не порождена другою вещью.

(182) Так, если кто-либо говорит: возможно, что она порождена другою вещью, — то мы скажем: если возможно, что существующая благодаря своей сущности субстанция порождена другою вещью, то, без сомнения, эта субстанция ограничена и испытывает нужду в том, чтобы то, из чего она порождена, исполнило бы ее. (183) Подтверждением этому является ее возникновение. (184) Ибо возникновение (идет) только лишь от ограниченного к совершенному. А именно, если обнаружится вещь, в своем порождении, т. е. в своей форме и в своем образовании, не испытывающая нужду в чем-либо ином, кроме самой себя, и сама есть причина своего образования и полноты, тогда она является полной и всегда совершенной. (185) И причина ее образования и полноты будет (дана) только из-за ее постоянного отношения со своей причиной. Итак, это соотношение является ее образованием и собственной полнотой одновременно. (186) Итак, теперь очевидно, что каждая субстанция существует благодаря своей сущности и не порождена другой вещью.

## XXV (XXVI)

(187) Всякая существующая сама по себе субстанция не подвластна уничтожению.

(188) Если же кто-нибудь сказал бы: возможно, что субстанция, существующая сама по себе, будет подвластна уничтожению, то мы скажем: если возможно то, что субстанция, существующая сама по себе, будет подвластна уничтожению, тогда возможно и то, что она отделяется от ее сущности и она будет утверждена и существовать благодаря своей сущности, (но) отдельно от своей сущности. Однако это немыслимо, невозможно, поскольку она одна, проста и не является составной и сама есть причина и причиненное одновременно. Ведь уничтожение всего подвластного уничтожению будет (возможно) только лишь из-за его отделения от своей причины; пока вещь продолжает оставаться зависимой от своей причины, которая удерживает и оберегает ее, она не гибнет и не разрушается. Следовательно, если это так, то субстанция, существующая благодаря своей сущности, никогда не отделяется

от своей причины, поскольку она не отделима от своей сущности, потому что она в своем образовании является причиной (самой себя). (189) И причина самой себя будет дана только лишь благодаря своему отношению к своей причине; и это отношение является ее образованием. И поскольку она постоянно соотнесена со своей причиной и сама есть причина этого соотнесения, то сама является причиной самой себя указанным нами способом и не разрушается и не гибнет, так как является и причиной, и причиненным одновременно, как мы прежде показали. (190) Итак, теперь ясно, что всякая субстанция, существующая сама по себе, и не разрушается, и не уничтожается.

## XXVI (XXVII)

(191) Всякая подверженная разрушению, невечная субстанция является либо составной, либо поддерживается другой вещью.

(192) Поскольку субстанция либо нуждается в вещах, из которых она состоит, и является составной из них, либо нуждается в поддержке своего установления и своей сущности. Следовательно, когда устраняется поддерживающее ее, то (она) уничтожается и разрушается. (193) Так если субстанция не является составной и не поддерживается (другою вещью), тогда она проста и вечна и совершенно не уничтожается и не дробится.

## XXVII (XXVIII)

(194) Всякая субстанция, существующая благодаря своей сущности, является простой и не разделяется.

(195) Так что если бы кто-нибудь сказал: возможно, что она разделится, — то мы скажем: если возможно, что субстанция, существующая благодаря себе самой, разделится и при этом остается простой, тогда возможно (и) то, что сущность ее части будет существовать благодаря ее сущности, как и сущность целого. Следовательно, если возможно это, то часть превосходит саму себя и каждая ее часть превосходит себя саму, как и превосхождение целого своей сущности; однако это невозможно. Следовательно, если это не(возможно), то субстанция, существующая благодаря себе самой, нераздельна и проста. (196) Однако если она не является простой, а составной, то (одна) ее часть лучше, другая ничтожнее; следовательно, лучшая вещь состоит из вещей ничтожных, а вещь ничтожная — из вещей лучших, когда каждая ее часть отделена от всякой (другой) ее части. (197) А потому ее совокупность сама по себе не является достаточной, так как будет нуждаться в своих частях, из которых она слагается. Однако же это не принадлежит природе простой вещи, а скорее — природе составных субстанций. (198) Итак, уже очевидно, что всякая субстанция благодаря своей сущности является простой и не разделяется; и когда она не допускает разделения и остается простой, то ей не свойственно ни разрушение, ни уничтожение.

## XXVIII (XXIX)

(199) Всякая [простая] субстанция существует сама по себе, разумеется, благодаря своей сущности [.]

(200) [Поскольку] сотворена она вне времени, и в своей субстанциальности превосходнее субстанциальности временно́й. (201) И подтверждением тому является то, что она не возникла из чего-либо, потому что существует благодаря своей сущности; а субстанции, возникающие из чего-либо, являются субстанциями составными, подверженными возникновению. (202) Итак, теперь очевидно, что всякая субстанция, существующая благодаря собственной сущности, существует именно не во времени, потому что она выше и превосходнее времени и вещей временны́х.

## XXIX (XXX)

(203) Всякая сотворенная во времени субстанция либо постоянно будет существовать во времени, и время не отделено от нее, поскольку она сотворена равно, как и время, либо она отделена от времени, и время отделено от нее, поскольку она сотворена в некоторый отрезок времени.

(204) Ибо если сотворенные вещи взаимно следуют друг за другом и если за более превосходящей субстанцией следует [22] не иначе как субстанция, ей подобная, а не субстанция, ей неподобная, тогда (они) суть субстанции, подобные более превосходящей субстанции, и (они) суть сотворенные субстанции, от которых время не отделено, и они существуют прежде субстанций, которые (не) уподобляются субстанциям вечным, и суть субстанции, ограниченные во времени, сотворенные в некоторый отрезок времени. Следовательно, невозможно, чтобы созданные в некий отрезок времени субстанции были бы связаны с вечными субстанциями, поскольку они в полной мере не уподобляются им. Следовательно, вечными во времени субстанциями являются те, которые связаны с вечными субстанциями и существуют посредине между субстанциями утвержденными и между субстанциями, ограниченными во времени. И также невозможно, чтобы вечные субстанции, которые выше времени, следовали бы [23] за временны́ми субстанциями, сотворенными во времени, без посредничества субстанций, причастных времени и вечных во времени. (205) Эти же субстанции занимают среднее положение только потому, что в постоянстве своем связаны с возвышенными субстанциями, и имеют дело с субстанциями, причастными времени и ограниченными во времени своим возникновением; и сколько бы ни были они вечными, однако их постоянство существует благодаря возникновению и движению. (206) И субстанции, вечные во времени, являются подобными вечным субстанциям, которые в прочности (своей) сверх времени, однако они не уподобляются им в движении и в возникновении. Однако субстанции, ограниченные во времени, не уподобляются вечным субстанциям, которые некоторым образом выше времени. Следовательно, если они не уподобляются им, то тогда они не могут ни воспринять их, ни прикоснуться к ним.

Следовательно, необходимы субстанции, которые имеют касательство с вечными субстанциями, что выше времени, и также будут касаться с субстанциями, ограниченными во времени. (207) Следовательно, своим движением они будут соединять субстанции, ограниченные во времени, и субстанции вечные, которые над временем. И своей прочностью они будут соединять субстанции, которые над временем, и субстанции, которые подвластны времени, т. е. подвержены возникновению и разрушению. И будут соединять субстанции совершенные и субстанции малоценные, чтобы субстанции малоценные не лишились субстанций совершенных (и потому) лишились всякого блага и приличия и не было бы у них постоянства и установления. (208) Итак, (на примере) всего этого показано, что (субстанции обладают) двумя видами прочности: один причастен вечности, другой — времени. Так вот, один из них установлен покоящимся, а другой подвижен; один из них сосредоточен (в единстве), и все его действия равным образом преисполнены, и никакое из них не предшествует другому, а другой подвижен и пространен, и некоторые действия его прежде других. А целостность первого вида прочности существует благодаря собственной сущности; а целостность другого вида прочности — благодаря своим частям, каждая из которых тем или иным способом (per modum primum et postremum) от равной отделена. (209) Следовательно, теперь очевидно, какие из субстанций являются вечными и есть над временем, и какие из них непреходящи и равны времени, и время не отделено от них, и какие из них ограничены временем, и время ограничено более высшей и более низшей из них, и они суть субстанции, зависимые от возникновения и разрушения.

## XXX (XXXI)

(210) Между вещью, чьи субстанция и деятельность даны в области вечности, и вещью, чьи субстанция и деятельность лежат в области времени, существует нечто среднее, чья субстанция дана в области вечности, а деятельность — в области времени.

(211) Ибо вещь, чья субстанция зависит от времени, т. е., поскольку время заключает ее, является во всех своих положениях зависимой от времени, а вследствие чего и ее деятельность зависит от времени: поскольку, когда субстанция вещи зависит от времени, то, без сомнения, и ее деятельность зависит от времени. Кроме того, вещь, зависимая во всех своих положениях от времени, отделена от вещи, зависимой во всех своих положениях от вечности. Соразмерность возможна только лишь в вещах подобных. Следовательно, необходимо, чтобы была третья средняя вещь между ними, чья субстанция будет зависеть от вечности, а ее деятельность — от времени. (212) Поскольку невозможно, чтобы была вещь, чья субстанция зависела бы от времени, а деятельность ее — от вечности: ведь таким образом деятельность будет лучше, чем ее субстанция; однако это невозможно. (213) Итак, очевидно, что между вещами, совместно со своими субстанциями и деятельно-

стями зависимыми от времени, и между вещами, чьи субстанции и деятельность зависимы от вечности, есть вещи, которые своими субстанциями зависят от вечности, а деятельностями своими — от времени, как мы и показали.

## XXXI (XXXII)

(214) Всякая субстанция, зависящая в каждом своем положении от вечности и зависящая в каждом своем положении от времени, является существованием и возникновением одновременно.

(215) Ведь [всякая] вещь, зависящая от вечности, является поистине существованием, и каждая вещь, зависящая от времени, поистине есть возникновение. Следовательно, если это так, тогда если одна (и та же) вещь зависит и от вечности и от времени, то она является и существованием и возникновением, но не единым, а, напротив, различными способами. (216) Итак, из того, что мы уже сказали, очевидно: всякое возникшее, зависящее субстанцией своей от времени, имеет свою субстанцию, зависящую от чистого существования (per ens purum), которое является причиной прочности (субстанций) и причиной всех вечных вещей и вещей уничтожимых. (217) Необходимо, чтобы «одно» (unum), которое охватывает все единства, само бы (ничем) не охватывалось, а все остальные единства являлись бы приобретенными. (218) Подтверждением тому является то, что я говорю: если обнаружится «одно», которое производит, а не принимает полноту единств, тогда какая же разница между ним самим и тем первым одним, производящим полноту? Ведь может быть только, что либо оно будет подобным ему во всех своих положениях, либо будет чрезмерное различие между ними. Следовательно, если одно во всех своих положениях подобно другому, то тогда ни одно из них не является первым по отношению к другому. А если одно из них во всех своих отношениях не подобно другому, то, без сомнения, одно из них является первым, а другое — вторичным. Следовательно, то установленное единство, что не происходит от другого, является первым истинным единым, как мы и показали; а то, чье единство происходит от другого, существует наряду (praeter) с первым истинным единым. Следовательно, если это единство происходит от другого, то тогда оно приобретает полноту от поистине первого единого. Следовательно, это случается оттого, что чистому истинному единому и остальным «единым» также будет свойственно единство, и единство это возможно только лишь благодаря поистине единому, которое есть причина единства. (219) Итак, теперь очевидно и ясно, что после поистине единого всякое единство является пополненным и сотворенным, хотя чистое истинное единое творит единства, пополняет (их) и [само ничем] не пополняется, как мы и показали.

## ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Данный текст получил широкое хождение начиная с XIII в. под двумя названиями: «Книга Аристотеля об истолковании чистого блага» и «Книга о причинах». Авторство латинского переводчика почти единодушно признается за Герардом из Кремоны (ум. 1187), жившим в Толедо. Возможны, правда, следы редакционной правки Доминика Гундисальви (Pattin). Автор арабского подлинника неизвестен.

[2] Существует точка зрения (Pattin), что явное противоречие в 3, 4 и 5-м афоризмах § 1 (где, с одной стороны, утверждается, что «вторичная причина, которая *следует* за причиненным...» (1, 4), а с другой, «когда вторичная причина отделяется от причиненного, *которое следует ей*...») объясняется либо тем, что арабский текст менее точен, чем латинские исправления (Pattin), либо неточностью латинского перевода арабского слова «waliya» как «sequor» — «следует» (Richard C. Taylor). В контексте «Книги о причинах» более уместна передача «waliya» как «быть прилегающим к» (Dennis J. Brand). Возможен такой перевод этих афоризмов: «(3) И это оттого, что всеобщая первая причина действует на причиненное второй причины прежде, чем подействует на него всеобщая вторичная причина, которая *связана со* (здесь и далее в этом фрагменте курсив мой. — *М. С.*) всеобщей первой причиной. (4) Следовательно, когда действует вторичная причина, которая *связана* с причиненным, действие ее не отклоняется от первой причины, которая выше ее. (5) И когда вторичная причина отделяется от причиненного, которое *связано с* ней, первая причина, которая выше вторичной причины, потому что является ее причиной, от причиненного вторичной причины не отделяется».

[3] Герард перевел арабское слово «annīyya» как «esse», а для перевода «huwiyya» использовал «ens». В данном переводе «esse» дается как «бытие», «ens» — как «сущее» или «существование».

[4] Animalis — одушевленное, не от animal, — alis — животное, но от anima, — ae — душа.

[5] Stramentum — буквально то, что разостлано, «подстилка».

[6] Achili или alachili (XI (XII), 105), используется Герардом для обозначения первой в ряду причиненных вещей, как terminus technicus.

[7] Здесь важно подчеркнуть особенность соединения—отделения на уровне ума, его исключительно «формальный» характер определения и различения в отличие от материального мира, где имеет место разъединение—различение по числу и месту.

[8] «Inprimunt» передается как «отпечатывают», «ex inpressione» — как «из впечатления», «inpressio» — как «впечатление» либо «отпечаток» (VII) (VIII, 77), либо «запечатление».

[9] Loquela — слова; Sprechen (Bardenhewer), discourse (Dennis J. Brand), λόγος (Прокл, § 123 «Первооснов теологии»).

[10] То есть акт понимания, осознания. Erkennen (Bardenhewer); арабское слово «alayha»; νόησις (см. § 123 «Первооснов теологии» Прокла).

[11] Cogitatio — размышление. Denken (Bardenhewer); fikr (арабское слово) (Прокл, § 123 «Первооснов теологии») διάνοια.

[12] Meditatio — воображение; Vorstellung (Bardenhewer), (арабский текст) wahm (Прокл, § 123 «Первооснов теологии») — ϛόξα.

[13] Sensus — чувство; Sinnenwahrnehmung (Bardenhewer); ἄισθησις.

[14] «Significatur» — «обозначается» в отличие от «cognoscitur» — «познается». Фундаментальное различие «негативной» теологии.

[15] (...) — «протяженной», есть в немецкой парафразе.

[16] В данном афоризме арабское слово «yliathim» оставлено без перевода (в известной степени оно служит в тексте Герарда как terminus technicus (ὀλότης), однако в XXVII (XXVIII) передается как universitas, а в XIX (XXX) — через universalitas). Одни исследователи, следуя Фоме Аквинскому, возводят yliathim или (helyatin Bardenhewer) к греческому ὕλη — «материи» как «материальному началу», другие считают, что yliathim — это транслитерация арабского слова «hilyach», которое скорее можно перевести как «орнамент», «свойство», «качество», «явленность» и даже как «форма» (Taylor). Поэтому английский

переводчик, считая, что yliathim — это форма, определяющая вещь, понимает под yliathim принцип определенности (the principle of determination).

[17] Extensa.

[18] (. . .) Pattin, следуя Bardenhewer, указывает на то, что это испорченное место. Лакуна существует и в арабских и в латинских рукописях.

[19] См. примеч. 3.

[20] (. . .)-«то есть».

[21] (. . .)-«единое и».

[22] См. примеч. 2.

[23] См.: Так же.

# НА ПУТЯХ «НЕЗНАЕМОГО ЗНАНИЯ». К ПУБЛИКАЦИИ МАЛЫХ СОЧИНЕНИЙ ИЗ CORPUS AREOPAGITICUM

*В. В. Бычков*

Ряду трактатов, получивших известность в Византии во время богословской полемики между православными и монофизитами в 533 г. и подписанных именем легендарного ученика апостола Павла Дионисия Ареопагита (I в.), была уготована удивительная судьба. В средневековых христианских культурах они заняли место важнейшего философско-религиозного источника, авторитет которого приближался к авторитету Св. Писания. «Ареопагитики» изучали, толковали, цитировали почти все крупнейшие мыслители и богословы Византии, средневековой Западной Европы, Древней Руси. Corpus Areopagiticum, как его принято называть в современной науке, оказал сильное влияние на мировоззрение Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Феодора Студита, Григория Паламы в Византии; Нила Сорского, Максима Грека, отцов «Стоглава», старца Артемия в Древней Руси; Иоанна Скота Эриугены, Альберта Великого, Ульриха Страсбургского, Фомы Аквинского, Николая Кузанского в Западной Европе и многих других средневековых мыслителей. И это неслучайно.

Автор «Корпуса», состоящего из четырех трактатов [«О небесной иерархии» («De coelesti hierarchia». Далее: CH), «О церковной иерархии» («De ecclesiastica hierarchia». Далее: EH), «О божественных именах» («De divinis nominibus». Далее: DN), «Таинственное богословие» (De mystica theologia. Далее: MTh)] и десяти посланий, был выдающимся мыслителем своего времени. Имя его неизвестно науке, хотя попытки идентификации автора «Ареопагитик» с тем или иным историческим персонажем не прекращаются. Пока более-менее очевидно, что он жил в конце V или в начале VI в. Помимо известных ныне сочинений «Корпуса», сам его автор ссылается и на другие свои трактаты, среди которых называет «Символическое богословие», «Богословские очерки», «О душе», «О божественных гимнах» и др., однако они пока не выявлены наукой.

© Вступительная статья В. В. Бычкова, 1990

Главное значение «Ареопагитик» заключается в том, что их автор, обладавший незаурядными мыслительными способностями, даром художественного слова и провиденческим вдохновением, сумел на основе Св. Писания, ранней патристики, гностицизма и неоплатонизма дать практически первую целостную картину христианского мировоззрения в единстве онтологического, гносеологического, этического, эстетического и мистико-богословского аспектов. Не все из них были разработаны с одинаковой степенью подробности, но все были так или иначе показаны в своих сущностных основаниях и в глубинных взаимосвязях, что и привлекало к «Ареопагитикам» внимание крупнейших мыслителей христианского мира.

Псевдо-Дионисий, как гениальный живописец, смелыми широкими мазками набросал яркую картину христианского Универсума, построенного по иерархическому принципу, как в его земной (церковно-социальной, см.: ЕН), так и в небесной (духовной, см.: СН) сфере. На границе этих сфер он поместил основные христианские таинства, с помощью которых только и возможен переход из нижней сферы в высшую. Достаточно подробно изложил он и христианские представления о Первопричине и возможных путях (границах) постижения ее человеком. При этом основной акцент сделан на вне- и сверхразумном познании (постижении-приобщении-причастности) Первопричины.

Сам Псевдо-Ареопагит рассматривал свои сочинения как изложение и объяснение философии (φιλοσοφία) христиан, которая однако, доступна пониманию только тех, кто принимает Писание в качестве богооткровенного текста (DN II, 2, 640 A) [1].

К существенным особенностям этой философии следует отнести осознание *трансцендентности* Божества, Первопричины всех явлений и утверждение *антиномии, парадокса* в качестве важных гносеологических принципов на уровне формально-логического мышления. У автора «Ареопагитик» эти особенности выражены предельно ярко. Принцип антиномизма, в частности, служит ему наиболее полным и емким способом понятийного выражения умонепостигаемой истины, составляет основу его гносеологии.

Критерием и источником истины у Псевдо-Дионисия являются Св. Писание и личный мистический опыт, позволяющий правильно понять истины, сокрытые в Писании.

Автор «Ареопагитик» хорошо сознавал несоизмеримость земного и небесного уровней бытия и полагал, что применяемая для описания нижнего уровня формально-логическая система не работает применительно к уровню Первопричины. «Бог пребывает выше всякого знания и выше всякого бытия» (Ep. I, 1065 A), и, следовательно, всякое интеллектуальное знание недостаточно и даже вообще не нужно для приобретения высшего знания. Псевдо-Дионисий разом отметает мучительные и глубокомысленные изыскания своих предшественников в сфере логических доказательств, четко формулируя важнейшую в христианской философии антиномию: познать и увидеть Бога можно только через не-

познавание (не-знание) и не-ви́дение. «И по преимуществу совершенное незнание есть высшее знание того, что превышает все, доступное познанию» (Ep. I, 1065 AB). Здесь христианская теория познания приходит практически к своему логическому завершению: высшее знание достигается посредством отказа от всякого знания, утверждение — посредством отрицания. Спекулятивное мышление снимается на путях мистического опыта. Апофатическое «не» в системе «Ареопагитик» становится высшим «да», чем подчеркивается принципиальная несоизмеримость уровней бытия и сверхбытия.

Однако Бог, по убеждению Псевдо-Ареопагита, сам стремится быть познанным и являет себя по мере возможности на уровне бытия в виде божественных сил, энергий — божественных «разделений» (DN II 4, 640 D). В каждом из своих многообразных проявлений сверхсущностное божество, первоначальное единство, нерасчленимое «соединение» умонепостигаемым образом присутствует все целиком: в своих «разделениях» (в ипостасях Троицы, в свете божественного Преображения) оно «соединенно разделяется, умножается единокупно и многообразится, не покидая единства» (DN II 11, 649 B). Здесь Псевдо-Дионисий, следуя уже вполне сложившемуся у него антиномическому мышлению, преодолевает неоплатоническую теорию эманации. Это и есть то принципиально новое, что существенно отличает автора «Ареопагитик» при всех его неоплатонических заимствованиях от Плотина или Прокла. Поступенчатая эманация духовных сущностей, составляющая основу неоплатонической онтологии, не была принята Псевдо-Дионисием, как несовместимая с христианской концепцией творения из ничего. Бог, по «Ареопагитикам», не эманирует, но всецело присутствует в каждом из своих «разделений», не покидая при этом своего абсолютного единства. Он *одновременно* и *трансцендентен* и *имманентен* миру бытия. Как это возможно, Псевдо-Дионисий не знает и считает, что именно этот сущностный вопрос христианской онтологии принципиально недоступен человеческому разуму, он описывается с помощью антиномий, снятие которых осуществимо только на путях религиозного (мистического) опыта.

Автор «Ареопагитик» различает два способа богословствования и соответственно два типа обозначения Первопричины — катафатический (утвердительный) и апофатический (отрицательный). Он доводит до логического завершения идеи, активно разрабатывавшиеся и до него в патристике, в частности Григорием Нисским.

Учение Григория об именах, полнее всего изложенное в книгах «Опровержение Евномия», в целом следует платоновской концепции (см.: Кратил). Евномий придерживался позиции Кратила, утверждая, что имена сообщены нам Богом и в них заключена сущность вещей. Поэтому можно только путем анализа «адекватного» имени Бога «нерожденный» познать его сущность.

По Платону же, имя «подражает сущности вещей с помощью слогов и букв» (Кратил 431α), но не тождественно вещи (432α), ибо тогда было бы две вещи, а не «изображение» (т. е. имя) вещи.

Соответственно и имя Бога отражает «природу этого Бога» (396 a), но не адекватно его сущности. Развивая эти идеи в русле христианской философии, Григорий Нисский вводил как имена, обозначающие то, что не присуще Богу (отрицательные), так и имена, произведенные от божественных действий и энергий. Он полагал, что только совокупность множества имен (обозначений) может как-то отразить сущность умонепостигаемого божества. Псевдо-Дионисий довел до логического завершения эту идею катафатически-апофатических обозначений, направленных на то, чтобы «смолк ум» и душа погрузилась в мистическое постижение «полного знания» в акте сверхчувственного и сверхразумного «единения» с Богом.

«Ареопагитики» содержат сложную целостную знаковую систему, разработанную для всеобъемлющего на уровне бытия обозначения трансцендентной Первопричины. Она основывается на принципе терминологического антиномизма и органически включает в себя как утвердительные, так и отрицательные обозначения. Хорошо прослеживается и логика организации всей системы, направленная на утверждение «безымянного имени, превышающего всякое имя» (DN I 6, 596 A). Она строится на последовательном применении всех возможных взаимоисключающих вариантов обозначения. Здесь же обосновывается по возможности правомерность использования каждого из них. Подробно разъясняются (в трактате «О божественных именах») катафатические обозначения. Все утвердительные имена Бога относятся к его многообразным проявлениям («разделениям»), но не к его сущности, хотя каждое имя «всегда следует понимать относящимся ко всему божеству в целом» (DN II 1, 637 A), что вытекает из онтологической антиномии полного («неслитно соединенного») бытия (сверхбытия) всего божества в каждом из проявлений одновременно. Бог есть сущее, благо, бытие, свет, мудрость, красота, жизнь, причина, разум и прочее, т. е. прежде всего — имена, выражающие причину (DN II 3, 640 B).

Далее следуют апофатические обозначения, отрицающие все вышеприведенное: Бог не является ни светом, ни благом, ни красотой, ни жизнью, ни сущим и прочее (DN V, 1045—1048). Более того, божество не является ни благом, ни не-благом; ни подобием, ни не-подобием; ни сущим, ни не-сущим; ни мраком, ни светом; ни заблуждением, ни истиной (Там же). Короче, Бог одновременно является всем, «что существует, и, однако, — ничем из того, что существует» (DN I 6, 596 C), ибо «Бог пребывает во всем и вне всего» (Ep. V, 1076 A). Он превышает все сущее и не-сущее, все постигаемое и не-постигаемое; он пребывает по ту сторону бытия и не-бытия, познаваемости и не-познаваемости, по ту сторону «всеохватывающего отрицания. Он превышает любое „да“ и любое „нет“» (DN II 4, 641 A). Здесь вполне закономерно появляются утвердительные конструкции имен с приставкой «сверх» (ὑπερ-). «которые через превосходство выражают отрицание», такие, как сверхблаго, сверхбожество, сверхмудрость, сверхсущность и про-

чее. Наконец, Псевдо-Дионисий приходит к последнему антиномическому уровню обозначений типа «сверхсветлая тьма», «сверхбожественное божество», «сверхсущественно сущее», «сверхблагое благо».

Вся эта сложная антиномическая система обозначений выступает в «Ареопагитиках» основой спекулятивной ступени постижения Первопричины. В результате Псевдо-Дионисий приходит к антиномическому выводу: «Бог познается во всем и вне всего, познается ведением и неведением... Он, будучи всем во всем и ничем в чем-либо, всеми познается из всего и никем — из чего-либо» (DN VII 3, 872 A), т. е. познается (разумом) в творениях, силой своей любви исходя в мир, и не познается в своей сущности, в своем «сверхбытии».

Построив на понятийном уровне развернутую систему антиномий, автор «Ареопагитик» утверждает, что в сфере разума познание первооснов бытия, Первопричины принципиально неосуществимо. Завершение процесса познания переносится им в сферу «сверхчувственного» и «сверхразумного» опыта (чему и посвящен трактат «Таинственное богословие»), или — в терминологии XX в. — в область бессознательного психического, континуального сознания и прочее. Наиболее глубокое и полное познание Бога, писал Псевдо-Дионисий, «мы обретаем, познавая Его неведением в превосходящем разум единении, когда наш ум, отрешившись от всего существующего и затем оставив самого себя, соединяется с пресветлыми лучами и там осияивается непостижимой бездной премудрости» (DN VII 3, 872 B).

Развернутая система антиномий явилась своеобразным трамплином для последующего непонятийного и «сверхразумного» прыжка к Истине, который в системе византийской культуры осуществлялся на путях мистического, литургического и художественного гносиса.

Антиномизм, констатируя наличие противоречий в объекте познания и в системе всеобъемлющих суждений о нем, делает новый после античности шаг на пути развития диалектического мышления. В этом его историческая заслуга, еще недооцененная историками философии. Более того, ограничив развитие понятийного мышления, антиномизм Псевдо-Дионисия способствовал переключению познавательной энергии на более глубокие неформализуемые уровни сознания, с которых средневековому человеку открывались иные горизонты знания, недоступные уровню формально-логического мышления. В XX в. эти горизонты приоткрывались лишь некоторым художникам; для большинства же наших современников они полностью закрыты.

Итак, гносеология предстает в «Ареопагитиках» специфической системой познания, которая не выводит свое «знание» на уровень формально-логических конструкций, но стремится «пережить» его в формах особого духовного опыта. Истинный богослов, по мнению Псевдо-Дионисия, «не только учит божественному, но и сам переживает его» (DN II 9, 648 B), получая духовное на-

слаждение от созерцания неописуемого совершенства и мудрости (Ep. IX 5). На высшей ступени познания, согласно «Ареопагитикам», должно наступить «обожение» — полное неслитное соединение личностей человека и Бога за исключением сущностного тождества. Эта акция сводит в одну точку христианскую онтологию, гносеологию, этику и эстетику; здесь они сливаются в ту целостность, из которой изначально были вычленены и к которой постоянно устремлялись в системе христианской философии.

Теоретическим обоснованием «опытной» ступени религиозного познания в «Ареопагитиках» является учение об иерархии (букв. священноначалии) — своеобразной онтологической лестнице между миром бытия и трансцендентной сферой, главные назначения которой — передача божественного знания сверху вниз и возведение человека по ступеням духовности снизу вверх. За разработку теории иерархии Псевдо-Дионисий получил у видных западных схоластов почетный титул Doctor hierarchieus.

В трактате «О небесной иерархии» излагается общая теория священноначалия, чина (τάξις) как специфической системы знания. «Иерархия есть священный чин и знание...» (CH III 1, 164 D). Ее целью «является неуклонное подражание божественной идее; и деятельность всякой иерархии делится на священное принятие и сообщение совершенного очищения, божественного света и сокровенного знания» (CH VII 2, 207 A). Главное назначение небесных чинов иерархии состоит в посильном «невещественном разумении Бога», заключающемся в «Богоподражании», в «уподоблении» ему, возможном только в структуре иерархии. Таким образом, высшее познание основывается у Псевдо-Дионисия на принципах эстетического познания, в частности *миметического*. Здесь, однако, имеется в виду мимесис (и соответственно изоморфизм) особого рода, принципиально отличный от «подражания» античной эстетике. «Подражать» приходится не предметам материального мира, но трансцендентной, «неподражаемой» идее; «подражание» осуществляется не в художественных образах, а в самой сущности субъекта познания (высших чинов небесной иерархии). Поэтому идеал такого «подражания» антиномичен — это «неподражаемое подражание» (Ep. II 1068 A). Идеи «уподобления» и «подражания» занимают центральное место в теории Псевдо-Дионисия, ибо без этих онтологически-эстетических актов невозможно, по его мнению, приобщиться к Богу (ср.: EH III 3, 13, 444), т. е. познать Первопричину.

Сама иерархия организована практически на эстетических принципах. Основными из них являются *соразмерность* и *аналогия*. На них с учетом особенностей «образного отображения» в этой системе и строится «неподражаемое подражание». Иерархия на каждой своей ступени по возможности «отпечатывает» в себе образ Бога (CH III 2, 165 A), т. е. является также и *иерархией образов*, все более удаляющихся от архетипа по мере схождения по ее ступеням. Образ же в гносеологии и эстетике Псевдо-Дионисия выступает в качестве онтологически-гносеологической категории;

он обладает самостоятельным бытием и одновременно является знанием (не только его носителем, но и самим знанием). Поэтому и члены иерархии у него одновременно «чины и знания».

Высшая ступень небесной иерархии, как стоящая ближе всего к Богу, «просто и непрестанно устремлена в вечное познание» его (CH VII 4, 212 A). Высшие чины иерархии передают «богооткровенные знания» низшим в соответствующей им мере в виде «богоначальных озарений» (CH IX 2, 257 C), божественного света различной степени материализации.

*Духовный свет* является одним из главных носителей знания в системе «Ареопагитик». Благо сообщает сияние этого света всем разумным существам в соответствующей их воспринимающим способностям мере, изгоняя из душ незнание и заблуждение (CH IV 5, 700). Свет этот объединяет все разумные и духовные силы друг с другом, совершенствует их и обращает к «истинному бытию», «отвращает их от многих предрассудков и от пестрых образов, или, лучше сказать, фантасий, сводит к единой и чистой истине и единовидному знанию» (DN IV 6, 701 B).

Большая часть знания в структуре небесной иерархии и от небесных чинов к земным передается в форме духовного света, который иногда принимает образы видимого сияния. Световая информация, обозначаемая Псевдо-Дионисием как фотодосия (φωτοδοσία — светодаяние), постоянно излучается Богом в иерархию. Выступая в конечном счете посредником между двумя далекими друг от друга сферами бытия, фотодосия описывается в «Ареопагитиках» с помощью антиномии: она «никогда не покидает свойственного ей внутреннего единства и, благоподобно раздробляясь и возводя нас к горнему и объединяющему с премирными умами соединению, незримо остается внутри самой себя, неизменно пребывая в неподвижном тождестве» (CH I 2, 121 B).

Рубеж между небесной и земной ступенями иерархии «луч фотодосии» преодолевает несколькими способами. Во-первых, он непосредственно озаряет душу мистика, погруженного в безмолвное (когда «смолкают» чувства и разум) созерцание духовного Абсолюта. Во-вторых, в культовых таинствах, и особенно в процессе церковного богослужения, происходит, по Ареопагиту, «просвещение» верующих светом божественной благодати. И в-третьих, «луч фотодосии» на границе двух миров переходит в новое качество, таинственно скрываясь «под разнообразными священными завесами» типа различных чувственно воспринимаемых образов, изображений, символов, знаков, организованных в соответствии с возможностями человеческого восприятия. «Духовный свет» становится главным содержанием всех материальных феноменов, созданных, как правило, специально для его передачи, в том числе и образов различных видов искусства. Воспринимается он не физическим зрением, но «глазами ума», «мысленным взором».

Небесная иерархия состоит из трех тройственных чинов бесплотных существ. Первый чин (высший): престолы, херувимы, серафимы; второй: господства, власти, силы; и третий: начальства

(начала), архангелы, ангелы. Церковная, или земная, иерархия также состоит из трех триад; но если два ее низших чина по своему характеру подобны небесным чинам, т. е. состоят из «существ» (людей), — чин священнослужителей: епископы, священники, диаконы — и чин верующих: монахи, верующие миряне и оглашенные (готовящиеся принять веру), то третий, высший чин в принципе отличается от них. Он состоит из основных таинств: крещения, евхаристии и миропомазания. И это не случайно: чин этот — ключевой во всей иерархии, ибо он служил для соединения несоизмеримых и несоединимых уровней — небесного и земного. Псевдо-Дионисий хорошо сознавал, что на этой ступени не может находиться ни одно из существ, за исключением разве что Богочеловека, которого все же нельзя полностью отнести к существам, и ни одна из субстанций (этим еще раз преодолевается идея эманации неоплатоников). Соединение несоединимого возможно, по Дионисию, только на уровне мистических актов — в главных таинствах христианского культа. В них и осуществляется передача неформализованного знания на уровень тварного бытия. Высшее в гносеологическом плане таинство — миропомазание — обладает, как писал Псевдо-Ареопагит, силой «совершенствующего познания и знания божественных дел» (EH V 1, 3, 504 C).

Важным носителем «духовного света», невербализуемого знания у автора «Ареопагитик» выступает *символ* в его многочисленных проявлениях. Псевдо-Дионисию он служит наиболее общей философско-религиозной категорией, включающей в себя образ, знак, изображение, прекрасное, ряд других понятий, а также многие предметы и явления материального мира и особенно культовой практики как свои конкретные проявления в той или иной сфере.

В письме к Титу (Ep. IX), являющемся кратким изложением утерянного трактата «Символическое богословие» (см.: Ep. IX 6), автор «Ареопагитик» указывает, что существуют два способа передачи знания об Истине: «Один — невысказываемый и тайный, другой — явный и легко постигаемый; первый — символический и мистериальный, второй — философский и общедоступный» (Ep. IX 1, 1105 D). Высшая невыговариваемая истина передается только первым способом, поэтому-то древние мудрецы и пользовались регулярно «таинственными и смелыми иносказаниями», где тесно сплеталось «невысказываемое с высказываемым». Если философское суждение содержит спекулятивную истину, то символический образ — умонепостигаемую. Вся информация о высших истинах на уровне земного бытия передается в символах. Символическими являются тексты Писания, церковное предание, священные изображения. Названия частей человеческого тела могут быть использованы в качестве символов для обозначения душевных или божественных сил (ср.: DN IX 5); для описания свойств небесных чинов часто употребляются наименования различных свойств почти всех предметов материального мира (ср.: CH XV).

Символы были созданы, по мнению Псевдо-Дионисия, с двойственной целью. Их назначение — одновременно выявить и скрыть истину (принцип, сформулированный еще в «Стромматах» Климента Александрийского). Символ, с одной стороны, служит для обозначения, изображения и тем самым для выявления непостижимого, безóбразного и бесконечного в конечном, чувственно воспринимаемом (для умеющих воспринимать символы). С другой, он является оболочкой, покровом и надежной защитой невыговариваемой истины от глаз и слуха непосвященного, «первого встречного», недостойного ее познания.

Автор «Ареопагитик» знает несколько способов передачи знания в символах: а) в знаковой форме, и тогда оно доступно только посвященным; б) в образной форме, доступной в общем-то всем людям данной культуры и реализуемой прежде всего в искусстве; в) непосредственно, когда символ не только обозначает, но и «реально являет» собою обозначаемое. Третий аспект символа был только намечен Псевдо-Дионисием, а развит последующими мыслителями в связи с литургической символикой.

Сам автор «Ареопагитик» наиболее подробно разработал теорию *образа*, на которой здесь имеет смысл кратко остановиться. Образы, по его мнению, необходимы, чтобы приблизить человека «неизреченно и непостижимо к неизглаголанному и непознаваемому» (DN I 1, 585 B), чтобы он «посредством чувственных предметов восходил к духовному и через символические священные изображения — к простому [совершенству] небесной иерархии», к «не имеющему [никакого] чувственного образа» (CH I 3, 124 A).

Следуя логике своей системы обозначения божества, Псевдо-Дионисий различает два способа изображения духовных «существ» и соответственно два типа образов, разнящихся друг от друга по степени и принципам отображения, — подобные, «сходные» образы и «несходные» (CH II 3).

Первый тип образов непосредственно связан с катафатическим способом обозначения и еще находится фактически в русле классической античной эстетики. Он является следствием стремления запечатлеть и выявить духовные сущности «в образах, им соответствующих и по возможности родственных, заимствуя [эти образы] у существ, нами высоко почитаемых, как бы нематериальных и высших» (CH II 2, 137 C); т. е. «сходные» образы должны представлять собою совокупность в высшей степени позитивных свойств, характеристик и качеств, присущих наиболее почитаемым предметам и явлениям материального мира; они должны являть собой некие совершенные во всех отношениях, изобразимые (в слове, красках, камне) образы — идеальные пределы мыслимого совершенства материального мира. В «сходных» образах сконцентрированы для Псевдо-Дионисия все «видимые красоты» мира.

Значительно выше, однако, ценит автор «Ареопагитик» «неподобные подобия» (CH II 4, 144 A), которые он соотносит с апофатическими обозначениями божества, полагая, что «если по отно-

шению к божественным предметам отрицательные обозначения ближе к истине, чем утвердительные, то для выявления невидимого и невыразимого больше подходят несходные изображения» (СН II 3, 141 А).

В «Ареопагитиках» «несходные» образы строятся на принципах, диаметрально противоположных античным идеалам. В них, полагал псевдо-Дионисий, должны полностью отсутствовать свойства, воспринимаемые людьми как благородные, красивые, световидные, гармоничные и прочее, чтобы человек, созерцая образ, не представлял себе архетип подобным грубым материальным формам (даже если они среди людей почитаются благороднейшими — СН II 3, 141 А) и не останавливал на них свой ум.

Для изображения высших духовных сущностей лучше заимствовать образы от предметов низких и презренных, таких, как животные, растения, камни и даже черви (СН II 5, 145 А); при этом божественным предметам, изображенным таким образом, воздается, по мнению Псевдо-Дионисия, значительно больше славы.

В системе своего антиномического мышления автор «Ареопагитик», развивая идеи раннехристианского символизма, пришел к осознанному использованию закона контраста для выражения возвышенных явлений. Несходные образы обладают знаково-символической природой особого рода. Подражая «низким» предметам материального мира, они должны нести в их «недостойной» форме знание, не имеющее ничего общего с этими предметами. Самой «несообразностью изображений» несходные образы поражают зрителя (или слушателя) и ориентируют его духовное зрение на нечто, противоположное изображенному, — на абсолютную духовность (СН II 5, 145 В). Потому что все относящееся к духовным существам, подчеркивает Псевдо-Дионисий, следует понимать совершенно в другом, как правило, диаметрально противоположном смысле, чем это обычно мыслится применительно к предметам материального мира. Все плотские, чувственные и даже непристойные явления, влечения и предметы могут означать в этом плане феномены самой высокой духовности. Так, в описаниях духовных существ гнев следует понимать как «сильное движение разума», вожделение — как любовь к духовному, стремление к созерцанию и объединению с высшей истиной, светом, красотой (СН II 4, 141—144 А) и прочее.

«Неподобные» образы в представлении Ареопагита не были просто условными знаками. Организация их более сложна, так как помимо знаковой они обладают и функцией психологического характера. Сам Псевдо-Дионисий объяснял необходимость «несходных» образов, исходя именно из этой функции. Он считал, что они должны «самим несходством знаков возбудить и возвысить душу» (СН II 3, 141 В). Несходные образы воздействуют прежде всего не на разумную, а на внесознательную сферу психики, «возбуждают» ее в направлении «возвышения» человеческого духа от чувственных образов к Истине. Отсюда и сами эти образы называются Псевдо-Ареопагитом «возвышающими» (анагогически-

ми) (CH II 1, 137 B). Идея «возведения» (ἀναγωγή) человека с помощью образа к архетипу и Истине стала со времен «Ареопагитик» одной из ведущих идей византийской эстетики и всей духовной культуры православия.

Этот беглый очерк основных положений философского среза «Ареопагитик» позволяет, на мой взгляд, современному читателю, не искушенному в патристической философии, подойти к осознанному чтению текстов самого Псевдо-Ареопагита. Здесь еще следует заметить, что язык «Ареопагитик» не прост для понимания и перевода. Их автор был не только крупнейшим мыслителем и богословом своего времени, но и мастером художественного слова. Он не просто излагает христианское мировоззрение, но одновременно и «воспевает» (ὑμνεῖν), «славословит». Поэтому настоящий перевод «Ареопагитик» должен быть художественным переводом со всеми вытекающими из этого последствиями; поэтому же все переводы этого текста будут необходимо нести печать личности переводчика и будут значительно отличаться друг от друга по форме. В этом убеждают нас и переводы Псевдо-Дионисия на современные западные языки.

Читателям предлагаются два варианта перевода «Таинственного богословия» и примыкающих к нему по содержанию двух посланий (I и V), выполненные Л. Н. Лутковским и В. В. Бибихиным. В отличие от более крупных трактатов «Ареопагитик» эти сочинения впервые переводятся на русский язык с языка оригинала. Издание это тем более своевременно, что в последнее время Г. М. Прохоровым было осуществлено издание старославянского перевода «Таинственного богословия» по списку последней трети XIV в.[1] Наличие двух вариантов перевода этого текста предоставляет советским ученым, не владеющим языком оригинала, новые возможности для изучения как византийской, так и древнерусской культуры. Переводы осуществлены по изданию Ж.-П. Миня: Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Accurante J.-P. Migne. P., 1857. T. 3.

[1] См.: *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков. Л., 1987. С. 158—177.

# ПОСЛАНИЕ К ТИМОФЕЮ СВЯТОГО ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА О ТАИНСТВЕННОМ БОГОСЛОВИИ

## Глава 1

## ЧТО ТАКОЕ БОЖЕСТВЕННЫЙ МРАК

### 1.1.

(997 A) «О пресущественная, пребожественная и преблагословенная Троица, христианского богомудрия наставница! Вознеси нас на неведомую, пресветлую и высочайшую вершину познания Священнотайного Писания, где совершенные, неизменные и подлинные таинства Богословия (997 B) открываются в пресветлом Мраке тайноводственного безмолвия, в котором при полнейшем отсутствии света, при совершенном отсутствии ощущений и видимости наш невосприимчивый к [духовному] просвещению разум озаряется ярчайшим светом, преисполняясь пречистым сиянием!»

Да будут таковы всегда мои молитвы!

И если ты, мой возлюбленный Тимофей, ревностно стремишься приобщиться к созерцанию мистических видений, то устранись от деятельности и чувств своих, и разума, и от всего чувственно-воспринимаемого, и от всего умопостигаемого, и от всего сущего, и от всего не-сущего, дабы в меру своих сил устремиться к сверхъестественному единению с Тем, Кто превосходит любую сущность и любое ве́дение, поскольку, только будучи свободным и независимым от всего, только совершенно отказавшись и от себя самого, и от всего сущего (1000 A), т. е. все отстранив и от всего освободившись, ты сможешь воспарить к сверхъестественному сиянию Божественного Мрака.

### 1.2.

Но смотри, как бы не стало известно это кому-нибудь из непосвященных, под коими я подразумеваю тех, которые настолько прилепились к дольнему миру, что возомнили, будто, кроме естественного, не существует никакого сверхъестественного бытия, наивно полагая при этом, что благодаря своим познаниям они могут уразуметь Того, кто «соделал мрак покровом Своим» [1]. И если посвященные в Божественные таинства превосходят подобных, то что можно сказать о тех совершенных безумцах (1000 B), которые Бога, т. е. запредельную Причину всего сущего, низводят из горнего мира в дольний, полагая что Он ничем не отличается от множества созданных ими богопротивных изваяний? А ведь им

© Перевод на русский язык Л. Н. Лутковского, 1990

необходимо было бы знать, что все законы бытия утверждены именно Им, поскольку Он — Причина всего сущего, хотя в то же время Он совершенно не причастен сущему, поскольку превосходит все сущее и сверхсущее; но пусть не думают они, что отрицательные и положительные суждения о Нем — самой высшей Причине, превосходящей даже отсутствие бытия, — исключают друг друга, поскольку Он превосходит любое отрицание и любое утверждение.

1.3.

Вот и божественный Варфоломей [2] утверждает, что Богословие многозначно и — недомыслимо, а Евангелие — величественно, велегласно и в то же время немногословно (1000 C), но, как мне кажется, в действительности этими словами он хотел сказать, что Бог как благая Причина всего сущего велеречив и вместе с тем немногословен и даже бессловесен, поскольку он Запределен всему сущему и существует вне слов и мышления; ясно же и истинно открывается Он только тем, кто, отвратившись от всего как чистого, так и нечистого и пройдя все ступени божественных совершенств, оставляет все божественные звуки, озарения, небесные глаголы и вступает во Мрак, где, как сказано в Писании [3], воистину пребывает Тот, Кто запределен всему сущему. Так, например, божественный Моисей прежде всего получает повеление не только самому очиститься, но и от неочищенных отдалиться и только после всех очищений слышит он громогласные звуки труб (1000 D) и видит множество огней, блистающих ясным и лучезарным сиянием; затем, оставив и народ свой, и даже избранных священников, достигает он высочайшей вершины божественного восхождения [4]. Но и после этого общается он не лично с Богом и созерцает не Его Самого, поскольку Он невидим, а только место, где Он пребывает [5].

По моему мнению, это означает, что все самое возвышенное и божественнейшее из созерцаемого и мыслимого нами является своего рода доказательством о бытии Того, кто превосходит все сущее (1001 A), т. е. доказательством, благодаря которому открывается истина о превосходящем всякое разумение присутствии того, Кто пребывает на умопостигаемых высотах божественнейших селений Своих.

И вот, удалившись от всех, кто видел его, и отрешившись от всего видимого, Моисей [6] вступает в глубину мистического Мрака неведения, в котором у него прекращается всякая познавательная деятельность, совершенно исчезает всякое чувственное и зрительное восприятие и принадлежит он уже не себе и не чему-либо сущему, но Тому, Кто запределен всему сущему, и, таким образом, только после того, как упразднив всякое ве́дение, Моисей господствующей частью своего разума соединяется с Тем, Кто не доступен никакому познанию, в совершенном неведении обретает он сверхразумное ве́дение.

## Глава 2
## КАКИМ ОБРАЗОМ ВОЗМОЖНО ЕДИНЕНИЕ С ПРИЧИНОЙ ВСЕГО СУЩЕГО И КАК НАДЛЕЖИТ ВОСПРОСЛАВИТЬ ЕЕ, ПРЕВОСХОДЯЩУЮ ВСЕ СУЩЕЕ

(1025 A) Как горю я желанием достичь этого Мрака, дабы неведением и невúдением узреть и познать Того, Кто превосходит созерцание и познание даже в невúдении и в неведении! Ведь истинное познание, созерцание и сверхъестественное славословие Сверхъестественного — это именно неведение и невúдение, достигаемое [постепенным] отстранением от всего сущего, (1025 B) наподобие того, как ваятели, вырубая из цельного камня статую и устраняя все лишнее, что застилало чистоту ее сокровенного лика, тем самым только выявляют ее утаенную даже от себя самой красоту. И полагаю, что при славословии Сверхъестественного отрицательные суждения предпочтительнее положительных, поскольку, утверждая что-либо о Нем, мы тем самым от самых высших свойств Его постепенно нисходим к познанию самых низших, тогда как, отрицая, мы восходим от самых низших к познанию самых изначальных; таким образом, мы отказываемся от всего сущего ради полного вéдения того неведения, которое сокрыто во всем сущем от всех, кто хотел бы познать его, и ради созерцания того сверхъестественного Мрака, который сокрыт во всем сущем от тех, кто хотел бы узреть его.

## Глава 3
## В ЧЕМ СУТЬ КАТАФАТИЧЕСКОГО И АПОФАТИЧЕСКОГО МЕТОДОВ В БОГОСЛОВИИ

(1032 D) Итак, в «Богословских очерках», используя преимущественно катафатический метод богословствования (1033 A), я разъяснил, почему благая сущность Божества почитается то единой, то тройственной; что означает отцовство и сыновство; как объясняет богословие [исхождение] Духа Святого; каким образом из недр невещественного и нераздельного Блага произлились Лучи Благости [7], которые творческой мощью совечного Единства пребывают неизменными как по отношению к Благу, так и между Собою; каким образом преестественный (ὑπερούσι ος) Иисус всецело приобщился человеческому естеству, и еще многие истины, о которых говорится в Писании, изъяснил я в своих «Богословских очерках».

В сочинении «О Божественных именах» разъяснил я, почему в Писании Бог именуется Благим, Сущим, Жизнью, Премудростью, Могуществом и еще многими умопостигаемыми именами.

А в «Символическом богословии» я объяснил, почему к Богу в Писании прилагаются наименования явлений чувственно вос-

принимаемой действительностью (1033 B), а именно что означают священные изображения Божественного тела, членов и органов; что такое Божественные селения и небеса; что означают Божественные гнев, скорбь и ненависть, опьянение и похмелье, клятвы и проклятия, сон, бодрствование и еще многие священные образы символического описания Божества.

И, полагаю, ты обратил внимание, что в последнем сочинении я гораздо более многословен, нежели в первом; в самом деле, «Богословским очеркам» и исследованию «О Божественных именах» надлежало быть менее пространными по сравнению с «Символическим богословием», поскольку, чем выше возношусь я мыслью к созерцанию умопостигаемого, тем у́же становится горизонт моего [духовного] ви́дения; подобно этому, и теперь, погружаясь в сверхмыслимый Мрак [Божественного безмолвия], я не просто немногословие, но полнейшую бессловесность и безмыслие обретаю.

(1033 C) В «Символическом богословии» по мере нисхождения от горнего мира к дольнему и речь моя соответственно становилась все более многословной; теперь же, по мере восхождения от дольнего мира к запредельным вершинам, речь моя становится немногословной, дабы по достижении конца пути обрести полнейшую бессловесность, всецело растворившись в [Божественном] безмолвии.

Но почему же, наконец спросишь ты, положительные суждения о Божественном начинаем мы с самого высшего утверждения, тогда как отрицательные — с самых низших?

Так вот, утверждая что-либо о Том, Кто превосходит любое утверждение, в своих суждениях о Нем нам следует исходить из того, что наиболее присуще Ему по природе, а в отрицательных суждениях о Том, Кто превосходит любое отрицание, следует начинать с отрицания того, что наиболее отличается от Него по природе. В самом деле, ведь не в меньшей же степени является Он жизнью или благостью, нежели воздух или камень? И не более ли трезв Он и беззлобен, чем мы можем сказать или помыслить об этом?

## Глава 4
## О ТОМ, ЧТО ВСЛЕДСТВИЕ СВОЕЙ ЗАПРЕДЕЛЬНОСТИ БОГ КАК ПРИЧИНА ЧУВСТВЕННО ВОСПРИНИМАЕМОГО БЫТИЯ НЕ ЯВЛЯЕТСЯ ЧЕМ-ЛИБО ЧУВСТВЕННО ВОСПРИНИМАЕМЫМ

(1040 D) Итак, я утверждаю, что Бог как Причина всего сущего запределен всему сущему; не будучи ни бессущностным, ни безжизненным, ни бессловесным; ни безрассудным, Он тем не менее не есть что-либо телесное, поскольку форма, образ, качество, количество и объем у Него отсутствуют и Он не пребывает в каком-

либо определенном месте; у Него отсутствуют как чувственное, так и зрительное восприятие, ибо Он не только ничего не воспринимает, но и не есть что-либо из чувственно воспринимаемого; Он не подвержен болезням и свободен от смятения и волнений, являющихся следствием возбуждения чувственных страстей, однако Он не бессилен, не испытывает недостатка в свете, и Ему не присущи непостоянство, изменение, искажение, разделение, оскудение, и, обобщая: ничто из чувственно воспринимаемого Ему не присуще и Он не есть что-либо чувственно воспринимаемое.

## Глава 5
## О ТОМ, ЧТО ВСЛЕДСТВИЕ СВОЕЙ ЗАПРЕДЕЛЬНОСТИ БОГ КАК ПРИЧИНА УМОПОСТИГАЕМОГО БЫТИЯ НЕ ЯВЛЯЕТСЯ ЧЕМ-ЛИБО УМОПОСТИГАЕМЫМ

(1045 D) Обращаясь к той же теме, [дерзаю] утверждать следующее: Бог — это не душа и не ум, а поскольку сознание, мысль, воображение и представление у него отсутствуют, то Он и не разум, и не мышление, и ни уразуметь, ни определить Его — не возможно; Он ни число, ни мера, ни великое что-либо, ни малое, (1048 A) ни равенство, ни неравенство, ни подобие, ни неподобие; Он ни покоится, ни движется, ни дарует упокоение; не обладает могуществом и не является ни могуществом, ни светом; не обладает бытием и не является ни бытием, ни сущностью, ни вечностью, ни временем, и объять Его мыслью — невозможно; Он ни знание, ни истина, ни царство, ни премудрость, ни единое, ни единство, ни божество, ни благость, ни дух — в том смысле, как мы его представляем, ни сыновство, ни отцовство, ни вообще что-либо из того, что нами или другими [разумными] существами может быть познано. Он не есть ни что-либо не-сущее, ни что-либо сущее, и ни сущее не может познать Его в Его бытии, ни Он не познает сущее в бытие сущего, поскольку для Него не существует ни слов, ни наименований, ни знаний; Он ни тьма, ни свет, ни заблуждение, ни истина; (1048 B) по отношению к Нему совершенно не возможны ни положительные, ни отрицательные суждения, и когда мы что-либо отрицаем или утверждаем о Нем по аналогии с тем, что Им создано, мы, собственно, ничего не опровергаем и не определяем, поскольку совершенство единственной Причины всего сущего превосходит любое утверждение и любое отрицание, и обобщая: превосходство Того, Кто запределен всему сущему, над всей совокупностью сущего — беспредельно.

* * *

## ПОСЛАНИЕ 1. ГАЮ МОНАХУ

Мрак исчезает при свете, а тем более при ярком свете; незнание изгоняется познаниями, а тем более большими познаниями. Понимая эти слова в самом прямом, а не в переносном смысле, убежденно утверждай, что стремящимся к познанию света и сущего недоступно неведение Бога; что этот запредельный мрак Его скрывается при любом свете и затмевает любое познание. И если кто-либо, увидев Бога, понял то, что он видел, — не Его он видел, а что-либо сущее и познаваемое; Бог же в Своем сверхъестественном бытии превосходит ум и сущее и потому вообще не есть ни что-либо существующее, а имеет сверхъестественное бытие и познается сверхразумно. И в заключение: полное неведение и есть познание Того, Кто превосходит все познаваемое.

## ПОСЛАНИЕ 5. ДОРОФЕЮ ДИАКОНУ

(1073 А) Божественный Мрак — это тот неприступный Свет, в котором, как сказано в Писании [8], пребывает Бог. А поскольку невидим и неприступен он по причине переизбытка своего необыкновенно яркого сверхъестественного сияния, достичь его может только тот, кто, удостоившись боговедения и боговидения, погружается во Мрак, воистину превосходящий ведение и видение, и, познав неведением и невидением, что Бог запределен всему чувственно воспринимаемому и умопостигаемому бытию, восклицает вместе с пророком: «Дивно для меня ведение Твое, не могу постигнуть его» [9]. Точно так же и божественный Павел, о котором в Писании сказано, что он познал Бога [10] (1073 В), постиг, что мышление и ведение Его превосходит все сущее, (1076 А) вот почему он и говорит, что пути его — неисповедимы, суждения — непостижимы [11], дары — неизреченны [12], а мир Его превосходит всякое разумение [13]; таким образом, познав Того, Кто превосходит все сущее, превосходящим мышление разумением он постиг, что Бог как Причина всего сущего запределен всему сущему.

[1] Пс. 17. 12. Здесь и далее комментарии переводчика.
[2] Имеется в виду один из 12 апостолов. См.: Мф. 10.3; Мр. 3.18; Лк 6.14.
[3] См., напр.: 2 Цар. 22. 12.
[4] См.: Исх. 19.9—24.
[5] См.: Исх. 33.20—23.
[6] Имеется в виду восхождение Моисея на гору Синай для получения «скрижалей завета» — божественного закона (см.: Исх. 24.15—18).
[7] Схолиасты толкуют эти Лучи, или «светы» (τα φώτα), как ипостаси Троицы (см.: PG, t. 4, col. 424D; 596 A).
[8] I Тим. 6.16.
[9] Пс. 138, 6.
[10] См., напр.: Гал 4.9; I Кор. 8.3; Евр. 10.30.
[11] Рим. 11.33.
[12] 2 Кор. 9.15.
[13] Фил. 4.7.

# СВЯТОЙ ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ
# О ТАИНСТВЕННОМ БОГОСЛОВИИ

## СТИХИ НА СОЧИНЕНИЕ «О ТАИНСТВЕННОМ БОГОСЛОВИИ»

Блестки ума ты отверг и познание сущих оставил
Ради божественной ночи, чье имя не можно поведать.

* * *

О Дионисий! Свой ум напоивши реченьями Павла,
Всею душой потянувшись к лучам Божества трисиянным,
Имени Божия блеск несмеркающий людям ты кажешь.

## Глава 1
## ЧТО ТАКОЕ БОЖЕСТВЕННЫЙ МРАК

1. (997 A) Троица пресущественная, пребожественная и преблагая, наставница христианского богомудрия, возведи нас на сверхнепознаваемую, пресветлую и высочайшую вершину таинств Писания, где простые, неприступные и неколебимые глубины богословия (997 B) скрываются в ослепительном мраке сокровенно-та́инственного безмолвия, пресиятельно блистая в непроглядной тьме и преизобильно полня во всесовершенной неосязаемости и незримости озарениями пречистой красоты умы, отрешившиеся от чувственного зрения! Такою да будет моя молитва. Но и ты, возлюбленный Тимофей, в напряженном стремлении к та́инственным созерцаниям оставляй и чувства, и действия ума, и все осязаемое и мыслимое, и все существующее и несуществующее, чтобы в меру возможного непостижимо подниматься к единению с Тем, Кто над всякой сущностью и всяким постижением; ибо только в неудержимом, отрешенном и чистом исступлении из самого себя и из всего сущего (1000 A), все отстранив и от всего отрешившись, вознесешься ты к пресущественному лучу божественного мрака.

2. Только смотри, чтобы об этих вещах не улышал кто из непосвященных; так называю я людей, погрязших среди сущего, воображающих, будто над сущим нет ничего пресущественного, и мнящих собственным разумом познать Того, Кто «мрак сделал покровом Своим». И если Божие тайноводство выше разумения таких людей, то что можно сказать о еще менее посвященных (1000 B), обо всех тех, кто всепревосходящему Виновнику мира приписывает черты последних вещей мира и не видит, насколько Он отличается от изваянных ими безбожных и пестрых изображений, — когда о Нем как о Причине всего сущего следовало бы и высказывать и утверждать все без изъятия положительные суждения, какие могут относиться к сущему, и одновременно как о Превосходящем все сущее в более собственном смысле [1] отрицать все эти суждения, причем не думать, будто наши отрицания

© Перевод на русский язык В. В. Бибихина, 1990

противоположны утверждениям, но гораздо скорее считать Его, поднявшегося как над любым отрицанием, так и над любым полаганием, непричастным никакому лишению?

3. Недаром божественный Варфоломей называет богословие многосложным и вместе кратчайшим, а Евангелие — пространновеликим и вместе сжатым. (1000 C) Мне кажется, он великолепно показал этим, что благой Виновник всего сущего и требует многих слов о Себе, и вместе с тем может быть наименован в кратком слове, а то и невыразим в слове, ибо пресущественно превознесен над всем сущим и нет для Него ни слова, ни понятия. Неприкровенно и истинно является Он только тем, кто, перешагнув через все нечистое, как и чистое, и пройдя все ступени всех святых восхождений, оставляет все божественные светы, и гласы, и небесные глаголы и погружается во мрак, где, как говорят Писания, воистину пребывает Запредельный всему сущему. В самом деле, божественный Моисей не случайно получает повеление сначала самому очиститься, затем и от неочистившихся отделиться и только после всяческого очищения слышит громогласные звуки труб (1000 D) и видит множество огней, блистающих ясным и лучезарным сиянием; потом отдаляется от толпы и вместе с избранными священниками достигает высочайшей вершины божественных восхождений. Но и после всего он не сообщается с Богом и созерцает не Его Самого, Невидимого, а лишь место, где Он пребывает. Это, думаю, означает, что все самое божественное и возвышенное из созерцаемого и мыслимого нами есть некие предположительные догадки о том, что можно было бы приписать всепревосходящему Началу; (1001 A) через них знаменуется Его превысшее всякого разумения присутствие, реющее над умопостигаемыми высотами святых мест Его. Тогда только, отрешаясь от всего видимого и от органов ви́дения, посвященный погружается в поистине таинственный мрак неведения, в котором отсекает все свои познавательные восприятия и вступает в полноту неосязаемости и незримости, всецело принадлежа уже не себе или чему другому, но Тому, Кто запределен всем вещам мира. При полном бездействии всех познавательных энергий он лучшей своей частью соединяется с всецело Непознаваемым, через совершенное незнание чего бы то ни было обретая сверхразумное знание.

## Глава 2
## КАК НАДЛЕЖИТ И СОЕДИНЯТЬСЯ С ВСЕПРЕВОСХОДЯЩИМ ВИНОВНИКОМ ВСЕГО, И ВОСПЕВАТЬ ЕГО

(1025 A) Молитвенно желаем мы достичь того пресветлого мрака, видеть через невидение и незнание и познавать Превысшее всякого созерцания и познания через самую эту невозможность что-либо разглядеть или познать. В том и заключается воистину

видение, и познание, и пресущественное славословие Пресущественному через отстранение от всего сущего, (1025 B) подобно тому как ваятель, желая создать верное самой природе изображение, отнимает все помехи, заслонявшие чистоту сокровенного образа, и одним лишь этим устранением являет потаенную красоту, какова она есть. Причем, думается мне, при славословии через отрицание надо поступать обратно положительному славословию. В самом деле, при полагании мы начинаем от первейших свойств и через средние нисходим к низшим, при отрицании же, от низших совершая восхождение к изначальным, мы в конце концов отстраняем все, чтобы незамутненно познать то незнание, которое затемнено в среде сущего множеством познаваемого, и чтобы увидеть тот пресущественный мрак, который сокрыт всем тем светом, какой есть среди вещей мира [2].

## Глава 3
## ЧТО ТАКОЕ УТВЕРДИТЕЛЬНОЕ И ЧТО ТАКОЕ ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВЕСТВОВАНИЕ

(1032 D) В наших «Богословских начертаниях» мы воспели основные истины утвердительного богословия (1033 A) и сказали, в каком смысле божественная и благая природа именуется единой, в каком — тройственной; что означает применительно к ней отцовство и сыновство и каково значение божественного имени Духа; как из невещественного и нераздельного Блага возникли средоточия благости — светы, которые не покидают своего, совечного своим воссияниям, пребывания в своем Начале, в самих себе и взаимно друг в друге; каким образом пресущественный Иисус осуществился во всей истине человеческого существа — эти и прочие предметы, явленные в Писании, воспеваются в «Богословских начертаниях». Затем в сочинении «Об именах Божиих» мы разъяснили, в каком смысле Бог именуется благим, в каком — сущим, в каком — Жизнью, Премудростью, Всемогуществом и прочими божественными именами из области умопостигаемого. А в «Символическом богословии» мы рассмотрели, какие прилагаются к Богу иносказательные именования, заимствуемые из чувственной области: (1033 B) что означают образы Божественного тела, что — его положения, части и органы, что такое места и красоты Божии, что — гнев, что — скорбь и негодование, что — опьянение и хмель, что — клятвы, что — проклятия, что — сон, что — бодрствование и все другие священные фигуры символического богоуподобления.

И, думаю, ты приметил, насколько позднейшие сочинения у нас многословнее первых. Поистине «Богословским начертаниям» и разъяснению Божественных имен надлежало быть более краткими сравнительно с «Символическим богословием», ведь

насколько возносимся мы мыслью к горнему, настолько же пресекается наша речь от умопостигаемых созерцаний. Потому-то теперь, погружаясь в сверхмыслимый мрак, мы обретаем уже не просто краткословие, но полнейшую бессловесность и немыслие. (1033 C) И в наших прежних сочинениях, где речь наша постепенно переходила от высших вещей к низшим, она по мере этого нисхождения делалась все более пространной; теперь же, восходя от низкого к возвышенному, она по мере восхождения становится все более сжатой, так что в конце восхождения вовсе онемеет, всецело соединившись с Неизреченным.

Только почему, скажешь ты, начиная полагать Божественные полагания от первейшего, отрицания о Боге мы начинаем с самых низших? Потому что, берясь высказывать положительные истины о Том, Кто превосходит любое полагание, мы в своих утвердительных догадках должны были идти от наиболее близких Ему свойств; тогда как в отрицательных суждениях о Превосходящем всякое отрицание следует начинать с отрицания свойств, наиболее далеких от Него. В самом деле, разве не будет Он скорее Жизнью и Благостью, чем воздухом или камнем [3]? И не скорее ли надо сказать, что Он не опьяняется и не гневается, чем что Он невыразим и немыслим?

## Глава 4

## О ТОМ, ЧТО ВИНОВНИК ВСЕГО ОЩУЩАЕМОГО НЕ ЕСТЬ, ПО ПРЕВОСХОЖДЕНИЮ [4], НИЧТО ИЗ ОЩУЩАЕМОГО

(1040 D) Мы утверждаем, что Виновник всего, превосходящий все сущее в мире, не будучи лишен ни бытия, ни жизни, ни слова, ни ума, не есть тело и не имеет ни образа, ни вида, ни качества, ни количества, ни объема; не занимает места; невидим и не имеет чувственного осязания; не ощущает и не имеет ощущаемых свойств [5]; не знает расстройства и волнения от обуревающих вещественных состояний; не бессилен, не подвержен чувственным превратностям; не испытывает недостатка в свете, ни изменения, ни уничтожения, ни деления, ни лишения, ни истечения; не есть Он и иная какая из чувственных вещей и ничего подобного им не имеет [6].

## Глава 5

## О ТОМ, ЧТО ВИНОВНИК ВСЕГО УМОПОСТИГАЕМОГО НЕ ЕСТЬ, ПО ПРЕВОСХОЖДЕНИЮ, НИЧТО ИЗ УМОПОСТИГАЕМОГО

(1045 D) Продолжая восхождение, скажем, что Он не есть ни душа, ни ум и не имеет ни воображения, ни мнения, ни рассуждения, ни помышления. Он и не слово, и не мысль, и ни высказать,

ни помыслить Его не возможно; Он ни число, ни порядок, ни величина, ни малость, (1048 А) ни равенство, ни неравенство, ни подобие, ни неподобие; Он ни бездвижен, ни подвижен, ни предается покою; Он ни обладатель силы, ни сам не есть сила, ни свет; Он не живет и не есть жизнь; не есть Он ни сущность, ни вечность, ни время; нет к нему мысленного прикосновения; не есть Он ни знание, ни истина; ни царство ни премудрость; ни единое, ни единство, ни божественность, ни благость, ни дух, как мы его знаем; Он ни сыновство, ни отцовство, ни вообще что-либо из ве́домого нам или какому-либо другому сущему; Он не есть ни что-то из несуществующего, ни что-то из сущего, и ничто сущее не знает Его, как Он есть, равно как и Он знает сущее, не насколько оно [всего лишь] сущее [7]. О Нем нет ни понятия, ни именования, ни знания; Он не тьма, не свет, не заблуждение, не истина; (1048 В) и вообще по отношению к Нему совершенно не возможны ни полагание, ни отрицание, но, совершая свои полагания или отрицания в отношении вещей, следующих за Ним, Его Самого мы не полагаем, не отрицаем. Ибо выше всякого полагания всесовершенная и единственная Причина Всего в мире, и над любым отрицанием возвышается всепревосходство Того, Кто совершенно отделен от всех вещей и запределен всему [8].

## Примечания

[1] Κυρι ώτερον, т. е. отрицательное богословие имеет преимущество перед положительным; в конце своего пути богослов вступает в сосредоточенное молчание и экстатическое безмыслие. После Дионисия, таким образом, христианское богословствование могло уже считаться законченным; во всяком случае, было указано на его верхний и нижний пределы.

[2] Комментарий Максима Исповедника (PG 3, 1032 BC): «Это [высшее] незнание, говорит он, затуманено всем познаваемым во всем сущем, а [божественный] мрак скрыт всем тем светом, который разлит в сущем. Поэтому получается, что познание сущего и полагания в отношении Бога не раскрывают божественной непознаваемости и не являют, но скорее скрывают ее: ум не может заиметь здесь себе опоры и схватиться отсюда за что-либо умопостигаемое, но скорее ниспадает к несообразным помышлениям, разве что окажется очень тверд и сразу перелетит через чувственное. Под светом же, который в сущем, надо подразумевать не что другое, как знание сущего, насколько оно [всего лишь] сущее (τὰρντα ἤ οντα εστίν), с чем мы встретимся ниже (1048 А). Таким имеющимся в сущем светом и таким знанием сущего Божественное бывает скорее утаено: наука о природе сущего (των ὤντων ὀυσι ολογί α) настолько не помогает богословию, что даже вредит ему, низводя сверхприродное до свойственного себе, т. е. до соразмерного природе».

[3] Максим Исповедник (1040 BC): «Где, однако, Бог именуется воздухом и где камнем? Камнем — у Давида (Псалом 117, 22), как его и Господь истолковывает, когда говорит: «Разве вы не читали в Писании: Камень, который отвергли строители, тот самый стал во главу угла?» (Евангелие от Луки, 20, 17), и еще у Апостола: «Камень же был Христос» (I Послание ап. Павла к Коринфянам, 10, 4); а воздухом — согласно сказанному в Книге Царств: «И вот тонкий ветер, и там — Господь"» (III Книга Царств, 19, 22).

[4] Καθυηεροχήν, т. е. Всевышний не ощущается не потому, что не имеет чувственных свойств, а потому, что обладает всем в настолько полной мере, что уже перестает восприниматься чувствами.

[5] «Необходимым образом Отец [св. Дионисий. — *В. Б.*] предупреждает здесь читателя, чтобы в нижеследующих отрицаниях, когда он говорит: Виновник

всего и не тело, и не то, и не то», не подумалось, будто Божество совсем не существует, но богослов тут же предполагает у Него бытие; сказав: οὔτε ἀνούσι ος, обозначил бытие; ουτε ἄζωος — обозначил жизнь; οὔτε αλογος — обозначил слово; οὔτε ἄνους — обозначил ум. Здесь, таким образом, предположив у Него бытие, в последующем, когда говорит «не тело» и прочее, указывает, что бытие Его не такое, как у всего сущего, но сверхсущное; а просто не существующее будет безбытийным. И опять: не тело, но превыше всякого другого бытия, и бытиен, и сверхбытиен. Сказав же: не есть тело, отнимает и все телесное: безóбразен, и безвиден, и бескачествен, и бесколичествен. И не в каком-то месте, а все очерченное — в месте, коль скоро место определено охватывающим; божественное же, вездесущее и всенаполняющее не объемлется ничем. Опять же и невидим; и не имеет осязания, ибо неощущаем (все ощущения — вокруг ощущаемого); но и не ощущает (οὐδ αι σθανεται), ибо не воспринимает чувствами и не имеет органом ощущения. Не отягощаем страдательными состояниями и неподлежит, из бессилия, чувственным претерпеваниям. Не надобится Ему свет; не изменяется Он, не гибнет, ибо неизменен и бессмертен. Не подлежит делению, при том что три Его жизненачальные ипостаси пребывают и мыслятся самоипостасными. Ни лишению, ибо присущие Богу блага и сверхизобильны, и природны Ему. Ни течению не подвержен, ибо без истечения (ἀρρεύστως) рождается единородное Слово от Отца и нестрадательно исходит от Отца Дух Святой. Ни иное что из чувственного Он не есть и не имеет. «Есть» тут выражается через самостоятельно существующие вещи, т. е. „дух", „воздух", „камень"; „имеет" — через названные телесные качества».

[6] В переводе (отрывков) С. С. Аверинцева: «Причина всего, сущая превыше всего, не есть нечто лишенное сущности, или жизни, или разумения, или ума; не есть тело, не имеет ни образа, ни лика, ни качества, ни количества, ни толщи, не пребывает в пространстве, незрима и неосязаема, неощущаема и не ощущает. Она ничем не возмущаема и не тревожима, а равно и не волнуема какими-либо присущими веществу состояниями. Она не лишена силы, не подвержена чувственным случайностям, и свет ее не испытывает недостатка. Она не есть превращение, распад, деление, лишение, текучесть и прочие чувственные состояния и не подвержена им» (Антология мировой философии. М.: Мысль, 1969. Т. 1, ч. 2. С. 608—609).

[7] См. примеч. 2.

[8] В переводе С. С. Аверинцева: «Она [Причина всего] не принадлежит к несущему, но также и к сущему, и ничто из сущего не может ее познать, какая она есть, так же как сама она не может познать вещи, какие они есть. Для нее нет разумения, имени, познания; она не мрак и не свет, не заблуждение и не истина. Вообще относительно нее не возможно ни полагание, ни отрицание, ибо с нашими полаганиями и отрицаниями мы не полагаем и не отрицаем ее, ведь она превыше всякого полагания как совершенная и единственная причина всего и превыше всякого отрицания как избыточествование полной отрешенности от всех вещей, как сущая над всем» (Там же. С. 609).

# ФЕНОМЕН ГОРОДА И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ XIX СТОЛЕТИЯ («Passagen-Werk» — Вальтера Беньямина)

*В. А. Подорога*

Одно время имя Вальтера Беньямина, мыслителя, близкого в 30-х годах к Франкфуртскому институту социальных исследований, было известно лишь узким кругам западноевропейской интеллигенции [1]. С опубликованием в 1955 г. двухтомника его из-

* © Вступительная статья В. А. Подороги, 1990

бранных произведений, а в 1966 — частичного собрания его писем, жизненная судьба и идейно-теоретическое наследие Беньямина попадают в центр общественно-политического и философского интереса, становятся предметом острых дискуссий 60—70-х годов в ФРГ. Правомерен вопрос: в чем же причина все расширяющегося сегодня интереса к творчеству Беньямина? Ответ можно найти не только в поразительно универсальном и одновременно крайне противоречивом характере его творческих исканий. Достаточно упомянуть о том, что Беньямин был блестящим литературоведом и переводчиком, глубоким исследователем и критиком буржуазной культуры, чьи труды «Первоисток немецкой драмы», «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости» и незавершенный комплекс исследований, посвященных философии истории XIX столетия Passagen-Werk («Труд о пассажах») до настоящего времени не утратили своего ни общекультурного, ни специальнонаучного значения [2].

Но, пожалуй, главное для нас, современных читателей, в творчестве Беньямина — это его открытие в философии истории новой области исследования, которую можно условно определить как *археологию сознания* современной культуры. В этом вся необычность ви́дения Беньямином эпохи XIX столетия. Подобно археологу, со всей тщательностью и осторожностью, он собирает культурные и технологические остатки предыдущей эпохи ради того, чтобы реконструировать по ним, ничего не исказив и не нарушив, ее утопическое сознание. Он не был теоретиком в кантовском или гуссерлевском смысле, скорее его интересовало «безинтенциональное бытие» культуры, т. е. состояние прошлой культуры, чье идейное целое уже распалось в историческом времени исследователя и больше не может быть удержано в единстве никакой трансцендентальной схемой истории, кроме как насильственно. Меланхолический взор аллегорика, а Беньямин, по многим свидетельствам, обладал именно таким «взором», не может видеть культурное целое эпохи — «целое не дано» — только фрагменты, осколки или руины, которые он созерцает со всем благоговением посвященного. Вот почему тексты Беньямина так трудны для понимания, ведь в них утверждается превосходство визуального ряда над вербальным, языковым. Читателю нужно хоть отчасти «ощущать» логику аллегорической интуиции, которая ведет Беньямина в его исследованиях урбанистических хронотопов. Город для Беньямина — европейские столицы XIX—XX столетия — это своего рода визуальные комплексы, настолько отражающие в себе материальный состав городской среды, насколько же воплощающие в себе утопическое сознание исторической эпохи.

Смею надеяться, что помещенный в разделе настоящего сборника перевод исследовательского проекта Беньямина «Париж — столица XIX столетия» даст читателю представление и об общем замысле труда «Passagen-Werk», и о том, как этот замысел предполагалось осуществить.

Следующий материал — тоже перевод — раздел из публикуемой издательством Гарвардского университета книги о В. Бень-

ямине профессора Корнеллского университета (США) Сюзан Бак-Морс, известного специалиста в области философии культуры [3]. При всей его научной самостоятельности он может прекрасно выполнить роль необходимого в данном случае комментария к публикуемому тексту Беньямина. Правда, сам стиль изложения, которого придерживается американская исследовательница, может показаться несколько неожиданным для советского читателя. Мне представляется, его можно определить как аналитико-биографический стиль. Автор не пытается подчинить материал некой изначальной идейной схеме, которая позволила бы логически упорядочить все то, что было не под силу сделать самому Беньямину. Напротив, и для этого имеются веские основания, автор пытается быть предельно имманентным археологическому поиску Беньямина и поэтому движется от идеи к идее, от образа к образу, от конструкции к конструкции по биографической линии, не боясь случайностей и возможных тупиков. И вовсе не потому только, что биографическое представляется С. Бак-Морс единственной нитью, которая ведет к пониманию творчества этого мыслителя, но еще и потому, что открывается возможность проникновения именно в те области биографического, где рождается мысль, но еще сохраняющая на себе отпечаток той или иной жизненной ситуации. Благодаря этому стилю исследования мы как бы присутствуем «здесь» и «сейчас» в творческой лаборатории Беньямина, мы начинаем «видеть», как он создает удивительно точную и живую социальную физиогномику исторической эпохи, нашего «самого ближайшего прошлого», а может быть, и нашего «самого ближайшего будущего».

Перевод выполнен мной по изданию: *Benjamin W.* Schriften. Frankfurt a. M., 1955. Bd. I. S. 406—422.

[1] Вальтер Беньямин родился в 1892 г. в Берлине. До 1922 г. учится в Берлине, затем во Фрейбурге, изучает литературу и философию. До 1914 г. активно участвует в студенческом антибуржуазном движении. Завершает свое образование в университете Берна трудом «Понятие художественной критики в немецкой романтике» (1919). В 1925 г. заканчивает работу над одним из своих самых значительных исследований — «Первоисток немецкой драмы». Под влиянием общественно-политических событий в Германии и России критически переосмысливает свои ранние, «наивно-рапсодические» позиции и обращается к изучению Маркса, Энгельса и Ленина. В 1930 г. знакомится с Б. Брехтом. С 1933 г. начинает сотрудничать с Институтом социальных исследований, возглавляемым М. Хоккаймером. Ведет активную переписку с Г. Шолемом, Т. В. Адорно и М. Хоккаймером. После прихода нацистов к власти переезжает в Париж. Попытка нелегально эмигрировать из оккупированной Франции через Пиренеи в 1940 г. оканчивается трагически: группа эмигрантов, в которую он входил, была задержана на испано-французской границе. Опасаясь попасть как антифашист в руки гестапо, ночью 26 сентября Беньямин отравился сильной дозой наркотиков.

[2] К комплексу работ, озаглавленных Беньямином как «Труд о пассажах», примыкают следующие исследования: «Париж Второй империи у Бодлера», «Об одном мотиве у Бодлера», «Париж — столица XIX столетия», «Центральный парк» (собрание афористических заметок) и тезисы «О понятии истории». Планируемое название всего проекта, над которым Беньямин работал до самой смерти, с 1927 по 1940 г., «Праистория XIX столетия».

[3] *Buck-Morss S.* The gialectics of seeing Walter Benjamin and the arcades project (in print).

# ПАРИЖ — СТОЛИЦА XIX СТОЛЕТИЯ

## *В. Беньямин*

Die Wässer sind und die Gewächse sind rosa;
der Abend ist süss anzuschauen;
Man geht spazieren. Die grossen Damen
gehen spazieren;
hinter ihnen ergehen sich kleine Damen.

*Nguyen Trong Hiep:*
*Paris capitale de la France* (1897)

Воды отливают голубизной,
а зелень розовым цветом;
Вечер вызывает сладостное чувство
Идет гуляние. Большие дамы совершают
прогулку;
вместе с ними прогуливаются
маленькие дамы.

*Нгуен Тчонг Хип:*
*Париж — столица Франции* (1897)

## I. ФУРЬЕ, ИЛИ ПАССАЖИ

De ces palais les colonnes magiques
A l'amateur montrent de toutes parts
Dans les objets qu'étalent leurs portiques
Que l'industrie est rivale des arts.

*Nouveaux tableaux de Paris* (1828)

Этих дворцов Магические колонны
Всесторонне свидетельствуют любителю
искусства
По предметам, выставленным напоказ в их
портиках,
Что индустрия враждебна искусству

*Новые картины Парижа* (1828)

Наибольшее число пассажей Парижа возникает в следующей за 1822 г. половине десятилетия. Первое условие их появления — высокая конъюнктура текстильной торговли. Начинают обращать на себя внимание впервые учрежденные magasins de nouveaute *, громадные товарные склады в домах — предшественники универсальных магазинов. Это было время, о котором Бальзак писал: «Le grand poème de l'étalage chante ses strophes de couleur depuis la Madeleine jusquà la porte Saint-Dénis» **. Пассажи являются центром торговли предметами роскоши. В их оформлении заметна искусность — заслуга торговца. Современники не перестают восхищаться ими. Они еще долго будут притягательны для иностранцев. «Иллюстрированный парижский путеводитель» сообщает: «Эти пассажи, одно из новейших изобретений индустриальной роскоши, представляют собой застекленные, отделанные мрамором переходы между замкнутыми массивами домов, владелец которых согласен с такими нововведениями. По обеим сторонам перехода, заполненного светом, текут элегантные лавки, так что любой их этих пассажей напоминает город, даже мир в малом». Пассажи — место дебюта газового освещения.

---

© W. Benjamin, 1955
© Перевод на русский язык В. А. Подороги, 1990

* Магазины новинок (фр.)

** «Великая поэма выставленных напоказ товаров распевается в цветовых строфах от улицы Мадлен до перехода Сан-Дени». (фр.)

Второе условие появления пассажей связано с началом применения железа в строительстве. Стиль ампир увидел в этой технике подспорье для возрождения строительного искусства в древнегреческом смысле. Теоретик архитектуры Бетичер выражает общее мнение, когда говорит, что в «художественных формах новой системы» должен выступить со всей силой «принцип формы, свойственный эллинистической манере». Ампир — стиль революционного терроризма, для которого государство — самоцель. Наполеон так же мало признает функциональную природу государства инструментом господства буржуазии, как функциональную природу железа главным зодчим своего времени, господство которого как конструктивного принципа начинается в архитектуре. Архитектор копирует балку помпейской колонны при возведении жилых домов, подобно тому как позднее первые железнодорожные вокзалы проектируются на основе шале. «Конструкция берет на себя роль подсознания». Тем не менее понятие инженера, которое возникает в период революционных войн, получает распространение с этого времени. Начинается борьба между конструктором и декоратором, между Политехнической школой и школой искусств.

Первый раз в истории архитектуры железо выступает как основной строительный материал искусства, лежащий в основании дальнейшего развития техники, которое набирает темп на протяжении столетия. Решающий толчок это развитие получает в тот момент, когда паровоз, над которым продолжаются эксперименты с конца 20-х годов, начинают эксплуатировать только на железных рельсах. Рельсы становятся первыми монтируемыми железными частями, предшественниками балок. Избегать железа в строительстве жилых домов и применять в конструкциях пассажей, выставочных павильонов, вокзалов — сооружений, служащих целям транзита. Одновременно расширяется архитектоническая область применения стекла. Впервые общественные предпосылки для его растущего применения как строительного материала будут найдены столетие спустя. В «Стеклянной архитектуре» Ширбарта (1914) они выступают в единстве с утопией.

Chaque époque rêve la suivante.
*Michelet: Avenir! Avenir!*

Каждой эпохе грезится следующая.
*Мишле: Будущее! Будущее!*

Форма новых средств производства, которые вначале еще господствуют с помощью старых (Маркс), соответствует в коллективном сознании образам, где новое пронизывается старым. Эти образы — образы желаемого, и в них коллективное сознание ищет возможность как упразднить, так и обожествить недостаточность общественного продукта, равно как и ущербность общественного порядка производства. Рядом же, в этих образах желаемого заметны настойчивые стремления, направляемые против устарелого — это значит: против самого современного прошлого. Эти тенденции питают образную фантазию, получающую

толчок от нового, назад к архаическому прошлому. В сновидении, где каждой эпохе последующая грезится в образах, последние являются в соединении с элементами изначальной истории. Это значит — с элементами бесклассового общества, опыты которого, обретая в коллективном бессознательном свое хранилище, свидетельствуют о проникновении новым утопии, что оставляет свой след в тысячах конфигураций жизни, от вечных зданий до скользящей моды.

Подобные отношения известны фурьеристской утопии, которая получает внутренний импульс с появлением машин. Но это не находит непосредственного выражения в их изображениях; они отталкиваются от внеморального гешефта торговли в силу того, что последняя ставит себе в заслугу фальшивую мораль. Фаланстер стремится вернуть людей к таким отношениям, в которых сберегается нравственность. Его высшая и сложная организация — машинерия. Сцепление «страстей» (passions), развитие взаимодействия «механических страстей» (passions mécanistes) с «кабалистическими» (passion cabaliste) представляют собой примитивные образования аналогий машины в материале психологии. Эта машинерия, производящая для людей сказочную страну, древний символ желаемого, наполнила утопию Фурье новой жизнью.

В пассажах Фурье видел архитектонический канон phalanstère. Их реакционное преобразование у Фурье симптоматично: в то время как они с самого начала служили деловым связям, для него они стали жилыми домами. Phalanstère превращается в город из пассажей. Фурье устанавливает в строгом мире форм ампира пеструю идиллию стиля бидемайера. У Золя ее блеск постепенно меркнет. Он использует идеи Фурье в своем произведении «Труд», но прощается с пассажами в «Терезе Ракен». Маркс, в противоположность Карлу Грюну, нападавшему на Фурье, находил у последнего «колоссальное видение человека». Он также отмечал юмор в оценках Фурье. В самом деле, Жан-Поль в своей «Леване» превращает Фурье в педагога, а Ширбарт в «Стеклянной архитектуре» в утописта.

## II. ДАГЕРР, ИЛИ ПАНОРАМЫ

Soleil, prends garde à toi!
*A. J. Wiertz:*
*Oeuvres littéraires*
*(Paris, 1870)*

Солнце, остерегайся себя!
*А. Дж. Вирц:*
*Литературные произведения*
*(Париж, 1870)*

Как в архитектуре начинают распространяться конструкции из железа, так, с другой стороны, в живописи — панорамы. Пик господства панорам совпадает с возникновением пассажей. Неустанно трудились над тем, чтобы сделать панорамы объектами совершенной имитации природы. Пытались отобразить в ландшафте наступление раннего утра, появление луны, шум водопада. Давид советовал своим ученикам копировать природу в панораме.

Однако в том, что панорама, изображая природу, стремилась порождать обманчивые впечатления, предугадывается их переход к фотографии, от нее — к фильму и тонфильму.

Одновременно с панорамами появляется панорамная литература. «Le livre des Cent-et-Un», «Les Français peints par eux-mêmes», «Le diable à Paris», «La grand ville». Эти книги — первые опыты коллективного писательского труда, нашедшего свое отражение в фельетонах Жирардена в 30-х годах. Они состоят из отдельных набросков, в которых анекдотическое разоблачение соответствует переднему плану, пластически установленному в панораме, а информационная основа — раскрашенному заднему фону. Эта литература также является общественно панорамной. Последний раз рабочий появляется в ней вне своего класса как оживление идилии.

Панорамы, провозглашая стирание грани между искусством и техникой, попутно являют собой выражение нового чувства жизни. Горожанин, чье политическое господство над провинцией было многократно доказано на протяжении солетия, делает попытку вписать деревню в город. Город расширяется в панорамах до ландшафта, как впоследствии благодаря этому зарождается утонченное искусство фланирования. Дагерр был учеником панорамного живописца Прево, чья студия располагалась в панорамном переходе. Описание панорам у Прево и Даггера. В 1839 г. сгорает дагерровская панорама. В этом же году становится известным изобретение даггеротипа.

Араго представляет фотографию в одной из парламентских речей. Он указывает на ее место в истории техники и предвосхищает ее научные применения. Художники, напротив, начинают обсуждать вопрос о ее эстетической ценности. Фотография ведет к уничтожению значительного числа работающих по специальности портретной миниатюры. Причина тому — не только экономические соображения. Ранние фотографии были переложением художественных портретов-миниатюр. Техническое основание этого лежит в длительном времени экспозиции фотоснимка, укрепившем высшую концентрацию портретирования, а социальное — в том, что первые фотографы относились к представителям авангардного искусства; подавляющее большинство их клиентуры пришло из этой среды. Превосходство Надара над коллегами по профессии заметно по его предприятию сделать снимки канализационной системы Парижа. При этом впервые объективу приписываются творческие возможности. И его значение становится тем больше, чем сомнительней воспринимается субъективный уклон в живописной и графической информации по отношению к новой технической и общественной действительности.

Мировая выставка 1855 г. впервые продемонстрировала особую картинку — «фотографию». В эти же годы Виртц публикует свою большую статью о фотографии, в которой он видит философское прояснение живописи. Прояснение он понимает, как свидетель-

ствуют его собственные картины, в политическом смысле. О Виртце можно сказать как о первом, кто хотя и не предвидел в монтаже агитационные возможности фотографии, но все-таки содействовал их развитию. С решительным поворотом в средствах коммуникации уменьшается информационное значение живописи; в своей реакции на фотографию она начинает прежде всего подчеркивать цветовые элементы. Когда кубизм оттесняет импрессионизм, живопись создает широкую область, в которую как прежде фотографии уже не под силу следовать за ней. Со своей стороны, фотография с середины столетия наиболее активно распространяется в пределах товарного общества благодаря тому, что ее образы — фигуры, ландшафты, события — если они вообще могли быть реализованы, то только как образы для продажи, которые по сходной цене предлагаются бесчисленной толпе. Для того, чтобы усилить свое наступление, фотография обновляет свои объекты посредством новейших технических изобретений, которыми определяется дальнейшая история фотографии.

## III. БОЛЬШИЕ ГОРОДА, ИЛИ МИРОВЫЕ ВЫСТАВКИ

Qui, quand le monde entier, de Paris jusqu'en Chine
O divin Saint-Simon, sera dans ta doctrine,
L'âge d'or doit renaitre avec tout son éclat,
Les fleuves rouleront du thé, du chocolat;
Les moutons tout rôtis bondiront dans la plaine,
Et les brochets au bleu nageront dans la Seine;
Les épinards viendront au monde fricassés,
Avec des croûtons frits tout au tour concassés.
Les arbres produiront des pommes en compotes
Et l'on moissonnera des cerricks et des bottes;
Il neigera du vin, il pleuvera des poulets,
Et du ciel les canards tomberont aux navets.

*Lauglé et Vanderbusch: Louis et le Saint-Simonien (1832)*

Да, когда весь мир от Парижа до Китая,
О божественный Сен-Симон, будет охвачен твоей доктриной,
Золотой век должен возродиться во всем блеске его.
Реки обернутся чаем и шоколадом,
Стада баранов, готовые стать жарким, будут резвиться в лугах,
А щуки — плавать в голубой воде Сены;
Шпинат, обваленный в мелко толченных гренках,
Вернется в мир жареного мяса,
Деревья будут плодоносить яблоками для компотов
И собираться в урожай снопами и вязанками;
И будет падать как снег вино, а цыплята — как брызги дождя,
И утки низвергнутся с неба на грядки репы.

*Логле и Ван дер Буш: Луи и сен-симонисты (1832)*

Мировые выставки — места паломничества к товару как фетишу. «Европа поворачивается, чтобы видеть товары», — говорил Тэн в 1855 г. Мировым выставкам предшествуют национальные выставки индустрии, первые из которых были учреждены в 1798 г. на Марсовом поле. Они отвечают желаниям «рабочего класса наслаждаться и становятся для него праздником освобождения».

Рабочий класс стоит на переднем плане как покупатель. Граница индустрии наслаждения еще не сформировалась. Народное празднество установит ее. Вступительная речь в честь промышленности открывает выставку. Сен-симонисты, которые планировали индустриализацию земли, восприняли мышление мировых выставок. Шевалье, ученик Инфантена и издатель сен-симонистской газеты «Мир», — первый авторитет в новой области. Сен-симонисты предвидели развитие мирового хозяйства, но не классовую борьбу. Наряду с их участием в индустриальных и коммерческих предприятиях в середине столетия становится ясной их беспомощность в вопросах, которые касаются пролетариата. Мировые выставки придают блеск меновой стоимости товаров, создают границы, за которые отступает их потребительская стоимость. Они порождают фантасмагорию, в которую устремляется человек, позволяя разрушить себя. Индустрия наслаждения тем облегчает ему понимание этого, что низводит его самого к высшему из товаров. Он поддается ее манипуляциям, поскольку отчуждение от самого себя и других доставляет ему наслаждение. Воцарение товара и окружающий его блеск разрушения — тайная тема искусства больших городов. Этому соответствует разлад между его утопичными и циничными элементами. Остроумие этого искусства, находчивое в изображении мертвых объектов, равнозначно тому, что Маркс называл «теологическими ухищрениями» товара. Оно явно осаждается в понятии specialité — названия товаров, которые входят в употребление в индустрии роскоши того времени. Под действием большого города вся природа превращается в нечто специализированное. Художник представляет природу в том же духе, в каком реклама — это слово тоже тогда возникло — начинает представлять свои товары. Это искусство находит свой конец в безумии.

Mode: Herr Tod! Herr Tod!
Leopardi: Dialog zwischen Mode und Tod

Мода: Госпожа смерть! Госпожа смерть!
Леопарди: Диалог моды и смерти

Мировые выставки создают универсум товаров. Фантазии великого города переносят товарный характер на весь универсум, модернизируют его. Кольцо Сатурна становится чугунным балконом, на котором по вечерам житель планеты дышит свежим воздухом. Литературный эквивалент этому — графическая утопия, изображенная в книгах Туссеналя, исследователя природы и ученика Фурье. Мода диктует ритуал, согласно которому фетишстовар должен быть потреблен; большой город расширяет свое притязание на предметы повседневного потребления так же умело, как и на космос. В том, к чему мода в своих крайностях стремится, приоткрывается ее природа. Мода вступает в спор с органическим; она соединяет живое тело с неорганическим миром, распространяя на живое права мертвого. Фетишизм, который побеждает сексуальной притягательностью неорганического, — ее жизненный нерв. Культ товара становится ему на службу.

К парижской мировой выставке 1867 г. Виктор Гюго издает манифест «К народам Европы». Ранее и однозначно их интересы представлялись делегациями французских рабочих, чья численность за период от мировой выставки в Лондоне 1851 г. до второй в 1862 г. достигла 750 представителей. Это стало побудительным мотивом для организации Марксом Международной рабочей ассоциации. Фантасмагория капиталистической культуры достигает к мировой выставке 1867 г. своего самого блистательного великолепия. Империя стоит на вершине власти. Париж утверждает себя как столицу роскоши и моды. Оффенбах предписывает парижской жизни ритм. Оперетта — историческая утопия длящегося господства капитализма.

## IV. ЛУИ-ФИЛИП, ИЛИ ИНТЕРЬЕР

Une tête, sur la table de nuit, repose
Comme un renoncule.
*Baudelaire: Un martyre*

Отрубленная голова
На столике лежит, как лютик небывалый.
*Бодлер: Мученица*
(пер. Вильгельма Левика)

Во времена правления Луи-Филипа частный человек вступает на историческую сцену. Расширение демократических свобод благодаря новому избирательному праву совпадает с парламентской коррупцией, организуемой Гийо. Под ее защитой господствующий класс делает историю, устремляясь в погоню за прибылью. Он укрепляет железные дороги, чтобы улучшить положение владельца акций. Он приветствует господство Луи-Филипа как господство делового частного человека. С июльской революцией буржуазия осуществила цель 1789 г. (Маркс).

Впервые для частного человека жизненное пространство выступает как противоположность месту труда. С самого начала оно конструируется в интерьере. Контора — ее дополнение. В конторе частный человек ведет расчет реальности, требуя от интерьера поддержать его иллюзии. И требует этого тем более категорично, чем далее он замышляет распространить свои деловые проекты за границы общественных. При создании же своего приватного мирка он отказывается как от того, так и от другого. Так возникают фантасмагории интерьера; он представляется частному человеку вселенной, в которой собирается далекое и прошлое. Салон частного человека — ложа в мировом театре.

Экскурс о стиле модерн. На переломе столетия распад интерьера завершается появлением стиля «модерн». Конечно, по своей идеологии «модерн» пытается дать полностью законченный образ интерьера. Его цель — прославление одинокой души; его теория — индивидуализм. У Вандервельде дом является выражением личности. Орнамент для дома является тем же, чем для живописного полотна — подпись художника. Однако подлинное значение стиля «модерн» не находит выражения в этой идеологии. Он представляет собой последнюю отчаянную попытку спастись в башне

из слоновой кости от техники, осаждающей искусство. Модерн мобилизует все резервы внутренней жизни, находящие свое выражение в спиритуалистической линии языка, в цветке как чувственном образе растительной природы, которая противостоит технически сработанному окружающему миру. Новые элементы железного строения, балочные формы дают работу стилю «модерн»; используя орнамент, он трудится над тем, чтобы отыграть обратно эти формы искусства. Бетон открывает ему новые возможности для пластического формообразования в архитектуре. К этому времени действительная точка тяжести в жизненном пространстве смещается на бюро. С особым усердием место для него создается в собственном доме. В итоге стиль «модерн» разрушает «строительного мастера одиночества» («Baumeister Solness») — опыт индивида, пытающегося на основе своей самоуглубленности воспринять технику, ведет к его закату.

Je crois... à mon âme: la Chose
*Léon Deubel*: Oeuvres
*(Paris, 1929)*

Я верю... что в моей душе: Вещь.
*Леон Дюбель: Произведение*
*(Париж, 1929)*

Интерьер — место убежища искусства. Старьевщик — истинный житель интерьера. В очищении вещей он видит свое предназначение. На его долю выпадает Сизифова задача: с помощью овладения вещами освободить их от товарного характера. Вместо потребительской стоимости он придает им ценность любовного владения. Старьевщиком владеет мечта не только о далеком или прошлом мире, но одновременно о лучшем, в котором люди, хотя так же мало обеспечены необходимым, как и в сегодняшнем, но зато вещи неизбежно свободны от принудительного труда.

Интерьер — не только вселенная, но и футляр для частного человека. Жить значит оставлять следы. Это закрепляется в интерьере. Выдумывают чехлы и нарукавники, футляры и кожухи, в размерах которых отпечатываются следы предметов повседневного употребления. Следы живущих также отпечатываются на интерьере. Возникает детективная история — идти по следам. «Философия мебели» По, так же как его детективные новеллы, свидетельствует о первых физиогномиях интерьера. Преступник первого детективного романа — не джентльмен, не апач, но буржуазный частный человек.

## V. БОДЛЕР, ИЛИ УЛИЦЫ ПАРИЖА

Tout pour moi devient Allégorie
*Baudelaire: Le Cygne*

Все для меня стало аллегорией
*Бодлер: Лебедь*

Гений Бодлера, который питает себя из меланхолии, является аллегорическим. У Бодлера впервые Париж становится предметом лирической поэзии. Его поэзия — не национальное искусство, напротив, взор аллегорического поэта, обращенный к городу, —

взор отчужденного. Это взор фланера, жизненная форма которого еще обыгрывает с примеряющим блеском грядущих, безотрадных обитателей большого города. Подобно буржуазному классу, фланер еще стоит на пороге великого города; оба его еще не перешагнули. Ни один из них еще не нашел в нем своего дома. Фланер ищет свое убежище в толпе. Ранние произведения о физиогномике толпы можно найти у Энгельса и По. Толпа — то покрывало, посредством которого фланер превращает обжитый город в фантасмагорию: то в нее погружается ландшафт, то гостиная. Тогда оба, и толпа, и фланер участвуют в создании мира товаров, что делает товарообмен необходимым для фланирования. Универсальный магазин — последняя уловка фланера.

У фланера существует понимание рынка. И оно помогает ему выглядеть так, чтобы действительно найти покупателя. В этом промежутке времени фланер еще имеет меценатов, но уже начинает, соотносясь с рынком, выступать как богема. Неразличимость экономического положения богемы соответствует неразличимости ее политической функции. Становится совершенно ясно, как трудно отнести богему непосредственно к какой-либо профессии. Ее первоначальная область труда — армия, позднее она становится мелкой буржуазией, случайно — пролетариатом. Тем не менее этот слой видит своих врагов в подлинных вождях пролетариата. «Коммунистический манифест» приводит к концу ее политическое существование. Поэзия Бодлера черпает свою силу из бунтарского пафоса этого слоя. Поэт сражается на стороне асоциального. Свою единственную родовую общность он реализует с проституткой.

Facilis descensus Averni.
*Vergil: Aeneis*

Легка дорога в ад.
*Вергилий: Эней*

Поэзия Бодлера устойчиво связывает образы женщины и самой смерти в третьем — в образах Парижа. Париж его поэзии — город скорее погруженный на дно морское, чем в адскую бездну. Хтонические элементы города — топографическая формация, старое покинутое ложе его бытия — оставили в ней заметный отпечаток. Однако решающим у Бодлера в «мертвящей идиллике» города является общественный субстрат — стиль модерн. Модерн — главный акцент его поэзии. Когда он «сплином» (Spleen) раскалывает «идеал» (Ideal), то всегда прямо цитирует модерн как праисторию. Это проявляется благодаря двусмысленности, которую присвоили себе общественные отношения и события этой эпохи. Двусмысленность есть образное проявление диалектики, закона диалектики в бездействии (im Stillstand). Это бездействие является утопией и диалектическим образом как образом сновидения. Такой образ легко утверждает товар в качестве фетиша, направляет пассажи как к дому, так и к звездам. Нечто подобное несет в себе проститутка, продавщица и товар в одном лице.

Le voyage pour connaitre ma geographie.
*Aufzeichnung eines Irren.*
*(Paris, 1907)*

Путешествие, чтобы познать мою географию.
*Зарисовка одного путешествия*
*(Париж, 1907)*

Последнее стихотворение «Цветов зла»: «Le Voyage, O mort, vieux capitaine, il est temps, levons l'ancre» *. Последнее путешествие фланера: смерть; его цель — новое «Au fond de l'unconnu pour trouver de nouveau» **. *Н о в о е*, одна из потребительных стоимостей товара — необходимое качество. Первоисток видимости, образы которой не являются внешними тому, что порождает коллективное бессознательное. Новое — квинтэссенция фальшивого сознания, неустанным агентом которого является мода. Эта видимость нового рефлектируется в другом отражении, в видимости всегда-снова-равного. Результат рефлексии — фантасмагория «истории культуры», — в которой буржуазия опробовала свое фальшивое сознание. Искусство, которое с сомнением относится к своей задаче и перестает быть insèparable de l'utilite *** (Бодлер), должно новое сделать своей высшей ценностью. Arbiter novarum rerum **** становится снобом. Новое для искусства, что мода для денди. Как в XVI столетии аллегория являлась каноном диалектического образа, так в XIX Nouveauté. Магазины новинок рекламируют себя на страницах газет. Пресса организует рынок духовных ценностей, пользующихся повышенным спросом. Нонконформисты бунтуют против выдачи искусства рынку; они заворачиваются в знамя art pour art. Этот пароль порождает концепцию целостного произведения искусства, призывает укрепить искусство наперекор развитию техники. Посвящение, которому оно служит мессу, аналогично разрушению, которым сияет товар. Оба абстрагируются от общественного существования человека. Бодлер побеждает ослепление Вагнера.

## VI. ОСМАНН, ИЛИ БАРРИКАДЫ

J'ai le culte du Beau, du Bien, des grandes choses,
De la belle nature inspirant le grand art,
Qu'il enchante l'oreille ou charme le regard;
J'ai l'amour du printemps en fleurs: femmes et roses.

*Baron Haussmann: Confession d'un lion devenuvieux*

Я верен культу Красоты, Добра, великих вещей,
Прекрасной природе, вдохновляющей великое искусство,
Которое чарует слух или ласкает взгляд;
Я верен любви к цветущей весне: женщинам и розам.

*Барон Османн: Признание постаревшего Льва*

---

* Смерть! Старый капитан! В дорогу! Ставь ветрило! (пер. с франц. М. Цветаевой)

** В глубине неизвестного обрести новое (франц.).

*** Неотделимое от полезности (франц.).

**** Ценитель новых вещей.

Das Blüthenreich der Decorationen,
Der Reiz der Landschaft, der Architektur
Und aller Scenerie-Effekt beruhen
Auf dem Gesetz der Perspective nur.

*Franz Böhle: Theater-Katechismus*

Цветущее царство декораций,
Возбуждение от пейзажа, архитектуры
И всех сценических эффектов покоится
только на законе перспективы.

*Франц Боле: Театр-катехизис*

Урбанистический идеал Османна — перспективное ви́дение длинных, ускользающих улиц. В XIX столетии этому соответствует постоянно отмечаемая склонность к облагораживанию технических закономерностей эстетической целесообразностью. Институт мирского и духовного господства буржуазии желал найти свой апофеоз в границах движения улиц. Движение улиц завесило покрывалом их устройство; они скрыты им, как новые памятники. Деятельность Османна свыклась с наполеоновским идеализмом. Этому покровительствует финансовый капитал. Париж переживает кровавый апогей спекуляции. Биржевая игра оттесняет из феодального общества устаревшие формы игры случая. Фантасмагория пространств, которой фланер посвящает себя, равносильна фантасмагории времени, которой предается игрок. Игра превращает время в отравленный дурман. Лафарг объяснял игру как отображение тайн конъюнктуры в малом. Экспроприации Османна призывают к хитроумной спекуляции в жизни. Оправдательная речь в кассационном суде, поддержанная буржуазной и орлеанской оппозицией, превозносит финансовый риск османнизирования. Османн пытается укрепить свою диктатуру и подвести Париж под исключительный режим. В 1864 г. в одном небольшом выступлении он выражает свой гнев против неоседлого населения великого города. Это находит отражение в его постоянных предприятиях. Увеличение платы за квартиры оттесняет пролетариат в пригород. В итоге кварталы Парижа утрачивают свою специфическую физиогномию. Возникает красный пояс. Османн берет себе имя «artiste démolliseurs»*. Он считает себя призванным к своему труду и отмечает это в своих воспоминаниях. Однако он делает родной для парижан город чужим; они более не чувствуют себя в нем, как дома. Бесчеловечный характер великого города начинает становиться осознанным для парижан. Монументальное произведение Максима дю Кампа «Париж» обязано своим возникновением этому сознанию. «Vérémiades d'un Haussmannisé» получают у него форму библейских причитаний.

Истинная цель трудов Османна состояла в укреплении города перед угрозой гражданских войн. Он стремится сделать невозможным сооружение баррикад в Париже на все будущие времена. С тем же намерением уже Луи-Филип ввел деревянную мостовую. Тем не менее баррикады сыграли свою роль в февральской революции. Энгельс занимался изучением техники баррикадной борьбы. Османн хотел свести на нет баррикадную борьбу в два

* «Художник-разрушитель» (франц.).

приема: ширина улиц должна сделать их сооружение невозможным, а новые улицы должны установить кратчайший путь между казармой и рабочим кварталом. Современники окрестили это предприятие: «L'embellissment stratégique»*.

Fàis voir, en déjouant la ruse,
O Rèpublique, à ces pervers
Ta grande face de Méduse
Au milieu de rouges éclairs.

*Chanson d'ouvriers vers (1850)*

О республика, пусть увидят они, эти негодяи,
Чьи коварные планы разрушены,
Твое великое лицо Горгоны-Медузы,
Охваченное кровавыми бликами.

*Песня рабочих (1850)*

Баррикады в коммуне сооружаются по-новому. Они сделаны крепче и лучше, чем прежде. Они перекрывают большие бульвары и часто достигают высоты второго этажа, скрывая места для стрелков. Подобно тому, как «Коммунистический манифест» подвел черту под эпохой заговорщиков по профессии, так Коммуна покончила с фантасмагорией, провозгласив свободу пролетариата. Благодаря этому разрушилась видимость того, что задача пролетарской революции — завершить рука об руку с буржуазией дело 1789 г. Эта иллюзия господствует с 1831 по 1871 г., от Лионского восстания до Коммуны. Буржуазия эту ошибку никогда не разделяла. Ее борьба против социальных прав пролетариата начинается уже в Великую революцию и соединяется с филантропическим движением, которое скрывает эту борьбу, достигая при Наполеоне III наиболее широкого распространения. В период его властвования возникает мода на монументальные произведения искусства: пьеса «Европейские рабочие». Утаивая с помощью филантропии истинное положение, буржуазия раз за разом преодолевает классовую борьбу. Уже в 1831 г. «Журнал дебатов» признает: «Каждый фабрикант живет на своей фабрике, как владелец плантации среди рабов». Трагедия прошлых рабочих восстаний — в отсутствии революционной теории, которая бы указала путь, но, с другой стороны, также и отсутствие условий для выражения непосредственной силы и энтузиазма, с какими рабочие так энергично взялись за учреждение нового общества. Этот энтузиазм, высшая точка которого достигается в коммуне, поддерживается рабочим классом заимствованием время от времени у буржуазии ее лучших качеств, чтобы в конце концов одержать победу над ее худшими. Рембо и Курбе исповедуются Коммуне. Пожар Парижа — достойное завершение разрушительной работы Османна.

* «Стратегическое украшение» (франц.).

Mein guter Vater war in Paris gewesen.
*Karl Gutzkow: Briefe aus Paris (1842)*

Мой добрый отец бывал в Париже.
*Карл Гутцков: Письма из Парижа (1842)*

Бальзак одним из первых заговорил о руинах буржуазии. Но первым снял запрет с их рассмотрения сюрреализм. Развитие производительных сил помещает символ желания предыдущего столетия в развалины, еще ранее они разрушили величественные монументы. В XIX столетии это развитие освободило от искусства пластические формы, подобно тому, как в XVI наука освободилась от философии. Отправным пунктом архитектуры становится инженерная конструкция. Отображение природы осуществляется посредством фотографии. Творческая фантазия расширяется, практически становясь рекламой. Поэзия подчиняется фельетону монтажа. Все эти продукты, подобно товарам, намереваются выйти на рынок. Но они еще медлят на пороге. Эта эпоха производит пассажи и интерьеры, выставочные залы и панорамы; они — осадок мира сновидений. Реализация элементов сновидения у пробудившегося — показательный случай диалектического мышления. Диалектическое мышление является органом исторического пробуждения. Каждая эпоха видит сновидения не только о самом близком, но и мечтает вытеснить само пробуждение. Она несет свои цели в себе и развертывает их — как уже признал Гегель — с хитростью. С расшатыванием товарного хозяйства мы начинаем узнавать руины в монументах буржуазии, руины, на которые они еще ранее распались.

# БИОГРАФИЯ МЫСЛИ. «PASSAGEN-WERK» В. БЕНЬЯМИНА

*С. Бак-Морс*

Какое-либо место познается лишь тогда, когда оно освоено во всех возможных измерениях. К месту нужно приблизиться с каждой из четырех сторон света, чтобы вобрать его в себя, более того, нужно также уйти из него в каждом из этих направлений. Иначе совершенно неожиданно трижды, четырежды оно встанет на вашем пути, прежде чем вы будете готовы открыть его для себя [1].

В основе подвижного существования Беньямина в конце 20-х и в 30-е годы лежит схема, которая раскрывает географию «Passagen-Werk», наделяя работу пространственным строем. Не сводимый к простому «пути в Москву», этот строй включает в себя каждое из четырех направлений, указываемых компасом (см. рис. а). На западе — Париж, зарождение буржуазного общества в смысле политико-революционном; на востоке Москва в том же самом смысле знаменует его конец. На юге Неаполь определяет средиземноморские истоки, овеянное мифами детство западной цивилизации; на севере Берлин — овеянное мифами детство самого автора.

© S. Buck-Morss, 1990
© Перевод на русский язык Е. В. Петровской

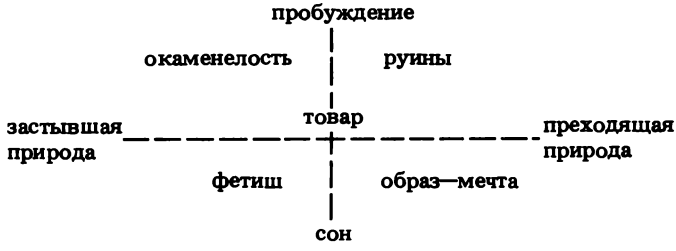
Рисунок а




Беньямин характеризовал свой метод как «диалектику в бездействии». Он располагал свои философские идеи в поле непримиримых подвижных противоположностей, которые, пожалуй, можно лучше всего себе представить в виде координат, соответствующих взаимно исключающим категориям, чей «синтез» является не движением в сторону разрешения, но точкой пересечения их осей. Действительно, именно осями в самых ранних записях к «Passagen» называл Беньямин категории непрерывности / прерывности: их следует понимать как «основные координаты» современного мира.

Остановимся поподробнее на том положении, что Беньямин размышлял, используя систему координат. Раскрытие им понятий в их «предельном выражении» можно зрительно представить как антитетическую направленность осей, которые пересекают друг друга, обнаруживая в нулевой точке некий «образ» (см. рис. б). Мы даже осмелимся утверждать, что схема координат служит невидимой структурой «Passagen-Werk», позволяя ее внешне несопоставимым элементам четко соотноситься между собой. Действительно, в рамках подобной структуры может быть найдено место для каждой из граней проекта: от диалектической сказки и коллективного образа-мечты до аллегорической поэзии Бодлера и космологических размышлений Бланки. Оси этих координат могут быть обозначены с помощью знакомых гегелевских противоположностей: сознания и реальности. Если конечные точки осей принять за антитетическое разнесение, мы могли бы назвать застывшей природой / преходящей природой те из них, что расположены на оси реальности, в то время как на оси сознания такими пределами будут сон / пробуждение. В нулевой точке, там, где пересекаются оси координат, в качестве центрального «диалектического образа» мы можем поместить товар. Тогда можно сказать, что в каждом участке системы координат описывается какой-нибудь один из аспектов физиогномики товара, при том что его «лица» явлены в крайнем своем выражении: окаменелость и руины, образ-мечта и фетиш. При размещении полей те из них потребуют подтверждения, что отмечены знаком переходности (transitoriness). Невидимая внутренняя структура «Passagen-Werk» в результате будет выглядеть следующим образом:

Рисунок 6




*Окаменелостью* именуется товар в дискурсе «Ur»- истории в качестве зримых останков «Urphenomena». Даже после того, как на задний план отходит его ранний метафорический «Ur»-ландшафт, складывавшийся из потребителей-динозавров и современных ледниковых эпох, Беньямин сохраняет физиогномику окаменелости в идее «следа» («Spur»), отпечатка предметов, наиболее заметных на фоне плюша буржуазных интерьеров и бархата подарочных коробок, отпечатка, превращающего «Ur»-историю в детектив, где исторический «след» служит путеводной нитью. *Фетиш* — ключевое слово для обозначения товара как мифической фантасмагории, приостановленной формы истории. Оно соответствует мертвой опредмеченной форме новой природы, обреченной на сегодняшние адские муки нового как всегда-снова-равного. Но эта фетишизированная фантасмагория является одновременно и той формой, в какой застыл человеческий, социалистический потенциал индустриальной природы в ожидании совместных политических действий, которые могли бы его пробудить. *Образ-мечта* — мгновенная форма-мечта такого потенциала. Через нее совершают возврат архаические смыслы в ожидании «диалектики» пробуждения, которое, однако, ознаменует начало совершенно новой исторической эпохи. *Руины* представляют собой «кровавое зрелище» (appareil sanglant) разрушения, вызванного товарами; оно обнаруживается в поэзии Бодлера, и эту истину мы признаем только теперь, когда обратились в прах образы-мечты прошлого столетия. Но они указывают также и на освободившиеся строительные блоки (как семантические, так и вещественные), из которых может быть построено новое общество. Заметьте, что фигуры коллекционера, старьевщика и детектива, блуждая, появляются в полях окаменелости / следа и руин, в то время как проститутка, игрок и фланер действуют в полях образа-мечты и фетиша как ее фантасмагорического проявления. Османн отстраивает новую фантасмагорию Парижа; Гранвиль представляет ее критически. Фантазии Фурье — это образы-мечты, предчувствия будущего, выраженные в символах-мечтах; образы Бодлера — руины, разрушенный материал, воплощенный в аллегорических объектах.

Проект исследования пассажей можно представить находящимся в точке пересечения названных в начале двух осей (рис. а), одна из которых указывает на поступь эмпирической истории в категориях ее социального и технологического потенциала, другая определяет историю ретроспективно, как руины неосуществленного прошлого. Не только в виде схемы, но и как реальный опыт четыре города сыграли решающую роль в концепции «Passagen-Werk».

## НЕАПОЛЬ

В «Passagen-Werk» предстояло проанализировать неоклассицизм XIX в. как идеологическую попытку представить незыблемость исторических основ буржуазной цивилизации и вечную истину западного имперского господства. Историческая дезинтеграция, наглядно проступавшая в классических руинах Италии, бросала вызов подобным мифическим притязаниям остановить время, свидетельствуя, напротив, о недолговечности империй. В 1924 г. Беньямин и Лацис посетили эти руины [2]. Но когда они приступили к совместному написанию статьи, она касалась уже современных процессов упадка. Статья представляет собой описание Неаполя того времени, где центральный образ «пористости» (предложенный Лацис) удачно передает тот факт, что структурные границы современного капитализма — границы между частным и общественным, трудом и досугом, личным и коммунальным — пока еще не установлены: «Точно так же как гостиная вновь появляется на улице . . ., улица перекочевывает в гостиную»[3]. «Для сна и еды не существует установленных часов, порою даже места»[4]. То, что в марксистской теории определяется как переходный период общественного развития, предстает здесь в образах пространственной анархии, социальных переплетений и в первую очередь непостоянства.

> Созидание и действие пронизывают друг друга... Определенное, шаблонное избегается. Никакая ситуация не предстает как... данная навеки, никакая форма не претендует на то, чтобы быть «такой» и больше никакой» [5].

На юге Италии на полом распадающемся каркасе докапиталистического уклада неустойчиво и неровно были возведены современные социальные отношения. Избегая теоретических обобщений, Беньямин передает эту истину визуальным жестом анекдота:

> На шумной базарной площади (piazza) полная дама случайно роняет веер. Она беспомощно смотрит по сторонам, не в состоянии поднять его самостоятельно. Появляется галантный кавалер, готовый оказать такую услугу за пятьдесят лир. Они торгуются, и веер возвращается к даме за десять [6].

В «Неаполе» говорится о превращении мошенничества в рутину и выпрашивания в профессию, о специфических проявлениях капиталистической формы отсталости Неаполя, где «бедность и

нищета кажутся такими же заразными, как их обычно изображают детям» [7]. Беньямин и Лацис замечают дезорганизацию рабочего класса: «С помощью ломбарда и лото государство удерживает этот пролетариат в тисках: то, что оно дает ему одной рукой, оно отбирает другой» [8]. Для этого класса самосознание имеет форму не столько политическую, сколько театральную:

Даже самое несчастное существо суверенно в смутном двойственном осознании того, что оно участвует во всякого рода разложении, во всяком безвозвратно утраченном образе неаполитанской улицы, наслаждаясь досугом их нищеты и созерцая величественную панораму [9].

Обычная жизнь идет своим ходом, только теперь, туристам напоказ, все делается за деньги. Продаются туры и точные копии помпейских развалин [10]; за установленную цену местные жители демонстрируют туристам легендарное поедание макарон руками [11]. Художники создают свои пастели на тротуаре, куда упадут несколько монет, прежде чем ноги прохожих сотрут изображение [12]. Коров содержат в пятиэтажных бараках [13]. Политические события превращены в празднества [14]. Здесь сталкиваешься с обществом не древним и не современным, а с импровизаторской культурой, высвобождаемой и даже питаемой быстрым упадком города.

Эссе «Неаполь» появилось во «Frankfurter Zeitung» в 1926 г. Его можно сравнить с теми статьями, которые по-прежнему печатаются в воскресных газетах в разделе путешествий. Здесь нет недостатка в юморе и стремлении позабавить. Здесь нет и явно выраженной политической идеи. Скорее едва заметно для читателя проводится эксперимент, посвященный тому, как моно вопреки канонам идеалистического литературного стиля интерпретировать образы, вбираемые гуляющим по улицам города человеком. Образы — не субъективные впечатления, но объективные воплощения. Явления — здания, человеческие жесты, пространственные решения — «прочитываются» как язык, в котором исторически изменчивая истина (а также истина исторической изменчивости) находит свое конкретное выражение, а социальный строй города начинает обретать четкие контуры в пределах воспринятого опыта. Этот эксперимент будет иметь ключевое методологическое значение для «Passagen-Werk».

## МОСКВА

В конце 1926—начале 1927 г. Беньямин совершил поездку в Москву. Выключенный из общения незнанием русского языка, он пытался «увидеть» присутствие революции с помощью того же анализа образов, того же сенсорного освоения преходящих вещей и явлений, каковым вместе с Лацис он воспользовался в эссе о Неаполе. Он разъяснил свое намерение Мартину Буберу, еще раньше заказавшему ему эссе о Москве для журнала «Die Kreatur»:

В эссе «конкретные проявления жизни» в Москве, наиболее

глубоко поразившие Беньямина, обнаруживают «без экскурсов в теорию» «внутреннюю позицию» в политическом смысле [16]. Как и Неаполь, Москва находится в переходном состоянии, когда отдельные стороны деревенской жизни по-прежнему продолжают играть «в прятки» [17] с городом. Но переход осуществляется к социализму, так что характер переходности, который придавал неаполитанской жизни свойство театральности, в данном случае таков, что «каждая жизнь, каждый день, каждая мысль [. . .оказываются помещенными] на лабораторный стол» [18]. В то время как в Неаполе переходность выражала неустойчивость и ненадежность социальных последствий, отданных на волю случая, в Москве изменение месторасположения контор и трамвайных остановок, постоянная реаранжировка мебели вполне осознанны, подчеркивая «поразительный» общественный эксперимент и «безусловную готовность к мобилизации» [19].

Однако образы Москвы амбивалентны. Попрошайничество существует только в виде «корпорации умирающих», утратив свою «главнейшую опору — нечистую совесть общества» [20]; но одновременно новая экономическая политика (НЭП) приводит к появлению нового зажиточного класса. Если неаполитанцы продают свое прошлое посторонним, в России пролетарии сами посещают музеи и свободно там себя чувствуют [21]. Деревенского облика московские площади не были «осквернены и уничтожены» памятниками, как это случилось в Европе [22]. И все же изображения Ленина продаются как туристические слепки с революции, которой, как прежде религии, угрожает опредмечивание и превращение в орудие власти над людьми, ее осуществившими [23]. Амбивалентность этих образов свидетельствует о том, что совсем немаловажно, какой класс правит, и что будущее поэтому не гарантировано [24].

Поразительно ощущение Беньямином того, в чем именно заключен источник успеха революции. Он находится не в сфере производственных норм, а на стыке между политической властью и властью потребительской. В то время как при капитализме «рыночная стоимость всякой власти может быть подсчитана» в деньгах, в России, отстранив нэпманов от партии, Советское государство «перекрыло» «конвертируемость денег во власть» [25]. Это «одно необходимое условие» определит успех революции:

. . .мое изложение будет свободно от какой-либо теории. . . Я хочу представить Москву в настоящий момент так, что каждый факт уже теория», воздерживаясь тем самым от всякой дедуктивной абстракции, от всякого прогноза и даже, в известных пределах, от всякого суждения. . .[15]

. . .чтобы никогда (как [это] однажды случилось даже с церковью) не открылся черный рынок власти. Если европейская взаимосвязь власти и денег проникнет также и в Россию, тогда, пожалуй, не стране, пожалуй, даже не партии, но коммунизму в России наступит конец. Здесь пока еще отсутствуют европейские понятия о потреблении и потребности, с ним связанные. Причины тому прежде всего экономические. Однако, возможно, что в этом вдобавок проявляется и прозорливое намерение партии: сравняться с уровнем потребления в Западной Европе в произвольно выбранный момент — испытание огнем большевистского чиновничества, что закалит его и придаст ему полную уверенность в победе [26].

В советском обществе происходило «превращение революционного усилия в усилие технологическое», когда в центре внимания находились не социальные изменения, но «электрификация, строительство каналов, возведение фабрик» [27]. В то же время (и в этом причина того, почему Беньямин придает исключительную важность позиции партии по отношению к массовому потреблению) смысл революции — в преобразованиях социальных, а не экономических. Повышение уровня производства — всего лишь средство на пути осуществления такой цели, как создание общества, покончившего с нуждой, удовлетворяющего не только материальные, но и эстетические и коллективистские потребности его членов. Пульсация коллективной фантазии — важнейший индикатор нормального развития этих потребностей. Ограниченный рамками анализа внеязыковых форм и проявлений, Беньямин обнаруживает присутствие этой коллективной фантазии в неофициальной народной культуре, а именно в товарах далеко не первой необходимости, продаваемых торговцами без формального на то разрешения в импровизированных торговых рядах, украшающих яркими пятнами покрытые снегом городские улицы: это бумажные рыбки, книги с картинками, лакированные шкатулки, рождественские украшения, личные фотографии, кондитерские изделия и еще: «Вакса для ботинок и письменные принадлежности, носовые платки, игрушечные сани, детские качели, дамское нижнее белье, чучела птиц, вешалки для одежды. . .» [28].

Здесь, как и в других случаях (наподобие религиозных символов в более ранние времена), товары несут в себе в опредмеченной форме энергию фантазии, необходимую для социальных преобразований. Но потребности социалистического накопления диктуют необходимость того, чтобы эта энергия была перенесена в сферу производства, в то время как потребление откладывается на неопределенно долгий срок. Более того, неофициальная культура московских уличных торговцев хотя и служит выражением коллективной фантазии, являет таковую в основном в ее доиндустриальной форме. Отсюда новая роль художников, чья социальная польза проистекает как раз из экспериментаторства, из усилий по выявлению человеческого и культурного потенциала новой технологии. Отсюда и стоящая перед партией дилемма. Экономическая революция является предпосылкой культурной революции, выступающей в качестве ее цели, но в борьбе за первую из поля зрения выпадает вторая, а то и вовсе оттесняется на задний план. В Советском Союзе, по мере того как растет приоритет экономического планирования, уже сама официальная культура становится реакционной.

Сейчас в России заметно, что происходит популяризация европейских ценностей в том самом искаженном безнадежном виде, каким они в конечном счете обязаны империализму. Второй академический театр, учреждение, поддерживаемое государством, осуществил постановку «Орестеи», где покрытая пылью греческая старина важно шествует по сцене с той же фальшью, что и в Немецком придворном театре [29].

Авангардный эксперимент уже больше не поощряется:

Дискуссии о форме все еще играли немаловажную роль во время гражданской войны. Теперь они умолкли. И сегодня в качестве официальной признана доктрина, в соответствии с которой содержание, а не форма определяет революционный или контрреволюционный дух [Haltung] работы. Такие доктрины выбивают почву из-под ног литераторов. . . .Интеллектуал является прежде всего чиновником, работающим в отделах цензуры, юстиции, финансов, и если ему удается выжить, то и принимающим участие в действиях, которые в России, однако, означают власть. Он — член правящего класса [30].

В течение двух месяцев (с 6 декабря по 1 февраля) Беньямин следил за советской культурной жизнью, проживая в московской гостинице; расходы ему оплачивало Советское государство [31]. Он приехал в Россию с намерением посвятить себя Асе Лацис и Коммунистической партии [32]. Как свидетельствуют записи о поездке из его личного дневника [33], ни одно из этих ожиданий не оправдалось. Художники и интеллектуалы, с которыми встречался Беньямин, были членами левой оппозиции в культуре, ощущавшими себя в двойной ловушке, поскольку приверженность партии революции во все большей мере влекла за собой подавление всего того, что они расценивали как революционную деятельность интеллигенции. Больше свободы, увы, имелось для развития новых форм технологии в буржуазных центрах (Берлин, Париж), незамедлительно дававших результат. Альтернативой была власть без свободы или свобода без власти. Способность интеллектуалов внести свой вклад в создание подлинно социалистической культуры требовала одновременно и того и другого, однако везде эти явления существовали порознь. В своем дневнике Беньямин так очертил эту дилемму:

В партии: огромное преимущество обладать возможностью проецировать свои собственные мысли в нечто вроде заранее установленного силового поля. Допустимость пребывания вне партии в конечном счете определяется вопросом о том, можно ли занять внешнюю позицию в отношении собственных ощутимых и объективных преимуществ, не переходя в результате на сторону буржуазии и не нанося вреда своему собственному делу. . . Имеет ли мое нелегальное инкогнито в среде буржуазных авторов какой-нибудь смысл. И должен ли я во имя своего дела избегать некоторых крайностей «материализма» или же стремиться разрешить свои разногласия. . . в самой партии [34].

Признавая, что неприсоединение к партии могло быть ошибочным, Беньямин тем не менее испытывал тягу к независимой позиции «в качестве стороннего наблюдателя слева»; он задумывался над тем, может ли такая позиция быть закреплена экономически, «что по-прежнему давало бы мне возможность много работать там, где до сих пор была сфера моей деятельности» [35].

Беньямин сообщает здесь о разговоре, состоявшемся у него не с Лацис, а с Бернардом Рейхом, австрийским драматургом, эмигрировавшим в силу своих коммунистических убеждений в Россию, но в тот момент критически оценивавшим культурную политику партии [36]. Рейх конечно не только ввел Беньямина в круг советских интеллектуалов; он испытывал ро-

мантическое чувство к Лацис, на которой впоследствии женился. В течение большей части пребывания Беньямина в Москве (до своего переезда на квартиру Рейха) Лацис находилась в санатории, где лечилась после «нервного срыва» [37], и хотя днем она могла покидать санаторий, чтобы быть вместе с Беньямином, они не так часто оставались друг с другом наедине. Никто из них — ни Лацис, ни Рейх, ни Беньямин — не был моногамным в своей личной жизни [38]. И все же болезненная эмоциональность ситуации Беньямина пронизывает его дневник даже тогда, когда его лаконичные описания событий подменяют собой развернутые объяснения. В начале своего приезда Беньямин сказал Лацис, что хочет иметь от нее ребенка [39]. Но он колебался, временами больше, чем она. Их встречам не хватало непринужденности. Они ссорились бурно, сдержанно выказывали друг другу свою привязанность. Беньямин давал выход своим чувствам, обращаясь к письму; Лацис отстаивала свою независимость через политическое несогласие. Их роман оставался в подвешенном состоянии в некоем силовом поле, как если бы снятие напряжения могло привести к такому же компромиссу в сфере личных взаимоотношений, как в сфере политики.

Дававшиеся Беньямином интерпретации литературных текстов преподносились критикой всего лишь как аллегории его собственного жизненного опыта [40]. На деле все может быть как раз наоборот: Беньямин воспринимал свою собственную жизнь символически как аллегорию социальной реальности, остро ощущая, что никакой индивид не может вести ни уверенное, ни спокойное существование в социальном мире, не бывшем ни тем, ни другим. Читатель московского дневника Беньямина испытывает чувство нетерпения (вроде того, что испытывала Лацис в те годы, как можно заметить). Почему в характере этого человека было так мало от Джона Рида, почему он не сумел связать себя обязательствами в любви и в политике? Во время последних нескольких дней в Москве он был занят приобретением русских игрушек для своей коллекции. Его последняя встреча с Асей была такой же нерешительной, как и все предыдущие. Вот последняя запись из его дневника:

«Вначале казалось, что, уходя, она обернулась, затем я потерял ее из вида. Держа на коленях свой большой чемодан, я ехал в слезах по сумеречным улицам на вокзал» [41].

Было ли его бессилие наивным или мудрым? Или же и тем и другим?

## ПАРИЖ

В начале своего пребывания в Москве Беньямин писал Джуле Кон: «...в силу различных обстоятельств всего вероятней, что отныне я буду писать крупные статьи для русских журналов из-за границы, возможно, мне предстоит сделать значительную работу для [Большой Советской] Энциклопедии» [42].

Он действительно написал одну статью для Энциклопедии — о Гете [43]. Это ясно изложенная, в высшей степени оригинальная интерпретация классового влияния на создание, восприятие и передачу в историческом контексте трудов Гете. Однако она оказалась слишком неортодоксальной для советской редколлегии, которая в конце концов отвергла эту статью [44]. Как писал Беньямин Гофмансталю в июне 1927 г.:

...Я мог сам наблюдать [в Москве], как оппортунистски она [редколлегия] колебалась между своей марксистской программой познания и стремлением обрести некий европейский престиж [45].

Беньямин писал это из Парижа во время долгого пребывания там, завершившегося появлением самых ранних записей для проекта исследования пассажей. Отчасти они были написаны совместно с берлинским издателем Беньямина Францем Хесселем, также проживавшим в Париже, с которым в течение нескольких лет он работал над переводом прустовского романа «В поисках утраченного времени» [46]. Отчасти это были записи самого Беньямина, вскоре начавшие значительно выходить за пределы первоначально задуманной статьи. В этих последних записях особенно чувствуется влияние сюрреализма [47] — наиболее авангардного литературного течения Парижа. Беньямин вспоминал, как замысел «Passagen-Werk» возник в результате прочтения сюрреалистического романа Луи Арагона «Le Paysan de Paris», где центральное место отведено парижским пассажам:

...Вечерами, лежа в постели, не успевал я прочитать оттуда и двух-трех страниц, как сердце мое начинало биться с такой силой, что мне приходилось откладывать книгу в сторону... И действительно, первые записи к «Passagen» относятся к этому времени. Затем последовали берлинские годы, в течение которых лучшую сторону моей дружбы с [Францем] Хесселем питал проект «Passagen», обсуждавшийся в частых беседах. В то время возник подзаголовок: Диалектическая феерия [48].

Ранние записи Беньямина [49] представляют собой фрагментарный комментарий, где коротко названа большая часть сюжетов проекта. Они не даны в каком-то особом порядке: пассажи, мода, скука, кич, сувениры, восковые фигуры, газовое освещение, панорамы, чугунные конструкции, фотография, проституция, «Jugendstil», фланер, коллекционер, азартные игры, улицы, футляры, универсальные магазины, станции метро, железные дороги, уличные вывески, перспектива, зеркала, катакомбы, интерьеры, погода, всемирные выставки, ворота, архитектура, гашиш, Маркс, Османн, Сен-Симон, Гранвиль, Вирц, Редон, Сю, Бодлер, Пруст. В заметках присутствуют и ключевые методологические понятия: образ-мечта, вместилище мечты, мечтающий коллектив, «Ur»-история, диалектический образ.

Уже сам перечень наводит на мысль о том, насколько сюрреалистически был зачарован явлениями городской жизни Беньямин, переживавший их одновременно как объективную реальность и как некий сон. В 1927 г. Беньямин начал писать эссе о сюрреализме (опубликованное в 1929 г.). В то самое вре-

мя, когда коммунистическая партия была критически настроена по отношению к авангарду [50], Беньямин в этом эссе выражает свое воодушевление в связи с «радикальной концепцией свободы» [51], сформулированной сюрреалистами, и их «профанным озарением» [52] по поводу материального мира. Они представляли «сюрреалистический» лик Парижа, «центра этого мира вещей и наиболее желанного объекта» [53], обращаясь к образам, обладавшим психической силой оставлять след-память в бессознательном [54]. Роман Андре Бретона «Nadja» (1928), отмечает Беньямин, — это больше книга о Париже, чем о ее неуловимой одноименной героине [55]. Бретон сопровождает текст фотографиями безлюдного Парижа, которые передают повествуемые события так, как если бы преходящие явления жизни могли быть запечатлены в материальном пространстве известных читателю перекрестков и кафе. В романе Луи Арагона «Paysan de Paris» дается детальное описание одного из пассажей, Пассажа дель Опера, как раз накануне исчезновения самого этого материального пространства, на месте которого пролег бульвар Османн. В обеих книгах эфемерное свойство материального мира наполнено смыслом. В ранних записях к «Passagen-Werk» говорится о «перекрестках» в «развитии мысли», где в соответствии с «новым взглядом на исторический мир» должно быть принято решение, касающееся «его реакционной или революционной оценки. В этом смысле то же самое происходит в сюрреализме и у Хайдеггера» [56].

В то же время в своем эссе Беньямин критикует сюрреализм за его нигилистский анархизм, за отсутствие созидательных, предписывающих и упорядочивающих черт в его философии, которые могли бы «связать бунт с революцией» [57]. Сюрреалисты воспринимали реальность как сон; в «Passagen-Werk» предстояло обратиться к истории, чтобы пробудить читателей от этого сна. Отсюда и название проекта исследования пассажей на ранней стадии работы: «Диалектическая феерия». Беньямин намеревался вновь поведать историю спящей красавицы [58].

## БЕРЛИН

С осени 1928 г. по весну 1933 г. большую часть своего времени Беньямин провел в Берлине. В эти последние годы существования Веймарской республики ему удавалось кое-как зарабатывать себе на жизнь на своей собственной «маленькой пишущей фабрике» [59], и он добился значительного успеха [60]. Он был постоянным сотрудником берлинского литературного журнала «Literarische Welt» (1926—1929), который «почти еженедельно» [61] печатал его статьи, в то время как его материалы для «Frankfurter Zeitung» (1930—1933) составляли примерно до 15 публикаций в год. Используя форму книжного обзора, он превратил эти «feuilletons» в трибуну политизированного обсуждения социальной ситуации литературных работников [62].

Еще более новаторской была работа Беньямина на радио — новом средстве массовой информации. С 1927 по 1933 г. радиостанции Франкфурта и Берлина передали восемьдесят четыре программы, написанные и зачитанные Беньямином [63]. Среди них была постоянная передача для берлинской молодежи, основанная на повседневном опыте городской жизни, подобно тому как контекст и содержание повествования в романах Арагона и Бретона основывались на общем для их читателей опыте жизни в Париже. Но эти программы не были литературными, и стиль их не был сюрреалистическим. Развлекательные и нередко шутливые, они преследовали воспитательную цель — научить молодую аудиторию прочитывать и городской пейзаж, и литературные тексты, им порожденные, как проявления социальной истории. Критическая политическая направленность этих передач очевидна. Например, в конце программы под названием «Бастилия, старая французская городская тюрьма» нам сообщают: «Все это показывает, в какой большой степени Бастилия выступала орудием власти и в какой малой — инструментом справедливости» [64]. Но в программах совсем нет авторитарного тона. Скорее их дидактический пафос естественно и обезоруживающе возникает из исторических анекдотов, приключенческих историй и биографий литературных деятелей. Как рассказчик Беньямин, похоже, выступает на стороне детей и низших классов, для которых образование по традиции было уроком интеллектуального унижения. Он дает следующий комментарий в передаче о Теодоре Хоземанне, графическом иллюстраторе детских книг XIX в.:

Итак, можно было бы подумать, что из чувства гордости жители Берлина не смогут оставить в покое этого художника, изображавшего их город в мельчайших подробностях. Но дело обстояло совсем иначе. . . Все творчество Хоземанна казалось им слегка обыденным, недостаточно рафинированным и искушенным. Как раз тогда они ломали головы над такими эстетическими вопросами: лучше ли писать исторические картины, великие сражения, а также сцены [заседаний] парламентов и вступления на престол королей или же так называемые жанровые полотна. . . сцены повседневной жизни, например дородного священника, поднимающего свой бокал навстречу проникающим сквозь вино лучам солнца и улыбающегося удовлетворенно, или девушку, читающую любовное письмо, которую застает врасплох ее отец, изображенный на заднем плане подглядывающим сквозь щель в двери. . . Но, слава богу, были и другие. Народ [das Volk] и дети. Именно ради них и трудился Хоземанн [65].

Эти программы утверждали прогрессивный по сути, антиэлитарный потенциал радио как средства коммуникации, способного привести к установлению новой формы народной культуры [66]. Своим антиавторитарным подходом к политическому образованию они обнаруживают влияние работы Лацис в пролетарском детском театре. На них явственно сказалась и дружба с Брехтом, отразившаяся в облечении дидактического содержания в развлекательную форму [67].

Совместно с Брехтом Беньямин задумал журнал под названием «Krise und Kultur» («Кризис и культура»), который, не являясь партийным, должен был служить в качестве

органа, в котором специалистам из буржуазного лагеря [он называл Гидеона, Кракауэра, Корша, Лукача, Маркузе, Мюзиля, Пискатора, Рейха, Адорно и других] надлежит попытаться показать кризис в науке и искусстве... для того чтобы продемонстрировать буржуазной интеллигенции, что методы диалектического материализма продиктованы ее собственными нуждами... Журнал должен служить пропаганде диалектического материализма *посредством его обращения к вопросам, которые буржуазная интеллигенция вынуждена признать как свои собственные* [68].

Беньямин действительно взял на себя роль «левого стороннего наблюдателя», которую он рассматривал в Москве как привлекательную альтернативу членству в партии [69]. Во время короткой поездки в Париж в январе 1930 г. он писал Шолему, что его цель заключается в том, чтобы «считаться лучшим критиком [современной] немецкой литературы», что подразумевает «возрождение» жанра литературных обозрений [70]. Тем не менее ситуация культурного кризиса, позволявшая Беньямину пусть до известных пределов, но все же оставаться наблюдателем со стороны, равным образом давала возможность процветать и критике справа. Беньямин стремился убедить буржуазных интеллектуалов в том, что их собственные объективные интересы вынуждают их встать на сторону пролетариата. Между тем сам пролетариат менял свои позиции [71].

Нацистский лозунг «Deutschland, erwache!» («Германия, пробудись!») призывал к тому, что было в корне отличным от концепции Беньямина, — не к пробуждению от недавней истории, но к новому псевдоисторическому овладению прошлым как мифом. Гитлер использовал радио — это средство массовой информации — для воспитания политической культуры, противоположной той, на какую были направлены все усилия Беньямина. Фашизм перевернул авангардную практику ставить на сцене реальность, устраивая не только политические спектакли, но и спектакли исторических событий, превращая в итоге саму «реальность» в театральное действо. Более того, эта тоталитарная инверсия программы левой культуры имела в отличие от последней триумфальный политический успех. Беньямин, понимавший «саморефлексию» не в психологическом, но в «историко-философском» смысле [72], воспринимал эти события как личный кризис. На фоне фашизма педагогический замысел «Passagen-Werk» — такого показа истории, который бы *де*мистифицировал настоящее, — стал особенно насущным. Он писал Шолему в 1930 г., что проект исследования пассажей по-прежнему остается «театр всех моих битв и всех моих идей», делая необходимым «твердую опору», более серьезное теоретическое обоснование, «не что иное, как изучение некоторых аспектов Гегеля, а также некоторых разделов „Капитала“» [73]. Беньямин понимал, как много работы, а значит, и времени потребует его проект. Для левого интеллектуала — «стороннего наблюдателя» — время, однако, было на исходе.

Летом 1931 г. и вновь в 1932 г.[74] Беньямин думал о самоубийстве. Ася Лацис вернулась в Москву в 1930 г. В том же году

умерла его мать, его развод [с женой] стал окончательным. Если он и утверждал, что смирился с грядущим одиночеством — шла ли речь о его берлинской квартире с библиотекой из двух тысяч книг или же о простом летнем домике в Ибицце, — он был изнурен финансовой «борьбой за существование» [75], становившейся все более тяжелой по мере возрастания мощи фашизма. В июле 1932 г. он писал Шолему об «успехе в небольших вещах, но неудаче в крупных», к которым он главным образом причислял «Парижский Passagen» [76]. К 1933 г. даже «небольшие вещи» никто не печатал, испытывая чувство «ужаса перед всякой позицией и способом выражения, которые полностью не совпадают с официальными [фашистскими]» [77]. Политическая атмосфера в Берлине стала настолько удушливой, что в ней «едва [можно было] дышать» [78]. В январе 1933 г. Беньямин передал по радио свою последнюю программу для молодежи. Это был рассказ о реальном событии — наводнении на реке Миссисипи в 1927 г., на первый взгляд «естественном» стихийном бедствии, вызванном на самом деле государством. Пытаясь спасти портовый город Новый Орлеан, правительство Соединенных Штатов взяло на себя чрезвычайные диктаторские полномочия и приказало разрушить защищавшие берег дамбы, простиравшиеся на многие мили вверх по течению, — акт, повлекший за собой опустошение непредвиденных масштабов для этого сельскохозяйственного региона. Беньямин рассказывает своим молодым слушателям историю двух братьев, фермеров из Натчеза, которые, лишившись в результате случившегося всех средств к существованию, были вынуждены взобраться на крышу дома, чтобы спасти себя от нахлынувших вод. Вода прибывала, и один из братьев, не дожидаясь смерти, прыгнул вниз: «Прощай, Луис! Понимаешь, я больше не могу... С меня хватит» [79]. Но другой, державшийся до тех пор, пока его не заметила и не спасла проходившая мимо лодка, остался в живых и рассказал о том, что случилось. Два брата олицетворяли две стороны восприятия экономического краха самим Беньямином. В апреле 1931 г. он описал самого себя как

«...человека, потерпевшего кораблекрушение и плывущего на обломках мачты, на верхушку которой он вскарабкался, когда она уже отделилась от корабля. Но у него остается шанс подать оттуда сигнал о спасении» [80].

В течение семи лет, до следующего наводнения, одерживала верх та сторона личности Беньямина, которая стремилась к выживанию.

## ПАССАЖИ

Пассажи, в которых в девятнадцатом веке размещались первые царства грез потребителей, в двадцатом превратились в кладбища товаров с погребенными останками отвергнутого прошлого. Неодолимое свойство пассажей воссоздавать историю для людей эпохи

Беньямина было схвачено Францем Хесселем в его вышедшей в 1929 г. книге «Прогулка по Берлину» («Spazieren in Berlin»), в которой содержится описание берлинской «Kaisergalerie» (построенной по образцу парижских пассажей):

Я не могу войти в нее, не покрывшись холодным потом, без страха никогда не найти выхода. Едва пройдя будки для чистки ботинок и газетные ларьки под высокими сводами входа, я начинаю испытывать легкое замешательство. С витрины мне обещают ежедневные танцы и того самого Мейера, без которого не может обойтись ни одна вечеринка. Но где же вход? Рядом с дамской парикмахерской расположена *еще одна витрина: марки и эти причудливо именуемые приспособления для* коллекционера — приклеивающиеся кармашки на резине с гарантией, что в ней нет кислоты, прибор для измерения перфораций, сделанный из целлулоида. «Будьте разумны! Носите шерстяные вещи!» — требует от вас следующая витрина... Я . . .чуть не упал, наскочив на аппарат для просмотра интимных сцен, где одиноко стоит бедный школьник, жалкий, с портфелем под мышкой, поглощенный «сценой в спальне»...

Я замедляю шаги перед... запонками «Книпп-Кнапп», которые, безусловно, являются лучшими, а также перед духовыми ружьями «Диана», воистину данью богине охоты. Съежившись, я отступаю назад, увидев ухмыляющиеся черепа — свирепые бокалы для спиртного из коктейльного набора белой кости. Дурашливая физиономия шута, деревянного ручной работы щелкунчика, красуется на музыкальной подставке для туалетной бумаги...

*Вся центральная часть пассажа пуста.* Я быстро устремляюсь к выходу; я ощущаю призрачные затаившиеся толпы людей давно ушедших дней, которые ощупывают стены, бросая вожделенные взгляды на безвкусные украшения, одежду, картины... У выхода, у витрин крупного агенства путешествий мне дышится легче: улица, свобода, настоящее! [81]

То, как прошлое сталкивалось с прохожим лицом к лицу в этих заброшенных пассажах в виде свободно ассоциируемых, давно позабытых образов, представляло собой внешний физический опыт, находившийся в соответствии с внутренним мысленным опытом «непроизвольной памяти», описанным Прустом в «Поисках утраченного времени», романе, который был переведен совместно Хесселем и Беньямином. В 1932 г., вскоре после того, как Беньямин думал о возможности самоубийства, он записал отрывочные *воспоминания о своем собственном* детстве в Берлине. Эти тексты [82] занимают промежуточное положение между личными воспоминаниями Пруста и той коллективной историей, которую Беньямин намеревался воссоздать в проекте исследования пассажей. Вызванные образом комнат, в которых он когда-то жил, воспоминания Пруста остаются сугубо личными, замкнутыми в частном мире буржуазного интерьера. Беньямина же интересовало то, *каким образом публичное пространство*, город Берлин, проникло в его бессознательное и, несмотря на все его защищенное буржуазное воспитание, завладело его воображением. Беньямин вспоминает крытые рынки, опустевшие классные комнаты, поездки на вокзал, выезды за покупками, катки, дома для студентов, комнаты публичных домов, кафе и, еще совсем ребенком, наполненный мифами «Tiergarten» с его каменными львами, лабиринтом *живой изгороди* и Геркулесовым *мостом*. Связанные с этими публичными пространствами воспоминания о самых ранних вспышках классового самосознания и осознания сексуальности

становятся частью общего социоисторического прошлого; ничто так не обрадовало Беньямина, как признание Шолема в том, что иногда, читая его воспоминания, он имел возможность встретиться и со своим собственным детством [83].

Запись этих воспоминаний ознаменовала прощание Беньямина со всякой родиной; и действительно, она была явно выраженной попыткой выработать в себе иммунитет от тоски по дому [84]. Когда вновь в Париже в 1934 г. он взялся за проект исследования пассажей, тот имел уже «новый облик» [85], более социологический, более научный по сравнению с ранними записями, сделанными им совместно с Хесселем, и, конечно же, этот проект значительно дальше отстоял от истории его собственной жизни, нежели тексты, написанные о Берлине. Тем не менее он сохранил взгляд на то, что проект исследования пассажей будет представлять коллективную историю точно так же, как Пруст представлял свою собственную — не в виде «жизни, какой она была», и даже не в виде воспоминаний об этой жизни, но в виде той жизни, которая оказалась «позабытой» [86]. Как и образы-мечты, городские объекты — реликвии прошлого столетия, представляли собой иероглифические ключи к разгадке тайн позабытого прошлого. Беньямин ставил перед собой цель дать для своего собственного поколения интерпретацию этих фетишей мечты, в которых застыли следы истории. Он писал: «. . .то, что Пруст испытал через феномен воспоминания как индивид, мы должны испытать в отношении моды» [87]. И еще:

Подобно тому как Пруст начинает рассказ о своей жизни с пробуждения, так и любая историческая работа должна начинаться с пробуждения; по правде говоря, она и не должна касаться ничего другого. Эта работа касается пробуждения от девятнадцатого века [88].

Крытые торговые ряды — пассажи девятнадцатого века — были ключевым образом для Беньямина, ибо являли собой точную материальную копию внутреннего сознания или, вернее сказать, *бес*сознательного мечтающего коллектива. Все ошибки буржуазного сознания могли быть обнаружены там (товарный фетишизм, опредмечивание, мир как «духовное начало»), равно как (в моде, в проституции, в азартных играх) и все его утопические мечты. Более того, пассажи явились первым международным стилем современной архитектуры и тем самым частью жизненного опыта целого поколения, населявшего крупные городские центры во всем мире. К концу девятнадцатого века пассажи превратились в характерный признак «современного» крупного города (а также западного имперского господства); их воспроизводили по всему свету от Кливленда до Стамбула, от Глазго до Иоганнесбурга, от Буэнос-Айреса до Мельбурна. И как хорошо отдавал себе в том отчет Беньямин, их можно было встретить в каждом из городов, ставших направлениями его интеллектуального компаса, — в Неаполе, Москве, Париже, Берлине.

[1] Moskauer Tagebuch // Benjamin W. Gesammelte Schriften: 6 Bd. Frankfurt a. M., 1972. Bd. 6. S. 306. Transl.: *Benjamin W.* Moscow diary / Transl. R. Sieburth. Cambridge, 1987. P. 25.

[2] *Lacis A.* Revolutionär im Beruf: Berichte über proletarisches Theater, über Meyerhold, Brecht, Benjamin und Piscator. München, 1971. S. 44—45.

[3] *Benjamin W.* Gesammelte Schriften. Neapel, 1972. Bd. 4. S. 314. Ссылки на «Gesammelte Schriften» Беньямина будут в дальнейшем даваться по номерам томов (1—6).

[4] 4. S. 314. [6] Ibid. S. 313. [8] Ibid. S. 313.

[5] Ibid. S. 309. [7] Ibid. S. 308. [9] Ibid. S. 310.

[10] «Все, чего иностранец жаждет, чем восхищается и за что платит деньги, — это „Помпеи". „Помпеи" делают гипсовые копии руин храма, ожерелья из кусочков лавы и ничтожную личность гида неотразимыми» (4. S. 308).

[11] Ibid. S. 311.

[12] Ibid.

[13] Ibid. S. 315.

[14] Ibid. S. 312. Беньямин и Лацис не упоминают о фашизме, который царил в Италии в течение нескольких лет (но см.: *Benjamin W.* Briefe: 2 Bd. Frankfurt a. M., 1978. S. 364—365).

[15] Письмо, Беньямин Мартину Буберу, 23 февраля 1927 г. // Benjamin W. Briefe. P. 442—443.

[16] *Письмо, Беньямин Гуго фон Гофманстalю, 5 июня 1927 г. // Benjamin W. Briefe. P. 443—444.*

[17] 4. S. 343. [18] Ibid. S. 325. [19] Ibid. S. 325—326. [20] Ibid. S. 324—325.

[21] «Здесь нет ничего похожего на безотрадный подавленный настрой тех немногих пролетариев, которые едва осмеливаются показаться в публичном пространстве наших музеев. В России пролетариат действительно начал овладевать буржуазной культурой; у нас подобные действия выглядят так, как будто он готовится совершить кражу» (4. S. 323).

[22] Ibid. S. 343.

[23] В остальном трезвый, скупой на прогнозы доклад английских профсоюзов содержит упоминание о том, что в будущем Ленин «может быть даже *объявлен* святым»; Беньямин добавляет: «Уже сегодня культ его изображения зашел непомерно далеко» (Ibid. S. 348).

[24] «Москва в том виде, в каком она предстает в настоящий момент, позволяет признать любые схематически очерченные возможности: прежде всего те, что связаны с провалом и с успехом революции» (Письмо, Беньямин Мартину Буберу, 23 февраля 1927 г. // Benjamin W. Briefe. S. 443). «[. . .т]о, что в конце концов явится результатом [революции] в России, совершенно непредсказуемо. Возможно, истинно социалистическое сообщество, возможно, нечто совсем иное» (Письмо, Беньямин Джуле Кон Радт, 26 декабря 1926 г. // Ibid. S. 439).

[25] 4. S. 333.

[26] Ibid. S. 335—336. Transl.: *Jephcott, Shorter.* Moscow: One way street. L., 1979. P. 195—196.

[27] 6. S. 367—368. [29] Ibid. S. 337—338.

[28] 4. S. 320. [30] Ibid. S. 338—339.

[31] Он бывал в театрах, кино («в целом не все так хорошо». См.: Ibid. S. 340), в музеях, на литературных диспутах и очень часто, следуя своей мании коллекционера, он делал покупки.

[32] До поездки он писал Шолему о том, что «непременно рано или поздно» он собирается вступить в Коммунистическую партию (см.: Письмо, Беньямин Шолему, [20—25] мая 1925 г. // Benjamin W. Briefe. S. 382); но что такой шаг является для него пробным, вопросом «не столько о [том], да или нет, сколько о том, как надолго» (Письмо, Беньямин Шолему, 29 мая 1926 г. // Ibid. S. 425).

[33] «Moskauer Tagebuch», впервые опубликованный в 1980 г., можно найти в: 6. S. 292—409. Издание 1980 г., включающее предисловие Гершома Шолема и послесловие редактора Т. Смита, было переведено [на английский язык. — Примеч. пер.]: *Benjamin W.* Moscow diary. В дневнике содержатся черновые наброски отдельных отрывков опубликованного эссе «Москва» и наиболее сокровенные размышления Беньямина над его собственными жизненными обстоятельствами.

[34] 6. S. 359; *Benjamin W.* Moscow diary. P. 73. «Для меня становится все яснее и яснее, что моя работа нуждается в некоем прочном основании на ближайшее будущее. [...] Соображения только чисто внешнего порядка удерживают меня от вступления в Коммунистическую партию Германии. Сейчас, судя по всему, наиболее подходящий момент, такой, который упустить для меня, пожалуй, было бы опасным. Но именно потому, что членство в партии может оказаться для меня всего лишь эпизодом, нецелесообразно его более откладывать» (*Benjamin W.* Moscow diary. P. 72; 6. S. 358).

[35] Ibid.

[36] Ibid. S. 294.

[37] *Lacis A.* Op. cit. S. 54.

[38] Беньямин знал об их отношениях с самого начала: Рейх сопровождал Лацис в поездке на Капри летом 1924 г., когда (во время отъезда Рейха в Мюнхен на несколько недель) она познакомилась с Беньямином (см.: *Lacis A.* Op. cit. S. 41). И Рейх, и Лацис, похоже, имели другие любовные связи, пока Беньямин находился в Москве: Лацис с офицером Красной Армии, а Рейх — с соседкой Лацис по санаторной палате. И конечно же, Беньямин по-прежнему жил с Дорой, которой он отправил из Москвы поздравление ко дню рождения.

[39] 6. S. 317.

[40] См.: *Witte B.* Walter Benjamin: Der Intellektuelle als Kritiker: Untersuchungen zu seinem Frühwerk. Stuttgart, 1976.

[41] 6. S. 409; *Benjamin W.* Moscow diary. P. 121.

[42] Письмо, Беньямин Джуле Кон Радт, 26 декабря 1926 г. // Benjamin W. Briefe. S. 439—440. Джула Кон была скульптором, Беньямин знал (и любил) ее со студенческих лет. Возможно, она была вместе с ним на Капри, когда он вернулся туда в сентябре 1925 г. (см.: Ibid. S. 423), в том же году она вышла замуж за Фрица Радта. Беньямин вновь встретился с ней на юге Франции летом 1926 г. См.: Ibid. S. 439.

[43] 2. S. 705—739.

[44] Беньямин начал работать над статьей до своей поездки в Москву, в Москву же он привез с собой ее набросок, чтобы обсудить его с издателями. Они проявляли сдержанность. Интерес с их стороны возрос в 1928 г., и Беньямин завершил статью о Гете той же осенью. Весной следующего года она была окончательно отвергнута. Рецензируя статью Беньямина в марте 1929 г. в последние дни своего пребывания на посту советского [Народного] комиссара по просвещению, Анатолий Луначарский написал (29 марта 1927 г.) редакторам «Энциклопедии», что она «не пригодна»: «Она очень талантливая и дает иногда удивительно меткие замечания, но она не приходит ни к какому выводу и ни капли не уясняет места Гете ни в истории европейской культуры, ни для нас в нашем, так сказать, культурном пантеоне [...]» (*Луначарский А. В.* Неизданные материалы. М., 1970. С. 534. (Лит. наследство); *Benjamin W.* Moscow diary. P. 131). Статья о Гете, появившаяся в конечном счете в «Большой Советской Энциклопедии», примерно на 12 % соответствовала варианту рукописи Беньямина (см. примеч. ред.: 2. S. 1472).

[45] Письмо, Беньямин Гуго фон Гофмансталю. 5 июня 1927 г. // Benjamin W. Briefe. S. 444; см. также: Письмо. Беньямин Шолему, 23 февраля 1927 г. // Ibid. S. 441—442.

[46] Фрагмент на нескольких страницах, озаглавленный «Passagen» (5, S. 1041—1043), является «единственным тщательно сформулированным последовательным текстом, относящимся к этой ранней стадии работы, которая приходится на середину 1927 г., когда Беньямин вместе с Францем Хесселем все еще хотел написать журнальную статью» (примеч. ред.: 5. S. 1341). Записи об этом раннем сотрудничестве, обнаруженные в бумагах Беньямина, опубликованы в: 5. S. 1341—1348. Они включают сюжеты, позднее опущенные в проекте, и существенным образом отличаются от других серий заметок раннего периода (серий A° и a°), которые в большей степени соответствуют разработанной концепции проекта.

[47] До этого сюрреалисты не производили на Беньямина столь благоприятного впечатления. В июле 1925 г. он писал Шолему, что он начинает знакомиться с «изумительными произведениями Поля Валери («Variété», «Eupalinos»...), с одной стороны, и с сомнительными книгами сюрреалистов — с другой»

(2. S. 1018). Изменение его отношения после поездки в Москву документально подтверждается его письмом к Гофмансталю от 5 июня 1927 г.: «В то время как в Германии среди людей моего поколения я со своими усилиями и интересами ощущаю себя в полной изоляции, во Франции существуют особые явления — как писатели Жироду и в особенности Арагон — как течение сюрреализма, в которых я вижу в действии то, чем сам занимаюсь» (*Benjamin W.* Briefe. S. 446).

[48] Письмо, Беньямин Адорно, 31 мая 1935 г. // Benjamin W. Briefe. S. 662—663. Беньямин чувствовал себя с Хесселем более комфортабельно, чем в компании самых радушных знакомых. Хотя невозможно с уверенностью сказать, какие из идей проекта исследования пассажей принадлежали Хесселю, из книги последнего «Spazieren in Berlin», опубликованной в 1929 г., явствует, что концепция Беньямина, особенно в том, что касается ее философской насыщенности, далеко превзошла их первоначальный совместный замысел.

[49] 5. S. 993—1039, 1044—1059.

[50] В эссе содержалась критика в адрес остальной части левой французской интеллигенции, так же как и их русских коллег за их «чувство обязательства по отношению не к революции, а к культурной традиции» (Der Sürrealismus: Die letzte Aufnahme der europäischen Intelligenz // 2. S. 304).

[51] Ibid. S. 306.

[52] Ibid. S. 307. Беньямин не отрицал значения наркотических состояний для подобных озарений; последние достигались в результате размышлений над этими состояниями, но не в результате самих состояний (Ibid.). Сам Беньямин впервые попробовал гашиш в 1927 г., в 1930—1931 гг. эти эксперименты участились и продолжались вплоть до 1934 г. См.: Protokolle zu Drogenversuchen // 6. S. 558—618.

[53] Der Surrealismus. S. 300.

[54] Шолем сообщает, что сюрреализм был «первым мостом к позитивной оценке психоанализа» (2. S. 1019).

[55] Записи к эссе: Der Sürrealismus. S. 1024.

[56] Ранние записи (1927—1929) см.: 5. S. 1026 ($0^0$, 4).

[57] Der Sürrealismus. S. 307.

[58] Фактически это был третий его пересказ. Он не только пересказал эту историю в своем предисловии к исследованию «Trauerspiel» несколькими годами раньше; в 1908 г., являясь членом «Jugendbewegung» Вейнекена и редактором «Der Anfang», студенческого журнала этой группы, во втором его выпуске шестнадцатилетний Беньямин написал: «Молодежь, однако, это — Спящая красавица, которая погружена в сон, не догадываясь о приближении принца, призванного ее разбудить. И чтобы разбудить молодежь, чтобы помочь ей включиться в идущую вокруг нее борьбу, — именно этому наш журнал хочет посвятить свои усилия», давая интерпретацию литературы прошлого — Шиллера, Гете, Ницше, — воспитывая тем самым в духе нравственной задачи нарождающегося «Zeitalter» молодежи: «Ибо как может молодой человек, прежде всего из большого города, противостоять глубочайшим проблемам, социальным невзгодам, хотя бы на время не преисполнившись пессимизма? [...В]се же, каким бы скверным ни был мир, ты явился в него, чтобы его возвысить. Это — не гордыня, но всего лишь сознание своего долга» (Das Dornröschen // 2. S. 9—10).

[59] Письмо, Беньямин Шолему, 17 апреля 1931 г. // Benjamin W. Briefe. S. 531.

[60] Об этом успехе (и в целом о пребывании Беньямина в Берлине) см. эссе: *Smith G.* Benjamins Berlin // Wissenschaften in Berlin. B., 1987. S. 98—102.

[61] *Bloch E.* Erinnerungen. S. 22. // Über Walter Benjamin. Frankfurt a. M., 1968.

[62] Значение этих обзоров разбирается в работе: *Witte B.* Op. cit.

[63] Сценарии нескольких из этих передач были впервые опубликованы как: *Benjamin W.* Radiofeuilletons für Kinder und Jugendliche // Sinn und Form. 1984. Bd. 36, N 4. S. 683—703. Более полная подборка появилась под названием: Aufklärung für Kinder / Ed. R. Tiedemann. Frankfurt a. M., 1985. См. также «Hörmodelle», образцы радиопередач Беньямина, подготовленных для франкфуртской радиостанции «Sudwestdeutscher Rundfunk» (6. S. 627—720). Эмпирический анализ передач — превосходное оригинальное исследование истории радио — содержится в кн.: *Schiller-Lerg S.* Walter Benjamin und der Run-

dfunk: Programarbeit zwischen Theorie und Praxis. N. Y., 1984. Vol. 1. О разборе содержания программ см.: *Buck-Morss S.* Liehe unsichtbare: Juventa, 1988.

[64] Радиопередача, 24 апреля 1931 г., Франкфурт-на-Майне. Цит. по: *Schiller-Lerg S.* Op. cit. S. 157.

[65] *Benjamin W.* Radiofeuilletons... S. 690—691.

[66] См.: 4. S. 671—673.

[67] Влияние Брехта особенно явственно ощутимо в «Hörmodelle», серии франкфуртских радиопередач для взрослых. В одной из таких передач проблемно рассматривалось событие «повседневной жизни» — обращенная к начальнику просьба повысить заработную плату — как «столкновение между примером и контрпримером» и возможность его разрешения, в процессе чего выявился классовый контекст, в котором такого рода «разрешения» имеют место (Gehaltserhöhung? Wo denken Sie hin! // 6. S. 629—640).

[68] Письмо, Беньямин Брехту, февраль 1931 г. // 6. S. 826. Написанное, чтобы объяснить, почему Беньямин выходит из состава редколлегии, которая приняла к печати статьи, не отвечавшие тому, что всеми было признано в качестве цели журнала. Этот план не был никогда реализован (Ibid. S. 826—827). Годом раньше Беньямин намеревался «создать очень маленький читающий кружок, возглавляемый Брехтом и мною, [...] чтобы развенчать Хайдеггера», но похоже, что и этот замысел не воплотился в жизнь. См.: Письмо, Беньямин Шолему, 25 апреля 1930 г. // Benjamin W. Briefe. S. 514.

[69] 6. S. 358—359.

[70] Письмо, Беньямин Шолему, 20 января 1931 г. // Benjamin W. Briefe. S. 505. Беньямин показывает возрождение этого жанра изнутри: «[...] народный дух [„Volkstümlichkeit"] письма таится не в потреблении, но в производстве, т. е. в профессии. Одним словом, именно литературным оформлением жизненных взаимосвязей снимаются неразрешимые антиномии, под знаком которых пребывает всякое эстетическое творчество сегодня, и именно арена глубочайшей деградации печатного слова, т. е. газета [станет тем местом], где в новом обществе слово возродится. В самом деле, это — вовсе не высокомерная хитрость разума. [Это —] необходимость, которая сегодня атмосферным давлением немыслимой силы сдавливает как раз творчество лучших таким образом, что место ее — в темном нутре feuilleton'a, подобно нутру деревянного коня, дабы в один прекрасный день охватить пламенем Трою этой прессы» (Tagebuch vom 7.8.1931 bis zum Todestag // 6. S. 446).

[71] Беньямин писал Шолему 3 октября 1931 г., что исключительно высокий уровень безработицы превращал тех, кто имел работу, уже по одной этой причине в «рабочую аристократию»; он отмечал, что коммунисты, «вероятно, едва ли могли бы справиться [с ситуацией] иначе, чем это делают социал-демократы»; фактически национал-социалистов начинали воспринимать как представителей безработных: «Коммунисты пока еще не нашли необходимых подступов к этим [безработным] массам и тем самым к возможностям революционных действий [...]» (*Benjamin W.* Briefe. S. 537—538).

[72] Письмо, Беньямин Максу Рейхнеру, 7 марта 1931 г. // Benjamin W. Briefe. S. 523.

[73] Письмо, Беньямин Шолему, 20 января 1930 г. // Ibid. S. 506.

[74] См. «Дневник с 7 августа 1931 г. по день смерти», который начинается словами: «Этот дневник не обещает быть очень длинным» (6. S. 441).

[75] Письмо, Беньямин Шолему, 20 декабря 1931 г. // Benjamin W. Briefe. S. 544.

[76] Письмо, Беньямин Шолему, 26 июля 1932 г. // Ibid. S. 556.

[77] Письмо, Беньямин Шолему, 20 марта 1933 г. // Ibid. S. 566.

[78] Письмо, Беньямин Шолему, 28 февраля 1933 г. // Ibid. S. 562.

[79] *Benjamin W.* Radiofeuilleton... S. 697—698.

[80] Письмо, Беньямин Шолему, 17 апреля 1931 г. // Benjamin W. Briefe. S. 532.

[81] Хессель, цитата приводится по блестящему исследованию Иоганна Фридриха Гейста (вдохновленному Беньямином): Arcades: The History of a Building Type. Cambridge, 1983. P. 157—158. Пер. уточнен.

[82] Berliner Chronik. Frankfurt a. M., 1970. Начато в 1931 г. См. также: Berliner Kindheit um Neunzehn Hundert // 4. S. 235—403. Начато в 1932 г.

[83] Письмо, Беньямин Шолему, 15 января 1933 г. // Benjamin W. Briefe. S. 560—561.

[84] См. запись в бумагах Беньямина, хранящихся в Национальной библиотеке: «В год 1932, когда я был за границей [в Испании], мне становилось ясным, что вскоре мне придется проститься с городом, в котором я родился, быть может, навсегда. Несколько раз в моей жизни я переживал процесс иммунизации как выздоровление; в этой ситуации я вновь прибегнул к ней, намеренно пробудив в себе те образы, какие в изгнании имеют обыкновение с особой силой вызывать тоску по дому, — образы детства. Чувству ностальгии было дозволено иметь над моим духом не больше власти, чем средству иммунизации [дозволено иметь] над здоровым телом. Я стремился достичь этого, ограничившись рассмотрением необходимой социальной необратимости прошлого, а не той, что является биографически случайной» (Подборка № 1, бумаги Беньямина, архив Жоржа Батайя, Национальная библиотека, Париж).

[85] Письмо, Беньямин Гретель Карплус Адорно, март 1934 г. // 5. S. 1103.

[86] Zum Bilde Prousts // 2. S. 311.

[87] 5. S. 497 (K2a, 3).

[88] 5. S. 580. (N 4, 4; также $0^0$, 76).

# К ПУБЛИКАЦИИ ГЛАВЫ ИЗ КНИГИ М. МЕРЛО-ПОНТИ «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВОСПРИЯТИЯ» (1945)

*А. В. Густырь*

Морис Мерло-Понти (1908—1961) — крупнейший французский феноменолог и один из наиболее значительных представителей экзистенциализма. Долгие годы дружеской связи и сотрудничества с Ж.-П. Сартром, вместе с которым он основал, а потом почти восемь лет руководил журналом «Тан модерн», и основательное изучение и освоение работ Гуссерля не привели к утрате его философией изначальной самобытности и своеобразия, позволяющего легко отличить Мерло-Понти от других представителей феноменологического движения. Это своеобразие, выразившееся в целом ряде оригинальных взаимосвязанных подходов и концепций, в сочетании с широкой философской и гуманитарной эрудицией, ясностью, тщательностью и стройностью мысли (по крайней мере в лучших работах) прижизненно обеспечили ему широкую известность и признание, сохранившиеся по сию пору. Основные и постоянные сюжеты философии Мерло-Понти, разработке которых так или иначе посвящены все его книги и эссеистика, — это онтология чувственно воспринимаемого мира в состоянии зарождения и оформления, подвижным центром и субъектом структурообразования и осознания которого служит живое человеческое тело: рождение идеального, невидимого, из наличного, видимого и их обращение; природа и история языка, включая историю искусства и философии; природа и история межличностных отношений и общественных установлений — онтология исторического

© M. Merleau-Ponty, 1945
© Вступительная статья А. В. Густыря, 1990

праксиса — и обнаруживаемое во всех регистрах и порядках переживаемого мира сочетание, переплетение, сращивание и взаимопревращение смысла и бессмыслицы, логоса и случайности. Ключевым и наиболее глубоким понятием при трактовке всех этих тем, открывающем тайны секретной лаборатории субъективности, объективности и смысла, оказывается феноменологическое понятие времени, или временения.

Поэтому знакомство с переводом главы «Временность» из наиболее известной, вошедшей в библиотеку мировой феноменологической классики книги Мерло-Понти «Феноменология восприятия» (1945) сразу вводит читателя в круг фундаментальных интуиций, «святая святых» его мысли (и, надо добавить, в сферу фундаментальных вопросов феноменологии и экзистенциализма вообще).

Прежде всего, при первом же обращении к теме времени в предыдущих главах «Феноменологии восприятия», Мерло-Понти, как и Гуссерль, отказывается от рассмотрения каких-бы то ни было естественнонаучных и технических вопросов измерения времени и вообще от восходящей к Аристотелю трактовки времени как меры движения — переменной величины, выражающей отношение между длительностями измеряемого и эталонного процессов. Его интересует, что такое сама эта длительность, что означает «длиться» или «времениться». И сразу же обнаруживается необходимая и непосредственная связь между временем и субъективностью. Без субъективности временность (длительность) мира исчезает, поскольку, как заметил еще Августин, прошлого уже нет, будущего еще нет, а значит, мир сам по себе сосредоточен в безвыходном настоящем, которое как таковое перестает быть временны́м модусом. Разумеется, можно спорить, опираясь на объективные основания, было или не было нечто в прошлом, действительно ли имел место тот или иной факт и произойдет или не произойдет на самом деле определенное событие в будущем, можно утверждать, что такое-то прошлое *было* (а тем более, что *какое-то* прошлое *было*), однако при этом нужно признать, что сами глагольные формы прошедшего и будущего времени обладают смыслом только благодаря появлению субъективности и что реальности прошлого и будущего как таковые могут сохранять или обретать наличное бытие только в форме субъективных интенций. На этом основании Мерло-Понти отвергает концепции сознания времени, явно или неявно объективирующие субъективность и тем самым замыкающие ее в настоящем, в том числе бергсоновскую трактовку длительности, согласно которой мир для сознания длится, поскольку психика сохраняет в настоящем бессознательные образы прошлого (здесь субъективность полностью отождествляется с наличным массивом осознаваемых и бессознательных переживаний различной силы и отчетливости). Однако феномен времени теряется и становится немыслимым, и если субъективность полностью обособляется и представляется, в духе кантовской и неокантианской

философии, как вневременное чистое трансцендентальное Я, перед которым разом развернуты синтезируемые согласно априорным категориям эмпирические содержания. Временность оказывается возможной, только если субъективность не заключена в настоящем и не находится вне времени, но, сохраняя непрерывную расположенность в настоящем, проникает в «уже нет» и «еще нет» и имеет их в виду или, точнее, со-держит, будучи узловой точкой перехода и обращения всех трех основных временных моментов. Таким образом, согласно Мерло-Понти, остается признать, что субъективность *совпадает* с живым временем: и субъективность, и время суть единство и непрекращающееся обращение будущего, настоящего и прошлого и невозможны друг без друга. Описанию этого живого времени как способа существования субъективности и субъективности как формы существования живого времени посвящены наиболее содержательные и интересные фрагменты публикуемой главы. Основываясь на понятиях и схемах гуссерлевских лекций 1904—1910 гг. о внутреннем сознании времени, Мерло-Понти в определенной мере проясняет и дополняет их, подчеркивая и усиливая фоновый для Гуссерля экзистенциальный смысл феноменологии времени, т. е. то существенное обстоятельство, что субъект не столько осознает время (может и не осознавать и не может представить предметно), сколько *есть* время и что образующие сознание времени первичное впечатление, ретенция, протенция — это еще и, что не менее важно, необходимые измерения бытия сознающего, конститутивные для смысла этого бытия и бытия вообще, поскольку одно и то же «быть» и «длиться». Парадоксально, но «быть» в подлинном и полном смысле свойственно только тому, что содержит в себе небытие, присутствует сразу и в настоящем, и в ненастоящих мирах былого и ненаступившего. Экзистенция — это трансценденция.

Однако в соответствии с основоположениями феноменологии — принципом интенциональности и вытекающим из него тезисом о строгой соразмерности, неотделимости и взаимообратимости субъективного и объективного, сознания и мира, «внутреннего» и «внешнего» — существенные структуры субъективности не могут не быть существенными структурами объективности и мира. Поэтому для мира, данного нам (а другого мира нам, без всякого сомнения, не дано), временность в точно такой же мере существенна, как и для субъекта. Все или почти все онтологические категории, начиная с категории бытия, определяются через время и обладают смыслом благодаря тому, что миру свойственна длительность или временность. Постоянство (тождество) и изменчивость (инаковость), возможность, действительность и необходимость, причина и следствие, закономерность и случайность — достаточно перечислить эти непосредственно зависимые от времени универсалии и вспомнить многочисленные их производные, чтобы понять, что только с появлением субъективности, привнесшей с собой время, мир приобрел предметную форму. Мерло-Понти собственно и интересует это начинающееся с первого

мгновения человеческого бытия в мире обретение миром предметной формы: вещами — смысла вещей, фактами — фактов, законами — законов и т. д., осуществляемое, как он доказывает, не усилиями конституирующего мир богоподобного трансцендентального Я, но в пассивном, бессознательном и стихийном временном синтезе. Без этого синтеза, по его утверждению, вообще невозможен смысл, как бы он ни трактовался: как цель или предел какого-то становления, как суть того или иного бытия, как конфигурация событий или как определенное сочетание обстоятельств, образующих ситуацию. Впрочем, оказывается, что и нарушение порядка, изменение сути, размывание формы, распады, скачки и разного рода путаница тоже возникают только во времени и в результате работы времени. И рациональность, и хаотичность мира произрастают из его временности.

Во временности как атрибуте экзистенции обнаруживается, кроме того (здесь Мерло-Понти повторяет Гуссерля), прообраз отношения к другому Я и открывается возможность так называемой интенциональной трансгрессии, лежащей в основе интерсубъективности: уже мое Я только что истекшего настоящего по отношению к Я текущего «теперь» — это Другое Я, с которым Я актуальное, однако, может себя идентифицировать, поместив себя путем попятного движения на его временное место с присущими этому месту интенциональными горизонтами прошлого и будущего.

Наконец, феноменология времени, и только она, с точки зрения автора «Феноменологии восприятия», позволяет адекватно осмыслить понятие экзистенциальной свободы. Отказываясь от вневременного трансцендентального Я кантианства, как и от сартровского безвременного, лишенного предыстории «ничто», т. е. не извлекая субъективность из времени и не прибегая к этому традиционному со времен Канта способу обоснования тезиса свободы воли (о значении которого для этики говорить не приходится), Мерло-Понти в следующей, завершающей главе «Феноменологии восприятия» трактует свободу как осуществляемое в экзистенциальной истории — не вне времени, а посредством времени — стилистическое самоопределение личности, с самого начала обреченной на своеобразное осмысление мира.

Таким образом, в феноменологии времени сосредоточены по существу все узлы и тайны наиболее фундаментальных вопросов эгологии, онтологии и этики, различные ее версии разводят целые философские миры, и освоение одного из них — философии Мерло-Понти — мы предлагаем начать именно с главы о временности.

Перевод выполнен по изданию: Phénoménologie de la perception. P., 1945. P. 469—495.

# ВРЕМЕННОСТЬ

## *М. Мерло-Понти*

Время — это смысл жизни (смысл — как говорят о смысле течения воды, смысле фразы, смысле ткани, смысле аромата).
*Клодель. Поэтическое искусство*

Der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit *.
*Heidegger. Sein und Zeit. S. 331.*

Если на предыдущих страницах мы уже встречались с временем на пути к субъективности, то прежде всего потому, что все наши переживания, поскольку они наши, располагаются согласно «до» и «после», потому что временность, на кантовском языке, — это форма внутреннего чувства и потому что она представляет собой наиболее общую характеристику «психических фактов». Но в действительности, не опережая анализ времени, мы уже обнаружили между временем и субъективностью гораздо более интимную связь. Мы увидели, что субъект, который не может быть сведен к ряду психических событий, не может, однако, и существовать вне времени. Остается признать его временным — не из-за некой случайности человеческой конституции, но в силу внутренней необходимости. Оказалось, что нам предстоит создать такую концепцию, где субъект и время внутренне сообщаются. Теперь мы может сказать о временности то же, что выше говорили, например, о сексуальности и о пространственности: экзистенция не может иметь внешних или случайных атрибутов. Она не может быть какой бы то ни было — пространственной, сексуальной, временной, — не будучи таковой целиком, не вбирая и не поглощая свои «атрибуты», не делая из них измерении своего бытия, так что сколько-нибудь точный анализ любого из них касается на деле самой субъективности. Здесь нет проблем главных и подчиненных: все проблемы концентричны. Анализировать время означает не извлекать следствия из предустановленной концепции субъективности, но проникать, через время, в ее конкретную структуру. Если нам удастся понять субъекта, то не в его чистой форме, но отыскивая его в пересечении его измерений. Нам нужно, следовательно, рассмотреть время само по себе, и только таким образом, следуя его внутренней диалектике, мы придем к переработке нашей идеи субъекта.

Говорят, что время проходит или течет. Говорится о течении времени. Вода, за течением которой я наблюдаю, несколько дней назад образовалась в горах, когда растаял лед; сейчас она передо мной, движется к морю, куда она вольется. Если время подобно реке, оно течет из прошлого в направлении настоящего и будущего. Настоящее — это следствие прошлого, а будущее — следствие

© M. Merlau-Ponty, 1945.
© Перевод на русский язык А. В. Густыря
* «Смысл Daseins — временность» (нем.)

настоящего. Эта знаменитая метафора на самом деле очень запутана. Так, *если обратиться к вещам самим по себе*, таянье снегов и его завершение — это не последовательные события: скорее само понятие события не находит себе места в объективном мире. Когда я говорю, что текущая в настоящее время вода позавчера образовалась изо льда, я подразумеваю некоего свидетеля, находящегося в определенном месте в мире, и я сравниваю то, что он последовательно видит: он присутствовал при таянье снегов и следует за течением воды или же с берега реки он после двух дней ожидания видит проплывающие куски дерева, брошенные им у истока. «События» выкраиваются конечным наблюдателем в пространственно-временно́й тотальности объективного мира. Однако если я рассматриваю этот мир сам по себе, то остается только единое нераздельное бытие, которое не изменяется. Изменение предполагает некоторую позицию, где я располагаюсь и откуда вижу прохождение вещей; событий не существует, если нет кого-то, с кем они происходят и чья конечная перспектива обосновывает их индивидуальность. Время предполагает взгляд на время. Оно, таким образом, не подобно потоку, это не какая-то текучая субстанция. Если эта метафора смогла сохраниться от Гераклита до наших дней, это означает, что мы неявно помещаем в этот поток кого-то, кто наблюдает его течение. Мы делаем это уже тогда, когда говорим, что поток течет, поскольку это предполагает представление — там, где нет ничего, кроме вещи, целиком внешней по отношению к самой себе, — чего-то «внутреннего», или некоей индивидуальности потока, раскрывающейся вовне в своих проявлениях. Но стоит мне ввести наблюдателя, следует ли он за потоком или на берегу реки следит за ее течением, — временны́е отношения переворачиваются. Во втором случае уже истекшие массы воды не следуют в направлении будущего — они тонут в прошлом; на-ступающее (l á-venir) находится в стороне источника, и время не приходит из прошлого. Не прошлое продвигает настоящее, и не настоящее продвигает будущее в бытие; будущее не предуготовлено позади наблюдателя, оно замышляется (se premedit) перед ним, подобно грозе на горизонте. Если наблюдатель, находящийся в лодке, следует по течению, конечно, можно сказать, что он спускается с потоком навстречу своему будущему, но это будущее — новые пейзажы, ожидающие его в пойме реки, и течения времени — это уже не сам поток: это развертывание пейзажей перед движущимся наблюдателем. Время, следовательно, — это не какой-то реальный процесс, действительная последовательность, которую я бы только регистрировал. Оно рождается из *моей* связи с вещами. В самих вещах будущее и прошлое пребывают в своего рода вечном пред- и постсуществовании; вода, которая проследует мимо завтра, в настоящий момент уже *есть* — у своих истоков, и только что прошедшая тоже есть — немного ниже, в долине. То, что прошло или в будущем для меня, присутствует в мире. Часто говорят, что в самих вещах будущего еще нет, прошлого уже нет, а настоящее, строго говоря, представляет

собой некий предел, как будто время проваливается. Вот почему Лейбниц мог определить мир как mens momentanea *, и вот почему св. Августин говорил о необходимости для конституирования времени, помимо наличия настоящего, своего рода наличия прошлого и наличия будущего. Но вдумаемся как следует в то, что они хотят сказать. Если объективный мир не способен нести время, это не значит, что он в каком-то смысле слишком тесен, что мы должны добавить ему грань прошлого и грань будущего. Прошлое и будущее не существуют иначе как в мире, они существуют в настоящем. Бытию самому по себе для того, чтобы стать временны́м бытием, недостает небытия — «впрочем», «некогда» и «завтра». Объективный мир слишком полон, чтобы дать место времени. Прошлое и будущее как таковые извлекаются из бытия и тяготеют к субъективности, чтобы найти в ней не какую-либо реальную поддержку, но, напротив, возможность небытия, согласного с их природой. Если мы освобождаем объективный мир от открытых на него конечных перспектив и полагаем его сам по себе, мы не можем обнаружить в нем ничего, кроме «теперь». Более того, эти «теперь», не будучи никем представлены, не обладают никакими временны́ми характеристиками и не могли бы образовать последовательности. Определение времени, которое имплицитно содержится в сравнениях обыденного сознания, — как последовательности «теперь» [1] — ошибочно не только потому, что сводит прошлое и будущее к настоящему: оно несостоятельно, поскольку разрушает само понятие «теперь», как и понятие последовательности.

Мы бы, разумеется, ничего не выиграли, помещая время не в вещах, а в нас, если бы заново повторили «в сознании» ту же ошибку, определяя его как последовательность «теперь». Однако именно это делают психологи, когда они пытаются «объяснить» сознание прошлого через воспоминания, а сознание будущего — через проекцию этих воспоминаний перед нами. Например, опровержение «физиологических теорий» памяти у Бергсона остается на почве каузального объяснения; оно состоит в демонстрации того, что церебральные следы и другие телесные механизмы не являются адекватной причиной феноменов памяти, что, к примеру, мы не может найти физиологических оснований для объяснения порядка исчезновения воспоминаний в случае прогрессивной афазии. Таким образом проводимая дискуссия, конечно, дискредитирует идею телесной консервации прошлого: тело — это уже не приемник остаточных возбуждений, но орган пантомимы, назначение которой состоит в подтверждении интуитивной реализации «интенций» [2] сознания. Однако эти интенции связываются с хранящимися в «бессознательном» воспоминаниями, наличие прошлого для сознания остается простым фактическим наличием: не было замечено, что наиболее сильный довод против физиологической консервации прошлого является также основанием для отбрасывания «психологической консервации» и этот довод со-

* Букв. мгновенная мысль (лат.).

стоит в том, что никакая консервация, никакой физиологический или психический «след» прошлого не могут объяснить сознание прошлого. Этот стол несет следы моей прошлой жизни, я оставил на нем свои инициалы, чернильные пятна. Однако эти следы сами по себе не отсылают к прошлому: они принадлежат настоящему. И если я нахожу в них знаки каких-то «предшествующих» событий, это происходит потому, что в отличие от них я обладаю смыслом прошлого, несу в себе его значение. Если наш мозг хранит следы того телесного процесса, который сопровождал одно из моих восприятий, и если нервное возбуждение снова пройдет по уже проторенным путям, восприятие появится вновь, я буду обладать новым восприятием, ослабленным и ирреальным, если угодно, однако ни в коем случае это, наличное, восприятие не сможет указать мне на какое-либо событие прошлого (если только я не обладаю каким-то иным взглядом на прошлое, что позволит мне опознать это восприятие как воспоминание, — однако это противоречит принятой гипотезе). Если мы теперь заменим физиологический след «психическим», если наши восприятия сохраняются в бессознательном, затруднение остается тем же: сохраненное восприятие продолжает быть восприятием, оно продолжает существовать, оно постоянно пребывает в настоящем, оно не открывает позади нас того измерения ускользания и отсутствия, которое и есть прошлое. Сохранившийся фрагмент пережитого прошлого — это не более чем повод для представления прошлого, сам по себе он не может быть им признан; признание (reconnaissance), когда его стремятся вывести из какого бы то ни было содержания, всегда оказывается впереди самого себя. Репродукция предполагает рекогницию, она не может быть понята как таковая, если я уже не обладаю некоторого рода прямым контактом с прошлым, остающимся на своем месте. Тем более невозможно сконструировать с помощью содержаний сознания будущее: никакое действительное содержание не может сойти, даже ценой экивока, за свидетельство о будущем, поскольку будущего даже и не было и оно не могло, подобно прошлому, оставить в нас свои метки. Если и можно было бы, следовательно, думать об объяснении отношения будущего к настоящему, то только уподобляя его отношению настоящего к прошлому. Рассматривая долгий ряд моих прошлых состояний, я вижу, что мое настоящее всегда проходит, я могу опередить этот переход, трактовать свое ближайшее прошлое как отдаленное, а мое актуальное настоящее — как прошлое: тогда будущее — это тот провал, который образуется перед настоящим. Эта проспекция была бы на самом деле ретроспекцией, а будущее — проекцией прошлого. Но даже если мне бы удалось сконструировать сознание прошлого с помощью смещенного (desaffecte) настоящего, это настоящее, безусловно, не смогло бы показать мне будущее. И даже если фактически мы представляем себе будущее с помощью того, что мы уже видели, чтобы про-ецировать увиденное перед собой, нужно, чтобы мы сначала обладали смыслом будущего. Если проспекция суть ретроспекции, это, во всяком

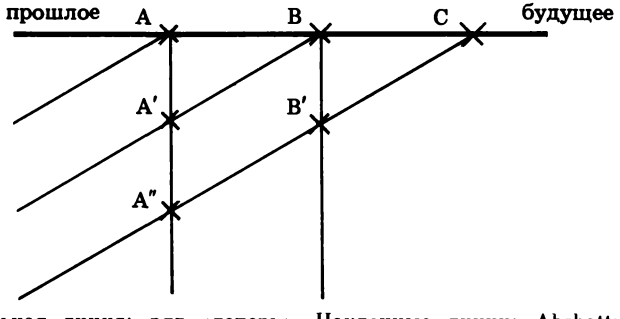
случае, антиципированная ретроспекция, но как было бы возможно антиципирование, если бы мы не обладали смыслом будущего? Мы догадываемся, как говорят, «по аналогии», что вот это неповторимое настоящее пройдет, как и все прочие. Но чтобы могла существовать аналогия между настоящим истекшим (revolu) и настоящим актуальным, необходимо, чтобы это последнее уже заявляло о себе как об уходящем, чтобы мы чувствовали давление на него со стороны будущего, пытающегося его вытеснить, и чтобы, короче говоря, течение времени было бы изначально не только переходом настоящего в прошлое, но и переходом будущего в настоящее. Если можно сказать, что всякая проспекция — это антиципированная ретроспекция, с таким же успехом можно сказать, что всякая ретроспекция — это перевернутая проспекция: я знаю, что был на Корсике перед войной, потому что я знаю, что война была на горизонте моей поездки на Корсику. Прошлое и будущее не могут быть простыми понятиями, которые мы образовывали бы посредством абстракции от наших восприятий и воспоминаний, простыми обозначениями для действительного ряда «психических фактов». Время как таковое мыслится нами до его фрагментов, временны́е отношения делают возможными события во времени. Соответственно необходимо, следовательно, чтобы сам субъект не был в нем расположен, чтобы он мог присутствовать как в интенции прошлого, так и в интенции будущего. Мы уже не будем говорить о времени, что это «данность сознания», точнее, сознание разворачивает или конституирует время. Благодаря идеальности времени, сознание наконец перестает быть заключенным в настоящем.

Но имеет ли оно выход к прошлому и к будущему? Его уже не осаждают настоящее и «содержания», оно свободно переходит от прошлого и будущего (которые близки ему, поскольку именно сознание делает их прошлым и будущим и поскольку они представляют собой его внутренние объекты) к настоящему, которое дальше отстоит от него, поскольку существует как настоящее только благодаря тем отношениям, которые сознание устанавливает между настоящим, прошлым и будущим. Но не теряет ли именно это, таким образом освобожденное, сознание всякое понятие о том, чем могут быть будущее, прошлое и даже настоящее? Не похоже ли во всех отношениях то время, которое оно конституирует, на реальное время, невозможность которого мы показали, не идет ли речь опять о серии «теперь», которая никому не представлена, поскольку никто в нее не вовлечен? Не остаемся ли мы по-прежнему достаточно далеко от понимания того, чем могут быть будущее, прошлое, настоящее и переход от одного к другому? Время как имманентный объект сознания — это время нивелированное, другими словами, это уже не время. Время сохраняется, только если оно не развернуто целиком, если прошлое, настоящее и будущее не *есть* в одном и том же смысле. Для времени существенно делаться и не быть, никогда не становясь полностью конституированным. Конституированное время, ряд возможных

отношений согласно «до» и «после», — это не само время, а его конечная регистрация, результат его *перехода*, который объектное мышление всегда предполагает и который ему не удается схватить. Это нечто пространственное, поскольку его моменты сосуществуют перед мышлением [3], и принадлежащее настоящему, поскольку сознание становится современным всем временам. Это отличная от меня и неподвижная среда, где ничего не происходит и ничто не минует. Должно существовать какое-то другое, истинное время, где я смогу узнать, что такое переход сам по себе. Верно, конечно, что я не смог бы воспринять временно́е положение без «до» и «после», что, для того чтобы воспринять связь трех временны́х моментов, я не должен совпадать ни с одним из них и что время в конечном счете нуждается в синтезе. Но так же верно и то, что этот синтез должен постоянно начинаться заново, и если мы предполагаем его каким-то образом завершенным, мы отрицаем время. Мечта философов — постичь «вечность жизни», по ту сторону непрерывного и изменчивого, но тетическое сознание *о* времени, которое его подчиняет и охватывает, разрушает феномен времени. Если нам и придется встретить что-то вроде вечности, это произойдет в сердцевине нашего опыта времени, а не во вневременно́м субъекте, который был бы призван мыслить и полагать время. Проблема теперь состоит в том, чтобы прояснить то время в состоянии зарождения и процессе проявления, всегда под-разумеваемое *высказываниями* (notion) о времени, которое представляет собой не объект нашего знания, но измерение нашего бытия.

Я вступаю в контакт с этим временем и научаюсь познавать течение времени в своем «поле наличного бытия», взятом в широком смысле (тот момент, когда я приступаю к работе, с горизонтом истекшего дня позади и, впереди, — горизонтом вечера и ночи). Прошлое более отдаленное тоже, разумеется, обладает своим временны́м порядком и временны́м положением по отношению к моему настоящему, но только в той мере, в какой оно само было настоящим, было «в свое время» мною пережито и продолжилось вплоть до настоящего момента. Когда я оживляю отдаленное прошлое, я вскрываю время, я перемещаюсь в момент, когда оно еще содержало ныне закрытый горизонт будущего и горизонт ближайшего прошлого, сегодня уже далекого. Все отсылает меня, следовательно, к полю наличного бытия — как к изначальному опыту, в котором время и его измерения обнаруживаются *лично* (en personne), без промежуточной дистанции, в конечной очевидности. Именно здесь мы обнаруживаем будущее, скользящее в настоящее и прошлое. Эти три измерения не даны нам в дискретных актах: я не представляю свой день — он давит на меня всей своей тяжестью, он еще здесь, я не вспоминаю его деталей, но я могу сразу же сделать это, я еще держу его «в руках» [4]. Я также не думаю о вечере, который наступает, и о том, что последует сразу после него, но, однако, все это «есть там» («est la»), как задняя стена дома, фасад которого я вижу, или как фон у фигуры. Наше будущее образуется не только из предположений и мечта-

ний. Перед тем, что я вижу, и тем, что я воспринимаю, несомненно, нет больше ничего видимого, но мой мир продолжается посредством интенциональных линий, которые намечают заранее по крайней мере стиль того, что вот-вот произойдет (хотя мы всегда, и, очевидно, до самой смерти, ожидаем увидеть появление *чего-то другого*). Само настоящее (в узком смысле) не положено. Бумага, перо здесь, у меня под рукой, но я не воспринимаю их отчетливо, я скорее принимаю в расчет окружающее, чем воспринимаю объекты, я пользуюсь своими сподручными предметами, я нахожусь не перед своим занятием, но, скорее, в нем самом. Гуссерль называет интенциональности, связывающие меня с окружающим, протенциями и ретенциями. Они исходят не из какого-то центрального Я, но некоторым образом из самого моего перцептивного поля, которое тянет за собой горизонт ретенций и посредством протенций искушает будущее. Я не прохожу через ряд «теперь», сохраняя их образ, так, что, выстроенные вплотную, они оформлялись бы в линию. С каждым наступающим моментом момент предшествующий испытывает модификацию: я еще держу его в руках, он еще здесь и, однако же, уже меркнет, опускается ниже линии настоящего; чтобы сохранить его, мне нужно протянуть руку сквозь тонкий пласт времени. Это все тот же момент, и я обладаю способностью постичь его таким, каким он только что был, я не отрезан от него, но в конечном счете, если бы ничего не изменилось, он не был бы прошлым: он начинает профилироваться или проецироваться на мое настоящее, тогда как только что он им был. Когда наступает третий момент, второй испытывает новую модификацию: из ретенции, которой он был, он становится ретенцией ретенции, пласт времени между ним и мной расширяется. Можно, подобно Гуссерлю, представить этот феномен в виде схемы, к которой следовало бы для полноты добавить симметричную перспективу протенций. Время — не линия, но сеть интенциональностей.




Горизонтальная линия: ряд «теперь». Наклонные линии: Abshattungen * тех же «теперь» с точки зрения более позднего «теперь». Вертикальные линии: последовательные Abshattungen того же «теперь». Схема основана на схемах Гуссерля (*Husserl E.* Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstsens. Halle, 1928. S. 22).

Скажут без сомнения, что описание и эта схема не продвигают нас ни на шаг. Когда мы переходим от *A* к *B*, а потом к *C*, *A* прое-

цируется в $A'$, потом в $A''$. Но разве отпала необходимость для того, чтобы $A'$ было признано в качестве ретенции или Abschattungen * $A$ (а $A''$ — как ретенция $A'$), и даже для того, чтобы эта трансформация $A$ в $A'$ как таковая была воспринята — в синтезе идентификации, который объединял бы $A$, $A'$, $A''$ и все прочие возможные Abschattungen, и не делаем ли мы вновь из $A$ некое идеальное единство, как этого хотел Кант? Однако при такого рода интеллектуальном синтезе, как мы знаем, не будет больше времени. $A$ и все предшествующие моменты времени будут вполне для меня отождествимы: я был бы в известном смысле спасен от времени, которое заставляет их скользить и смешиваться, но тем самым я потерял бы подлинный смысл «до» и «после», который открывается только благодаря этому скольжению, и временной ряд уже ничем не отличался бы от пространственного множества. Гуссерль ввел понятие ретенции и говорит о том, что я еще «держу в руке» непосредственное прошлое, именно для того, чтобы выразить, что я не полагаю прошлое и не конструирую его, отправляясь от некоего реально отличного от него Abschattung, посредством осознанного акта, а постигаю его в его недавней и тем не менее уже минувшей самобытности. Мне даны изначально не $A'$, $A''$ или $A'''$, и я не восхожу от этих «профилей» к их оригиналу $A$, как переходят от знака к значению. Мне дано само $A$, видимое благодаря прозрачности сквозь $A'$, затем — ансамбль $A$ и $A'$, видимый сквозь $A''$, и так далее, подобно тому как я вижу сам камень сквозь толщи воды, скользящие над ним. Синтезы идентификации, разумеется, имеют место, но только в осознанных воспоминаниях и при намеренном воскрешении в памяти далекого прошлого, т. е. в производных модусах сознания прошлого. Например, я колеблюсь в определении даты какого-то воспоминания, не знаю, к какой точке времени отнести представляющуюся мне сцену: воспоминание потеряло свою привязку. В этом случае я могу достичь интеллектуальной идентификации, основанной, скажем, на каузальном порядке событий: я сшил себе этот костюм до перемирия, поскольку после него английской ткани уже нельзя было найти. Но само прошлое я при этом не улавливаю. Обнаружение же конкретного оригинала воспоминания означает, что оно снова обретает место в потоке страхов и надежд, который лежит между Мюнхеном и войной, что я снова соединяюсь с утраченным временем, что сцепление ретенций и наложение (emboitement) последовательных горизонтов утверждает непрерывный переход между рассматриваемым моментом и настоящим. Объективные приметы, через соотнесение с которыми я определяю в опосредованной идентификации расположение вспоминаемого, и интеллектуальный синтез вообще, сами только потому имеют временной смысл, что я последовательно связан со всем своим действительным прошлым посредством синтеза аппрегензии. Не должно, следовательно, возникать вопроса о сведении второго к первому. $A'$ и $A''$ являются

---

* Здесь отображение (нем.)

для меня Abschattungen $A$ не потому, что все они принадлежат идеальному единству $A$, которое было бы их общим разумным основанием, но потому, что через них я обладаю самой точкой $A$ в ее непреходящей индивидуальности, раз и навсегда основанной ее вхождением в настоящее, и потому, что я вижу истечение из нее Abschattungen $A'$, $A''$... На гуссерлевском языке, под «интенциональностью акта» — тетическим сознанием объекта, которое, например, в интеллектуальной памяти обращает чувственно конкретное (le ceci) в идею, — нам нужно распознать «действующую» интенциональность (fungierende Intentionalität) [5], которая делает возможной первую и которая и есть то, что Хайдеггер называет трансценденцией. Мое настоящее выходит за свои пределы в направлении будущего и ближайшего прошлого и касается их там, где они пребывают: в самом прошлом и самом будущем. Если бы мы обладали прошлым только в форме осознанных воспоминаний, мы бы непрерывно делали попытки воскресить его в памяти (подобно больному, о котором говорит Шелер, оборачивавшемуся для того, чтобы удостовериться, что предметы в самом деле находятся на месте) — мы же на самом деле чувствуем его позади себя — как некое неоспоримое обретение. Для того чтобы овладеть прошлым или будущим, нам нет нужды объединять посредством интеллектуального акта ряд Abschattungen — они обладают чем-то вроде естественного и первичного единства, и то, что через них обнаруживается, и есть прошлое или будущее сами по себе. Таков парадокс того, что можно было бы вместе с Гуссерлем назвать «пассивным синтезом» времени [6], употребив оборот, который, конечно, не решает проблемы, но может ее обозначить.

Проблема начнет проясняться, если мы вспомним, что наша диаграмма представляет мгновенный срез времени. Реально не существуют прошлое, настоящее, будущее, нет дискретных моментов $A$, $B$, $C$, реально различных Abschattungen $A'$, $A''$, $B'$, множества ретенций и, с другой стороны, множества протенций. Истечение нового настоящего не *провоцирует* уплотнение прошлого и колебание (secousse) будущего — новое настоящее и *есть* переход будущего в настоящее и предшествующего настоящего в прошлое, время волнуется в едином движении, от края до края. «Моменты» $A$, $B$, $C$ не *существуют* последовательно, а *дифференцируются* один от другого, и соответственно $A$ переходит в $A'$, а оттуда в $A''$. Наконец, система ретенций с каждым мгновением вбирает в себя то, что мгновением раньше было системой протенций. Мы имеем здесь дело не с множеством феноменов, но с единым феноменом истечения (ecoulement). Время — это единое движение, согласное с собой во всех своих частях, подобно жесту, который охватывает все мускульные сокращения, необходимые для его реализации. Когда мы переходим от $B$ к $C$, происходит как бы взрыв, расщепление $B$ в $B'$, $A'$ в $A''$, само $C$, которое, перед тем как наступить, заявляло о себе непрерывной эмиссией Abschattungen, только-только обретя существование, уже начинает терять свою субстанциальность. «Время — средство, дарованное всему,

что приходит в бытие, чтобы уже не быть» [7]. Это не что иное, как всеобщее бегство из Себя (Soi), уникальный закон этих центробежных движений, или, как говорит Хайдеггер, «эк-стаз». *B*, становясь *C*, становится вместе с тем и *B′*, при этом *A*, которое, становясь *B*, становилось также и *A′*, опускается в *A″*. Инстанции *A*, *A′*, *A″*, с одной стороны, *B*, *B′*, *B″* — с другой, связаны между собой не благодаря некоему синтезу идентификации, который кристаллизовал бы их в одной временно́й точке, но посредством синтеза перехода (Übergangssynthesis), поскольку они выходят одна из другой и каждая из проекций — лишь аспект взрыва или тотального распада (dehiscence). Вот почему время в том первоначальном его переживании, которым мы обладаем, — это для нас не система объективных позиций, через которые мы проходим, но некая подвижная среда, которая удаляется от нас, как пейзаж в окне вагона. Впрочем, мы не в полной мере полагаем, что пейзаж движется: шлагбаум промелькнул в мгновение ока, но холм вдалеке едва перемещается. Так же, если начало дня уже отдалилось от меня, начало недели остается некой фиксированной точкой: на горизонте обрисовывается объективное время и, следовательно, его набросок должен быть уже в непосредственном прошлом. Каким образом это возможно? Каким образом временной эк-стаз не становится абсолютным разложением, в котором исчезает индивидуальность моментов? Этого не происходит потому, что дезинтеграция разрушает то, что было создано переходом будущего в настоящее: *C* находится в крайней точке длительной концентрации, которая доводит его до созревания; по мере своей подготовки оно сигнализировало о себе все менее многочисленными Abschattungen, приближаясь *лично*. Когда оно вступило в настоящее, оно принесло с собой весь своей генезис, будучи только его пределом, и ближайшее настоящее того, что должно было наступить после него. Так что, когда это ближайшее настоящее реализуется и вытесняет его в прошлое, оно не сразу лишается бытия и его разложение всегда представляет собой оборотную сторону или следствие вызревания. Одним словом, поскольку во времени «быть» и «проходить» — синонимы, становясь прошедшим, событие не перестает быть. Источник объективного времени с его фиксируемыми нашим взглядом месторасположениями нужно искать не во вневременном синтезе, но в согласованности и обратимости (recouvrement) прошлого и будущего, опосредованных настоящим, в самом временно́м переходе. Время поддерживает то, чему оно дало бытие, — в тот самый момент, когда изгоняет его из бытия, — поскольку новое бытие было объявлено предыдущим как предстоящее к бытию и поскольку для этого последнего стать настоящим и быть обреченным на переход в прошлое означает одно и то же. «Временность — это не последовательность (Nacheinander) экстазов. Будущее — не последующее по отношению к прошлому, а прошлое не предшествует настоящему. Время временится как будущее-которое-идет-в-прошлое-входя-в-настоящее» [8]. Бергсон ошибался, *объясняя* единство времени его непрерывностью, так как

это вновь приводит нас к смешению прошлого, настоящего и будущего под тем предлогом, что переходы от одного к другому неощутимы, и в итоге — к отрицанию времени. Но он имел основания придерживаться непрерывности времени как существенного феномена. Нужно только прояснить этот феномен. Момент *C* и момент *D*, сколь угодно близкие между собой, не могут быть неразличимыми, так как в этом случае времени бы не было, но они переходят один в другой, и *C* становится *D*, поскольку *C* всегда был не чем иным, как антиципацией *D* как настоящего, и своего собственного перехода в прошлое. Это возвращает нас к положению о том, что каждое настоящее вновь подтверждает настоящее всего вытесняемого им прошлого и антиципирует настоящее всего на-ступающего и что, по определению, настоящее не замкнуто в самом себе и трансцендирует к будущему и прошлому. Не существует сначала одно настоящее, потом другое, следующее в бытии за первым. Неверно полагать даже, что за одним настоящим с перспективами прошлого и будущего следует другое настоящее, где эти перспективы переиначиваются, так что необходим постоянный наблюдатель, производящий синтез последовательных перспектив. Существует единое время, которое само себя утверждает, которое ничего не может привести к существованию, не обосновав уже как настоящее и как наступающее прошлое, и которое устанавливается единым импульсом.

Прошлое, следовательно, не *есть* прошлое, и будущее не *есть* будущее. Они существуют, только когда субъективность нарушает полноту бытия в себе, обрисовывает в нем перспективу, вводит в него небытие. Прошлое и будущее оживают (jaillissent), когда я дотягиваюсь до них. Я сам не существую для себя в сиюминутном настоящем: с таким же успехом я пребываю в начале дня или в наступающей ночи и мое настоящее — это, если угодно, вот этот момент, но так же точно и этот день, год, вся моя жизнь. Нет необходимости в синтезе, который извне объединяет tempora* в одно единое время, поскольку каждое tempora уже содержало вне самого себя открытый ряд других tempora, внутренне сообщалось с ними и поскольку «связность жизни» [9] дана с ее эк-стазом. Я не мыслю и не созерцаю переход от одного настоящего к другому — я осуществляю его, я уже нахожусь в наступающем настоящем, как мой жест уже находится у своей цели, я сам — время, время, которое «пребывает», а не «течет» и не «меняется», как говорил в некоторых текстах Кант [10]. Об этой идее времени, которое опережает само себя, здравый смысл по-своему догадывается. Все говорят о времени как о чем-то определенном и не так, как зоолог о «собаке» или о «лошади» в смысле общего имени, но в смысле имени собственного. Иногда даже его персонифицируют. Все считают, что здесь есть какое-то единое конкретное бытие, которое целиком присутствует в любом своем проявлении, как человек — в любом своем высказывании. О существовании време-

---

* Здесь отрезок времени, определенное время (лат.).

ни говорят как о существовании потока воды: воды меняются, а поток пребывает, потому что сохраняется определенная форма; форма же сохраняется, поскольку каждая следующая волна выполняет те же функции, что и предыдущая: движущая по отношению к волне, которую она смещала, она, в свою очередь, становится движимой по отношению к какой-то другой волне. И наконец, это происходит оттого, что от источника до устья (jet) во́лны следуют неразрывно: поддерживается единый напор, и одно-единственной лакуны в потоке было бы достаточно, чтобы он перестал существовать. Именно в этом отношении оправдывается метафора реки: не потому, что река течет, а потому, что она едина. Однако эта интуиция теряется обыденным сознанием, поскольку оно ее тематизирует, или объективирует, что на самом деле является наиболее верным способом ее игнорирования. Мифические персонификации времени ближе к истине, чем понятие времени, представленного в духе естествознания — как некая переменная природы самой по себе — или в духе кантианства — как форма, отделимая в идее от своей материи. Существует единый временной стиль мира, и время остается тождественным себе, потому что прошлое — это давно прошедшее будущее и недавнее настоящее, настоящее — ближайшее прошлое и недавнее будущее, наконец, будущее — наступающее настоящее и прошлое, т. е. потому что каждое измерение времени трактуется или обозначается как нечто отличное от самого себя. Это предполагает в итоге наличие в самом сердце времени некоего взгляда, или, как говорит Хайдеггер, своего рода Augen-blick, *некто*, благодаря которому слово «*как*» способно обрести смысл. Мы не говорим, что время существует для кого-то: это означало бы снова его разлагать и лишать движения. Мы говорим, что время есть некто, т. е. временны́е измерения, поскольку они непрерывно обращаются друг в друга и друг друга подтверждают, всегда лишь выявляют то, что неявно содержалось в каждом из них, и все вместе выражают единый взрыв, или единый импульс, — субъективность как таковую. Нужно понимать время как субъект и субъект — как время. Совершенно очевидно, что эта изначальная временность не может быть рядоположенностью внешних событий, поскольку она есть та сила, которая удерживает их вместе, отдаляя одно от другого. Первичная (derniere) субъективность временна не в эмпирическом смысле слова: если бы сознание времени было образовано последовательно сменяющимися состояниями сознания, понадобилось бы еще одно сознание, для того чтобы осознать эту последовательность, и так далее. Мы, безусловно, вынуждены допустить «сознание, которое не имеет за собой никакого сознания для своего осознания» [11], которое, следовательно, не может располагаться во времени и бытие которого «совпадает с бытием для себя [12]». Мы можем сказать, что это первичное сознание «лишено времени» (zeitlose) в том смысле, что оно не интратемпорально [13]. «Внутри» моего настоящего, если я удерживаю его еще живым, со всем тем, что оно в себе скрывает, есть экстаз к прошлому и будущему, который и открывает измере-

ния времени, не как соперничающие, но как неотделимые друг от друга: быть в настоящем означает быть от бесконечного прошлого (de toujours) до бесконечного будущего (à jamais). Субъективность не *во* времени, потому что она осваивает или проживает время и совпадает со связностью жизни.

Не возвращаемся ли мы таким образом к какого-то рода вечности? Я продолжаю быть в прошлом и через непрерывное наложение ретенций сохраняю свои самые давние переживания. Я не обладаю каким-то их дубликатом или копией, я удерживаю их самих точно такими, какими они были. Но то же непрерывное сцепление полей настоящего, которое обеспечивает мне этот выход к самому́ прошлому, имеет существенное свойство реализоваться только постепенно и мало-помалу; каждое настоящее по самой своей сути исключает рядоположенность с другими настоящими, и даже в отдаленном прошлом я могу охватить какой-то промежуток своей жизни, только разворачивая его заново, согласно его собственному tempo. Временна́я перспектива, смешение отдаленного, то своеобразное «сморщивание» времени, пределом которого становится забвение, — это не случайности памяти и не выражение деградации тотального в принципе сознания времени в эмпирическом существовании, это выражение его изначальной неоднозначности: удерживать — значит держать, но держать на расстоянии. «Синтез» времени, повторим еще раз, — это синтез перехода, это развертывающееся движение жизни, и единственный способ осуществить его — это жить этой жизнью. Не существует какого-то вместилища времени, время само себя поддерживает и отбрасывает. Только время как непрерывный напор и как переход делает возможным время как последовательную множественность, и у истока внутривременности мы полагаем конституирующее время. Когда мы только что описывали взаимообратимость измерений времени, нам удавалось трактовать будущее как прошлое и прошлое как будущее, только добавляя: «наступающее» прошлое и «уже наступившее» будущее. Это означает, что в момент нивелирования времени снова приходилось утверждать оригинальность каждой перспективы и основывать эту квазивечность на событии. Не преходящ во времени только сам временной переход. Время возобновляется: вчера, сегодня, завтра — этот круговой ритм, эта постоянная форма могут, конечно, создать иллюзию возможности овладения им сразу и целиком, подобно тому как поток воды дает нам ощущение вечности. Но эта общность формы (généralité) составляет лишь вторичное свойство времени и не является его аутентичным образом, поскольку мы не можем воспринимать один только цикл, не прибегая к временно́му различению исходной и конечной точки. Ощущение вечности обманчиво: вечность питается временем. Водный поток остается тем же потоком только благодаря непрерывному напору воды. Вечность — это заснувшее время, но сон отсылает к бодрствованию, у которого заимствует все свои структуры. Что же это за бодрствующее время, в котором лежат корни вечности? Это поле наличного бытия

в широком смысле, с двойным горизонтом окрестного прошлого и будущего и открытой бесконечностью минувших или возможных полей наличного бытия. Время для меня существует только потому, что я в нем расположен, т. е. потому, что я открываю себя уже вовлеченным в него, потому, что тотальность бытия не дана мне как нечто наличное (en personne) и, наконец, потому, что один срез этого бытия так близко, вплотную от меня, что я не могу его *увидеть*, как не могу увидеть собственного лица. Время для меня существует потому, что я обладаю настоящим. Именно становясь настоящим, момент времени обретает ту нестираемую индивидуальность, то «раз и навсегда», что позволяет ему в дальнейшем проходить сквозь время и создает иллюзию вечности. Ни одно измерение времени не может быть выведено из других, однако настоящее (в широком смысле, со своими природными горизонтами прошлого и будущего) обладает некоторой привилегией, поскольку оно представляет собой ту зону, где бытие и сознание совпадают. Когда я вспоминаю о каком-то давнем восприятии, когда я вызываю в воображении поездку к своему другу Полю, находящемуся в Бразилии, конечно, верно, что я имею в виду само это прошлое, на отведенном ему месте, и самого Поля, пребывающего в мире, а не какой-то промежуточный ментальный объект. Но в конечном счете действительно принадлежит для меня настоящему не представляемое переживание, а сам акт представления: он воспринимается, тогда как переживание только представлено. Чтобы какое-то давнее или случайное переживание было мною воспринято, оно должно быть актуализировано с помощью некоего первичного сознания, в качестве которого выступает при этом внутреннее восприятие воспоминания или воображения. Выше уже говорилось, что мы с необходимостью доходим до сознания, которое уже не имеет позади себя какого-то иного содержания, которое, следовательно, постигает свое собственное бытие и где, наконец, одно и то же «быть» и «быть осознанным». Это первичное сознание — не вечный субъект, воспринимающий себя в абсолютной прозрачности, так как такой субъект был бы совершенно неспособен погрузиться во время и, стало быть, не имел бы ничего общего с нашим опытом. Это сознание настоящего. В настоящем, в восприятии, мое бытие и сознание не различаются. Не потому, что мое бытие сводится к моему знанию о нем и ясно мне представляется, — напротив, восприятие непрозрачно, оно пускает в ход сенсорные поля и примитивные способы сообщения с миром, лежащие ниже уровня осознаваемого, — но потому, что здесь «обладать сознанием» ничем не отличается от «быть в...» и мое сознание экзистенции совпадает с действительным актом «экзистенции» [14]. Именно через сообщение с миром мы наверняка сообщаемся с собой. Мы целиком удерживаем время и обладаем для самих себя наличным бытием благодаря нашему наличному присутствию в мире.

Если дело обстоит таким образом и если сознание укореняется в бытии и времени, располагаясь в них, как мы можем его опи-

сать? Нужно представить его как своего рода глобальный проект или видение (vue) времени и мира, которое для своего обнаружения, чтобы стать из неявного явным, т. е. собственно сознанием, должно развиваться в многообразие. Мы не должны отдельно реализовать сознание как единую способность (puissance) и различные его проявления: сознание — это не то ли́бо другое, но то и́ли другое разом, это само движение темпорализации и «флюксии», как говорит Гуссерль, движение, которое себя антиципирует, истечение, которое всегда остается у себя (ne se quitte pas). Попробуем лучше описать это на примере. Романист или психолог, который не восходит к первоначалам и берет время как нечто вполне завершенное, видит в сознании множество психических фактов, между которыми он пытается установить каузальные отношения. К примеру [15], Пруст показывает, как любовь Сванна к Одетте *повлекла за собой* ревность, которая, в свою очередь, *видоизменила* любовь, поскольку Сванн, постоянно беспокоясь о том, чтобы кто-то не похитил у него Одетту, тратит время, наблюдая за ней. В действительности сознание Сванна — это не инертная среда, в которой психические акты извне провоцируют друг друга. Реально существует не ревность, вызванная любовью и затем изменившая ее, но определенная манера любить, в которой сразу читается вся судьба этой любви. Сванн испытывает влечение к Одетте, к тому «зрелищу», которое она собой представляет, к ее манере смотреть, улыбаться, изменениям ее голоса. Но что означает «испытывать влечение»? Касаясь другой любви, Пруст говорит об этом: испытывать влечение — значит чувствовать себя исключенным из другой жизни и хотеть проникнуть в нее и занять ее целиком. Любовь Сванна не провоцирует ревность. Она с самого начала *есть* ревность. Ревность не провоцирует изменение любви: наслаждение, которое Сванн получал от созерцания Одетты, содержало в себе это изменение, поскольку было наслаждением от созерцания в одиночестве. Ряд психических фактов и каузальных отношений дают лишь внешнее истолкование определенного взгляда Сванна на Одетту, своеобразной манеры быть с другим. Нужно было бы, помимо этого, соотнести ревнивую любовь Сванна с другими линиями его поведения, тогда, возможно, она оказалась бы проявлением еще более общей структуры экзистенции, самой личности Сванна. И наоборот, всякое сознание как глобальный проект обрисовывается для самого себя в действиях, переживаниях, «психических фактах», в которых оно себя узнает. Именно здесь временность проясняет субъективность. Мы никогда не сможем понять, каким образом может полагать или воспринимать себя во времени субъект мыслящий, или конституирующий. Если Я — это трансцендентальное Я Канта, мы никогда не поймем, как оно способно, в каком-либо случае, смешаться со своим следом во внутреннем чувстве и каким образом эмпирическое Я все-таки может быть Я. Но если субъект — это временность, тогда самополагание перестает быть противоречивым, поскольку оно точно выражает сущность живого времени. Время — это «аффектация себя самим

собой» [16]: как аффицирующее, время — это напор и переход в направлении будущего, как аффицируемое — развернутый ряд моментов настоящего; аффицирующее и аффицируемое образуют единое целое, поскольку напор времени — это не что иное, как переход от одного настоящего к другому. Этот эк-стаз, эта проекция единой способности в наличную для нее определенность (terme) и есть субъективность. Первичный *поток*, говорит Гуссерль, не просто существует: он необходимо должен «обнаруживать себя для самого себя (Selbsterscheinung)», в противном случае мы вынуждены помещать за ним какой-то другой поток для его осознания. Он «конституируется как феномен в самом себе» [17], для времени существенно быть не просто действительным, или текущим, временем, но еще и временем, знающим о себе, так как взрыв или раскрытие настоящего к будущему представляет собой архетип *отношения себя к себе* и обрисовывает некое внутреннее, или самость (ipseite) [18]. Здесь струится свет [19], здесь мы имеем дело уже не с бытием, покоящимся в себе, но с бытием, все существо которого, подобно существу света, состоит в том, чтобы *делать видимым*. Именно благодаря времени возможно непротиворечивое существование самости, смысла и разума. Это видно уже в обыденном понятии времени. Мы разграничиваем фазы или этапы нашей жизни, мы, например, рассматриваем как составную часть своего настоящего все, что обладает смысловой связью с тем, что занимает нас в данный момент: мы неявно признаем, таким образом, что время и смысл неразделимы. Субъективность — это не неподвижное тождество с собой: для нее, как и для времени, существенно открываться к Иному и выходить за свои пределы. Мы не должны представлять субъекта как конституирующее, а множество его переживаний, или Erlebnisse, как конституированное; не следует трактовать трансцендентальное Я как подлинного субъекта, а эмпирическое Я — как его тень или след. Если бы соотношение между ними было таковым, мы могли бы выйти из конституируемого и эта рефлексия означала бы прорыв времени, она не имела бы ни места, ни даты. Если же фактически даже наиболее чистые наши рефлексии ретроспективно оказываются для нас во времени, если наши рефлексии над потоком принадлежат этому потоку [20] — это означает, что самое чистое (exacte) сознание, на которое мы способны, всегда находит себя как бы аффицированным самим собой, или данным самим себе, и что слово «сознание» не имеет никакого смысла вне этого раздвоения.

Ничто из того, что говорится о субъекте, не оказалось ложным: верно, что субъект неизменно остается абсолютным наличным бытием для себя и что с ним может произойти только то, набросок чего он несет в самом себе; верно также, что он находит себе символическое выражение в последовательности и многообразии и что эти символы суть он сам, так как без них он был бы чем-то вроде нечленораздельного крика и не смог бы даже осознать себя. То, что мы предварительно назвали пассивным синтезом, находит здесь свое прояснение. Пассивный синтез противоречив, если

синтез представляет собой композицию, а пассивность состоит в восприятии какого-то многообразия без его композиции. Когда речь шла о пассивном синтезе, имелось в виду, что многообразие проницаемо нами и что, однако, не мы осуществляем его синтез. Но по самой своей природе этим двум условиям удовлетворяет темпорализация. Очевидно, в самом деле, что я могу считать себя автором времени ничуть не больше, чем биения своего сердца. Не я кладу начало темпорализации; я не выбирал, родиться мне или не рождаться, и с тех пор, как я родился, время течет через меня, что бы я ни делал. И вместе с тем истечение времени — это не просто факт, воздействию которого я подвержен, я нахожу прибежище от него в нем самом, как это бывает, когда я принимаю определяющее мою жизнь решение, или в акте концептуальной фиксации. Время отрывает меня от того, чем я собирался быть, но дает мне при этом средство для самопостижения и самореализации. То, что называется пассивностью, — это не восприятие нами какой-то чуждой нам реальности и не каузальное воздействие на нас извне. Это наше осуществление (investissement), бытие в ситуации: мы не существуем до него, оно все время возобновляется нами и конститутивно по отношению к нам. Спонтанность, «обретенная» раз и навсегда, которая «благодаря этому обретению увековечивает себя в бытии» [21], — это точное значение времени и точное значение субъективности. Это время, поскольку время, не имеющее своих корней в настоящем и тем самым в прошлом, было бы уже не временем, а вечностью. «Историческое время» Хайдеггера, которое течет из будущего и которое благодаря судьбоносному (resolue) решению заранее *обладает* своим будущим и спасает себя раз и навсегда от дисперсии, невозможно, если следовать мысли самого Хайдеггера: если время — это *эк-стаз*, а настоящее и прошлое — результаты этого экстаза, как мы *можем совершенно* перестать видеть время с точки зрения настоящего и каким образом мы окончательно можем выйти из неподлинности? Мы всегда укоренены в настоящем, именно из него исходят наши решения; они, следовательно, всегда могут быть соотнесены с нашим прошлым, они никогда не бывают лишены мотивов, и если они открывают в нашей жизни какой-то, может быть, совершенно новый цикл, они должны в дальнейшем снова быть подтверждены: они спасают нас от дисперсии только на время. Не может быть вопроса, таким образом, о выведении времени из спонтанности. Мы временны не *потому*, что мы спонтанны и, как сознания, выходим за собственные пределы. Наоборот, время — фундамент и мера нашей спонтанности: способность к выходу за пределы и к «неантизации», которая в нас обитает, которая суть мы сами, сама дана нам с временностью и жизнью. Наше рождение, или, как говорит Гуссерль в *неизданном*, наша «порожденность», сразу кладет основание и нашей активности, или индивидуальности, и нашей пассивности, или обобщенности, той внутренней слабости, которая мешает нам когда бы то ни было достичь полноты абсолютного индивида. Мы — не активность, непостижимым образом

присоединенная к пассивности, не автоматизм, подчиненный воле, не восприятие, подчиненное суждению: мы целиком активны и целиком пассивны, потому что мы суть возникновение времени.

* * *

Мы ставили перед собой задачу [22] понять отношение сознания и природы, внутреннего и внешнего. Речь также шла о том, чтобы увязать идеалистическую перспективу, согласно которой нет ничего, что не было бы объектом для сознания, и перспективу реалистическую, согласно которой сознания вплетены в ткань объективного мира и событий самих по себе. Наконец, речь шла о том, чтобы узнать, каким образом мир и человек доступны двум видам исследования — экспликативному и рефлексивному. Мы уже, в другой работе, формулировали эти классические проблемы на другом языке, сводящем их к их существу; в конечном счете вопрос в том, чтобы понять, в нас и в мире, отношение *смысла и бессмысленного*. Поддерживается и производится осмысленное в мире соединением или пересечением независимых фактов или же, напротив, оно представляет собой лишь выражение абсолютного разума? Говорят, что события обладают смыслом, когда они представляются нам как реализация или выражение какого-то единого замысла. Смысл для нас существует, когда одна из наших интенций наполняется или, наоборот, когда какое-то многообразие фактов или знаков готово к схватывающему постижению с нашей стороны, во всех случаях, когда одно или множество определений (termes) существуют *как*... репрезентанты или выражения чего-то от них отличного. Идеализму свойственно признавать всякое значение центробежным, в качестве акта наделения значением или Sinn-gebung'а [23], и отрицать существование естественного знака. Понимать всегда в конечном счете означает конструировать, конституировать, актуально осуществлять синтез объекта. Анализ собственного тела и восприятия обнаружил отношение к объекту, смыслообразование более глубокое, чем это. Вещь — всего лишь значение, это значение понятия «вещь»... Пусть. Но когда я понимаю какую-то вещь, например картину, я не осуществляю актуально ее синтез, я выхожу к ней навстречу со своими сенсорными полями, перцептивным полем и в конечном итоге типикой всякого возможного бытия, универсальной установкой (montage) по отношению к миру. В пустоте субъекта самого по себе мы, таким образом, обнаружили наличие мира, так что субъект должен был уже пониматься не как синтетическая активность, но как экстаз, а любая активная операция наделения значением или Sinn-gebung'а оказывалась производной и вторичной по отношению к той насыщенности знаков значением, которое могло бы стать определением мира. Под интенциональностью акта, или тетической интенциональностью, и как условие ее возможности мы обнаружили действующую интенциональность, уже функционирующую до

всякого полагания или суждения, «Логос эстетического мира» [24], «скрытое в глубинах человеческой души искусство», которое, как всякое искусство, познается только в своих результатах. Введенное нами когда-то [25] различие между структурой и значением с этого момента прояснилось: отличие между Gestält'ом * и значением круга состоит в том, что значение опознается рассудком, который полагает его (L'engendre) как «место точек, равноудаленных от центра», а Gestalt — субъектом, родственным своему миру, способным постичь круг как одну из модуляций этого мира, как круговую физиономию. Мы можем узнать, что такое картина или какая-то вещь, только глядя на нее, и ее значение обнаруживается, только если мы смотрим на нее с определенной точки зрения, определенной дистанции и в определенном смысле — одним словом, если мы используем формы нашего соучастия с миром. Слова «смысл течения воды» ничего не выражают, если я не предполагаю субъекта, который смотрит с какого-то места в определенном направлении. В мире самом по себе все направления, как и все движения, относительны, что возвращает к утверждению, что их в нем нет. Не существовало бы действительного движения, и я не обладал бы понятием движения, если бы в восприятии я не оставлял землю «почвой» [26] для всех состояний покоя и движения, по сю сторону покоя и движения, поскольку я ее обитатель. И так же точно не существовало бы направления — без существа, обитающего в мире и обозначающего в нем первое направление своим взглядом. Подобно этому, и «смысл ткани» воспринимается только субъектом, который может подойти к предмету с одной или с другой стороны, и ткань обладает каким-то смыслом лишь благодаря моему появлению в мире. Так же и «смысл фразы» — это то, что в ней сказывается, или ее интенция, что предполагает какую-то исходную и конечную точку, что-то имеющееся в виду и какую-то точку зрения. Так же, наконец, и «смысл зрения» — это известная направленность (préparation) на логику и мир цветов. Под всеми приложениями слова «смысл» мы обнаруживаем то же фундаментальное понятие бытия, ориентированного или поляризованного на то, что оно не есть, и мы, таким образом, все время возвращаемся к пониманию субъекта как эк-стаза и к отношению активной трансценденции между субъектом и миром. Мир неотделим от субъекта, но субъекта, который не может быть ничем иным, как проектом мира, и субъект неотделим от мира, но мира, который он сам проецирует. Субъект — это бытие-в-мире, и мир остается «субъективным» [27], потому что его текстура и его артикуляции обрисовываются движением трансценденции субъекта. Мы обнаружили, таким образом, — открыв мир как колыбель значений, смысл всех смыслов и почву всех наших мыслей — средство преодоления альтернативы реализма и идеализма, случайности и абсолютного разума, бессмысленного и смысла. Мир, каким мы попытались его показать, как изначальное единство всех наших

* Образ, форма, облик (нем.).

опытов в горизонте нашей жизни, как единый и единственный ориентир всех наших проектов, — это не видимое развертывание конституирующего Мышления, не случайное соединение частей и, разумеется, не продукт воздействия направляющего Ума на безразличную материю, это место рождения (patrie) всякой рациональности.

Анализ времени прежде всего подтвердил это новое понятие смысла и понимания. Рассматривая время как некий объект, нужно будет сказать о нем то же, что было сказано о других объектах: оно имеет смысл для нас только потому, что составляет наше бытие. Слово «время» обладает для нас значением только потому, что мы существуем в прошлом, настоящем и будущем. Время — это буквально смысл нашей жизни и, как и мир, доступно только тому, кто в нем расположен и совпадает с его направлением. Но анализ времени не был лишь поводом для повторения того, что мы сказали в отношении мира. Он проясняет предшествующий анализ, поскольку показывает субъекта и объект в качестве двух абстрактных моментов единой структуры — *наличного бытия*. Мы мыслим бытие через время, потому что именно через отношение времени-субъекта и времени-объекта можно понять отношение субъекта и мира. Применим к тем проблема, с которых мы начали, идею субъективности как временности. Мы спрашивали себя, например, как понимать связь души и тела, и попытки связать «для себя» с определенным объектом «в себе», каузальные воздействия которого оно должно было испытывать, оказывались безнадежными. Но если «для себя» — это лишь та пустота, где создается время, и если мир «в себе» — лишь горизонт моего настоящего, тогда проблема сводится к тому, чтобы узнать, каким образом бытие, которое должно прийти и пройти, обладает также настоящим. Это означает, что она упраздняется, поскольку будущее, прошлое и настоящее связаны в движении темпорализации. Для меня так же существенно обладать телом, как для будущего — быть будущим для определенного настоящего. Это выражается в том, что научная тематизация и объективное мышление не могут обнаружить ни одной телесной функции, которая была бы строго независимой от структур экзистенции [28], и, напротив, ни одного «спиритуального» акта, не основанного на телесной инфраструктуре. Более того, для меня существенно не только обладать телом, но и обладать именно этим телом. Не только понятие тела через понятие настоящего необходимо связано с понятием «для себя», но и действительное существование моего тела необходимо для существования «сознания». В конечном итоге, если я знаю, что «для себя» связано (couronne) с телом, это возможно только благодаря опыту единичного тела и единичного «для себя», переживанию моего наличного бытия в мире. Можно возразить, что я бы мог обладать иначе устроенными ногтями, ушами, легкими без изменения моей экзистенции самой по себе. Но мои ногти, уши, легкие, взятые отдельно, не обладают никакой экзистенцией.

Это наука и знание о том, что тело разлагается после смерти, приучают нас рассматривать тело как совокупность частей. Однако ясно, что анатомированное тело — это уже не тело. Если же я вновь помещаю свои уши, ногти, легкие в мое живое тело, они уже не кажутся случайными деталями. Они небезразличны для идеи, которую образуют обо мне другие, они имеют значение для моего облика или для моей манеры держать себя, и, возможно, завтрашняя наука выразит в форме объективных корреляций необходимость именно в таком устройстве моих ушей, ногтей, легких, чтобы я был ловким или неуклюжим, спокойным или нервным, понятливым или глупым, чтобы я был самим собой. Иными словами, как мы показали это в другом месте, объективное тело не может считаться истиной феноменального тела, т. е. истиной тела, каким мы его переживаем (vivons), будучи лишь его обедненным образом, и проблема взаимосвязи души и тела касается не объективности тела, существующего только в понятии, а тела феноменального. Верно только, что наша открытая и личностная экзистенция покоится на более глубоком слое экзистенции обретенной и обездвиженной. Но иначе и не могло быть, если мы суть временность, поскольку диалектика обретенного и будущего конститутивна для времени.

Таким же образом мы ответили бы на вопросы, которые можно задать себе о мире до человека. Когда мы говорили выше, что не существует мира без Экзистенции, которая несет его структуру, нам можно было возразить, что мир, однако, предшествует человеку, что земля, по всей видимости, — это единственная населенная планета и, таким образом, философские взгляды оказываются несовместимыми с самыми достоверными фактами. На самом деле только абстрактная рефлексия интеллектуализма несовместима с плохо понятыми «фактами». Что именно хотят сказать, говоря о том, что мир существовал до человеческих сознаний? Например, говорят, что земля произошла из первичной туманности, где еще не были собраны необходимые для жизни условия. Однако каждое из этих слов, как и всякое физическое уравнение, предполагает наш донаучный опыт мира, и эта отсылка к *пережитому* миру способствует установлению их действительного значения. Ничто и никогда не позволит мне понять, что будто бы возможна никем не видимая туманность. Лапласова туманность не позади нас, у нашего истока, она перед нами, в культурном мире. И с другой стороны, что хотят сказать, когда говорят, что нет мира без бытия в мире? Не то, что мир конституирован сознанием, а что, наоборот, сознание всегда обнаруживает себя уже действующим в мире. В целом же, таким образом, истинно, что существует природа — не такая, какой ее представляет наука, а такая, какой ее показывает восприятие, и что даже свет сознания — это, как говорит Хайдеггер, lumen naturale*, данный самому себе.

---

* Естественный свет (лат.).

Во всяком случае, скажут нам еще, мир будет продолжаться после меня, другие люди будут воспринимать его, когда меня в нем уже не будет. Но возможно ли вообще воспринимать других людей в мире после или даже при моей жизни, если действительно мое наличие в мире — это условие его возможности? В перспективе темпорализации замечания, которые были сделаны выше в отношении проблемы другого, проясняются. В восприятии другого, говорили мы, я преодолеваю в интенции ту бесконечную дистанцию, которая всегда будет отделять мою субъективность от другой, я преодолеваю концептуальную невозможность для меня другого «для себя», потому что я констатирую другое поведение, другое присутствие в мире. Теперь, когда мы лучше разобрались в понятии наличного бытия (presence), связали наличное бытие у себя с наличным бытием в мире и отождествили cogito с вовлеченностью в мир, мы лучше понимаем, как можно обнаружить другого у виртуального начала его видимых поступков. Несомненно, другой никогда не будет существовать для нас так же, как мы сами, это всегда наш меньший брат, в нем мы никогда не соучаствуем, как это происходит в нас самих, в напоре темпорализации. Но две временности не исключают друг друга как два сознания, поскольку каждая узнает о себе, только проецируя себя в настоящее, и в настоящем они могут переплетаться. Как мое живое настоящее открыто прошлому, которое я, однако, уже не переживаю, и будущему, которое я еще не переживаю и, может быть, не буду переживать никогда, оно может также открыться иным, не проживаемым мной временностям и обладать социальным горизонтом, так что мой мир оказывается увеличенным до размеров коллективной истории, которую моя частная экзистенция подхватывает (reprend) и осваивает. Все проблемы трансценденции находят свое разрешение в толще дообъективного настоящего, где мы обнаруживаем нашу телесность, социальность, предшествование мира, т. е. исходную точку «экспликаций», в той мере, в которой они законны, и в то же время — основание нашей свободы.

[1] Nacheinander der Jetztpunkte // Heidegger M. Sein und Zeit. Halle; Saale, 1927. S. 422.

[2] *Bergson A.* Matière et Mèmoire. P., 1896. P. 137 (Note 1), 139.

[3] Нет необходимости и недостаточно для возврата к подлинному времени разоблачать отождествление времени и пространства, как это делал Бергсон. В этом нет необходимости, поскольку время несовместимо с пространством только в том случае, если мы рассматриваем пространство, предварительно объективированное, а не ту, первичную, пространственность, которую мы попытались описать выше и которая представляет собой абстрактную форму нашего наличного бытия в мире. Этого недостаточно, поскольку, даже если мы однажды выступим против систематического истолкования времени в терминах пространства, можно оставаться весьма далеко от подлинной интуиции времени. Это и произошло с Бергсоном. Когда он говорит, что длительность образует «снежный ком», когда он скапливает в бессознательном воспоминания о себе, он смешивает время с сохранившимся настоящим, эволюцию с ее продуктом. (*Примеч. авт.*)

[4] Noch im Griff behalte // Husserl E. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Halle, 1928. S. 390.

[5] *Husserl E.* Op. cit. S. 430; *Idem.* Formale und transzendentale Logik. Halle, 1929. S. 208; *Fink E.* Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserl // Revue internationale de Philosophie. 1939. N 2. Junv. S. 266.

[6] См., напр.: *Husserl E.* Formale und transzendentale Logik. S. 256—257.

[7] *Claudel P.* Art poetique. P., 1907. P. 57.

[8] *Heidegger M.* Op. cit. S. 350.

[9] Ibid. S. 373.

[10] Цит. по: *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M., 1934. S. 183—184.

[11] *Husserl E.* Vorlesungen... S. 442. «Primäres Bewusstsein... des hinter sich kein Bewusstsein mehr hat in dem es bewusst wäre...»

[12] Ibid. S. 471. «fällt ja Sein und Innerlich-Bewustsein zusammen» («ведь бытие и внутреннее сознание совпадают» — нем.).

[13] Ibid. S. 464.

[14] Мы заимствовали это выражение из: *Corbin H.* Qu'est-ce que la Métaphysique? P., 1938. P. 14 (предисловие к переводу книги М. Хайдеггера «Что такое метафизика» на французский язык) (*Примеч. авт.*).

[15] Этот пример приводится Ж.-П. Сартром: *Sartre J.-P.* L'Etre et Neant. P., 1943. P. 216. (*Примеч. авт.*)

[16] Выражение, которое Кант применил к «Gemüt» (душе). Хайдеггер перенес его на время: «Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer selbst» («По своей сути время есть чистая аффектация самого себя» — нем.) (*Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. S. 180—181).

[17] *Husserl E.* Vorlesungen... S. 436.

[18] *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. S. 181. «Als reine Selbstaffektion bildet (die Zeit) ursprünglich die endliche Selbstheit, dergestalt, das Selbst so etwas wie Selbstbewusstsein sein kann» («Как чистая самоаффектация (время) изначально образует конечную самость, так что само может быть чем-то вроде самосознания» — нем.). (*Примеч. авт.*)

[19] Хайдеггер где-то говорит о «Gelichtetheit» («светимости» — нем.), присущей «Dasein». (*Примеч. авт.*)

[20] То, что Гуссерль в неопубликованном называет «Einströmen». (*Примеч. авт.*)

[21] *Sartre J.-P.* Op. cit. P. 195. Автор упоминает об этом монстре, только чтобы отбросить его идею. (*Примеч. авт.*)

[22] La Structure du Comportement: Introduction. P., 1942.

[23] Это выражение еще нередко использовалось Гуссерлем, напр.: *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I. Halle, 1913. (*Примеч. авт.*)

[24] *Husserl E.* Formale und transzendentale Logik. S. 257. «Эстетический», разумеется, в широком смысле «трансцендентальной эстетики». (*Примеч. авт.*)

[25] La Structure du Comportement. P., 1942. P. 302.

[26] *Husserl E.* Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arhe bewegt sich nicht (inedit).

[27] *Heidegger M.* Sein und Zeit. S. 366. «Wenn das „Subjekt" ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, deren Sein in der Zeitlichkeit gründet, dann musz gesagt werden: Welt ist „subjektiv". Diese „subjektive" Welt aber ist dann als Zeittranszendente „objektiver" als jedes mögliche „Objekt"». («Если онтологический „субъект" понимается как существующий Dasein, чье бытие имеет своим основанием временность, можно говорить, что мир — это „субъективное". Но тогда этот „субъективный" мир, в качестве временнотрансцендентного, „объективнее" любого возможного объекта» — нем.).

[28] Что мы долго доказывали в «La Structure du comportement». (*Примеч. авт.*)

# К ПУБЛИКАЦИИ СТАТЬИ П. РИКЁРА «ЧТО МЕНЯ ЗАНИМАЕТ ПОСЛЕДНИЕ 30 ЛЕТ»

*И. С. Вдовина*

Поль Рикёр (р. 1913) — один из ведущих философов современности, основатель и, пожалуй, единственный маститый представитель феноменологической герменевтики, над созданием которой он начал интенсивно работать в 50-е годы. В концепции феноменологической герменевтики Рикёр стремится обобщить исследовательские позиции, сложившиеся в наиболее значительных направлениях современной философской мысли, и плодотворно использовать их для анализа человеческого бытия и проблем культурно-исторического творчества.

Анализируя современную философию: феноменологию, философию жизни, экзистенциализм, персонализм, психоанализ, структурализм, позитивизм, аналитическую философию, философию языка, религиозно-философские концепции, а также углубляясь в историю философии от классического рационализма до взглядов древних мыслителей, Рикёр определяет исследовательские возможности и область компетентности каждого из этих учений, чтобы все их согласовать в единой — многоплановой и многогранной — концепции феноменологической герменевтики. Выполняя эту обобщающую работу, французский мыслитель стремится преодолеть крайности объективизма и субъективизма, натурализма и антропологизма, сциентизма и антисциентизма, противоречия между которыми привели современную философию к глубокому кризису.

Первая самостоятельная работа Рикёра — доклад в 1939 г. на тему «Феноменологическое исследование внимания и его философские связки». Одна из задач, поставленная начинающим философом, — соотнести феноменологически трактуемое внимание с проблемами истины и свободы. Феноменология здесь представлена Э. Гуссерлем, истина и свобода берутся в экзистенциалистской трактовке, принадлежащей Г. Марселю. Так начинается соединение феноменологии с экзистенциализмом; у первой заимствуется метод анализа, у второго — смысл «воплощенного существования». В итоге исследования Рикёр выявляет кардинальную двойственность человеческого опыта: в силу своей связи с объектом он — восприятие, но одновременно и активность, поскольку свойствен свободно ориентирующемуся вниманию.

Анализируя далее, в 50-х годах, проблему волевой активности субъекта, в исследовании которой он продолжает тему двойственности опыта индивида, Рикёр приходит к выводу о символичности человеческого бытия. Под символом философ понимает структуру значений, где прямой, первичный, буквальный смысл отсылает

© Вступительная статья И. С. Вдовиной, 1990

к смыслу косвенному, вторичному, иносказательному; оба смысла постигаются один через другой. Коррелятивным символу понятием признается понятие интерпретации, осуществляющейся одновременно в двух направлениях: «понижающем» (редуцирующем, сводящем к истоку) и «возвышающем» (теологико-поэтико-мифологическим). Так складывается регрессивно-прогрессивный метод, с помощью которого Рикёр предполагает целостно и диалектически изучать человеческий опыт: регрессивный анализ помогает высветить «археологию» субъекта, его укорененность в бытии; прогрессивный — должен дать доступ к пониманию «телеологии», т. е. движения к будущему.

Долгое время конфликт между этими тенденциями Рикёр интерпретировал, опираясь, с одной стороны, на феноменологию духа (Гегель, религиозные мыслители), а с другой — на психоанализ (Фрейд). Вместе с тем французский философ противопоставлял свою концепцию классической трактовке субъекта как сознания и большое внимание уделял гуссерлевскому учению о жизненном мире и онтологии Хайдеггера. Однако центральное место в это время в концепции Рикёра занимал психоанализ, который он понимал в качестве герменевтики, нацеленной на постижение изначальных человеческих импульсов через осмысление их форм сублимации в культуре. Герменевтическому анализу здесь главным образом подвергалось слово, наиболее очевидно обладающее символической функцией.

Следующий этап в творчестве Рикёра связан с переосмыслением проблематики символа при помощи, как он сам говорит, «более подходящего инструментария», каковым философ считает метафору. Метафорические выражения, перемещающие анализ из сферы слова в сферу фразы, дают Рикёру возможность подойти вплотную к проблеме инновации и более плодотворно использовать прогрессивную методологию, которая в предшествующий период им разрабатывалась лишь в общих чертах. В метафорическом выражении, нарушающем семантическую правильность фразы, не совместимом с ее буквальным прочтением, Рикёр обнаруживает осуществление человеческой способности к творчеству.

Начатое Рикёром в 80-е годы осмысление повествовательной функции культуры и предпринимаемые в этой связи попытки соединить феноменологию с лингвистическим анализом, герменевтику — с аналитической философией раскрывают перед мыслителем более широкие исследовательские горизонты. Он переходит от анализа фрагментов культуры, запечатленных в слове или фразе, к анализу «текстов» культуры, в конечном итоге — к бытию культуры как исторической целостности. В связи с этим регрессивно-прогрессивный метод анализа преобразуется в историческую эпистемологию, основанную на диалектическом понимании времени. Все здание герменевтической философии Рикёра пронизывает теперь принцип деятельного подхода — в центре ее человек как субъект культурно-исторического творчества, в котором и благодаря которому осуществляется связь времен, основан-

ная на активной деятельности индивида. Истолкование, интерпретация становятся преимущественным способом включения человека в целостный контекст культуры, основой его деятельности в культуре. Вместе с тем в своей концепции нарративности Рикёр остро ставит вопрос о взаимодействии между философско-герменевтическим и научным подходами в постижении человека и мира культуры.

Таковы в наиболее кратком изложении этапы творческих поисков видного современного феноменолога герменевтического плана Поля Рикёра. Сам философ, повествуя о своем творческом пути, предпочитает «идти вспять», от последних работ к предшествующим, чтобы, как он надеется, яснее обозначить исходные моменты своих исканий и отчетливее показать, как эти основы преобразуются в ходе исследований. Предлагаемая читателю статья Рикёра «Что меня занимает последние 30 лет» строится как раз в соответствии с этой «попятной» логикой; в ней характеризуются особенности герменевтической феноменологии, какой она сложилась к середине 80-х годов, и путь, проделанный ее создателем, начиная с 50-х годов.

Перевод статьи выполнен А. В. Густырем по изданию: *Ricoeur P.* Ce gui me préoccupe depuis trente ans // Erprit. 1986. N 8/9. P. 227—243.

# ЧТО МЕНЯ ЗАНИМАЕТ ПОСЛЕДНИЕ 30 ЛЕТ

*П. Рикёр*

Чтобы показать общий смысл проблем, занимающих меня последние тридцать лет, и традиции, с которой связана моя трактовка этих проблем, мне кажется, лучше всего было бы начать с моей работы последнего времени о повествовательной функции [1], потом показать родство этой работы с моими предшествующими работами о метафоре [2], символе, психоанализе [3] и о других примыкающих проблемах, а затем от этих частных исследований обратиться к предпосылкам, в равной мере теоретическим и методологическим, на которых строятся все мои поиски. Это продвижение вспять, вдоль собственного творчества, позволит мне в конце моего изложения представить предпосылки той феноменологической и герменевтической традиции, с которой я связан, показав, как мои исследования сразу и продолжают, и корректируют, а иногда и ставят под вопрос эту традицию.

© P. Ricoeur, 1986
© Перевод на русский язык А. В. Густыря.

I

## ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ

Сначала несколько слов о моих работах, посвященных повествовательной функции.

В них освещаются три основные занимающие меня задачи. Изучение акта повествования прежде всего отвечает весьма общей задаче, изложенной мною в свое время в первой главе книги о Фрейде и философии [4], — сохранения амплитуды, разнообразия и несводимости друг к другу *форм употребления* языка. С самого начала можно, таким образом, заметить, что я близок тем из аналитических философов, кто выступает против редукционизма, согласно которому «хорошо построенные языки» должны были бы служить мерой осмысленности и истинности всех «нелогичных» употреблений языка.

Вторая задача дополняет и некоторым образом умеряет первую — эта задача *выявления сходства* различных форм и способов повествования. В самом деле, в ходе развития культуры, которую мы унаследовали, акт повествования непрерывно разветвлялся во все более специфические литературные жанры. В результате перед философами возникает существенная трудность, поскольку повествовательное поле разделяет кардинальная дихотомия: с одной стороны, повествования, претендующие на истину, сравнимую с истиной дескриптивных дискурсов в научном произведении (это, скажем, история и близкие литературные жанры биографии и автобиографии), и, с другой стороны, вымышленные повествования, такие, как эпопея, драмы, новелла, роман, не говоря уже о повествовательных формах, использующих отличные от языка средства: фильм, например, иногда — живопись, другие пластические искусства. Вопреки этому нескончаемому дроблению я предполагаю, что существует *функциональное* единство между многочисленными повествовательными модусами и жанрами. Моя основная гипотеза состоит в следующем: общая характеристика человеческого опыта, который размечается, артикулируется, проясняется во всех формах повествования, — это его *временной характер*. Все, что рассказывается, происходит и разворачивается во времени, занимает какое-то время — и то, что разворачивается во времени, может быть рассказано. Может быть даже, любой временной процесс признается в качестве такового только в той мере, в какой он так или иначе поддается пересказу. Эта предполагаемая взаимосвязь между повествуемостью (narrativité) и временностью — тема «Времени и повествования». Как бы ни была ограничена эта проблема в сопоставлении с широким пространством реального и потенциального применения языка, на самом деле она безмерна. Она объединяет проблемы, обычно трактуемые раздельно: эпистемологию исторического познания, литературную критику, теории времени (в свою очередь, распределенные между космологией, физикой, биологией, психологией, социологией). Истолковывая

временность опыта как общее основание истории и вымысла, я объединяю вымысел, историю и время в единую проблему.

Здесь пора сказать о третьей задаче, которая позволяет сделать более доступной истолкованию проблематики временности и повествования: это задача испытания способности самого языка к отбору и организации, когда он выстраивается в дискурсивные единства, более длинные, чем фразы, — можно называть их *текстами*. Если на самом деле повествование можно *размечать, артикулировать, прояснять* временной опыт (вернемся к трем использованным выше глаголам), нужно искать в употреблении языка некую единицу измерения, которая отвечала бы этой потребности разграничения, упорядочения и экспликации. То, что искомая лингвистическая единица — это текст и что он образует требуемое опосредование между имеющим временну́ю форму пережитым и повествовательным актом, можно коротко обрисовать следующим образом. В качестве лингвистической единицы текст представляет собой, с одной стороны, расширение первичного единства актуального значения — фразы, или момента дискурса, в смысле Бенвениста. С другой стороны, он содержит принцип трансфразной организации, который используется во всех формах повествовательного акта.

Можно вслед за Аристотелем назвать *поэтикой* ту дисциплину, которая истолковывает законы композиции, добавляющиеся к моменту дискурса, чтобы превратить его в текст — рассказ, поэму или эссе.

Вопрос теперь в том, чтобы выделить главную характеристику акта рассказообразования (faire-recit). Я еще раз обращусь к Аристотелю, чтобы обозначить ту особого рода *вербальную композицию*, которая конституирует текст в повествовании. Аристотель обозначает ее термином mythos, который переводят как «фабула» или как «интрига»: «Я называю здесь mythos соединение (synthesis, или в других контекстах syntasis) свершившихся действий» (Poetica, 1450a 5 и 15). Под mythos Аристотель подразумевает не просто структуру в статическом смысле слова, но некую операцию (как показывает окончание sis в poiesis, synthesis) — структурацию, т. е. речь должна идти скорее об «*образовании интриги*» («mise-en-intrigue»), чем об интриге. Это интригообразование в принципе складывается из отбора и упорядочения повествуемых событий и действий, что превращает фабулу в «законченную и цельную» (1450b 25) историю, имеющую начало, середину и конец. Отсюда ясно, что никакое действие не может быть началом вне истории, которую оно зачинает, что точно так же действие может стать серединой, только если оно в каком-то рассказе влечет за собой поворот судьбы, «узел», подлежащий развязке, неожиданную «перипетию», последовательность «прискорбных» или «ужасающих» стечений обстоятельств; наконец, никакое действие, взятое само по себе, не может быть финалом и становится им только в повествовании, если завершает ход дела,

распутывает какой-то узел, дополняет перипетию разгадкой, определяет судьбу героя каким-то решающим событием, проясняющим все действие в целом, и вызывает у слушателя katharsis через ужас и сострадание.

Понятие интриги я и выбрал в качестве путеводной нити своих поисков — как в области «истории историков» (или историографии), так и в области вымысла (от эпопеи и народной сказки до модернистского романа). Ограничусь здесь выделением той черты, которая в моих глазах придает плодотворность понятию интриги — *ее интеллигибельности*. Интеллигибельный характер интриги может быть показан следующим образом: интрига — это совокупность сочетаний, посредством которых события преобразуются в историю, или соответственно история извлекается из событий. Интрига — посредник между событием и историей. Это означает, что все, что не входит в развитие какой-нибудь истории, не есть событие. Событие — не просто случившееся, произошедшее, но и повествовательный компонент. Еще более расширяя пространство интриги, скажу, что интрига — это интеллигибельное единство, которое создает композицию обстоятельств, целей и средств, инициатив и невольных следствий. Из этого интеллигибельного характера интриги вытекает, что умение проследить историю представляет собой весьма развитую форму *понимания*.

Теперь несколько слов о проблемах, возникающих при применении аристотелевского понятия интриги в историографии. Я приведу три из них. Первая касается отношения между научной историей и повестью. В самом деле, тщетно, кажется, настаивать на том, что современная история сохранила тот повествовательный характер, который мы находим в старых хрониках и который и по сию пору присущ политической, дипломатической или церковной истории, где рассказывается о битвах, предательствах, расколах и вообще о переменах судьбы, толкающих решительных индивидов к действиям. Я же утверждаю, что связь истории с повествованием не может быть прервана без утраты историей своей специфики, отличающей ее от других наук. Для начала замечу, что фундаментальная ошибка тех, кто противопоставляет историю повествованию, состоит в игнорировании интеллигибельного характера повествования, сообщаемого ему интригой, что было впервые подчеркнуто Аристотелем. На заднем плане критики повествовательного характера истории всякий раз обнаруживается наивное понятие повествования как бессвязной последовательности событий. Замечают лишь эпизодический характер повествования, но забывают о конфигурации, основе его интеллигибельности. В то же время игнорируется та дистанция, которую повествование устанавливает между собой и живым опытом. Между «жить» и «повествовать» существует разрыв, как бы он ни был незначителен. Жизнь пережита, история рассказана.

Во-вторых, если не признается фундаментальная интеллигибельность повествования, делается непонятным, каким образом историческое объяснение может присоединяться к повествователь-

ному пониманию, так что, чем больше объясняется, тем лучше рассказывается. Несообразность же кроется не столько в природе законов, которые историк может позаимствовать у других, наиболее продвинувшихся вперед социальных наук — демографии, политэкономии, лингвистики, социологии и т. д., сколько в том, как они функционируют. На деле законы, по мере того как они обретают место в ранее сложившейся повествовательной организации, уже квалифицировавшей события как участвующие в развитии некой интриги, облекаются историческим смыслом.

В-третьих, удаляясь от событийной, в первую очередь политической, истории, историография не так значительно, как это кажется историкам, отделяется от истории повествовательной. Хотя история, становясь социальной, экономической, культурной историей, становится историей большой длительности, она остается тесно связанной со временем и описывает изменения, соединяющие какую-то конечную ситуацию с исходной. Быстрота изменения не имеет значения. Оставаясь связанной со временем и изменением, историография остается связанной с деяниями людей, по словам Маркса, творящих историю в обстоятельствах, которые не ими были созданы. Прямо или опосредованно, история — это история людей, носителей, действующих лиц и жертв тех сил, учреждений, функции, структур, в которые они включены. В конечном итоге история не может совершенно отделиться от повествования, потому что она не может оторваться от действия, где есть действующие лица, цели, обстоятельства, взаимодействия и желаемые или нежелательные результаты. Интрига же представляет собой базисное повествовательное единство, которое сочетает разнородные составляющие в интеллигибельную целостность.

Второй круг проблем касается правомерности использования понятия интриги в анализе вымышленных повествований — от народной сказки и эпопеи до модернистского романа. Эта правомерность подвергается нападкам с двух противоположных, но дополняющих друг друга сторон.

Я не буду останавливаться на возражениях структуралистов против интерпретации повествования, слишком, с их точки зрения, переоценивающей его видимую хронологию. Ранее я уже спорил с попыткой заменить «ахронической» логикой, полномочной на уровне глубинной грамматики повествовательного текста, динамику верхнего слоя, которому принадлежит интрига. Предпочитаю сосредоточиться на возражениях с другой, противоположной и дополняющей первую стороны.

В противоположность структурализму, успех которому принесли исследования в области народной сказки и традиционной повести, многие литературные критики обращаются за аргументами к эволюции современного романа, чтобы обнаружить в этой манере письма экспериментирование, отвергающее любые нормы и все воспринятые от традиции парадигмы, в том числе унаследованные от романа XIX в. типы интриги. Отказ от традиции доходит здесь до того, что исчезает, кажется, вообще всякое понятие

интриги и она теряет значение чего-то существенного для описания излагаемых фактов.

На это я отвечаю, что отношение между парадигмой как таковой и отдельным произведением трактуется критикой ошибочно. Мы называем парадигмами типы интригообразования, возникающие из седиментации самой повествовательной практики. Здесь мы касается одного из фундаментальных феноменов — обращения (l'alternance) седиментации* и инновации; это феномен, конститутивный для того, что называется традицией, и он непосредственно содержится в историческом характере повествовательного схематизма. Именно это обращение инновации и седиментации делает возможным то отклонение от нормы, о котором идет речь у моих оппонентов. Однако нужно понимать, что само по себе отклонение возможно только на основе традиционной культуры, создающей у читателя те или иные ожидания, которые художник на свой вкус возбуждает или рассеивает. И это ироническое отношение к традиционным нормам не могло бы установиться в абсолютной парадигмальной пустоте. Предпосылки, на которых в свое время я остановлюсь более подробно, не позволяют мыслить радикальную аномию, но только игру по правилам. Мыслимо только *правильное* воображение.

Третья проблема, о которой я хотел бы упомянуть, касается общей отнесенности истории и вымысла к временному основанию человеческого опыта. Речь идет о значительной трудности. С одной стороны, действительно, только история кажется соотнесенной с реальностью, пусть и прошлой. Только она, как будто, претендует на то, что рассказывает о реально произошедших событиях. Сочинитель романов пренебрегает ручательством материального подтверждения, принудительной силой документа и архивов. Кажется, что неустранимая несоразмерность противопоставляет историческую реальность и ирреальность вымысла.

Вопрос не в том, чтобы уничтожить эту несоразмерность. Напротив, необходимо опереться на нее, чтобы заметить пересечение и хиазм двух способов референции** в вымысле и в истории. С одной стороны, нельзя говорить, что вымысел ни с чем не соотнесен. С другой — нельзя сказать, что история соотносится с историческим прошлым так же, как эмпирические дескрипции с наличной реальностью.

Признать, что вымысел обладает референцией, означает уйти от узкого понимания референции, которое оставило бы вымыслу только эмоциональную роль. Так или иначе любая система символов приводит к *конфигурации* реальности. В частности, изобретаемые нами интриги помогают конфигурации нашего смутного, не-

---

* Седиментация (букв. выпадение в осадок, оседание) — термин, обозначающий в феноменологии освоение и закрепление в качестве освоенных новых форм сознания и культуры: смыслов, стилей и т. д. (*Примеч. пер.*)

** Референция — сообщение, соотнесение, соотнесенность, отсылочная связь. Применительно к языку, знаку — способ соотнесения с обозначаемой внеязыковой реальностью (референтом). (*Примеч. пер.*)

оформленного и в конечном счете немого временного опыта. «Что такое время? — задает вопрос Августин. — Если меня никто об этом не спрашивает, я знаю, если спрашивают — уже не могу ответить». В способности вымысла дать конфигурацию этому вроде бы безмолвному временному опыту и состоит референциальная функция интриги. Здесь обнаруживается отмеченная в «Поэтике» Аристотеля связь между mythos и mimesis. «Фабула и есть, — говорит он, — имитация действия» (Poetica, 1450a 2).

Фабула имитирует действие, поскольку выстраивает с помощью одного только вымысла его интеллигибельные схемы. Мир вымысла — это лаборатория форм, где мы пробуем возможные конфигурации действия, чтобы испытать их основательность и осуществимость. Это экспериментирование с парадигмами основано на продуктивном воображении. На этой стадии референция как бы задержана: имитируемое действие *только* имитировано, т. е. искусственно, сочинено. Фикция означает fingere*, а fingere значит создание. Мир вымысла в этой фазе удержания — это только мир текста, проекция текста в качестве мира.

Но задержка референции может быть только промежуточным моментом между предпониманием мира действия и трансфигурацией повседневной реальности под воздействием вымысла. Мир текста, так как это своего рода мир, неизбежно вступает в коллизию с реальным миром, чтобы его «пере-делать» —либо утвердить, либо подвергнуть отрицанию. И даже самая ироническая связь искусства и реальности была бы непостижима, если бы искусство не рас-страивало и не пере-устраивало нашего отношения к реальному. Если бы мир текста находился вне видимого отношения с реальным миром, язык не был бы «опасен» в том смысле, в каком до Ницше и В. Бенжамина говорил об этом Гёльдерлин.

Параллельный переход обнаруживается на стороне истории. Как повествовательный вымысел не лишен референции, так и референция, свойственная истории, не лишена родства с «продуктивной» референцией вымышленного повествования. Нельзя сказать, что прошлое ирреально, но прошедшая реальность, строго говоря, неподтверждаема. Поскольку ее больше нет, она намечается лишь *опосредованно*, через исторический дискурс. Здесь и выявляется родство истории с вымыслом. Реконструкция прошлого, как об этом прекрасно сказано у Коллингвуда, — дело воображения. В силу упомянутых выше связей истории и повествования историк тоже выстраивает интриги, которые документы подтверждают или опровергают, но никогда в себе не содержат. История в этом смысле соединяет повествовательную связность и соответствие документам. Это сложное сочетание характеризует статус истории как интерпретации. Таким образом, открывается путь по-

---

* Создание, делание, изготовление и сочинение, измышление, притворство (лат. герундий от fingo).

зитивного исследования взаимопересечений способов референций вымысла и истории — асимметричных, но одинаково непрямых или опосредованных. Именно благодаря этому сложному взаимодействию между опосредованной референцией к прошлому и продуктивной референцией вымысла человеческий опыт в его глубоком временном измерении непрерывно переустраивается.

## II
## ЖИВАЯ МЕТАФОРА

Теперь я переведу исследование повествовательной функции в более просторные рамки моих предшествующих работ [5], чтобы затем осветить те теоретические и эпистемологические предпосылки, которые со временем постоянно укреплялись и уточнялись.

Связи между проблемами, касающимися повествовательной функции, и проблемами, которые обсуждались мной в «Живой метафоре», на первый взгляд не видно:

— тогда как повествование должно быть отнесено к ряду литературных «жанров», метафора на первый взгляд принадлежит к классу «тропов», т. е. дискурсивных фигур;

— тогда как повествование в числе своих вариаций включает в себя такой значительный поджанр, как история, которая может претендовать на статус науки или, по меньшей мере, описания реальных событий прошлого, метафора, по-видимому, характерна только для лирической поэзии, чьи дескриптивные притязания выглядят слабыми, если вообще существуют.

Однако именно поиск и обнаружение *проблем*, общих этим двум областям, несмотря на их очевидные различия, приведут нас в последней части этого очерка к более просторным философским горизонтам.

Я разделю свои замечания на две группы, согласно двум затруднениям, которые только что обрисовал. Первое касается структуры, или, лучше, «смысла», имманентного самим выражениям (énoncés), повествовательным или метафорическим. Второе относится к внелингвистической «референции» тех и других выражений и тем самым их притязаний на истину.

1. Остановимся сначала на срезе «смысла».

а) Что касается общности смысла, наиболее элементарная связь между повествовательным «жанром» и метафорическим «тропом» состоит в их общей принадлежности дискурсу, т. е. формам употребления языка, равным или превышающим по измерению фразу.

Как мне представляется, один из первых результатов, достигнутых современными исследованиями метафоры, — это перемещение анализа из сферы *слова* в сферу *фразы*. По определениям классической риторики, восходящим к «Поэтике» Аристотеля, метафора есть перенос обычного наименования с одной вещи на

другую в силу их подобия. Чтобы понять действие, порождающее такое распространение, нужно выйти за рамки слова и подняться до уровня фразы и говорить скорее не о метафоре-слове, а о метафорическом выражении. Тогда окажется, что метафора — это работа с языком, состоящая в присвоении логическим субъектам ранее несоединимых с ними предикатов. То есть, прежде чем стать девиантным наименованием, метафора представляет собой необычную предикацию, нарушающую устойчивость и, как говорят, семантическое пространство (pertinence) фразы в том виде, в котором оно образовано употребимыми, т. е. вошедшими в лексику обозначениями, наличными терминами. Если, таким образом, принять в качестве гипотезы, что прежде всего и главным образом метафора — это необычное атрибутирование, становится понятной суть того превращения, которому подвергаются слова в метафорическом выражении. Это «эффект смысла», вызванный потребностью сохранения семантического пространства фразы. Метафора возникает, когда мы воспринимаем сквозь новое семантическое пространство и некоторым образом под ним сопротивление слов в их обычном употреблении, следовательно, их несовместимость на уровне буквального истолкования фразы. Именно это соперничество нового метафорического пространства и буквальной несовместимости составляет особенность метафорических выражений среди всех употреблений языка на уровне фразы.

b) Анализ метафоры скорее как фразы, а не как слова, или, точнее,. в большей мере как необычной предикации, чем как девиантного наименования, позволит перейти к сравнению теории повествования и теории метафоры. И та, и другая имеют дело, по существу, с феноменом *семантической инновации*. Правда, повествование сразу располагается на ступени протяженного дискурса, как некая последовательность фраз, тогда как метафорическая операция, строго говоря, затрагивает только основу функционирования фразы — предикацию. Но в реальном употреблении метафорические фразы влияют на весь контекст поэмы, связующий метафоры между собой. В этом смысле можно сказать, соглашаясь с литературной критикой, что каждая метафора — это поэма в миниатюре.. Параллелизм между повествованием и метафорой устанавливается, таким образом, не только на уровне дискурса-фразы, но и дискурса-последовательности.

В рамках этого параллелизма и может быть обнаружен во всей полноте феномен *семантической инновации*. Это наиболее фундаментальная общая проблема и метафоры, и повествования в срезе смысла. В обоих случаях в языке возникает нечто новое — еще не сказанное, не выраженное: здесь — *живая* метафора, т. е. *новое* пространство предикации, там — *сочиненная* интрига, т. е. *новое* сочетание в интригообразовании. Но и там, и там становится различимой и приобретает делающие ее доступной анализу контуры человеческая способность к творчеству. Живая метафора и интригообразование — это как бы два окна, открытых в тайну творческой способности.

c) Если мы теперь зададимся вопросом об основаниях этой привилегии метафоры и интригообразования, нужно обратиться к функционированию *продуктивного воображения* и того *схематизма*, который представляет собой его интеллигибельную матрицу. В обоих случаях, по существу, инновация производится в языковой среде и отчасти обнаруживает, чем может быть воображение, творящее по определенным правилам. В выстраивании интриг эта упорядоченная продуктивность выражается в непрерывном переходе от изобретения единичных интриг к образованию — посредством седиментации — повествовательной типологии. Между соблюдением норм, присущих любой повествовательной типологии, и отклонениями от них в процессе создания новых интриг разыгрывается своеобразная диалектика.

Но такого же рода диалектика возникает при рождении нового семантического пространства в новых метафорах. Аристотель говорил, что «хорошо образовывать метафоры означает обнаруживать подобное» (Poetica, 1459a 4—8). Однако что такое «обнаруживать подобное»? Если установление нового семантического пространства — это то, посредством чего выражение «творит смысл» как некое целое, уподобление состоит в *сближении* первоначально отдаленных терминов, внезапно оказывающихся «близкими». Уподобление, следовательно, состоит в изменении расстояния в логическом пространстве. Оно есть не что иное, как это внезапное обнаружение нового родового сходства разнородных идей.

Здесь и вступает в дело продуктивное воображение — как схематизация этой синтетической операции сближения. Воображение и есть способность к созданию новых логических видов посредством предикативной ассимиляции, созданию, несмотря на. . . и благодаря тому, что. . . существует исходная дифференциация терминов, препятствующая этой ассимиляции.

Однако интрига также обнаружила перед нами нечто подобное этой предикативной ассимиляции: она оказалась также чем-то вроде «взятия в совокупности», складывающего *многие* события в единую историю композицией достаточно разнородных факторов — обстоятельств, характеров с их проектами и мотивами, взаимодействий, включая сотрудничество или враждебность, помощь или противодействие, наконец, случайностей. Любая интрига — это такого рода синтез разнородного.

d) Если теперь мы перенесем акцент на *интеллигибельный* характер, присущий семантической инновации, выявится новый параллелизм между областями повествования и метафоры. Выше мы утверждали, что при исследовании истории вступает в дело весьма своеобразный вид *понимания*, и в связи с этим говорили о повествовательной способности понимания. Мы поддержали тезис о том, что историческое *объяснение* с помощью законов, регулярных причин, функций, структур соучаствует в этом повествовательном понимании. Таким образом, мы могли сказать, что чем больше объяснено, тем лучше рассказано. Тот же тезис мы поддержали в отношении структурных объяснений вымышленных

повествований: выявление повествовательных кодов, лежащих, к примеру, в подоплеке народной сказки, оказалось при этом работой по рационализации на втором уровне, приложенной к пониманию первого уровня — видимой грамматики повествования.

Такое же отношение между пониманием и объяснением наблюдается в поэтической области. Акт понимания, который в этой области можно соотнести с умением прослеживать историю, состоит в постижении той семантической динамики, в результате которой в метафорическом выражении из руин семантической несовместимости, бросающейся в глаза при буквальном прочтении фразы, возникает новое семантическое пространство. «Понимать» означает, следовательно, проделывать или проделывать заново лежащую в основе семантической инновации дискурсивную операцию. Однако над этим пониманием, с помощью которого автор или читатель «создает» метафору, располагается научное объяснение, которое исходит отнюдь не из динамизма фразы и не признает несводимости дискурсивных единств к принадлежащим системе языка знакам. Основываясь на принципе структурной гомологии всех языковых уровней — от фонемы до текста, объяснение метафоры вписывается в общую семиотику, берущую в качестве единицы отсчета знак. Здесь, как и в случае повествовательной функции, я утверждаю, что объяснение не первично, а вторично по отношению к пониманию. Объяснение, представленное как знаковая комбинация, т. е. как некая семиотика, строится на базе понимания первого уровня, основанного на дискурсе в качестве нераздельного и способного к инновации акта. Так же как вскрытые объяснением повествовательные структуры предполагают понимание создающего интригу акта структурации, обнаруженные структурной семиотикой структуры строятся на той дискурсивной структурации, динамизм и способность которой к инновации выявляет метафора.

В третьей части очерка речь пойдет о том, каким образом этот двойной подход к соотношению между объяснением и пониманием способствует современному развитию герменевтики. И прежде всего о том, как теория метафоры содействует теории повествования в прояснении проблемы референции.

2. В предшествующем обсуждении мы намеренно рассматривали отдельно «смысл» метафорического выражения, т. е. его внутреннюю предикативную структуру, и его «референцию», т. е. его претензию на достижение внелингвистической реальности и, следовательно, на высказывание истины.

Однако изучение повествовательной функции впервые поставило нас перед проблемой поэтической референции, когда зашла речь о связи в «Поэтике» Аристотеля mythos и mimesis. Повествовательный вымысел, отметили мы, «имитирует» человеческое действие в том, что он способствует перемоделированию структур и измерений согласно воображаемой конфигурации интриги. Вымысел обладает этой способностью «переделывания» реальности, а точнее, в рамках повествовательного вымысла, практической реально-

сти, в той мере, в какой текст интенционально намечает горизонт новой реальности, которую мы сочли возможным назвать миром. Этот мир текста и вторгается в мир действия, чтобы изменить его конфигурацию или, если угодно, чтобы осуществить его трансфигурацию.

Изучение метафоры позволяет нам глубже проникнуть в механизм этой операции трансфигурации и распространить это на обозначаемую нами общим термином «вымысел» совокупность двух конститутивных моментов поэтической референции.

Первый из этих моментов выделить проще всего. Язык облекается поэтической функцией всякий раз, когда внимание перемещается с референции на само сочинение. Говоря словами Романа Якобсона, поэтическая функция делает акцент на сочинении for its own sake* в ущерб функции референции, которая в дескриптивном языке, напротив, доминирует. Можно было бы сказать, что центростремительное движение языка к самому себе вытесняет центробежное движение функции референции. Язык чествует сам себя в игре звука и смысла. Первый конститутивный момент поэтической референции, таким образом, состоит в этой задержке прямого соотношения с уже конституированной, уже описанной с помощью повседневного или научного языка реальностью.

Но задержка функции референции, сопровождающая перенос акцента на сочинение for its own sake, — это лишь оборотная сторона, или негативное условие, более потаенной референциальной функции дискурса, в некотором смысле освобожденного посредством этой задержки от дескриптивной нагрузки выражений. Именно в результате этого поэтический дискурс привносит в язык аспекты, качества, значения реальности, которые не могли проникнуть в непосредственно дескриптивный язык и которые могут быть высказаны только благодаря сложной игре метафорического выражения и упорядоченному сдвигу привычных значений наших слов.

Эта способность метафорического пере-сказа реальности строго параллельна той миметической функции, которую мы выше отметили у повествовательного вымысла. Вымысел этот по преимуществу касается поля действия и его временны́х значений, тогда как метафорический пере-сказ царствует скорее в сфере чувственных, эмоциональных, этических и аксиологических значений, которые делают мир миром *обитаемым*.

Философские импликации теории непрямой референции так же примечательны, как и соответствующие импликации диалектики объяснения и понимания. Мы теперь перейдем к их рассмотрению в поле философской герменевтики. Отметим предварительно, что функция трансфигурации реального, которую мы признали за поэтическим вымыслом, предполагает, что мы уже не отождествляем реальность с эмпирической реальностью или, что то же самое, мы не отождествляем опыт с эмпирическим опытом. Достоинство поэтического языка основано на его способности при-

---

* Ради него самого (англ.).

вносить в язык аспекты того, что Гуссерль называл Lebenswelt *, а Хайдеггер In-der-Welt-Sein **. Тем самым поэтический язык требует также, чтобы мы переработали заново конвенциональную концепцию истины, т. е. перестали ограничивать ее логической связностью и эмпирической верифицируемостью так, чтобы учесть притязания на истину, связанные с трансфигуративным действием вымысла. Говорить же далее о реальности, истине (и конечно, также о бытии) невозможно, не попытавшись предварительно прояснить философские предпосылки всего этого предприятия.

## III
## ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Я хотел бы теперь попробовать ответить на два вопроса, которые во время предыдущих наших размышлений не могли не возникнуть перед читателями, сформировавшимися в иной, чем моя, философской традиции. Каковы характерные предпосылки той философской традиции, к которой, по моему мнению, я принадлежу? Каким образом вписываются в эту традицию только что проделанные исследования?

1) Что касается первого вопроса, я характеризовал бы философскую традицию, которую я представляю, тремя чертами: она продолжает линию *рефлексивной* философии, остается в зависимости от гуссерлевской *феноменологии* и разрабатывает *герменевтический* вариант этой феноменологии.

Под рефлексивной философией я вообще имею в виду способ мышления, берущий начало от картезианского Cogito и продолженный Кантом и малоизвестным за рубежом французским посткантианством, в котором наиболее примечательным мыслителем, на мой взгляд, был Жан Набер. Философские проблемы, относимые рефлексивной философией к числу наиболее коренных, касаются *понимания своего Я* как субъекта операций познания, воления, оценки и т. д. Рефлексия представляет собой акт возвращения к себе, посредством которого субъект заново постигает с интеллектуальной ясностью и моральной ответственностью объединяющий принцип тех операций, в которых он рассредоточивается и забывает о себе как о субъекте. «Я мыслю», говорит Кант, должно быть способным сопровождать все мои представления. По этой формуле узнаваемы все рефлексивные философии. Но каким образом «я мыслю» познает или узнает само себя? Именно здесь феноменология, а в еще большей мере герменевтика предлагают сразу и реализацию, и радикальную трансформацию самой программы рефлексивной философии. С идеей рефлексии существенным образом связана идея абсолютной прозрачности, совершенно-

* Жизненный мир (нем.).
** В-мире-бытие (нем.).

го совпадения Я с самим собой, что должно было сделать самосознание несомненным и в этом смысле более фундаментальным знанием, чем все положительные науки. Это основополагающее требование, по мере того как философия обретала мыслительный инструментарий, способный его удовлетворить, сначала феноменология, а потом герменевтика непрестанно относили ко все более отдаленному горизонту.

Так, Гуссерль в своих теоретических текстах, наиболее отмеченных идеализмом, напоминающим идеализм Фихте, понимает феноменологию не только как метод сущностного описания фундаментальных артикуляций опыта (перцептивного, имагинативного, интеллектуального, волевого, аксиологического и т. д.), но и как радикальное самообоснование при полнейшей интеллектуальной ясности. При этом он видит в редукции (или épochе), примененной к естественной установке, освоение царства смысла, где любой вопрос, касающийся вещей в себе, снимается заключением в скобки. Это царство смысла, освобожденное таким образом от любого вопроса о фактичности, и образует преимущественное поле феноменологического опыта, преимущественно интуитивную область. Возвращаясь через Канта к Декарту, он придерживается мнения, что всякое постижение трансцендентного сомнительно, тогда как имманентное для Я несомненно. Это утверждение и оставляет феноменологию в пределах рефлексивной философии.

Однако феноменология не в теоретизировании по поводу самой себя и своих конечных притязаний, а в своем действительном движении намечает скорее не реализацию, а удаление от идеала такого радикального обоснования в прозрачности субъекта для самого себя. Крупным открытием феноменологии, при непременном условии феноменологической редукции, остается интенциональность, т. е. в наиболее свободном от технического истолкования смысле примат сознания о чем-то над самосознанием. Но это определение интенциональности пока еще тривиально. Строго говоря, интенциональность означает, что интенциональный акт постигается только посредством многократно идентифицируемого единства имеющегося в виду *смысла*: того, что Гуссерль называет «ноэмой» или интенциональным коррелятом «неоэтического» акта полагания. Кроме того, над этой ноэмой, в вышележащих слоях, располагается тот результат синтетических актов, который Гуссерль именует «конституированным» (конституированная вещь, пространство, время и т. д.). Но конкретные феноменологические исследования, особенно касающиеся конституирования «вещи», обнаруживают регрессивным путем все более фундаментальные пласты, где активные синтезы указывают на все более радикальные пассивные синтезы. Таким образом, феноменология оказывается заключенной в бесконечном движении «вопросов в обратном порядке», в процессе которого тает ее проект радикального самообоснования. В последних работах Гуссерля, посвященных *жизненному миру*, этим термином обозначается горизонт никогда не

достижимой непосредственности: Lebenswelt всегда предполагается и никогда не дан. Это потерянный рай феноменологии. В этом смысле, пытаясь реализовать свою направляющую идею, феноменология сама же ее подрывает. Это и придает трагическое величие делу Гуссерля.

Осмысление этого парадоксального результата помогает понять, каким образом герменевтика может срастись с феноменологией и поддерживать с ней такое же двойственное отношение, какое феноменология поддерживает со своим картезианским и фихтеанским идеалом. Предпосылки герменевтики на первый взгляд делают ее чужеродной рефлексивной традиции и феноменологическому проекту. Герменевтика фактически родилась (или, скорее, ожила) в эпоху Шлейермахера, из сплава библейской экзегезы, классической филологии и юриспруденции. Этот сплав многих дисциплин помог осуществить коперниканский переворот, поставивший вопрос: *что значит понимать?* — перед вопросом о смысле того или иного текста или той или иной категории текстов (сакральных или светских, поэтических или юридических). Этому-то исследованию Verstehen * и предстояло, столетием позже, столкнуться с феноменологическим по преимуществу вопросом об интенциональном смысле ноэтических актов. Правда, герменевтика сохраняла теоретические задачи, отличные от интересов конкретной феноменологии. Тогда как феноменология ставила вопрос о смысле по преимуществу в когнитивном и перцептивном измерениях, герменевтика, начиная с Дильтея, ставила его в плоскости истории и наук о человеке. Но это был и с той, и с другой стороны тот же фундаментальный вопрос об отношении между *смыслом и Я* (soi), между *интеллигибельностью* первого и *рефлексивностью* второго.

Феноменологическая укорененность герменевтики не ограничивается этим самым общим родством понимания текста и интенционального отношения сознания к представленному ему смыслу. В постхайдеггерианской герменевтике первостепенное значение приобретает поднятая феноменологией — некоторым образом вопреки ее намерениям — тема Lebenswelt. Только благодаря тому что мы изначально пребываем в мире и неотстранимо причастны ему, мы можем посредством вторичного движения противопоставлять себе объекты, которые пытаемся интеллектуально конституировать и подчинить своей воле. Verstehen *, по Хайдеггеру, имеет онтологическое значение. Это ответ существа, брошенного в мир, которое ориентируется в нем, проецируя наиболее свойственные ему возможности. Интерпретация (в техническом смысле интерпретации текста) — это лишь развитие, прояснение онтологического понимания, изначально присущего брошенному в мир существу. Таким образом, субъект-объектное отношение, от которого Гуссерль остается в зависимости, подчиняется онтологической связи — более первоначальной, чем любое отношение сознания.

---

* Понимание (нем.).

Этот герменевтический подрыв феноменологии влечет за собой еще один: знаменитая «редукция», посредством которой Гуссерль различает «смысл» экзистенциального основания, в котором изначально укоренено естественное сознание, не может больше сохранять статус исходного философского акта. Теперь она приобретает эпистемологически производное значение: это вторичное действие установления дистанции (и в этом смысле забвение первичной укорененности понимания), для осуществления которого требуются все объективирующие операции, характерные как для обыденного, так и для научного познания. Но это дистанцирование предполагает ту причастность, благодаря которой мы уже есть в мире того, как становимся субъектами, противопоставляющими себе объекты, чтобы судить о них и подчинять своему интеллектуальному и техническому господству. Таким образом, если хайдеггерианская и постхайдеггерианская герменевтика и наследует гуссерлевскую феноменологию, она в конечном счете в равной мере и реализует, и переворачивает ее.

Философские последствия этого переворота значительны. Мы их проглядим, если ограничимся констатацией конечности, обесценивающей идеал прозрачности трансцендентального субъекта для самого себя. Идея конечности сама по себе остается банальной, даже тривиальной. В лучшем случае, она лишь формулирует в негативных терминах отказ от всякого Hybris* рефлексии, от всяких притязаний субъекта найти основание в самом себе. Открытие первичности бытия-в-мире по отношению ко всякому проекту обоснования и всякой попытке конечного установления истины обнаруживает всю свою силу, когда из него извлекаются выводы для эпистемологии новой онтологии понимания. Только извлекая эти эпистемологические выводы, я смогу перейти от ответа на первый вопрос ко второму вопросу, поставленному в начале третьей части очерка. Я резюмирую этот эпистемологический итог следующей формулой: не существует понимания самого себя, *не опосредованного* знаками, символами и текстами; самопонимание в конечном счете совпадает с интерпретацией этих опосредующих терминов. Переходя от одного к другому, герменевтика шаг за шагом избавляется от идеализма, с которым Гуссерль пытался отождествить феноменологию. Проследим теперь фазы этого освобождения.

Опосредование *знаками*: этим устанавливается изначальная *языковая* предрасположенность любого человеческого переживания. Восприятие сказывается, желание сказывается. Уже Гегель показал это в «Феноменологии духа». Фрейд извлек из этого другое следствие: не существует до такой степени потаенного, скрытого или извращенного желания, чтобы оно не могло быть прояснено языком и благодаря выходу в сферу языка не выявило

---

* ὕβοις — высокомерие, безмерные притязания (греч.).

своего смысла. Психоанализ как talk-cure * не имеет иной предпосылки, кроме этой изначальной близости желания и речи. И так как речь воспринимается скорее, чем произносится, самый короткий путь Я к самому себе — это речь другого, позволяющая мне проскочить открытое пространство знаков.

Опосредование *символами*: под этим термином я имею в виду обладающие двойным смыслом выражения, в традиционных культурах связанные с именами космических «элементов» (огня, воды, воздуха, земли и т. д.), их «измерений» (высота и глубина и т. д.) и «аспектов» (свет и мрак и т. д.). Эти выражения располагаются в несколько ярусов: символы наиболее универсального характера; символы, присущие только одной культуре; наконец, созданные отдельным человеком и даже встречающиеся только в одном произведении. В последнем случае символ совпадает с живой метафорой. Но, с другой стороны, не существует, наверное, символотворчества, не коренящегося в конечном итоге в общечеловеческом символическом основании. Я сам когда-то набросал «Символику Зла» **, где рефлексия злой воли целиком основывалась на опосредующей роли некоторых выражений, обладающих двойным смыслом, таких, как «пятно», «падение», «отклонение». Я даже сводил в то время герменевтику к истолкованию символов, т. е. к выявлению второго, часто скрытого смысла этих двусмысленных выражений.

Теперь это определение герменевтики через истолкование символов кажется мне слишком узким. Для этого есть два основания, которые заставляют перейти от опосредования символами к опосредованию текстом. Прежде всего я заметил, что традиционный, или частный, символизм раскрывает свои ресурсы умножения смысла только в собственных контекстах, т. е. на уровне полного текста, например, поэмы. Кроме того, один и тот же символизм допускает соперничающие и даже полярно противоположные истолкования в зависимости от того, нацелено ли истолкование на сведение символизма к его буквальному основанию, бессознательным истокам или социальным мотивациям или же на расширительное толкование, соответствующее наибольшей его способности к многозначности. В одном случае герменевтика ориентирована на демифологизацию символизма, показывая скрытые в нем неосознанные силы, в другом — на отыскание наиболее богатого, высокого, духовного смысла. Впрочем, этот конфликт интерпретаций в равной степени проявляется на текстуальном уровне.

Из этого следует, что герменевтика уже не может быть определена просто через истолкование символов. Тем не менее это определение должно быть сохранено как этап между общим признанием языкового характера опыта и более техническим определением герменевтики через истолкование текстов. Кроме того, она способствует рассеиванию иллюзии об интуитивном познании Я, предлагая окольный путь к пониманию Я через богатство символов,

* Логотерапия, словолечение (англ.).
** *Ricoeur P.* Symbolique du mal.

передаваемых через культуры, в лоне которых мы обретаем одновременно и экзистенцию и речь.

Наконец, *опосредование текстами.* На первый взгляд это опосредование кажется более ограниченным, чем опосредование через знаки и символы, которые могут быть просто устными и даже не словесными. Опосредование текстами как будто ограничивает сферу истолкования письменностью и литературой в ущерб устным культурам. Это верно. Но теряя в широте, мы выигрываем в интенсивности. Письменность, по существу, открыла ресурсы дискурса в том смысле, в котором мы его определили на первых страницах этого очерка, сначала отождествив с фразой (кто-то кому-то что-то говорит), а потом охарактеризовав как композицию последовательностей фраз в форме повести, поэмы или эссе. Благодаря письменности дискурс достигает тройной семантической автономии: по отношению к интенции говорящего; восприятию первичной аудитории; экономическим, социальным, культурным обстоятельствам своего возникновения. В этом смысле письмо выходит за пределы диалога лицом к лицу и становится условием *превращения* дискурса в текст. Герменевтике надлежит исследовать содержание этого превращения в текст, касающееся работы истолкования.

Наиболее важное следствие состоит в том, что окончательно отбрасываются картезианский, фихтеанский и отчасти также гуссерлианский идеалы прозрачности субъекта для самого себя. Обращение к субъективности через знаки и символы сразу и расширяется, и изменяется переходом к опосредованию текстами, не связанными с интерсубъективной ситуацией диалога. Интенция автора уже не дана непосредственно, к чему стремится интенция говорящего в откровенной и непосредственной речи. Она должна быть восстановлена одновременно со значением самого текста, как имя собственное, данное индивидуальному стилю произведения. Речь уже, следовательно, не идет об определении герменевтики как достижения общего понимания текста читателем и автором. Интенция автора, отсутствующего в тексте, сама стала герменевтическим вопросом. Что касается другой субъективности читателя, она в одинаковой мере и производна от чтения, зависит от текста и несет в себе ожидания, с которыми читатель подходит к тексту и воспринимает его. Следовательно, вопрос не стоит также и об определении герменевтики через примат читающего текст субъекта, как это делает рецептивная эстетика. Замена intentional fallacy на affective fallacy* совершенно бесполезна. Понимать себя означает понимать себя *перед текстом* и воспринимать из него состояния некоего Я, отличного от меня, только что приступившего к чтению. Ни одна из двух субъективностей — ни субъективность автора, ни субъективность читателя — не может быть, следовательно, признана первичной в смысле исходного наличия Я для самого себя.

---

* Интенциональная ошибка; аффективная ошибка (англ.).

Какая первоочередная задача может быть поставлена перед герменевтикой, освободившейся от примата субъективности? По-моему, это отыскание в самом тексте, с одной стороны, той внутренней динамики, которая направляет структурацию произведения, с другой стороны, той силы, благодаря которой произведение проецируется вне себя и порождает мир — «предмет» текста. Внутренняя динамика и внешнее проецирование составляют то, что я называю работой текста. Реконструкция этой двойной работы текста — дело герменевтики.

Как мы видим, пройденный путь ведет от первой установки — философия как рефлексия, через вторую — философия как феноменология, к третьей — опосредование через знаки, потом символы, наконец, через тексты.

Герменевтическая философия — это философия, которая усваивает все требования этого долгого обращения и отказывается от мечты о совершенном опосредовании, в конце которого рефлексия снова поднялась бы до уровня интеллектуальной интуиции.

2) Теперь я могу попытаться ответить на второй вопрос, поставленный выше. Если предпосылки, характерные для традиции, с которой связаны мои работы, таковы, то как я оцениваю место своих работ в развитии этой традиции?

Чтобы ответить на этот вопрос, мне достаточно сопоставить только что данное определение задач герменевтики с выводами второй части.

Как только что мы сказали, перед герменевтикой стоит двойная задача: реконструировать внутреннюю динамику текста и воссоздать способность произведения проецироваться вовне в виде представления о мире, где я мог бы жить.

Мне кажется, что все мои исследования, направленные на изучение соединения понимания и объяснения на уровне того, что я назвал «смыслом» произведения, связаны с первой задачей. В моем анализе повествования, как и в анализе метафоры, я борюсь на два фронта: с одной стороны, отвергаю иррационализм непосредственного понимания как распространение на область текстов той интропатии, которая позволяет субъекту проникать в чужое сознание в условиях интимного диалога. Эта неадекватная экстраполяция поддерживает романтическую иллюзию скрытой в произведении непосредственной связи конгениальности между двумя субъективностями — автора и читателя. Но я так же усиленно отвергаю рационализм объяснения, применяющий к тексту структурный анализ знаковых систем, характерных не для текста, а для языка. Эта равно неадекватная экстраполяция порождает позитивистскую иллюзию замкнутой в себе и независимой от всякой субъективности автора или читателя текстуальной объективности. Двум этим односторонним установкам я противопоставляю диалектику понимания и объяснения. Понимание я трактую как способность воспроизводить в себе работу структурации текста, а объяснение — как операцию второго уровня, срастающуюся с пониманием и состоящую в прояснении кодов, лежащих в подо-

снове этой работы структурации, в которой соучаствует читатель. Эта борьба на два фронта — против сведения понимания к интропатии и сведения объяснения к абстрактной комбинаторике — приводит меня к определению истолкования через эту же диалектику понимания и объяснения на уровне имманентного «смысла» текста. Этот специфический ответ на первую из стоящих перед герменевтикой задач имеет, по-моему, то неупомянутое преимущество, что он позволяет сохранить диалог между философией и науками о человеке, диалог, который, каждое по-своему, разрушает отвергаемые мною превратные представления понимания и объяснения. Это можно было бы считать моим первым вкладом в герменевтику, которую я исповедую.

Выше я попытался переместить свой анализ «смысла» метафорических выражений и «смысла» повествовательных интриг на задний план теории Verstehen, взятой только в ее эпистемологическом применении, в русле традиции Дильтея и Макса Вебера. Различение «смысла» и «референции» применительно к этим выражениям и этим интригам дает мне возможность остановиться пока на том завоевании герменевтической философии, которое ни в коем случае не было, мне кажется, отброшено позднейшим развитием этой философии у Хайдеггера и Гадамера: я имею в виду подчинение эпистемологической теории онтологической теории Verstehen. Я не хочу ни предавать забвению эпистемологическую фазу с ее ставкой на диалог между философией и науками о человеке, ни проходить мимо смещения герменевтической проблематики, делающей отныне акцент на бытии-в-мире и причастности, предшествующей всякому отношению, противопоставляющему субъекта объекту.

На заднем плане этой новой герменевтической онтологии я и хотел бы поместить мои исследования «референции» метафорических выражений и повествовательных интриг. Я охотно признаю, что эти исследования постоянно *предполагают* убеждение в том, что дискурс никогда не существует for its own sake, ради самого себя, но во всех своих употреблениях стремится перенести в язык опыт, способ обитания и бытия-в-мире, которые ему предшествуют и требуют быть высказанными. Это убеждение в первичности бытия-к-высказыванию по отношению к высказыванию и объясняет мое упорство в стремлении открыть в поэтических употреблениях языка присущий им модус референции, посредством которого поэтический дискурс продолжает высказывать бытие, даже когда, кажется, уходит в себя, чтобы самого себя чествовать. Это упорное стремление нарушить замкнутость языка в самом себе я унаследовал из Sein und Zeit Хайдеггера и Wahrheit und Methode Гадамера [7]. Но я все же осмеливаюсь думать, что предложенное мной описание референции метафорических выражений и повествовательных интриг добавляет этому онтологическому стремлению аналитическую точность, которой ему недостает.

Действительно, я попытался придать онтологическое значение референциальным претензиям метафорических выражений из это-

го онтологического побуждения: например, я рискнул утверждать, что видеть нечто как... означает выявлять *«бытие-как»* вещи. Я поставил «как» в положение экспонента глагола «быть» и сделал из «бытия-как» конечный референт метафорического выражения. Этот тезис содержит, без сомнения, заимствование из постхайдеггерианской онтологии. Но, с другой стороны, аттестацию *бытия-как*... по-моему, нельзя было бы осуществить вне детального изучения референциальных модусов метафорического дискурса, и она требует собственно аналитической трактовки непрямой референции на основе концепции speit reference* Романа Якобсона. Мое исследование mimesis'a повествовательного произведения и различение трех стадий mimesis'a — префигурации, конфигурации, трансфигурации произведений мира действия — выражает ту же заботу о дополнении онтологической аттестации точностью анализа.

Эта забота связана с другой, упомянутой выше, — не противопоставлять понимание и объяснение в имманентной динамике поэтических выражений. Взятые в совокупности, обе эти заботы говорят о моем желании, работая ради продвижения вперед герменевтической философии, способствовать, насколько возможно, пробуждению интереса к этой философии у аналитических философов.

*Поль Рикёр*

Esprit. 1986. N 8/9. P. 227—243.

[1] *Ricoeur P.* Le temps et le recit. P., 1983—1985. Vol. 1—3.
[2] *Idem.* Metaphore vive. P., 1975.
[3] *Idem.* De l'interpretation. Essai sur Freud. P., 1965.
[4] Ibid.
[5] *Ricoeur P.* Metaphore vive.
[6] *Ricoeur P.* La Symbolique du mal. P., 1961.
[7] *Гадамер Г. Г.* Истина и метод. М., 1988.

* Расщепленная (и двойная) референция (англ.).

# К ПУБЛИКАЦИИ СТАТЬИ Э. БЕРТИ «ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА КАК ВЫРАЖЕНИЕ СВОБОДЫ МЫСЛИ И СЛОВА»

*Ф. Х. Кессиди*

Для древних греков демократия не означала просто «народоправства», т. е. государственного строя, в котором власть принадлежала большинству граждан полиса, ибо такое понимание демократии, стирая качественное различие между ней и любой формой диктатуры (олигархии, тирании и деспотии), сводит вопрос о фор-

© Вступительная статья Ф. Х. Кессиди, 1990

ме правления к чисто количественному различию: суть диктатуры не меняется от того, что меньшинство господствует над большинством, или же наоборот.

Демократия древних греков явилась внешним выражением их внутренней свободы. Если нет внутренней свободы или, во всяком случае, правовых гарантий для ее проявления, то о демократии не может быть и речи. Не случайно основной признак демократии древние эллины видели в равноправии (ισονομία) граждан [1] и в равном для всех праве свободы слова (ισηγορία), в частности праве меньшинства и отдельных лиц подвергать критике и пересмотру решения, принятые большинством [2]. Необходимость диалога, свободы критики и борьбы мнений, словом, «обсуждения дел речами» проистекала из убеждения, что ни одно человеческое суждение не обладает признаком «божественности», т. е. не является «откровением свыше» (по словам Э. Берти), не говоря уже о несостоятельности претензий на обладание абсолютной истиной тем или иным лицом, а также какой-либо инстанцией.

Не трудно заметить, что диалог, диалектика в смысле полемического искусства доказывать или опровергать какой-либо тезис и античная демократия тесно связаны между собой. Более того, слова «диалог» и «диалектика» родственны не только этимологически, но и по существу: «диалектика» мыслилась в единстве с «диалогом»; оба понятия предполагают речь, беседу, рассуждение, обсуждение, т. е. логос (λόγος) [3]. Тем самым диалого-диалектическое (разумное) понимание вещей, предполагая множественность мнений («плюрализм мнений», сказали бы мы сегодня), допускает спорные положения, расхождения во взглядах и сомнение в их правильности. Проще говоря, установка на логос-разум приводит к признанию того, что человеческие знания, представления о добре и зле, справедливом и несправедливом и прочее — «слишком человеческие», т. е. относительные. Однако оговоримся сразу же: относительность знаний и представлений, подразумевая за последними объективную значимость, не означает их условности. Другими словами, понятия «относительный» и «условный» несут в себе весьма различное смысловое содержание.

Как известно, Протагор выдвинул знаменитый тезис: «Мера всех вещей — человек» [4]. Протагоровское положение о человеке как «мере всех вещей» знаменует собой открытие человеческой индивидуальности, конкретной и неделимой личности, субъективного Я. Однако на пути этого открытия были сделаны выводы, разрушающие традиционные представления об истине, благе и прекрасном.

Исходя из относительного, точнее, условного характера человеческих знаний (а также представлений о добре и зле, прекрасном и безобразном), Протагор заключил, что никаких объективных знаний (истин) нет, а есть лишь «мнения». Всякое мнение в равной мере и истинно и ложно: о каждой вещи можно одновременно высказать разные и, более того, противоречивые суждения, причем

одинаково убедительные. Разумеется, скажем мы, о каждой вещи возможно высказать противоречивые суждения и даже (субъективно) «убедительные», ибо многое зависит от «искусства» (τέχνη) внушения убеждения [5]. Но речь идет об объективном положении вещей, независимом от диалектического искусства (διαλεκτική τέχνη). Если верить Платону, Протагор считал, что «каким каждый человек ощущает нечто, таким, скорее всего, оно и будет для каждого» [6], т. е. как кому кажется, так оно и есть: «...мера существующего или несуществующего есть каждый из нас» [7].

Складывается впечатление, что Э. Берти усматривает в субъективизме Протагора теоретическое оправдание и обоснование древнегреческой демократии. Так, согласно Э. Берти, «Протагор весьма высоко чтил мнение (*doxa*), которому он всегда приписывал положительную ценность... Сегодня мы назвали бы этот тезис («Человек есть мера всех вещей». — *Ф. К.*) глубоко демократичным, поскольку он (Протагор. — *Ф. К.*) признает во всех людях определенную степень мудрости, в частности политическую, т. е. способность каждого судить о делах, представляющих всеобщий интерес». Однако между утверждением о положительной ценности мнения как условного суждения, в котором не содержится никакой объективной истины, и признанием во всех людях определенной степени мудрости (т. е. относительной мудрости, содержащей известную степень объективной истины) имеется принципиальная разница. К тому же как Сократ, так и Платон вовсе не оспаривали за каждым человеком «определенной степени мудрости» [8].

Думается, что попытка Э. Берти найти демократическое содержание в утверждении «все мнения истинны» явилась несколько опрометчивой. В самом деле, если для каждого человека истинно (нравственно, справедливо и правомерно) то, что ему кажется таковым, то где гарантия, что он не сделает следующего шага и не сочтет, говоря словами Ф. М. Достоевского, что каждому «все позволено». Судя по всему, Протагор отдавал себе отчет в тех опасных выводах, которые вытекают из некоторых основных положений его учения. Не случайно он полагал, что «истинным» («полезным») является лишь мнение, которое в данное время и в данных обстоятельствах разделяется всеми людьми или же их большинством: «...ведь что каждому городу представляется справедливым и прекрасным, то для него и есть, пока он так считает» [9].

Из «демократической» посылки о невозможности высказывания непререкаемых истин Протагор сделал односторонний вывод об условном (субъективном) характере суждений людей, об истине как результате голосования. Говорят, что такой убежденный сторонник античной демократии, как Демокрит, полемизировал с Протагором и считал, что «судить об истине... надлежит, не опираясь на мнение большего или меньшего числа людей» [10].

Не исключено, что из «аристократической» посылки об идеальном характере истины, прекрасного, справедливого и прочее, т. е. из признания бытия идеальных (вечных) сущностей, которые родственная им бессмертная душа способна интеллектуально созерцать, Платон пришел к мысли о допустимости непререкаемых истин, постигаемых с помощью диалектики понятий. Таковы, надо полагать, идейные корни антидемократизма Платона. Впрочем, у Платона (так же как у Сократа, Фукидида и Аристотеля) были серьезные социально-политические основания для критики той демократии, которая больше походила на ведомую демагогами (в одиозном смысле этого слова) охлократию, чем на, так сказать, нормальную демократию, опирающуюся на принцип главенства Закона. Не секрет, что во времена Платона замена законов так называемыми «псефизмами» (постановлениями большинства) стала обычным явлением. «Псефизмы» нередко принимались под влиянием сиюминутных интересов, изменчивого настроения демоса и его некомпетентности. Впрочем, справедливости ради напомним, что, когда на некоторое время была свергнута демократия (404 г. до н. э.) и установлено правление «Тридцати тиранов» (среди которых одним из главных был Критий, дядя Платона), ожидания Платона, усиленно наблюдавшего за их деятельностью, не оправдались. Более того, как пишет Платон, власть «Тридцати» заставила его и его единомышленников увидеть в прежнем демократическом строе «золотой век» [11]. Поистине все познается в сравнении.

На наш взгляд, Э. Берти склонен выводить свободу слова и мысли, существовавшие у греков, из их диалектики и недооценивать социально-политические факторы, обусловившие возникновение в Древней Элладе диалектики как способа обсуждения проблем, будь то государственные, международные или отвлеченно-философские. Следуя логике автора, мы должны предположить, что свобода слова и мысли возникла не в результате острой борьбы демоса против родовой аристократии греческих полисов, а по преимуществу из диалектики как таковой. Отсюда, пожалуй, довольно неожиданным выглядит заявление автора о том, что признание К. Марксом борьбы между трудом и капиталом [12] «ведет скорее к разрушению свободы мысли и слова, нежели к ее обеспечению». Между тем К. Маркс, ратуя за свободу печати, а стало быть, за свободу слова и мысли, писал: «Цензура есть критика в качестве монополии правительства. Но разве критика не теряет свой разумный характер, когда она является не открытой, а тайной, не теоретической, а практической... когда она действует не острым ножом разума, а тупыми ножницами произвола, когда она хочет только выступать с критикой, но не подвергаться ей, когда она... принимает... веления силы — за веления разума, чернильные пятна — за солнечные пятна, цензорские перечеркивания — за математические построения, а применение грубой силы — за сильный аргумент?» [13]

Наконец, неясно, каких «марксистов» имеет в виду Э. Берти, заявляя, что «. . .в связи с существованием рабства в античном мире марксистски ориентированная историография особенно настаивает на отрицании какой-либо свободы в Древней Греции». Что касается советских марксистов, то никто из них (исключая, впрочем, отдельных вульгаризаторов марксизма) не ставил под сомнение факт возникновения демократии и гражданских свобод в Древней Элладе — напротив, они всячески подчеркивали этот исторический феномен. Это и понятно: древнегреческая демократия, рационалистически ориентированная философия, литература и изобразительное искусство, воспевающие красоту человека и его непокорность судьбе, — словом, вся культура эллинов, проникнутая гуманизмом, служила на протяжении всего периода существования у нас директивно-административной системы (будь то десятилетия сталинского террористического режима или брежневские застойные годы) духовной опорой, позволяющей сохранить веру в свободу человека и его творческие возможности; более того, она была своего рода негласным идейным движением сопротивления «казарменному социализму». Противопоставление демократических Афин казарменным порядкам Спарты было для ряда советских философов, а особенно историков философии, историков-антиковедов и некоторых филологов-классиков излюбленным приемом, наводящим на исторические параллели.

Как известно, греки считали, что лишь богам дана вся полнота мудрости, а удел людей — быть фило-софами (любящими, стремящимися к мудрости). Стремление к гармонии исключало гигантоманию в архитектуре и ваянии. Даже боги были человекоподобны, сообразованы с человеком, его мерой фантазии и понимания. Поистине в греческой культуре *человек — мера всех вещей* в том смысле, что, за исключением бессмертных богов, человек — наиболее совершенное и ценное существо. Эта концепция человека является, в сущности, открытием человека, его личностного разума и свободы. По древнегреческим меркам, в частности Аристотеля, несвободный человек (раб) — не человек, вернее, является человеком лишь в возможности, но не в действительности. Другими словами, для эллинов основным отличительным признаком человека, «мерой» его принадлежности к человеческому роду была свобода.

Таковы некоторые замечания, которые мы сочли необходимым сделать в связи со статьей Э. Берти, которая представляется весьма интересной и содержательной. Более того, она как бы приглашает к диалогу, «провоцирует» к дальнейшему обсуждению проблемы свободы слова и мысли не только в античном мире, но и — что особенно важно — в наши дни (в контексте происходящей в нашей стране перестройки и развертывающейся гласности).

Перевод осуществлен по изданию: *Berti E.* Ancient Greek Dialectic as Expression of Freedom of Thought and Speech // Journal of the History of Ideas. N. Y., 1978. Vol. 39, N 3. P. 347—370.

[1] См.: *Геродот*, III 80.
[2] См.: *Фукидид*, III 42.
[3] См.: *Диоген Лаэртский*, III 48.
[4] *Платон.* Теэтет, 152a.
[5] Как показал опыт нашего столетия, одним из действенных средств «убеждать» служит страх; последний имеет явные преимущества перед эквилибристикой понятиями и красноречием древних софистов. Внушение страха и ужаса позволяет, причем весьма успешно, сделать, говоря словами Платона, «слабый» довод «сильным» и наоборот. Иначе говоря, своеобразная софистика XX в., далекая в своем примитивизме от гибкости мысли софистов V в. до н. э., избрала физическое воздействие (в прямом смысле этого слова) как наилучший метод «аргументации». Как говорится, сила есть — ума не надо.
[6] *Платон.* Теэтет, 152 c.
[7] Там же. 166 d.
[8] См.: *Платон.* Протагор, 352 a—d; 357 c—e. См. также: *Аристотель.* Большая этика, 118 a 20—25.
[9] *Платон.* Теэтет, 167 c.
[10] *Аристотель.* Метафизика, III 5, 1009 d 5.
[11] *Платон.* Письмо VII, 324 d—e.
[12] Вот выдержка из «Капитала» К. Маркса, на которую ссылается Э. Берти: «Превращение основанной на собственном труде раздробленной частной собственности отдельных личностей в капиталистическую, конечно, является процессом гораздо более долгим, трудным и тяжелым, чем превращение капиталистической частной собственности, фактически уже основывающейся на общественном процессе производства, в общественную собственность. Там дело заключалось в экспроприации. . . здесь народной массе предстоит экспроприировать немногих узурпаторов» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 773).
[13] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 59—60.

# ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА КАК ВЫРАЖЕНИЕ СВОБОДЫ МЫСЛИ И СЛОВА *

*Э. Берти*

1. *Свобода слова и философия в условиях афинской демократии.* После Гегеля стало банальностью утверждать, что философия родилась в Греции. потому что в Греции мы впервые встречаемся с той самой свободой мысли, которая является необходимым условием существования самой философии [1]. Однако это утверждение останется слишком общим, если мы не усвоим, что именно Гегель подразумевает под свободой мысли и какой период или аспект греческой философии он имеет в виду. Говоря

* Настоящая статья представляет собой переработанный вариант доклада, представленного мной для четвертой конференции Международного общества по изучению истории идей (Венеция, Fondazione Cini, 28 сент.—3 окт. 1975 г.) на тему «Свобода мысли и слова в истории идей». Первый вариант доклада был опубликован на итальянском языке в журнале «Verifische» (1976. N 5. P. 339—357). Представленный здесь вариант значительно отличается от предыдущего, поскольку не только адресуется узкому кругу специалистов в области изучения идеи свободы в историческом процессе, но и обращен к ученым, занимающимся античной мыслью вообще. Однако, поскольку отдельные положения обоих вариантов совпадают, я благодарен редакторам журнала «Verifische», разрешившим мне воспроизвести их на английском языке, а также издателям этого журнала за публикацию переработанного варианта доклада.

© E. Berti. 1978
© Перевод на русский язык О. Н. Кессиди, Ф. Х. Кессиди. 1990

о свободе, Гегель, несомненно, имеет в виду ее практический, т. е. политический, аспект. В самом деле, он утверждает, что свободная философская мысль имеет непосредственную связь с политической свободой на том основании, что «философия выступает в истории лишь там и постольку, где и поскольку образуется свободный государственный строй» [2]. Кроме того, он хорошо осознает своеобразие проявления политической свободы, которая осуществилась в Греции. По его мнению, это была, по сути, ограниченная свобода, ибо она сочеталась с институтом рабства. Далее следует знаменитое положение, согласно которому «на Востоке лишь один свободен, свободен лишь деспот, в Греции некоторые свободны; в германской жизни... все свободны» [3]. Однако Гегель подчеркивает, что свобода означает, по существу, самосознание, мысль о мысли, автономию духа, противостоящего природе [4]. Эта автономия имеет целью установление весьма общей и едва ли не тавтологической связи между рождением философии и существованием свободы.

Гегель предлагает более специфическую форму такой связи, и именно этот его тезис я хотел бы пояснить. Если под свободой понимать ту особую форму свободы, которая закреплена в демократической конституции, точнее, ту форму свободы, которая была реализована в афинской демократии V в. до н. э., и соответственно если под философией понимать ту особую философию, которая развивалась софистами, Сократом и сократиками (включая в число последних Платона и Аристотеля), т. е. философию такого типа, которая не является ни натуралистической, ни религиозной, но лишь диалектической, то эта форма свободы, на мой взгляд, выражается в установлении определенной связи между политической свободой и философией (в указанном смысле слова) и представляет собой именно тот аспект политической свободы, который является свободой мысли и высказывания, т. е. тем, что афиняне называли равным правом на слово в народном собрании (isēgoria). Этот аспект политической свободы был продуктом ее развития или, согласно другой точке зрения, явился результатом ее деградации, выразившимся в праве говорить все, что угодно и о чем угодно (parrēsia).

Тот факт, что свобода слова была существенным аспектом афинской демократии, достаточно подтвержден прежде всего ее сторонниками, например Геродотом, который заявлял, что «равноправие для народа», т. е. равенство всех граждан перед законом (isonomia), составляет сущность демократического режима и является «драгоценным достоянием» [5]. Но наличие свободы слова подтверждается также ее критиками, например Исократом, который осуждал эту свободу, заявляя, что равные права переродились в словесную распущенность (parrēsia) [6]. Согласно Платону, Афины были городом, в котором «свобода речи» (exousia tou legein) была «самая широкая в Греции». Афины с полным правом могли быть названы «любословным» (philologos) и «многословным» (polylogos) городом [7].

Именно возможность использования свободы слова, гарантируемой демократическим строем, возможность влиять на решения правительства города посредством проведения дебатов в народном собрании и возможность убеждать других граждан одобрить или отклонить те или иные предлагаемые законы вызвала в Афинах V в. до н. э. тот необычайный спрос на учителей, филигранно владеющих словом, т. е. искусных в риторике, с которым связано движение софистов [8]. В этом смысле существует тесная связь между свободой слова и определенным типом философии, известным как софистический. Однако эта связь не ограничивается только софистами; благодаря особой технике дискуссий, тщательно ими разработанной и в точности перенесенной под именем диалектики в учения таких философов, как Сократ, Платон и Аристотель, она распространяется также на крупные фигуры греческой философии.

Разумеется, я не хочу утверждать, что философское и культурное движение (тем более такое сложное, как движение софистов) или ряд философских учений (таких глубоких, как учения Сократа, Платона и Аристотеля) следует полностью выводить из свободы слова, дозволенной афинской демократией. Хорошо известно, что старшие софисты имели свою собственную концепцию добродетели (aretē), или (концепцию) человеческого совершенства. Учение софистов о добродетели состояло, например, для Протагора в политической добродетели, т. е. в искусстве воспитания хороших граждан, для Горгия — в риторике, т. е. в искусстве говорить убедительно на какую-либо тему; для других она заключалась в других добродетелях. Все эти учения были связаны с идеей о том, что той или иной добродетели можно обучить. Поэтому софисты рассматривали себя главным образом в качестве учителей добродетели, или учителей мудрости. Именно эта идея обусловила возвышение и распространение их движения [9], и именно этим объясняется, почему аналогичное представление распространилось на Сократа, Платона и Аристотеля. Ограничимся рассмотрением учения только первого из трех мыслителей — современника старшего и наиболее влиятельного поколения софистов. Мы знаем, что сократовская философия возникла из стремления к некоему «арете», однако она (доступная обучению как для Сократа, так и для софистов) не имела ничего общего с риторикой или со свободой слова и демократией, к определенным аспектам которой Сократ находился в прямой оппозиции [10].

И все же не вызывает сомнения, что свобода слова, гарантируемая афинской демократией, была одной из причин, которая способствовала расцвету философии. Это утверждение справедливо как в негативном, так и позитивном смысле. Коль скоро свобода состоит в отсутствии препятствий или внешних ограничений, она не может сама по себе быть положительной причиной, т. е. достаточным основанием, определяющим действие. Она есть только необходимое условие, иначе говоря, без нее такое действие невозможно. Далее, если, как мы вскоре увидим, диалектика и, следова-

тельно, философия — софистов, Сократа, Платона и Аристотеля (в той степени, в какой они являются диалектиками) — предполагают конфронтацию противоположных мнений и если такая конфронтация имеет место только в тех случаях, когда противоположные мнения свободно выражены, мы можем утверждать, что свобода высказываний есть необходимое условие расцвета диалектики и всех тех философских учений, которые основаны не на интуиции, т. е. не являются откровениями свыше, но носят полемический и потому диалектический характер.

Более того, свобода слова была причиной если не расцвета, то по меньшей мере распространения риторики, диалектики и философии, также связанной с диалектикой в позитивном смысле. Проще говоря, демократия в Афинах вызвала потребность граждан изучать искусство полемики, с тем чтобы побеждать в политических дискуссиях. На первых порах софисты, а затем другие философы стали вполне удовлетворять эту потребность, и в этом смысле можно сказать, что демократия и связанная с ней свобода слова способствовали развитию риторики и диалектики [11].

Однако прежде чем проиллюстрировать эту связь, необходимо выяснить, в чем состоит возражение, естественно возникающее при решении вопроса о якобы «хороших отношениях» между афинской демократией и философией. Действительно, Афины (а в особенности демократические Афины) были единственным городом в античной Греции, который преследовал философов и привлекал их к суду за нечестивость. Иногда это выражалось в осуждении на смертную казнь или изгнание, а в иных случаях философам отказывалось в праве свободно изъявлять и выражать свое мнение. Наиболее известными жертвами таких судебных процессов были: 1) Анаксагор; привлечен к суду (согласно одним сообщениям, около 432 г. до н. э., согласно другим — двумя или тремя годами позже [12], т. е. во время правления или же сразу же после правления его друга Перикла) за утверждение о том, что Солнце представляет собой раскаленный камень, превышающий по величине Пелопоннес, а Луна — того же состава, что и Земля. Он был осужден к изгнанию из Афин или, возможно, был приговорен к немедленной смерти; 2) Протагор; привлечен к суду (согласно одним сообщениям, между 416 и 415 гг. до н. э., а согласно другим — еще ранее [13]) за заявление о том, что невозможно знать, существуют или не существуют боги; он также, вероятно, был осужден к изгнанию или к смерти [14]; 3) Диагор; привлечен к суду за отрицание существования богов и за совершение деяний, направленных против поклонения им; он был вынужден покинуть Афины; 4) Сократ; привлечен к суду по обвинению в развращении юношества и за введение новых богов, был осужден на смерть в 399 г.; 5) Аристотель; привлечен к суду в 323 г. до н. э. по обвинению в игнорировании Гермеса, также был вынужден покинуть Афины. Ряд других подобных процессов были возбуждены против Феофраста, Стильпона из Мегар, Феодора Киренского. Преследование философии в Афинах, пожалуй, достигло своей кульмина-

ции в 306 г. до н. э. в связи со знаменитым эдиктом, который был представлен на рассмотрение неким Софоклом, запрещавшим философам вообще размещать школы в пределах города.

Однако прежде чем сделать вывод, что Афины лишали философов свободы мысли и слова, мы должны понять причины так называемых «гонений» и уточнить масштабы их распространения. Представители традиционной точки зрения, согласно которой афинская демократия гарантировала интеллектуалам свободу мысли и слова, полагают, что законы, осуждающие нечестивость, признавались в Афинах, ибо нечестивость в силу специфического характера греческой религии считалась опасной для государства и, следовательно, для самой демократии. В самом деле, греческая религия, будучи свободной от догматов и священнослужителей, по существу, была продуктом культа, предполагавшего чувство ответственности перед богами в обмен на их покровительство государству. Следовательно, действия любого человека, позволяющего себе нападки на религию или действующего против культа, считались направленными против государства, и такой человек в глазах граждан выглядел предателем. Нельзя, однако, не отметить, что в целом привлечение к суду за нечестивость было довольно редким явлением, ибо особое законодательство, существовавшее в Афинах, предполагало не публичное расследование, но только обвинения, выдвигаемые частными лицами; о последних необходимо, кроме всего прочего, заметить, что они, как правило, руководствовались скорее политическими или личными соображениями, нежели религиозными. Кроме того, люди в действительности наказывались не за нечестивость или атеистические воззрения, но за их пропаганду. По этой причине число атеистов, которые подвергались гонениям, было весьма незначительно в сравнении с общим числом атеистов, проживающих в то время в Афинах. Поэтому можно сказать, что в Афинах имела место достаточно значительная свобода мысли, во всяком случае здесь она была распространена гораздо шире, чем в других греческих городах-государствах. И если Афины были единственным городом, который осуждал философов за нечестивость, то это происходило потому, что Афины были единственным городом, в котором жили философы, которые могли свободно говорить. В Спарте, например, как и в других городах, философов просто не было [15].

Однако, согласно более современным воззрениям, привлечение к суду за оскорбление религии — наиболее распространенное в Афинах обвинение, выдвигаемое против интеллектуалов, — не только наносило удар по действиям, направленным против богослужения, но и разрушало сами философские воззрения, являясь своеобразной реакцией на так называемое «Просвещение V в. до н. э.». Эта реакция возникла за последнее десятилетие этого века со стороны священнослужителей-прорицателей, которые чувствовали, что их престиж падает или, более вероятно, по причине психоза, вызванного Пелопоннесской войной и породившего тенденцию преувеличивать солидарность полиса с его богами, или,

наконец, в связи с вырождением самого Просвещения, которое у некоторой части последователей старших софистов выразилось в стремлении оправдать любое произвольное мнение, высказанное о чем угодно [16].

Во всяком случае, даже если исходить из этих воззрений, которые, однако, справедливы только для судебных процессов, имевших место в конце V в. до н. э., тем не менее мы должны допустить, что репрессивные вмешательства обнаруживали тенденцию философов выступать против наиболее распространенных воззрений, что было бы невозможно без определенного привычного отношения к свободе слова, гарантированной специфической формой афинского правления, по крайней мере на первых порах его деятельности. Более того, тот факт, что философы были жертвами, а не защитниками ограничений свободы слова, подтверждает связь между отстаиваемым ими типом философии и свободой слова.

2. *Рождение диалектики: Зенон Элейский, Протагор и Сократ.* Для иллюстрации связи философии и свободы слова, имевшей место в демократических Афинах, необходимо исследовать специфику термина «диалектика», которая либо ассоциируется с философией, либо включается в нее, либо же сводится к ней. Термин или прилагательное «диалектический», посредством которого определяется либо активность «диалектики», либо искусство «диалектики», либо же человек, практикующий это искусство, впервые упоминается Платоном; но то, что мы обозначаем как «диалектика», несомненно, родилось ранее, т. е. в V в. до н. э.[17] Платон в «Парменида» уверенно приписывает открытие диалектики — по крайней мере как метода аргументации — Зенону Элейскому. Фактически Платон утверждает, что Зенон применил к чувственной реальности ту же процедуру, которая, если применять ее по отношению к умопостигаемой реальности, образует диалектику в платоновском смысле этого слова [18]. Эта процедура состоит в установлении тезиса (в случае Зенона парменидовский тезис гласит, что все вещи сводятся к Единому) посредством опровержения противоположного тезиса (в случае Зенона это опровержение сводится к опровержению тезиса, согласно которому все вещи — это Множество). Опровержение последнего тезиса, в свою очередь, состоит в доказательстве того, что названный тезис в исследуемой проблеме приводит, по существу, к противоречивым следствиям: в случае Зенона в результате рассмотрения вещей как совокупности множеств выясняется, что одни и те же вещи одновременно могут быть как сходными, так и несходными между собой. Поэтому зеноновский метод предполагает и всецело базируется на принципе непротиворечивости.

Следует заметить, что хотя диалектика Зенона, верно сопоставляя противоположные тезисы и потому предполагая существование разнообразных мнений, не может тем не менее предоставить каждому из мнений одинаковое право считаться истинным, но a priori считает истинным только одно мнение, т. е. парменидовское, доказывая, что мнения, противоположные истине, недействи-

тельны, т. е. ложны. Короче говоря, для Зенона диалектика всецело служит истине, науке; истина отрицает ценность любого мнения как такового, и потому диалектика не имеет ничего общего со свободой мысли и слова [19]. На этом основании некоторые ученые (филологи-классики) считали изобретателем диалектики не Зенона, а софистов, и в особенности Протагора [20].

В самом деле, именно Протагор говорил, что относительно любого предмета могут быть высказаны два противоположных утверждения, которые используются в форме диалога [21]. Далее, рассматривая аргументы в пользу противоположных тезисов, т. е. допуская в качестве гипотезы тезис и выводя из него все возможные следствия, с тем чтобы увидеть, одерживает ли верх данный тезис или нет, затем он делает то же самое с противоположным тезисом, а именно с тем тезисом, который Платон определяет в «Парменида» как сущность диалектики; эту сущность, даже внешне непосредственно свойственную диалогу, уже Зенон приписал диалектике. Кроме того, во времена Протагора и другие мыслители применяли этот метод к диалогу, например Фукидид, софист Антифон и, как мы увидим далее, Сократ. Вполне вероятно, что по этому же поводу мы вновь должны вспомнить тех, кого Платон и Аристотель считали основателями риторики, а именно риторов Тисия и Коракса [22].

Несомненно, диалектика возникла в непосредственной связи с риторикой, которой обучал Протагор как искусству управления городом-государством, т. е. политическому искусству, необходимому для убеждения граждан в народном собрании [23]. Различие между риторикой и диалектикой заключается, возможно, в различии между умением беседовать «длинно» (macrologia) и «кратко» (micrologia) — и в том и в другом Протагор, как говорят, «был силен» [24]; он умел «кратко отвечать на вопросы, а задавая вопросы сам, выжидать и выслушивать ответ» [25]. Однако Протагор, по-видимому, настаивал на особом способе противопоставления тезисов в диалоге. В самом деле, одна из его наиболее знаменитых работ носит название «Антилогии», т. е. именно противопоставление аргументов; из «Антилогии» берет начало литературная традиция, изложенная в работе «Dissoi logoi», т. е. «Двоякие речи» (в смысле противопоставлений) [26]. Далее, противопоставление аргументов предполагает существование противоположных мнений, возможность и даже необходимость которых предполагает, в свою очередь, свободу мысли и слова.

В этом смысле точка зрения Протагора весьма отличается от точки зрения современных ему софистов и последующих философов. В самом деле, Протагор весьма высоко чтил мнение (doxa), которому всегда приписывал положительную ценность. Общеизвестно его заявление: «Мера существующего или несуществующего в каждом из нас» [27]. Оно является прямым следствием еще более знаменитого утверждения, согласно которому «человек есть мера всех вещей» [28]. Сегодня мы назвали бы этот тезис глубоко демократическим, поскольку он признает во всех людях определен-

ную степень мудрости, в частности политическую, т. е. способность каждого судить о делах, представляющих всеобщий интерес [29]. Протагор открыто приписывал себе политические способности, основанные на следующем весьма демократически звучащем утверждении (если ссылка Платона на него достоверна): «Ведь что каждому городу представляется справедливым и прекрасным, то для него и есть, пока он так считает» [30].

Было бы ошибочным полагать, что эту точку зрения поддерживали все софисты, ибо Протагор, по-видимому, был единственным софистом, ориентированным на демократию в области политики [31]. И если вообще можно говорить, что афинская демократия, допуская свободу слова, делала возможным появление диалектики как практической активности и воспринималась софистами в их теоретических построениях, то мы должны добавить, что у Протагора не только диалектика предполагала возможность свободы слова, но сама его демократическая концепция диалектики сводится к наибольшему оправданию той же свободы слова. Если действительно все способны судить о политических делах, то это право распространяется на всех в качестве права на свободу слова [32]. Поэтому осуждение этого права, т. е. запрет, наложенный демократическими Афинами на учение этого философа, тем более парадоксален, что сам Протагор более, чем кто-либо другой, защищал демократию и свободу слова.

Тем не менее протагоровская демократическая идея о противопоставлении мнений влекла за собой серьезные затруднения для его диалектики; если в самом деле все мнения истинны, то и противоположные мнения будут в равной степени истинными. Действительно, согласно свидетельствам Платона и Аристотеля, Протагор был противником закона противоречия [33]. Однако если отрицать этот закон, то уже невозможно опровергнуть данный тезис, ибо опровержение означает, что противоположный тезис является ошибочным, поскольку он противоречит первому, т. е. находится в конфликте с законом противоречия; таким образом, специфическая особенность диалектики как метода опровержения, обоснованного во времена Зенона, утрачивается. Отсюда можно заключить, что если Протагор открыл ценность мнений для диалектики и, следовательно, для свободы слова, чем пренебрегал Зенон, то Протагор, в свою очередь, пренебрегал законом противоречия, являющимся ценностью диалектики, а тем самым и ценностью опровержения.

Сократ был единственным, кто знал, как совместить два требования диалектики, а именно ценность мнений и принцип противоречия. Если судить по ранним диалогам Платона и свидетельствам Ксенофонта и Аристотеля, Сократ практиковал метод дискуссии посредством вопросов и ответов [34]. В этом отношении, как уже говорилось, в глазах афинян Сократ не очень отличался от софистов, доказательством чего является карикатура на него в «Облаках» Аристофана. Единственное заметное внешнее отличие состоит в том, что софисты брали плату за обучение, а Сократ

нет [35]. В то же время, по версии Платона, диалектический метод, практиковавшийся Сократом, был доведен до совершенства, приобрел форму, приводящую в действие целую серию логических процедур, среди которых наиболее значительным являлся метод испытания (elenchos), или демонстрация опровержения определенного мнения путем выведения из него всех последствий, противоречащих ему, или других мнений, признаваемых собеседником [36].

Оригинальным вкладом, внесенным Сократом в греческую диалектику, является его оценка мнения, отличная от оценки Протагора. Как мы видели, для Протагора действительно все мнения справедливы и задачей диалектики является сделать одно из них преобладающим над другими, совершая работу позитивного убеждения, аналогичную риторике. Для Сократа же, напротив, все мнения как таковые являются ложными или, лучше сказать, могут быть как истинными, так и ложными; другими словами, они не обладают признаком истинности, который присущ только науке (epistēmē); соответственно также, если они случайно справедливы, то в равной мере неадекватны [37]. Однако задачей диалектики является не убеждение собеседника в истинности высказываемого, а, наоборот, диалектика служит знанию, демонстрируя собеседнику неадекватность его высказываний, опровергая их или, лучше, опровергая их кажущуюся достоверность, их претензию на истинное знание, и, таким образом, выявляет требования истинного знания [38]. В этом отношении диалектика Сократа явным образом отличается от риторики и принимает существенно критический характер, или, как говорил Аристотель, является exetasis или peirasmos, и заключается в проведении исследования, оценки и опровержения [39].

Следовательно, согласно Сократу, диалектика в соответствии с ее природой возникает из сферы мнений, но, находясь в этой сфере, она тем не менее ориентирована на знание. Однако, как уже неоднократно отмечалось, диалектика Сократа еще не приводит к знанию, т. е. критика мнений еще не приближается к достижению истинного и адекватного знания. В этом отношении незавершенность сократовских диалогов Платона (их неспособность достижения определений, по которым высказываемые мнения были признаны неадекватными) столь же характерна, как и часто повторяемое Сократом высказывание о том, что его знание заключается лишь в знании своего незнания [40]. Эта критическая позиция Сократа (нескептическая, поскольку он не отрицает существования истины, а, напротив, требует ее, и не догматическая, поскольку он не утверждает, что обладает позитивной истиной) в негативном направлении была развита киниками, а в позитивном — Платоном и Аристотелем. Однако можно сказать, что Сократ отделял диалектику от риторики, с тем чтобы привести ее к знанию, не превращая ее в знание.

С этим новым трактованием диалектики тесно связано отношение Сократа и демократии. Если Протагор, позитивно оценивая

мнения, является сторонником демократии, то Сократ, настроенный критически по отношению к мнениям, по существу, является критиком демократии. В отличие от Протагора он не считает, что все люди способны судить достаточно компетентно, так как, по его убеждению, политика является наукой; более того, это наука par excellence и потому не может базироваться на мнениях, но, подобно другим наукам, требует особого мастерства, значительно превышающего уровень мнений [41]. Однако, коль скоро Сократ не претендует на обладание каким-либо знанием, его критика демократии не направлена на поддержание антидемократического режима, установленного олигархической, или проспартанской, партией Афин. Известно, что в течение всей своей жизни Сократ четко отделял себя от олигархов, среди которых, однако, были его друзья, пришедшие к власти в период правления «Тридцати тиранов» [42]. Сам он никогда не выступал против демократических законов, даже когда от имени этих законов обвинили его лично (хотя он и считал эти обвинения несправедливыми) [43]. Используя выражение К. Поппера, можно сказать, что, хотя Сократ и критиковал демократию, его критика в наше время могла бы считаться вполне «демократической»: он признавал основные демократические права, выражавшиеся в борьбе мнений и, следовательно, свободном обмене мыслями, а также в свободе высказываний. Что касается свободы слова, то Сократ был не просто ее сторонником, но и явным мучеником: всей своей жизнью он подтвердил право каждого человека свободно высказывать свои мысли, даже если они находятся в явном противоречии с общепризнанными авторитетами и институтами власти [44].

3. *Диалектика как наука у Платона.* Развив далее диалектику Сократа, Платон пришел к полному ее отождествлению со знанием (epistēmē). Первоначально это отождествление провозглашалось косвенным образом, а затем вполне определенно. Впоследствии оно получило реальное обоснование и в конечном счете было реализовано. Для понимания диалектики Платона следует, очевидно, обратиться не к ранним диалогам Платона, которые в соответствии с общепринятой традицией выражают взгляды Сократа и потому называются «сократовскими», а к его более поздним, зрелым диалогам [45].

В диалоге «Государство» диалектика занимает центральное место, хотя первое упоминание о ней содержится в диалоге «Менон», где показано, что «рассуждать по-дружески», т. е. в диалектической форме, — значит не только «отвечать правду», а «исходить лишь из того, что известно вопрошающему, по его собственному признанию» [46]. Но в этом диалоге Платон еще находится под влиянием Сократа, по мнению которого диалектика имеет отношение к знанию лишь постольку, поскольку должна выявлять истину, а главное — достигнуть посредством диалога согласия (homologia) с собеседником. В «Государстве» же диалектика совпадает со знанием, иначе говоря, прямо отождествляется с четвертым отрезком линии, представляющей различные уровни

познания *, т. е. отождествляется с единственно истинной наукой, а именно с «умопостижением» (noēsis), которое в отличие от такой псевдонауки, как геометрия, не ограничено «предположениями», а посредством идеи поднимается над ними до «начала всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он (разум) приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним» [47]. Однако в «Государстве» Платон не объясняет, как происходит восхождение от гипотезы (предположения) к первопричине («идее блага») и, самое главное, как диалектике удается достигнуть некоего главного принципа или чего-либо негипотетического, вероятно, потому, что темой данного диалога являются проблемы не диалектики, а государства [48].

Некоторые указания, касающиеся восхождения к «началу всего», к первопричине как понятию (logos), как «истине сущего», содержатся в диалоге «Федон». Здесь мы находим объяснение способа, которым диалектика подчиняет себе (sabjets) «предположение», или гипотезу. Платон показывает, что для того, чтобы обосновать любое утверждение, необходимо прежде всего сформулировать гипотезу, являющуюся равнозначной высказыванию всеобщего, универсального утверждения, а поскольку обосновываемое утверждение является частным случаем всеобщего, Платон отождествляет такое предположение с идеей [49]. Затем необходимо установить истинность предположения, или гипотезы, подчиненной диалектике, что осуществляется двумя способами. Во-первых, путем изучения следующих отсюда выводов с целью определения, согласуются ли они друг с другом или нет. Во-вторых, путем обратного подведения частной гипотезы к более общей, или универсальной, до тех пор, пока мы не достигнем удовлетворительного результата (hikanon), далее несводимого, так сказать, к более общим гипотезам. Очевидно, все это всегда имеет место в ходе дискуссии, построенной в форме вопросов и ответов [50].

Заметим, что, разъясняя в «Государстве» особенности восхождения к первопричине («идее блага»), Платон утверждает, что первым условием правильности гипотезы являются ее внутренняя непротиворечивость и внешняя последовательность, т. е. связность с другими принимаемыми утверждениями [51]. Но этого вряд ли достаточно для того, чтобы гарантировать правильность полученного результата, которая не обеспечивается одной лишь связностью, так как последняя может иметь место и в случае неправильного утверждения. Намек на верный метод, способный гарантировать такую правильность, опять-таки содержится в «Го-

---

* У Платона речь идет о познании умопостигаемой и чувственной сфер деятельности; первая из них познается разумом и рассудком, а вторая — верой и уподоблением. Четыре уровня познания (образным выражением которых являются четыре отрезка) проистекают из четырех состояний души: «на высшей ступени — разум, на второй — рассудок, третье место уделили вере, а последнее уподоблению» (Федон, 511d—e). (*Примеч. пер.*)

сударстве», где Платон признает, что диалектика достигает первопричины («идеи блага») путем прохождения через различного рода опровержения (dia panton elenchōn diexiōn), основанные не на мнении, а на «понимании сущности» (mē kata doxan alla kat' ousian) [52]. Это позволяет нам предположить, что утверждение, принятое за основное, в отличие от всех остальных не может быть опровергнуто. Для того чтобы выяснить это утверждение, необходимо подвергнуть неоднократному опровержению все утверждения.

Окончательное и четкое разъяснение метода, с помощью которого достигается негипотетический закон, можно, на мой взгляд, найти в диалоге «Парменид». Этот диалог не есть просто игра или логическое упражнение, как считают некоторые; это один из важнейших диалектических диалогов Платона. В нем диалектический метод отождествляется уже не с методом Сократа, а с методом Зенона из Элеи или, что более точно, является синтезом того и другого, так как применяется к умопостигаемой действительности, т. е. к универсалиям, открытым Сократом *, и используется метод опровержения, открытый Зеноном Элейским, применявшим его только к «видимым вещам», единичным предметам. Это возрождение идеи Зенона об опровержении, которая в отличие от софистов строго разграничивает знания и мнения, подтверждает «научный», или логический, характер диалектики Платона и полную девальвацию мнений в его учении. Как мы увидим в дальнейшем, оно также повлечет за собой довольно враждебное отношение к свободе речи. Метод Платона состоит не только в том, что одна гипотеза подвергается опровержению посредством вывода из нее всевозможных следствий и установления совместимости или несовместимости ее с другими утверждениями. Его метод состоит главным образом в том, что он подвергает опровержению и гипотезу, противоположную принятой [53]. В самом деле, если две противоположные гипотезы действительно взаимопротиворечивы, т. е. одна из них утверждает то, что другая отрицает, то опровержение одной из них неизбежно доказывает правильность другой; причем эта правильность не вытекает из внутренней непротиворечивости и внешней последовательности, а является бесспорной, или неопровержимой, в то время как доказана она именно путем опровержения. Диалектика, таким образом, дает строго научные результаты, полностью совпадающие со знанием; более того, само знание определяется его диалектической природой, иначе говоря, бесспорным результатом, полученным путем опровержения [54].

Подобное же понимание диалектики, которое имеет глубокую преемственность в методе опровержения Сократа, доведенном, так

---

* Автор неточен: согласно Аристотелю, Сократу принадлежат два нововведения в философию – «наведение и общие определения», причем «Сократ не считал от отделенными от вещей ни общее, ни определения. Сторонники же идей отделили их и такого рода сущее назвали идеями...» (Met. 1078b 25–30). Иначе говоря, «универсалии» были открыты Платоном, а не Сократом. По словам Аристотеля, «Сократ... общее не отделил от единичного. И он правильно рассудил, не отделив их» (Met. XIII 9, 1086b 1–5). (*Примеч. пер.*)

сказать, до совершенства, встречается в диалоге «Софист». Здесь «софистическое» отождествляется с искусством опровержения, «очищения»; при этом четко указывается, что это «величайшее и главнейшее» искусство является именно диалектическим [55]. Но в этом же диалоге содержится и другое понимание диалектики, нашедшее свое выражение в диалоге «Федр», а именно: «способность, охватывая все общим взглядом (sinagōgē), возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно», и «способность разделять (diairesis) все на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них» [56]. Фактически и в «Софисте» диалектика также отождествляется с искусством объединения и разделения идей (родов и видов) наиболее правильным способом, т. е. способом, соответствующим вечно сущему [57]. Тот, кто знает, как это делать, обладает знанием всех вещей. Такое понимание диалектики является следствием ее отождествления со знанием, встречающимся в диалоге «Государство». Окончательное завершение эта идея получает в диалоге «Филеб», где разъясняется, что в задачу диалектики входит соединение и разделение, а также точное определение числа идей (видов и родов), содержащихся в более универсальной идее [58].

Два понимания диалектики, признаваемые Платоном, т. е. диалектика как опровержение и диалектика как классификация идей, не являются ни взаимоисключающими, ни вытекающими одно из другого, как считают некоторые исследователи [59]. Они взаимно предполагают друг друга, что подтверждается не только наличием в «Софисте» и того и другого понимания [60], но и тем фактом, что второе понимание появляется уже в «Федре» — диалоге, предшествующем диалогу «Парменид», в котором первое понимание временами превалирует. Опровержение, как и классификация, нацелено на установление истинности некой идеи. Последнее осуществляется путем деления наиболее общей идеи, к которой нас привело исследование, на более частные идеи и путем исключения некоторых из этих идей; здесь исключение является именно формой опровержения.

Очевидно, что подобное понимание Платоном диалектики как знания или науки предполагает полное обесценивание мнения, «предположения» и резкое различие не только между диалектикой и риторикой, но и между диалектикой и софистикой (или эристикой) [61]. «Опровержение, основанное на мнении», практиковавшееся Протагором, для Платона не является более диалектикой, так как диалектика должна основываться на «понимании сущности» [62]. Следовательно, не существует никакой другой диалектики, кроме философии, причем философии, понимаемой как наука. Следствием этой позиции является полное осуждение демократии, содержащееся в хорошо известном ее описании в диалоге «Государство» [63], а также осуждение свободы мысли и слова, считающейся важной чертой демократии [64]. Разумеется, идеальное государство, в представлении

Платона, не является олигархией, основанной на силе, богатстве или как-либо навязанной. Оно основано только на разуме, так сказать, на разъяснении людям, что сделано, т. е. на диалектике. Но нельзя не учитывать, что к такому разъяснению способны только философы, участвующие в управлении государством. Иначе говоря, право разъяснения ограничено узким кругом людей, который, вероятно, имел свое историческое воплощение в самой «Академии» Платона. В этом отношении важно вспомнить знаменитое утверждение из письма VII, которое, не принадлежа Платону, несомненно выражает его мысль о том, что только друзья, прожившие вместе некоторое время и занятые длительной дискуссией, смогут найти и распознать истину [65].

В заключение можно отметить, что Платон, с одной стороны, дает новую оценку диалектике, так как приходит к ее отождествлению с высшей наукой — философией: но, с другой стороны, право заниматься ею он предоставляет только философам. Выделяя философию, он даже направляет ее против свободы слова, т. е. против той составляющей демократии, без которой диалектика не могла бы возникнуть. Свобода выражения мысли и, в первую очередь, право занимать или отвергать определенную позицию жизненно необходимы для философа. Как диалектик, чтобы достичь истины, философ должен учитывать мнение оппозиции, отрицающее его собственное. В этом отношении платоновское определение диалектики может касаться также только ограниченного круга мнений, предположений, противоположных друг другу.

4. *Научная и ненаучная диалектика по Аристотелю.* В творчестве Аристотеля — ученика Платона и последнего представителя классической греческой философии, которая закончила свое существование одновременно с утратой греческим полисом свободы (т. е. политической независимости и демократии), — диалектика получила наиболее полное развитие, суммировав самые важные достижения предшествующих периодов.

Аристотель прежде всего придерживается того понимания диалектики, которое было дано Протагором, относя ее к области мнений. Доказательства подобного понимания диалектики имеются в его работах «Топика» и «О софистических опровержениях» [66], которые Аристотель считал первыми работами, посвященными этим проблемам. Он отмечал, что разрабатывает «средство строить умозаключения на основе наиболее правдоподобных из имеющихся посылок (endoxa)». При этом «умозаключение есть речь, в которой если нечто предположено, то через положенное из него с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного» [67]. Рассмотрение «правдоподобных посылок», или мнений, — вот что важно для диалектической аргументации, имеющей как научный характер (справедливо называемый доказательством), так и эристический, или софистский, характер. Причем под «правдоподобными посылками» понимаются положения, которых придерживаются либо все люди, либо их большинство, либо же только «мудрые». Среди последних учитывались соответственно мнения

либо всех, либо большинства, либо самых «известных и славных». С другой стороны, «истинные или первые положения» — те, которые достоверны не через другие положения, а через самих себя; «эристическое же умозаключение исходит из положений, которые кажутся правдоподобными, но на самом деле не таковы» [68].

Таким образом, Аристотель создал диалектику в области человеческих мнений. Это не наука и не произвольная или субъективная точка зрения, а определенная позиция, которую необходимо учитывать потому и только потому, что она признается определенным количеством людей [69]. Той же точки зрения придерживался и Протагор с той лишь разницей, что Аристотель диалектику не использует в упадническом, эристическом значении (с целью одержания победы в дискуссии любыми средствами), в каком она использовалась после Протагора в работах младших софистов. Согласно концепции последних, не только тот, кто знает, и даже не только тот, кто стремится знать, а вообще каждый человек может стать диалектиком. Фактически «и тот, кто не знает предмета, в состоянии подвергнуть испытанию другого незнающего. . . поэтому все, даже несведущие, некоторым образом пользуются диалектикой и искусством испытывания». Единственное различие между обычным человеком и истинным диалектиком заключается в том, что первый выполняет свои действия бессистемно, а второй пользуется искусством ведения спора [70].

Переоценке этого общепринятого мнения, которое у Аристотеля не противопоставляется науке, а скорее служит источником получения материала для познания [71], сопутствует и переоценка риторики, заимствованная Аристотелем из положений Протагора. У Аристотеля риторика является «двойником» (antistrophos) диалектики. Обе они не принадлежат к какой-либо специальной науке; все так или иначе имеют к ним отношение, поскольку все стремятся либо проверить и подкрепить какое-либо частное положение, либо же защитить себя и обвинить других [72]. Подобно Протагору, Аристотель полагает, что диалектика и риторика наиболее естественным образом применимы в политической жизни, так как в них в рамках демократии возможно свободное противопоставление взглядов. Действительно, риторика, говорит Аристотель, представляет собой боковую ветвь диалектики и занимается рассмотрением вопросов, касающихся образа жизни людей, что справедливо называется политикой [73].

Но это, по мнению Аристотеля, не единственное применение диалектики. Перечисляя цели применения диалектического искусства, а также упоминая «устные беседы» (enteuxis) между людьми, придерживающимися различных мнений (для которых диалектика полезна, так как способствует рассмотрению «мнения большинства» — tōn pollōn dōxa — и обмену мнениями), он утверждает, что диалектика полезна для «философских знаний» [74]. Здесь Аристотель имеет в виду не философию в ее истинном и основном смысле, т. е. не то, что он называет «первой философией», а частные, специальные науки. Последним диалектика нужна по

двум причинам. Во-первых, позволяя выдвигать по каждому вопросу самые различные соображения, она помогает распознать истинность каждой из предложенных альтернатив. Во-вторых, потому что, «будучи способом исследования, она прокладывает путь к началам всех учений» [75].

Это второе назначение диалектики, прямо относящееся к науке, но чисто внешнее и предварительное по отношению к подлинной науке, которая, по Аристотелю, состоит только в строгом доказательстве, непосредственно напоминает сократовское понимание диалектики [76]. В действительности диалектика является не знанием, а способом приближения к знанию с помощью либо исследования (exetasis), либо доказательства (peira), либо наведения (epagōgē); поскольку подлинное значение, т. е. познание первых начал, достижимо посредством интеллектуальной интуиции (nous), постольку последняя, следуя диалектике, выявляет принципы, с которых начинается наука [77].

Это второе назначение диалектики столь же часто используется Аристотелем, как и его формулировка. В отношении первого достаточно упомянуть многочисленные дискуссии, в которых Аристотель подчеркивает нефилософские или дофилософские положения (широко распространенные взгляды, мифы, поговорки, традиционные верования) с целью извлечения из них полезных для философских наук положений [78], например дискуссии с предшествующими философами, открывающие многие его научные труды и касающиеся частных наук («Физика», «О порождении и разрушении», «О душе», «Метафизика»). Что касается формулировок, то можно вспомнить известные положения «Метафизики», касающиеся необходимости обсуждения взглядов предшествующих философов [79], важности обсуждения любой проблемы с противоположных точек зрения, как это делается, например, в судебных разбирательствах [80]; или же его утверждение в «О небе» о необходимости рассмотрения мнений, «воззрений» других людей, так как «доказательство одного из противоположных тезисов составляет апорию для другого» [81].

Второе назначение диалектики у Аристотеля долгое время неправильно толковалось на том основании, что Аристотель якобы признавал только логику, ибо та построена на строгом доказательстве («Вторая Аналитика»), и, следовательно, любой необоснованный аргумент автоматически не может быть применим к научному знанию [82]. Только недавно стало известно, что Аристотель и здесь оценивает диалектику в том смысле, что она «подготавливает путь» к основам научного знания, т. е. диалектику, если позволительно так сказать, сократовского типа [83].

Наконец, у Аристотеля существует третье назначение диалектики, четко не сформулированное, но часто применяющееся на практике. Оно, как и предшествующее, имеет отношение к науке, в особенности к той науке, которая преимущественно (sui generis) является «первой философией», т. е. наукой о бытии как таковом. Однако здесь диалектика имеет дело уже с самим существом

предмета, а не функционирует в качестве введения или пропедевтики к подлинному и основному знанию. Она, напротив, представляет собой его метод, его логическую структуру. Это наиболее известное и характерное назначение диалектики состоит в доказательстве закона противоречия, содержащегося в четвертой книге «Метафизики». Это правильное, подлинное доказательство, входящее в область знания. Здесь диалектический метод состоит в возможности доказать истинность закона противоречия путем умозаключения, т. е. в возможности опровергнуть тех, кто отрицает этот закон, если только они признают, что, говоря и то и другое, они вкладывают в свои слова определенное значение, как в диалектическом споре [84]. Эта форма доказательства отличается от предыдущих случаев применения диалектики. Действительно, все интуитивно понимают закон противоречия, и в этом отношении верно, что все пользуются им. Но рассматривать правильность или неправильность этого закона может только истинный философ, изучающий жизнь как сущее; и только такое рассмотрение делает возможным «научное» доказательство [85]. Другим примером применения диалектики может служить оправдание философии, содержащееся в «Protrepticus» [86], или доказательство необходимости неподвижного движителя в двенадцатой книге «Метафизики», в которой Аристотель также доказывает тезис путем опровержения противоположного [87].

Третье применение Аристотелем диалектики во всех отношениях напоминает метод, сформулированный и реализованный Платоном в его диалоге «Парменид», и может, таким образом, считаться унаследованным от Платона. Оно доступно далеко не каждому, но лишь философу в узком смысле слова, т. е. философу, который посредством исследования бытия как такового должен подвергать сомнению всякую уверенность и приветствовать целостную, но проблематично выраженную позицию.

Еще один аспект третьего применения диалектики, имеющийся и у Платона (но в понимании диалектики как классификации идей, а не как метода опровержения), дан Аристотелем в «Метафизике»; ему, можно сказать, посвящена эта работа, а именно выяснению таких проблем, как сущность бытия как такового, его значение и категории; его атрибуты сами по себе и их противоположности (единое — многое, тождественность — многообразие), их многочисленные значения (равный — неравный, сходный — несходный) и многие другие вопросы [88]. По мнению Аристотеля, задача «истинного философа» состоит в рассмотрении вопросов, которыми занимались предшествующие «диалектики», в частности Платон и члены его академии. Он подчеркивает, что единственным различием между методом Платона и его собственным является связь, которую он устанавливает между понятиями и субстанциями, т. е. рассмотрение их не как независимой действительности, гипостазированной в сфере платоновских идей, а скорее как предикатов или свойств субстанции [89].

Ни один из исследователей Аристотеля, насколько я знаю, не

уделял должного внимания этому «метафизическому» использованию диалектики Аристотелем. Если кто-либо и отмечал диалектический характер «Метафизики» Аристотеля, то понимал его в негативном смысле, т. е. как выражение недостаточности научного критерия, а следовательно, и недостаточности правильности, иначе говоря, понимал как неудачу [90]. Для Аристотеля, напротив, диалектический характер истинной философии заключается в выражении такого аспекта науки, который отличает ее от всех частных наук, но не менее, а в определенном отношении даже более строг, так как свободен от необоснованных аргументов. В хорошо известном начале работы «О частях животных» [91] говорится, что естествоиспытатель должен «прежде охватить явления, относящиеся к каждому роду, а затем говорить об их причинах и о возникновении». Более того, известно, что классификационный метод, используемый Аристотелем в работах по биологии, главным образом в работе «О частях животных», унаследован от платоновского [92], хотя в этой работе Аристотель открыто критикует критерий классификации, выдвинутый Платоном, и предлагает его изменить [93].

Таким образом, можно сказать, что Аристотель пересматривает либо доплатоновское понимание диалектики как отличной от знания, либо платоновское понимание диалектики как знания. Для Аристотеля только первое является истинной «диалектикой», в то время как второе относится к применению диалектики как функции частной науки, или «первой философии». В своем понимании диалектики Аристотель стоит ближе всего к Протагору и Сократу, хотя и отличается от Протагора тем, что утверждает закон противоречия и, следовательно, делает различие между правильными и ложными мнениями. От Сократа его отличает утверждение самостоятельности диалектики, несводимой к науке [94]. По мнению Аристотеля, последнее качество придает диалектике достоинство, которым она не обладала, пока смешивалась с софистикой или наукой. Иначе говоря, понимание Аристотелем политической жизни в большей степени, чем у Платона, соответствует тому, что мы сегодня назвали бы «демократией» и что он называет формой «конституционного правления» (politeia), которое характеризуется равным правом всех граждан участвовать в «суде и власти» [95]. Следовательно, Аристотель более благосклонно, нежели Платон, относится к свободе слова, полагая, что ее запрет характерен для тирании [96]. Однако было бы ошибочным делать из Аристотеля демократа и защитника свободы слова в духе Протагора. Если Протагор признает ее действительной ценностью, а Платон возражает ему (не признавая других ценностей, кроме знания), то Аристотель признает наличие различных мнений в сфере противоречивой политической жизни, а ценность знания усматривает в форме философского познания. Таким образом, в политике Аристотель утверждает необходимость диалектики мнения, которая является скорее не философской, а демократичной, в то время как в философии он использует диалектику истины, что делает бессмысленным разговор о демократии или антидемократии.

Что касается диалектики, то общий характер понятия свободы слова заключается в оправдании этой свободы, но не как права каждого индивида на полную реализацию своей личности, а как вклада индивида в реализацию общего блага, имеющего политический или научный характер.

По этой причине Гегель, признав открытие греками свободы, тем не менее утверждал, что в Греции лишь некоторые свободны, а понятие свободы для всех впервые встречается лишь в христианско-германском мире [97]. Причем понятие «германский мир» Гегель относит лишь к современной ему философии, и в первую очередь к своей собственной.

Обращение к Гегелю, который считал свою философию наиболее полным выражением свободы духа и одновременно — диалектической, дает нам в заключение возможность сравнить отношение диалектики к свободе в рамках древнегреческой и современной философии, в частности гегелевской. Гегелевское понимание диалектики живо и по сей день, получив развитие у Маркса и во всем современном марксизме. Теперь это различие обозначилось еще определеннее. Если древнегреческая диалектика состоит в противопоставлении противоположных суждений, которое сводится к свободной дискуссии и предполагает в качестве обязательного условия свободу мысли и слова, то современная диалектика, гегелевская или марксистская, состоит в противопоставлении не свободно выражаемых суждений, а «моментов» духовной и материальной действительности, которое разрешается с помощью обязательного процесса объединения. У Гегеля, например, членами диалектической оппозиции являются семья и гражданское общество, чьи интересы и права непременно поглощаются и вытесняются государством [98]. У Маркса членами оппозиции являются труд и капитал, интересы которых в равной степени будут объединены и удовлетворены в бесклассовом обществе [99]. Интересы семьи и общества у Гегеля, так же как труда и капитала у Маркса, не могут быть выражены посредством свободной и честной дискуссии. Они, следуя законам диалектики, должны быть вытеснены и подавлены. По этой причине современная гегелевская или марксистская диалектика ведет скорее к разрушению свободы мысли и слова, нежели к ее обеспечению.

## ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии // Сочинения. М., 1932. Т. 9. С. 89.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 93. Как известно, в связи с существованием рабства в античном мире марксистски ориентированная историография особенно настаивает на отрицании какой-либо подлинной свободы в Древней Греции. Однако М. Финли (*Finley M. I.* Democracy ancient and modern. Cambridge, 1972. P. 16—17) подвергает сомнению эту точку зрения. По его мнению, существование рабов не мешало значительной части населения (demos'у) — крестьянам, мелким торговцам, ремесленникам — принимать непосредственное участие в политической жизни

общества в качестве полноправных его членов, что, по сути, не имело места в последующих веках и представляет собой поразительный контраст современным демократиям, в которых отсутствует рабство.

[4] См.: *Гегель Г. В. Ф.* Лекции. . . С. 89; *Он же.* Философия истории // Сочинения. М., 1935. Т. 8. С. 236.

[5] *Геродот*, V 78.

[6] *Исократ.* Areopagiticos 20.

[7] *Платон.* Горгий, 461e; Законы I, 641e. Относительно идеи свободы в Греции см. также: *Pohlenz M.* Griechische Freiheit. Heidelberg, 1955; *Nestle D.* Eleutheria. Tübingen, 1967; *Straaten M. van.* What did the Greeks mean by liberty? Theta-Pi, 1972. Vol. 1. P. 105—127.

[8] Достаточно привести классическую работу: *Gomperz H.* Sophistic und Rhetoric. Leipzig, 1912.

[9] Адекватную иллюстрацию концепции aretē у софистов см.: *Jaeger W.* Paideia. 2nd ed. Oxford; N. Y., 1945. Vol. 1, b. 2, chap. III. О предпринятых недавно попытках реконструкции культурных предпосылок движения софистов см.: *Guthrie W. K.* A history of Greek philosophy. Cambridge, 1969. Vol. 3. У. Гатри утверждает, что Г. Гомперц несколько увлекся, полагая, что все учение софистов сводится к искусству риторики, хотя, по его мнению, она составляет фундаментальный аспект их учения.

[10] О сократовский концепции aretē и ее аналогов и отличий от концепций софистов см. также: *Jaeger W.* Paideia. N. Y., 1943. Vol. 2, b. 3, chap. II.

[11] Разделяя это мнение, У. Гатри утверждает (*Guthrie W. K. C.* Op. cit. P. 179): «Софисты были пионерами риторики, но они были готовы определенно участвовать и требовать ее развития, которое сочеталось с развитием личной свободы по всей Греции». Далее, отмечает автор (Ibid. P. 179, сноска 1), единственные лица, названные изобретателями риторики, — а именно сицилийцы Коракс (согласно Аристотелю) и его ученик Тисий (согласно Платону), — как утверждает Аристотель, написали первые трактаты по этому искусству после изгнания тиранов из Сицилии, т. е. после установления демократии и свободы слова (Аристотель, apud Cicero, Brutus XII, 46).

[12] Дата 432 г. до н. э. указывается по Диодору, XII 38 и след. и Плутарху, Перикл 82, который относил к этому году принятие декрета против нечестивости, выдвинутого предсказателем Диопитом (см.: *Derenne E.* Les procès d'impieté intentés aux philosophes à Athènes au V me et au IV me siècles avant J. C. P.: Liège, 1930. P. 13—41). С другой стороны, Е. Доддс (см.: *Dodds E. R.* The Greeks and the irrational. Los Angeles; Berkeley, 1951. P. 230) склонен относить принятие этого декрета и, следовательно, процесс над Анаксагором к 430 г. до н. э., считая судебный процесс результатом эмоций, пережитых в Афинах во время эпидемии чумы, воспринятой как знак божественного гнева.

[13] Дата 416—415 гг. до н. э. предложена Дереном (*Derenne E.* Op. cit. P. 51—52), но она несовместима с предполагаемой смертью Протагора в 420 г. до н. э., см.: *Guthrie W. K. C.* Op. cit. P. 262.

[14] *Derenne E.* Op. cit. P. 52—55; *Guthrie W. K. C.* Op. cit. P. 263. Дерен и Гатри на основании свидетельств древних ссылаются на тот факт, чо Протагор, вероятно, погиб при кораблекрушении, когда покидал Афины, спасаясь от осуждения. У. Гатри, однако, как и ранее Дж. Барнет (см.: *Burnet J.* Greek philosophy. 1. Thales to Plato. L., 1914. P. 111 ff.), считает этот рассказ сомнительным.

[15] *Derenne E.* Op. cit. P. 247—267; *Finley M. J.* Op. cit. P. 29—85ff.

[16] *Dodds E. R.* Op. cit. P. 229—234. У. Гатри (*Guthrie W. K. C.* Op. cit. P. 32—40) также упоминает такие причины, как чужеземное происхождение софистов и их быстрое обогащение, по которым афиняне относились к софистам неодобрительно.

[17] Относительно истории термина «диалектический» см.: *Sichirollo L.* Dialegesthai-Dialektik: Von Homer bis Aristoteles. Hildesheim, 1966. S. 18—33.

[18] См.: *Платон.* Парменид, 127—128e, 135c—136c. Приоритет открытия диалектики Зеноном подтверждается ссылкой на утерянный диалог Аристотеля «Софист» — предположительно раннюю работу, написанную под влиянием Платона (*Диоген Лаэртский*, VIII 2, 57).

[19] В связи со свободой слова и мысли трудно судить об истинности предания,

согласно которому Зенон умер, пытаясь свергнуть тиранию, установившуюся в Элее (см.: *Diels-Kranz*, 29 A 1).

[20] Относительно места Протагора как истинного изобретателя диалектики см. в первую очередь: *Ryle G.* Dialectic in the Academy, New essays on Plato and Aristotle. L., 1965. P. 39—65; особенно: Ibid. P. 44—45.

[21] *Diels-Kranz.* 80 A 1.

[22] *Guthrie W. K. C.* Op. cit. P. 179—182.

[23] *Платон.* Протагор, 318c—319a. Политический аспект греческой диалектики подчеркивался в: *Weil E.* Pensée dialectique et politique // Rev. métaphys. et de morale. 1955. Vol. 60. P. 1—25.

[24] *Платон.* Протагор, 335b—d.

[25] Там же. 329b.

[26] *Ryle G.* Op. cit. P. 44—55; *Sichirollo L.* Op. cit. S. 34—60.

[27] См.: *Платон.* Теэтет, 166d сл.

[28] *Diels-Kranz.* 80 B 1.

[29] Здесь позиция Протагора совпадает с позицией Перикла, который в своей знаменитой речи, переданной Фукидидом, утверждал, что лишь немногие способны править, однако все способны судить о том, как кто правит. См.: *Popper K. R.* The open society and its enemies: 5 ed. L., 1969. P. 1, 186.

[30] *Платон.* Теэтет, 167c.

[31] *Finley M. J.* Op. cit. P. 28.

[32] Ibid.

[33] *Аристотель.* Метафизика, IV 4, 1007b 18—23.

[34] Тот факт, что диалектику применял также исторический Сократ, а не только Сократ, выведенный в диалогах Платона, устанавливается на основании достоверного свидетельства Аристотеля; он не только приписывает Сократу использование «доказательства через наведение и общие определения» (*Аристотель.* Метафизика. XIII 4, 1078b 27—30) как разновидности диалектической аргументации (см.: *Аристотель.* Топика, I 12, 105a 10—19), но также подтверждает истинно диалектический характер сократовского поиска истины, в процессе которого он «ставил вопросы, но не давал ответов, ибо признавал, что он их не знает» (*Аристотель.* О софистических опровержениях, 34, 183b 1—8).

[35] См.: *Платон.* Апология Сократа, 19 a—d, где приводится «дурная молва» о Сократе, обвиняющая его в том, что он «попусту усердствует», испытуя то, что под землею, и то, что в небесах, выдавая ложь за правду и других научая тому же».

[36] Наилучшая иллюстрация диалектического метода Сократа дана в работе: *Robinson R.* Platon's earlier dialectic. Oxford, 1953. О философской эволюции этого метода у Сократа см.: *Weldenfels B.* Das Sokratische Fragen. Meisenheim a. G., 1961; *Chieregbin F.* Storicità e originarietà nell'idea platonica. Padua, 1963.

[37] Об этом см.: *Платон.* Теэтет. Негативная концовка этого диалога скорее представляет мысль Сократа, нежели Платона, помимо всего прочего и потому, что мысль Платона представлена в последующих диалогах, а именно в диалогах «Софист» и «Политик», для которых «Теэтет» служит лишь введением. С этой точки зрения столкновение взглядов Сократа и Протагора также имеет большое значение.

[38] *Chiereghin F.* Op. cit. P. 41—92.

[39] *Ryle G.* Op. cit.; *Sichirollo L.* Op. cit. S. 55 ff.

[40] См., напр.: *Платон.* Апология Сократа. 21b—e, 22e—23c.

[41] О различии точек зрения Сократа и Протагора по этому вопросу см. диалог «Протагор», 319a—320c.

[42] См.: *Платон.* Апология Сократа, 32a—e.

[43] Диалог «Критон» поясняет знаменитую речь Сократа о «Законах» Афин.

[44] *Popper K. R.* Op. cit. P. 194, 306—313. Относительно политической позиции Сократа см. прекрасный status quaestions: *Guthrie W. K. C.* Op. cit. P. 409—416.

[45] Хронология диалогов Платона произведена У. Россом: *Ross W. D.* Plato's theory of ideas. Oxford, 1951. P. 1—10. Согласно результатам его исследований, к зрелому периоду творчества Платона относятся диалоги «Пир», «Федон», «Государство», «Федр», «Парменид», «Теэтет», «Софист», «Политик», «Тимей», «Критий», «Филеб», «Законы», а также «Письмо VII».

[46] *Платон.* Менон, 75d—e.

[47] *Платон.* Государство, VI, 511b—с. Утверждение, согласно которому диалектика позитивным образом достигает первопричины (511b: hapsamenos), проясняет смысл предыдущего утверждения о том, что идея блага никогда не постигается адекватно (hikanós), см. 505 а—е; действительно, это вопрос позитивного, но частичного знания, которое, однако, является чем-то большим, чем простое «знание своего незнания».

[48] Некоторые ученые поняли восхождение от гипотез к первопричинам как процесс прогрессивного обобщения, например подведение более частных концепций под более универсальные (Целлер, Майер, Роди); другие понимали это как процесс аксиоматизации геометрического типа, например разложение более частных и сложных предположений на более универсальные и простые (Милхауд, Стенцель, Корнфорд). Эти две интерпретации не являются несовместимыми и в любом случае не объясняют, как посредством диалектики можно наверняка достичь первопричины, такой, которая является подлинно первичной и не сводится к чему-либо еще.

[49] *Платон.* Федон, 99d—102b—с. У Платона речь идет о причине вещей, вследствие которой они являются тем, что они есть. Эта причина, существуя сама по себе, представляет собой понятие, всеобщее, универсальное начало (универсальное утверждение, согласно Э. Берти), или идею. Из того факта, что вещи относительны (один и тот же предмет может быть одновременно большим по отношению к одному предмету, но меньшим по отношению к другому), не следует, что понятия «большего» и «меньшего» также относительны, ибо в противном случае они не были бы причинами, которым подчиняются вещи, да и не существовали сами по себе: «. . .большие вещи суть большие и бóльшие суть бóльшие благодаря большому [самому по себе], а меньшие — благодаря малому» (100d); «Ведь Симмий выше [Сократа] не потому, что он Симмий, не по природе своей, но через то большое, которое в нем есть. И выше Сократа он не потому, что Сократ — это Сократ, а потому, что Сократ причастен малому — сравнительно с большим, которому причастен Симмий. . . И ниже Федона он не потому, что Федон — это Федон, а потому, что причастен малому сравнительно с большим, которому причастен Федон? . . Выходит, что Симмия можно называть разом и маленьким, и большим по сравнению с двумя другими» (102с—d). *Примеч. пер.*

[50] Там же. 101 d—е. Этот гипотетический метод, по сути, одинаково иллюстрировался такими интерпретаторами, как: *Ross W. D.* Op. cit. P. 93—179; *Crombie A. C.* An examination of Plato's doctrines. L., 1963. Vol. 2. P. 517—561; *Sayre K. M.* Plato's analytic method. Chicago, 1969. P. 3—40.

[51] Для того чтобы объяснить «начала всего», первопричину, описанную в «Государстве», следует обратиться к диалогу «Федон», что справедливо, на мой взгляд, рекомендуют Р. Робинсон (см.: *Robinson R.* Op. cit. P. 169—172) и К. Сайр (см.: *Sayre K. M.* Op. cit. P. 41—56). Однако и тот и другой не утверждают, что эта первопричина объяснена должным образом.

[52] *Платон.* Государство, VII, 534b, с. Этот отрывок делает полностью неприемлемыми предположения многих авторов, подобных Р. Робинсону (см.: *Robinson R.* Op. cit. P. 172—177), которые утверждают, что гарантия актуального знания первопричины дана, согласно Платону, посредством некоторого типа интуиции; интерпретация Р. Робинсона была подвергнута убедительной критике (см.: *Sayre K. M.* Op. cit. P. 51—54).

[53] *Платон.* Парменид, 135е—136е.

[54] Эта характеристика методологии Платона в «Парменида» до сих пор не объяснялась адекватным образом; см. по этому вопросу: *Berti E.* Struttura e significato del Parmenide di Platone // Giorn. metafis. 1971. Vol. 26. P. 487—527 (перепечатано в: Studi aristotelici. L'Aquila. 1975. P. 297—327). Следует заметить, что хотя теория диалектической процедуры в «Парменида» представлена достаточно четко, результаты, полученные вследствие ее применения, далеко не бесспорны, чем и объясняются те многочисленные интерпретации, которые получил этот диалог. Они простираются от версий неоплатоновского типа, утверждающих правомерность любой гипотезы, выдвинутой для объяснения Единого (см.: *Wahl J.* Etude sur le Parménide de Platon. P., 1926; *Wundt M.* Plato Parmenides. Stuttgart, 1935; *Lynch W. F.* An approach to the metaphysics of Plato through the Parmenides. Georgetown, 1959), до версий, настаивающих на неправомерности

всех этих гипотез и потому имеющих тенденцию рассматривать этот диалог как пустое умствование или игру (см.: *Taylor A. E.* Plato, the man and his work. L., 1924; *Ross W. D.* Op. cit. P. 82—99; *Robinson R.* Op. cit. P. 223—280). Наиболее убедительной интерпретацией, которая различает обоснованные и противоречащие себе необоснованные гипотезы, представляется мне интерпретация, данная в работе: *Cornford F. M.* Parmenides way of truth and Plato's Parmenides. L., 1939).

[55] *Платон.* Софист, 229e—231a. Особый интерес в этом отрывке представляет способ, которым позиция противника приводится к противоречию (230b); аналогичная формулировка приводится в «Метафизике» (IV 3, 1005b 20—25) Аристотеля при обсуждении закона противоречия.

[56] *Платон.* Федр, 265d—e.

[57] *Платон.* Софист, 253d—e.

[58] *Платон.* Филеб, 16c—17a.

[59] Хронологическая последовательность этих двух методов была впервые подтверждена Дж. Стенцелем (см.: *Stenzel J.* Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Breslau, 1917; англ. перев.: *Allan D. J.* Plato's method of dialectic. N. Y., 1947. P. 2—3, 45—54) и сегодня разделяется, например, Сайром (см.: *Sayre K. M.* Op. cit. P. X).

[60] Одновременное наличие обеих концепций диалектики подчеркивалось в: *Chiereghin F.* Op. cit. P. 68—70.

[61] О противопоставлении диалектики и риторики см.: *Платон.* Горгий, 471d, 487a—e (оно ослаблено в диалоге «Федр» по той причине, что риторика основывается на диалектике); относительно противопоставления диалектики и софистики см.: *Платон.* Филеб, 16e—17a.

[62] *Платон.* Государство, VII, 534c.

[63] Там же, VIII, 562a—563e.

[64] Там же, 557a. В «Законах» Платон планирует серию карательных мер за безбожие, выражаемое не только посредством тех или иных действий, но также словесно (X, 907c—e); в целом эти меры направлены против свободы слова (parrēsia) в высказываниях относительно богов, в некоторых случаях доходя до смертного приговора (907d—909d; см. также: 885b).

[65] *Платон.* Письма VII, 314d—342a. Ссылка автора неточна. О дискуссии как средстве познания истины см.: *Платон.* Письма VII, 344b. В настоящее время многие исследователи склонны считать письма подлинными, т. е. принадлежащими Платону. (*Примеч. пер.*)

[66] *Аристотель.* О софистических опровержениях, 34, 183b16—184b7.

[67] Там же. 183a37; см. также: *Аристотель.* Топика, I 1, 100a 1—25.

[68] *Аристотель.* Топика, I 1, 100b27—101a5.

[69] Эту черту диалектики Аристотеля справедливо подчеркивал Сиширолло (см.: *Sichirollo L.* Giustificazioni della dialletica in Aristotele // Studi Urbinati. 1963. Vol. 37. P. 65—114, 279—313).

[70] *Аристотель.* О софистических опровержениях, XI, 172a23—36.

[71] О ценности мнения у Аристотеля см.: *Régis L. M.* L'opinion selon Aristotle. P.; Ottawa, 1935.

[72] *Аристотель.* Риторика, I 1, 1354a1—6. О переоценке значения риторики Аристотелем см.: *Viano C. A.* Aristotele e la redenzione della retorica // Riv. filos. 1967. Vol. 58. P. 371—425.

[73] *Аристотель.* Риторика, I 2, 1356a25—27.

[74] *Аристотель.* Топика, I 2, 101a25—34.

[75] Там же, 101a34—101b4.

[76] Сходство с учением Сократа еще более явно выражено в трактате Аристотеля «О софистических опровержениях» (34, 183b 7—8).

[77] См.: *Аристотель.* Вторая аналитика, II 19.

[78] См.: *Verbeke G.* Philosophie et conceptions pré-philosophiques chez Aristote // Rev. philos. Louvain, 1961. Vol. 59. P. 405—430.

[79] См.: *Аристотель.* Метафизика, II 1, 993b11—19; I 3, 983b4.

[80] См.: Там же, III 1, 995a24—b4.

[81] *Аристотель.* О небе, I 10, 279b6—12.

[82] Этого мнения придерживались, напр.: *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen. Leipzig, 1923. Bd. II, T. 2. S. 242—245; *Maier H.* Die Syllogistik des Aristoteles.

Tübingen, 1900. Bd. II, T. 1. S. 29; *Hamelin O.* Le systeme d'Aristote. P., 1920. P. 229; *Robin L.* Aristote. P., 1944. P. 41—44.

[83] *Blond J. M.* Logique et methode chez Asristote. P., 1939; *Weil E.* La place de la logique dans la pensée aristotélicienne // Rev. métaphys. et morale. 1951. Vol. 56. P. 283—315; *Wilpert P.* Aristoteles und die Dialektik // Kant-Studien. 1956—1957. Bd. 48. S. 247—257; *Lugarini L.* Dialettica e filosofia in Aristotele // Il pensiero. 1959. Vol. 4. P. 48—69; *Wieland W.* Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik // Kant-Studien. 1960—1961. Bd. 52. S. 206—219; *Owen G. L.* Aristote et les problèmes de methode. Louvain; P., 1961. P. 83—103.

[84] *Аристотель.* Метафизика, IV 4, 1006a11—26.

[85] См.: Там же, IV 3, 1005a19—b27. О диалектической природе этого рассуждения см.: *Berti E.* L'unita del sapere in Aristotele. Padova, 1965a; а также: Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella «Metafisica» aristotelica // Accad. Naz. Lincei. Rendiconti cl. sci. morali, storiche e filol. Ser. 8. 1966. Vol. 21. P. 224—252 (перепечатано в: Studi aristotelici. P. 61—88).

[86] *Аристотель.* Protrepticus, fr. 2 Ross. См.: *Berti E.* Aristotele. Esortazione alla filosofia. Padova, 1967. P. 45—47.

[87] *Аристотель.* Метафизика, XII 6; см.: *Berti E.* La struttura logica della dimostrazione dell'atto puro in Aristotele // Scritti in onore di Cario Giacon. Padova, 1972. P. 41—62 (перепечатано в: Studi aristoteleci. P. 143—157).

[88] Особенно см.: *Аристотель.* Метафизика. IV, V, VI, VII, IX и X.

[89] См.: *Аристотель.* Метафизика. XIII 9, 1086b5; см. также: Там же. III, 2, 998a15; III, 3, 999a15—20; XIII, 4, 1078b15—1079a5—10. См.: *Berti E.* La riduzione dei contrari in Aristotele, Zetesis Bijdragen... aangeboden aan Prof. Dr. Emile de Strijcker. Antwerpen; Utrecht, 1973. P. 122—146 (перепечатано в: Studi aristotelici. P. 209—231).

[90] *Aubenque P.* Le probleme de l'être chez Aristote. P., 1962. Я критиковал точку зрения П. Авбенка в статье: La dialettica in Aristotele: L'attualita della problematica aristotelica // Atti del convegno franco-italiano su Aristotele, Padova, 5—8 apr. 1967. Padova, 1972. P. 33—80 (перепечатано в: Studi aristotelici. P. 109—133); ср. также: *Berti E.* Dimostrazione e metafisica in Aristotele // Studi aristotelici. P. 41—45.

[91] *Аристотель.* О частях животных, I 1, 639a1—12. Относительно этой работы см.: *Aubenque P.* Science, culture et dialectique chez Aristote // Association G. Budé. Actes du Congrès de Lyon. P., 1960.

[92] *Kraemer H. J.* Grundbegriffe Akademischer Dialektik in den biologischen Schriften von Aristoteles und Theophrast // Rheinisches Museum. 1968. Bd. 3. S. 293—333.

[93] *Аристотель.* О частях животных, I. 2—3.

[94] См.: *Аристотель.* Метафизика, XIII 4, 1078b23—30, где Аристотель утверждает, что во времена Сократа еще не было «диалектического искусства, чтобы можно было, даже не касаясь сути, рассматривать противоположности».

[95] Ср. определение гражданина в «Политике» Аристотеля (кн. III, I 1, 1275a22—23 и кн. III, 13, 1283b35—1284a1); описание «политии» в «Политике» (IV, гл. VII—IX) и его характеристики умеренной конституции с обладанием «средней собственности» (Там же. Кн. IV, IX).

[96] *Аристотель.* Политика, кн. V, IX, 1313a39—16.

[97] См. примеч. 1.

[98] *Гегель Г. В. Ф.* Философия права // Сочинения. М.; Л., 1934. Т. 7, § 157.

[99] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 773.

# ПУБЛИКАЦИИ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ РАБОТ СОВЕТСКИХ УЧЕНЫХ — ЖЕРТВ СТАЛИНСКИХ РЕПРЕССИЙ

## ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

В нашей рубрике переводов и публикаций мы открываем новую подрубрику. В ней намереваемся публиковать не утратившие и сегодня теоретического значения историко-философские работы тех отечественных исследователей, кто был лишен свободы и самой жизни сталинскими репрессиями 20—30-х годов. Это наш долг — долг памяти, совести, воздаяния, хотя бы частичного восстановления попранной справедливости.

Сегодня мы публикуем гегелеведческий текст — отрывок из книги о Гегеле юриста и философа Э. Э. Понтовича (1886—1941). О трагической судьбе ученого читатель узнает из биографического очерка, написанного его дочерью В. Э. Понтович.

## Э. Э. ПОНТОВИЧ: СТРАНИЦЫ ЖИЗНИ

Мой отец Эдуард Эдуардович Понтович — юрист, философ. Родился в г. Иркутске в 1886 г. Гимназистом занимался революционной деятельностью, за что был исключен из гимназии и закончил ее экстерном в г. Красноярске. Высшее образование мой отец получил в Петербургском университете, в котором проходил курс параллельно на двух факультетах: юридическом и философском — и который окончил в 1911 г. Еще до окончания университета в 1910 г. он опубликовал статью в журнале «Право» (№ 10) «О разделении в избирательных съездах». В 1913 г. в Трудах Юридического общества при Императорском С.-Петербургском университете вышла его вторая статья: «Разделение избирательных съездов при выборах в Государственную Думу». Революционную деятельность отец продолжал и в студенческие годы, за что просидел несколько месяцев в тюрьме. После окончания университета Э. Э. Понтович работал как юрист и продолжал изучать историю права. В 1918 г. в издательстве «Огни» (Петроград) вышла книга отца «Развитие конституции и Учредительная власть». Интерес автора был прикован к проблемам исторического становления права, причем на первый план поставлен процесс эволюции самих идей конституционного правления, учредительной власти на протяжении человеческой истории. В 20-х годах

© В. Э. Понтович, 1990

Э. Э. Понтович все более углубляется в философско-правовые вопросы. Им были посвящены, например, философско-правовые этюды, объединенные под названием «Проблемы Государственной власти».

После защиты диссертации в Дерптском университете (г. Таллинн) отец получил степень доктора.

В 1919 г. он был приглашен в г. Иваново-Вознесенск, в эвакуированный из г. Риги Политехнический институт, где читал лекции на юридическом факультете. Он был также деканом этого факультета. Это показательно: в те первые послереволюционные годы хорошо понимали, сколь необходимо основательное и специальное юридическое образование будущим инженерам и тем, кто станет работать в качестве юристов на предприятиях. На юридическом факультете по приглашению отца лекции читали Д. М. Петрушевский, Н. А. Котляревский, А. А. Кизеветтер, Фельдштейн и др. Благодаря активной общественной деятельности отец становился известным человеком в городе. Его популярные лекции о творчестве Л. Н. Толстого, и Ф. М. Достоевского проходили в городском театре при переполненном зале.

Отец, сколько я его помню, был обаятельным человеком; благодаря своей энергии, образованности, интересу к смежным наукам, искусству, литературе он привлекал к себе людей, искавших общения с ним.

В Иваново-Вознесенске отец особенно много работал над проблемами общей науки о праве и философии права. Он глубоко исследовал философские основания права (особенно его привлекали в этой связи Кант и Гегель). Детально знакомился он и с русской и западноевропейской юридической литературой. В итоге были опубликованы две работы: «Основные проблемы теории Права» (Иваново-Вознесенск: Госиздат, 1922. С. 1—18) и книга «Философия Права»: часть I — «Общее учение о Праве» (Кинешма, 1920. С. 1—100), часть II — «Общее учение о государстве» — готовилась к печати, но опубликована не была. Рукопись ее утеряна.

После переезда в Москву (1923 г.) отец преподавал в Плехановском институте. С 1925 по 1935 г. работал в аппарате ВЦИК СССР сначала консультантом по составлению и публикации законов, а затем редактором-консультантом. Он был в непосредственном подчинении у т. А. С. Енукидзе, который высоко оценивал знания отца в области юриспруденции и его работу в аппарате. За время работы отца в Москве им были опубликованы следующие книги: «Новая волость» (М.: Изд-во НКРКП, 1926. С. 1—148), «Казна и контроль» (Л.: Финиздат, 1927. С. 1—136), «Финансовый контроль» (Л.: Финиздат, 1928. С. 1—108).

Не прекращалась работа и в области философии. Результатом многолетнего ее изучения, начатого еще в Иваново-Вознесенске, явилась книга «Диалектический метод Гегеля», оконченная в начале тридцатых годов. Эта книга получила положительную оценку и была принята в печать. Но тут в жизни отца произошли трагические изменения.

В начале 1935 г. отец перешел на работу в Книжную палату, а в январе 1936 г. был репрессирован. Его книга, которую уже набирали в типографии, была в связи с арестом отца изъята. Сначала отец был сослан на три года в Турт-Куль, где работал в редакции местной газеты. Но затем он был возвращен в Москву Ежовым и тут же отправлен в лагерь в Магадан, где скончался от туберкулеза легких в 1941 г.

Через тридцать лет, в 1966 г., книга «Диалектический метод Гегеля» была отдана мною в Институт философии АН СССР. Ее рецензировал Э. В. Ильенков, который расценил эту книгу как «очень квалифицированный труд, ни в коей мере не устаревший и заслуживающий опубликования». Однако тогдашние руководители института, в том числе профессор М. М. Розенталь, «добра» на публикацию этой книги не дали. Я рада, что хотя бы часть ее благодаря «Историко-философскому ежегоднику» возвратится к читателям из уже далекого и страшного прошлого, стоившего жизни моему отцу и миллионам других людей.

*В. Э. Понтович*

# ОТРИЦАНИЕ ОТРИЦАНИЯ В ФИЛОСОФСКОМ МЕТОДЕ ГЕГЕЛЯ

*Э. Э. Понтович*

В новейших трудах, посвященных Гегелю, обстоятельно выясняется обостренность внимания юного Гегеля к фактам исторической жизни, его интерес к конкретному, соединенный со стремлением к систематизации [1]. Не только ранние произведения, посвященные вопросам теологии и политики, но и труды зрелого возраста, такие, как «Философия права», «Лекции по эстетике», «Философия истории» и др., показывают, что интерес к конкретному не исчезал, а с течением времени развивался. «Его самого, — говорит про Гегеля Плеханов, — не удовлетворяли добытые им результаты, и он часто вынужден был с туманных высот идеализма спускаться на конкретную почву экономических отношений» [2]. Придав своей философии абстрактную внешность, одев ее в кантовские, фихтевские, шеллинговские одежды, Гегель вместе с тем в практическом осуществлении своих задач обнаруживал неуклонное стремление к конкретному. Не кто иной, как Гегель, сказал (во введении к своей истории философии), что абстракция — главный враг философии, что путь ее развития есть путь к конкретному [3]. Стремление к реальности — отличительная черта гегелевского идеализма. Гегель утверждал даже, что противоположение идеалистической и реалистической философии лишено смысла (Log. I, 145).

Логика открывается, как известно, метафизической категорией *бытия*. Мысль обращается к бытию как к непосредственности и сама выступает в качестве простой положительной непосредственности. Но в этой своей непосредственности мысль противо-

стоит миру непосредственных ощущений и чувств своим формализмом, абстрактностью, отсутствием определенного содержания. Чистое бытие есть определенность, в которой, однако, еще нет никаких определений. Это — определенность неопределенности, определенность пустоты.

Все многообразие реального чувственного мира сведено в чистой мысли к единству, которое при всей своей неопределенности выступает как бытие, но есть на самом деле его отрицание. В своей непосредственности это последнее есть *ничто* (Log. I, 66; Enz. § 86). Так выясняется, что бытие не есть простая положительная определенность, что в нем заключено отрицание и что само единство бытия есть отрицательное единство. Открывается, что точка зрения «бытия», хотя в ней есть стремление к синтетическому содержанию многообразия мира, означает *уход* в область абстрактного единства мира.

В момент, когда *бытие* переходит в *ничто*, обнаруживается недостаточность принципа бытия, раскрывается его отрицательная природа — уход от конкретного положительного мира. Но *ничто* отнюдь не означает для Гегеля полного *уничтожения* бытия. Это последнее сохраняется, ибо в ничто обращается не сама всеобщность бытия, не само его единство, но только их неопределенность, неподвижность и замкнутость. Между бытием и ничто возможен поэтому синтез, в котором должна раскрыться истина обоих, сочетающая в себе всеобщность и единство, заключенные в принципы бытия, и их отрицание, заключенное в ничто. Истина состоит в *становлении*, в котором обнаруживается положительная природа ничто — сокрытое в нем утверждение многообразия, направленное против отрицательного единства бытия. Становление есть возникновение и уничтожение, «бытие в ничто и ничто в бытии» (Log. I, 67).

Становление не содержит в себе ничего иного, кроме общего утверждения принципа движения. Принимая этот принцип, мы можем здесь последовать совету Энгельса и не останавливаться «чересчур долго» на «бытии» и «ничто» как логических категориях, предшествующих в логике становлению. Но если мы обратимся, следуя и в этом случае совету Энгельса [4], к лекциям Гегеля по истории философии, то увидим, что чисто логическое движение нашло для себя здесь своеобразное историческое изображение. Мы увидим, что бытие, ничто, становление суть не категории только, но и своего рода исторические события.

Гегелевское «бытие» представляет непосредственное выражение того, что в формальной логике известно под именем «закона тождества». «Это — первое, к чему приходит рассудок», — говорит Гегель (Ист. филос. I, с. 214). Когда же и как произошло погружение человеческого сознания «в бездну абстрактного рассудочного тождества»? Гегель связывает этот момент с возникновением элейской школы, с Ксенофаном и Парменидом, философия которых явилась первым протестом против пребывания в чувственности. «Греки имели перед собою лишь чувственный мир, мир созданных

фантазией богов, и не находили в этом удовлетворения...» Наступил момент, когда «они отбросили все это как неистинное и пришли таким образом к чистой мысли». Отрицая чувственное познание, с иронией говорит Ксенофан:

Если бы львы и быки проворные руки имели,
Чтобы, как люди, творить произведенья искусства,
Стали б они, создавая богов, такое ж обличье
Им придавать, каковым и сами они обладают...

И далее:

Все Гесиод и Гомер и великим богам приписали,
Все, что люди позором клеймят и бесчестьем считают:
Обоюдный обман, воровство и прелюбодеянье...
Ист. филос. I, с. 218

В ином стиле ведет борьбу с чувственным познанием Парменид:

То, что думает смертный, зависит от формы смешенья
Органов, полных обмана; ибо в одном коренится
То, что во всех размышляет людях и в каждом отдельно:
В свойствах их органов. Мысль, бесспорно, есть многое нечто.
Там же, с. 225

Фемида и Дике открывают Парменида «всю правду о необорном сердце истины несокрушимой и о том, каковы легковесные мнения смертных».

Мысль ты свою не пускай на эту дорогу познанья,
Не позволяй, чтоб тебе накопившая опыт привычка
Веру внушала лишь в то, чему учат нас лживое зренье,
Гулом наполненный слух и язык. Только разумом должен
Ты проверять осторожно все то, что ныне поведать
Я собираюсь тебе...
Там же, с. 221

Парменидовское тожество лежит в основании абстрактного мышления. Элеаты, поднявшись над миром греческой чувственности, провозгласили единство разума, которое, однако, явилось не более как простой непосредственностью рассудка, абстракции. Все то, что выходит за пределы этого тожества все, что возникает и уничтожается, было объявлено несуществующим.

Любопытен момент появления этого «ничто»: оно явилось вместе с «бытием» как его другое, необходимо с ним связанное. Платон в диалоге «Парменид», разъясняя *одно*, которому не причастно ни подобие, ни какое-либо качество, ни количество, ни время, ни сущность, легко обращает его в *ничто*, чтобы затем воскресить как *одно* и *многое* (Parm. 140 b—142 b) [5].

Так мысль в качестве положительной непосредственности оказалась простым отрицанием непосредственности, пустотой. Замечательно при этом, что, утверждая себя, мысль квалифицировала

в качестве «ничто» не себя, а реальный мир со всеми его изменениями.

«Вселенная неизменна, — говорил Парменид, — ибо, признав изменения, мы признали бы небытие того, что существует, а лишь бытие существует». Таким образом, уже в первоначальном элейском тожестве обнаруживается некоторое движение: «единое» Парменида было не только утверждением единства, но и отрицанием его иного — многообразия. Утверждение неизбежно содержит в себе отрицание, и именно в этом смысле бытие и ничто представляют единство (Enz. S. 110). У Зенона парменидовское «одно» выступает как непрерывность, в которой должны исчезнуть все границы, различия, точки — всякое вообще движение, все реальное: время и пространство абсолютно непрерывны и, следовательно, бесконечно делимы; нет момента в делении, на котором можно было бы сделать остановку. Вот почему... Ахиллес никогда не может догнать черепаху.

Все эти старые проблемы были по-новому поставлены в немецком идеализме в процессе его развития от Канта к Гегелю. Противоречие между одним и многим встало у Канта как противоречие между мышлением и бытием. Гегель разрешил это противоречие в порядке ясного сознания отрицательной природы мысли, выступающей в противоположности бытию, в порядке узаконения отрицания и связанного с ним противоречия, притом не только как противоречия, наличного в мысли, но и как противоречия, наличного в бытии. Гегель установил, что обнаруживающая в себе противоречие мысль вовсе не обращается в иллюзию, как думал Кант, но остается сама собой и при этом обогащается *новым содержанием*. Необходимость преодолевать противоречия поднимает (aufhaben) мысль на все большую и большую в смысле заполненности конкретным содержанием высоту. Противоречие обнаруживает *ограниченность*, заключенную в каждом данном конечном определении, и побуждает мысль к дальнейшему движению. Отрицание данного определения не означает у Гегеля уничтожения его всего целиком. Оно, это отрицание, есть лишь отрицание его ограниченности — конечной его стороны. Акт отрицания есть движение мысли к иному, *положительное утверждение иного содержания*, находящегося в противоречии с тем, что утверждалось прежде. *Отрицание не есть отрицание вообще*, но *отрицание определенной вещи*. Отрицание обладает, по Гегелю, определенным содержанием; оно есть новое и притом более богатое и высокое понятие по сравнению с ему предшествовавшим (Log. I, S. 36). Через отрицательное создается новое положительное. Диалектика есть «двигающая душа научного развития и принцип, через который имманентная взаимозависимость входят в состав содержания науки, достигающей таким образом истинного, а не внешнего лишь возвышения над областью конечного» (Enz. 81, S. 105). Противоречие двигает мысль за пределы конечных определений, представляет беспокойство мысли, принцип движения [6].

Мысль должна осознать это «заранее в ней данное отрицание, которое она содержит в себе» и которое в силу своей определенности означает противопоставление данной первоначально «непосредственно» открывшейся стороны объекта другой его стороне.

Не выходя за пределы первой триады гегелевской логики, мы можем установить, что она, начавшись элеатами, заканчивается Гераклитом [7]. Объективизмом этого мыслителя проникнуто гегелевское *становление*, что Гегель отлично знает и с ясным сознанием утверждает.

«Нужно различать, — говорит мыслитель, — троякого рода диалектику:

а) внешнюю диалектику, представляющую беспорядочное рассуждение, в котором не растворяется душа вещей;

б) имманентную диалектику предмета, пребывающую, однако, в размышлении субъекта;

в) объективность Гераклита, понимающую диалектику как первоначало.

У Парменида и Зенона действовал только абстрактный рассудок. Гераклит же, перейдя от бытия к *становлению*, раскрыл первое конкретное, абсолютное как единство противоположностей в нем самом (Ист. фил. I, с. 246).

«Нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял бы в мою логику», — говорит далее Гегель. Но это относится прежде всего к утверждению, что «*бытие и небытие есть одно и то же, все и есть и не есть*». Оно значит одновременно у Гераклита, что «*все течет*, ничто не пребывает и никогда не остается тем же». Гегель выражает ту же мысль словами: «Абсолютное есть единство бытия и небытия». Что касается *становления*, то оно есть истина бытия, ближайшее определение того же принципа (Там же, с. 249).

Гераклит был первым мыслителем, открывшим становление, единство противоположностей [8]. «Принцип философии Гераклита, — говорит Гегель, — существен и находится в моей логике, в самом начале, тотчас же после бытия и ничто» (с. 250).

Но у Гераклита становление было лишено всяких субъективных смысловых придатков. Его диалектика объективна, учит Гегель. У великого эфесца «момент отрицательности имманентен, а вокруг этого вращается понятие всей философии». Положительное и отрицательное суть моменты в некотором всеобщем процессе, который не есть уже абстрактное одно, а *деятельность*, самораздвоение на противоположности. *Одно* Парменида, *непрерывность* Зенона — то, что у Гегеля выражено в первой логической категории, приведено у Гераклита в движение. Но как только движение началось, в едином тотчас же определились моменты, а в непрерывности обозначались точки, границы. Аристотель, прошедший как школу мысли Зенона, так и школу Гераклита, уже мог в опровержение парадокса об Ахиллесе и черепахе сказать: «...быстроходный все же догонит медленного, если будет дозволено преступить границу» (Там же, с. 240).

Единое Парменида и непрерывность Зенона остаются, по Гегелю, истинными понятиями (ими ведь по настоящему начинается философия!), но на них нельзя останавливаться. От Парменида и Зенона Гегель совершает переход к Гераклиту и проникается его объективизмом, его *беспокойством*. Становление говорит о безудержном беспокойстве. У Гегеля это беспокойство есть, прежде всего беспокойство мысли, связанное с ее отрицательной природой. Он указывает на боязнь пустоты, говорит о поисках положительного содержания, и притом содержания полного, всеохватывающего, что исключает возможность упорства на утверждении именно «этого», отнюдь не «другого», на утверждении «этого» как законченного, не нуждающегося в дальнейших определениях. Беспокойство мысли есть для Гегеля вопрос о конкретизации самого бытия, которое в своей основе также полно беспокойства.

Гегель присоединяется к Гераклиту, когда тот выражает свое первосущее, свой «поток» в категории «время». «Время есть чистое становление, как созерцаемое, чистое понятие, простое, которое, состоя из абсолютных противоположностей, гармонично» (с. 252). Больше того, Гегель согласен принять и основное определение натурфилософии Гераклита — его знаменитый «огонь», но — как метаморфизирующее начало. Гераклитовский огонь есть, по Гегелю, «*физическое* время», абсолютное беспокойство, абсолютное разрушение существования: «гибель другого, но вместе с тем также и его самого» (с. 253).

Осознав свое «заранее в ней данное отрицание», мысль, по Гегелю, может управлять собою, ограничивать свою абстрактную природу, становиться таким образом «действительным, объективно сущим субъектом» (Log. II, S. 497). Становление есть у Гегеля результат этого *второго* отрицания, т. е. отрицания первоначального ухода мысли от мира, а следовательно, и отрицания домировой и надмировой силы, которая теперь растворяется в возникновении и уничтожении. Это — ход мысли, изображенный у Гете, заставившего своего Фауста, который взял за точку отправления «слово», прийти к категорическому выводу: «вначале было *дело*».

Отправляясь от мысли, как от всеобщего универсального начала, Гегель переносит ее определения в объективный мир. Так формы отрицания становятся у Гегеля законами развития мира. «Нет ничего, что не было бы средним состоянием между бытием и ничто», — заявляет Гегель (Log. I, S. 391). Или, как говорил еще Платон в Софисте, сущее причастно в одно и то же время как бытию, так и небытию (Ист. филос. II, с. 176). Определенность всякого наличного бытия есть, по Гегелю, результат действия вошедшего в него отрицания (Log. I, S. 96—97). Определенность есть отрицание, положенное в утвердительной форме (Log. I, S. 100), т. е. отрицание данной вещи в форме утверждения *другой*. В отрицании, когда оно относится к объективному бытию, всегда есть, таким образом, момент от мысли, определяющей бытие, отграничивающей одну его форму, один его вид, одно его состояние от других. Необходимо ясно осознать, что отрицание выражает

первоначально у Гегеля *положенность бытия и мысли* и, взятое само по себе, остается отношением мысли к бытию, абстрактным его определением. В отрицании преобладает поэтому момент чисто внешнего отношения субъекта к объективности. Акт суждения «это животное», т. е. не человек, не растение и прочее, есть акт полагающего субъекта, а не объективность в ее непосредственности. Диалектика, не выходящая за пределы отрицания, есть субъективная диалектика, или диалектика субъективных оценок.

Субъективная диалектика отлично мирится с формальной логикой, в которую она вносит только некоторое движение. По словам новейшего представителя этой субъективной (или «критической») диалектики, последняя «не могла бы сделать ни шагу вперед» без признания формально-логического закона противоречия. Для критической диалектики вопрос ставится лишь о том, чтобы «ограничить этот закон», «устранить из него момент строгой зафиксированности, свойственную ему тяжелую неподвижность» [9]. Для субъективной диалектики характерно утверждение, что диалектика есть «отношение, выступающее в мышлении», что «вне мысли диалектика немыслима, а жизнь вне мысли есть жизнь, проходящая вне диалектики». При этом объект («жизнь») мыслится отделенным от субъекта, противостоящим ему, оказывающим постоянно «сопротивление» [10]. По словам другого представителя «критической» диалектики, она в «я» начинается и к «я» возвращается [11]. Диалектика в этой ее постановке есть не процесс развития, а своеобразная *точка зрения* на предмет — нечто, самому предмету не причастное, — точка зрения, помогающая раскрытию связей, а в конечном итоге — устранению противоречий. Каждый достигнутый диалектический синтез представляется не более как «другим тезисом» (Heterothesis), помогающим ориентироваться в массе разнообразных явлений объективного мира [12].

Гегель не остается на позициях этой диалектики, «прибывающей в размышлении субъекта», стремится к «объективности Гераклита», причем, однако, и субъект отнюдь не исчезает из диалектического процесса.

«Бытие» перешло в «становление». Но этот переход есть в своем существе *переход отрицания в отрицание отрицания*. Все острие вопроса заключается в том, что в противоположностях предметы едины. Отрицание необходимо содержит в себе отрицаемое, происходит от него, заключает в себе существенную часть его содержания. В свою очередь, отрицаемое стоит в определенном отношении к своему отрицанию. Оно отрицает его — отрицает, поскольку представляет собою «нечто», поскольку имеет какую-то действительность. Вопрос об отрицании отрицания есть уже вопрос об *объективности*, но не о мертвой, неподвижной, а о живой, — об объективности становления, т. е. возникновения и уничтожения. Самый термин «отрицание отрицания» свидетельствует о тяжелой борьбе отвлеченной мысли за преодоление своей субъективности, за «объективность Гераклита».

Но отрицание отрицания есть у Гегеля еще самая общая формула развития, совершающегося в борьбе противоположностей, — самое еще общее указание на наличие объективно необходимых путей перехода от низших форм жизни к высшим. Мы видим, что значение отрицания отрицания отнюдь не исчерпывается заменой одного определения другим, т. е. внешним переходом к новому определению. Весь смысл отрицания отрицания состоит именно в том, чтобы внешняя определенность стала внутренней, чтобы отрицание, ставшее моментом в объективном процессе, было усвоено и преодолено. Отрицание отрицания есть отрицание, осуществляющее свое единство с объективностью и исчезающее вместе с ее преобразованием. Отрицание отрицания есть процесс преодоления отрицания «изнутри», т. е. именно так, как мысль у Гегеля во «втором» отрицании отрицает свое «первое» отрицание.

Всякое нечто, для того чтобы быть, должно, по Гегелю, освоить свое отрицание, чтобы затем, в порядке отрицания отрицания, перейти к высшей форме. Энгельс дал в «Анти-Дюринге» ряд примеров отрицания отрицания.

«Если ... ячменное зерно ... попадет на благоприятную почву, то, под влиянием теплоты и влажности, с ним произойдет своеобразное изменение: оно прорастет; зерно, как таковое, перестает существовать, подвергнется отрицанию; на его место появляется выросшее из него растение — отрицание зерна».

«Процесс этот совершается у большинства насекомых, например у бабочек. Они развиваются из яичка путем отрицания его, проходят через различные фазы превращения до половой зрелости, спариваются и вновь отрицаются, т. е. умирают, как только завершился процесс воспроизведения...»

«Далее, вся геология представляет собой ряд отрицаний, подвергшихся в свою очередь отрицанию, ряд последовательных разрушений старых и отложений новых горных формаций...»

«То же самое мы видим в математике. Возьмем любую алгебраическую величину, обозначим ее $a$. Если мы подвергнем ее отрицанию, то получим — $a$ (минус $a$). Если же мы подвергнем отрицанию это отрицание, помножив $-a$ на $-a$, то получим $+a^2$, т. е. первоначальную положительную величину, но на более высокой ступени, а именно во второй степени».

«Не иначе обстоит дело и в истории... У всех народов, перешагнувших уже через известную ступень первобытного состояния, эта общая собственность становится в ходе развития земледелия оковами для производства. Она уничтожается, подвергается отрицанию и, после более или менее долгих промежуточных стадий, превращается в частную собственность. Но на более высокой ступени развития земледелия... частная собственность, наоборот, становится оковами для производства... Отсюда с необходимостью возникает требование — подвергнуть отрицанию теперь уже частную земельную собственность, превратить ее снова в общую собственность» [13].

Истина становления раскрывается у Гегеля как истина отрицания отрицания, которая есть утверждение жизни в более высокой форме и представляет как таковое «абсолютную отрицательность» (Ист. филос. I, с. 226).

Отрицание отрицания выглядит как абстракция, и небезызвестный Дюринг характеризовал отрицание и отрицание отрицания как «кудреватые хитросплетения» и «арабески мысли», как «диалектические чудеса для верующих»... Гегель, правда, говорил о том, что отрицание есть «грехопадение», а отрицание отрицания — «искупление», но было бы чистой мистификацией утверждать, что эти таинственные категории взяты Гегелем из области теологии [14]. На самом деле Гегель и на этот раз угадывал некоторые важнейшие тенденции и процессы.

Отрицание не есть чистая субъективность. Его объективная природа вне сомнений, хотя оно как объективность еще односторонне.

Отрицание было принесено в историю буржуазными революциями, и буржуазия была повсюду его первым носителем. Весь добуржуазный хозяйственный и политический строй со всей его идеологией явился для выходившей на историческую арену буржуазии предметом отрицания. В порядке философского обобщения можно сказать, что эпоха буржуазии была эпохой отрицания. Буржуазия есть отрицание, и гений ее — Мефистофель. Все специфически буржуазное в области хозяйственных и политических отношений представляет собою отрицание феодальных отношений. Буржуазный индивидуализм есть не более как отрицание феодализма, сословного строя, государственного абсолютизма. Следует, однако, отметить, что отрицание это, бывшее некогда революционным, осуществляло себя в дальнейшем только как бесконечное отрицание. Само дело буржуазии было делом атомизации, бесконечного дробления жизни, уничтожения личных, конкретных отношений между людьми, формализации этих отношений, превращения их в абстрактные.

Отрицание — логическая форма капиталистического способа производства. Движение же к социализму через диктатуру пролетариата есть движение, логической формой которого служит отрицание отрицания.

Отрицание отрицания есть «весьма общий и именно потому весьма широко действующий и важный закон развития природы, истории и мышления» [15]. Этот закон был гениально угадан Гегелем и введен им в состав диалектики как необходимый ее элемент.

Гегель, конечно, не заметил того, что его отрицание отрицания означает в переводе на конкретный язык не «искупление» а «экспроприацию экспроприаторов», которая, впрочем, есть тоже своего рода «искупление». Так или иначе, но перед нами открываются *исторические* элементы гегелевской диалектики. За абстрактными обозначениями скрываются противоположности бытия и сознания грандиозных исторических циклов. Отрицание выступает первоначально как отражение эпохи господства буржуазии. Но отрицание

приходит с необходимостью к той высшей стадии своего развития, на которой оно само с неизбежностью подвергается отрицанию. Это — отрицание отрицания — общий закон диалектического развития, который относится и к природе и к обществу, но вся острота которого особенно сказывается в области развития форм социальной жизни. Здесь, в этой области, проблема гегелевского «отрицания отрицания» встала как проблема неизбежного крушения капитализма, и притом через его же собственное развитие. Вопросы логики и феноменологии, переведенные на конкретный язык, поставленные практически, явились вопросами о путях развития капитализма и о переходе к социализму.

Так было переведено на конкретный язык «отрицание отрицания», так логическая абстракция выступила в единстве с конкретностью. В области теории познания это означало также отрицание гегелевской постановки философии «на голову», отрицание понятия как «демиурга действительности». «Первое» гегелевское отрицание отрицается и в теории познания: оно рассматривается как отражение реального процесса исторического развития...

## ДИАЛЕКТИКА И СПЕКУЛЯТИВНОЕ МЫШЛЕНИЕ

«Логически реальное» имеет, говорит Гегель, три стороны: а) абстрактную, или рассудочную, б) диалектическую, или отрицательно-разумную, и в) спекулятивную, или положительно-разумную (Enz. 79).

Мышление как рассудок не идет далее утверждения неподвижной определенности и ее отличия от другой определенности (§ 80). Мышление как диалектика представляет отрицание этих отличий, переход одной определенности в другую (§ 81). Но остается еще положительное *утверждение* единства определений и их противоположности, утверждение разрешенности противоречий, перехода к синтетическому единству. Эту функцию *положительного* утверждения выполняет у Гегеля *спекулятивное мышление* (§ 82).

Эти краткие указания, данные Гегелем в Энциклопедии, облегчают нам возможность выяснить логическую структуру гегелевской идеалистической диалектики.

Исходный пункт составляет, как видим, вопрос о «логической реальности», которая как «реальность» есть «чистое мышление», область абстракции. Эта «логическая реальность» и лежит в основании спекулятивного мышления.

Диалектическая, или «отрицательно-разумная», сторона есть движение абстрактного мышления — момент отличия каждой отдельной абстракции («бытия», «ничто», «наличного бытия» и т. д.) от самой себя и тожество ее с другой абстракцией.

Задача спекулятивного мышления заключается в том, чтобы *держать* это единство движущейся абстракции, утверждая противоположности определений и их единство, разрешая противоречия и т. д. Спекулятивное мышление — мир самодвижущейся

абстракции, «царство мысли», «полагающей» свой собственный мир, но не «мир идей», отличный от «мира вещей», а «мир вещей» в их абстрактной всеобщности.

«Спекулятивное мышление, — говорит Гегель, — состоит исключительно лишь в том, что мышление удерживает противоречие, а *в нем самого себя*» (Log. II, S. 59—60). Гегель желает подчеркнуть, что спекулятивное мышление владеет противоречием, является его господином. Представление боится противоречия. Испытывая колебание перед ним, оно бросается под его воздействием из одной крайности в другую: то́, что представлялось «высоким», представляется затем «низким»; то́, что казалось «громким», оказывается «тихим» и т. д. Под впечатлением противоречия представление моментами исчезает совсем — вместе, например, с исчезновением зрительного или слухового образа. Под страхом противоречия живет и формальное мышление. Оно останавливается в своем действии тотчас же, как только выяснена невозможность устранить открывшееся противоречие. Определения спекулятивного мышления в отличие от представлений формального мышления не меняются и не исчезают под воздействием противоречия, но сохраняются в бесконечном единстве мысли. «Природа спекулятивного мышления, — подчеркивает Гегель, — состоит в понимании единства противоположных моментов». В каждом из противоположных моментов обнаруживается в спекулятивном порядке противоположность другому и возвращение в этой противоположности к себе. Положительная истина есть для Гегеля «самодвижущееся единство», это сочетание противоположных мыслей в его бесконечности (Log. I, S. 142). Положительная истина выступает как истина, утверждаемая силою мысли. Мы уже видим, в чем она состоит: положительная истина есть сочетание противоположных моментов, самый процесс движения этой противоположности. Спекулятивное мышление спокойно принимает противоречие, принимает его как разумное, разрешаемое тут же в мышлении и никак не разрешаемое на практике. «Положительная истина» — это «спекулятивное понятие», которое есть «единство противоположностей в нем самом» (Ист. филос. I, с. 246).

Учение Гегеля о спекулятивном мышлении и спекулятивном понятии усваивается легче всего со стороны заключенной в нем полемики. Выдвигая эту «третью» сторону «логической реальности», Гегель выступает за положительность против отрицания. При этом «положительность» должна составить «исторически» «прямое продолжение» отрицания (Eng. 79). Мы слышим здесь намеки на Великую французскую революцию и ее идеологов.

«Утвердительная истина» Гегеля есть абстрактное выражение его знаменитой формулы «разумное действительно, и действительное разумно». Гегель *стремится* создать положительное, показать спекулятивным образом нечто практически важное. Дело спекулятивной мысли есть, по Гегелю, дело творческое — дело не отрицания только, а созидания. Учение это направлено полемически

против субъективного идеализма и его диалектики бесконечного отрицания. Спекулятивное мышление Гегель противопоставляет «резонерствованию», т. е. движению субъективного рассудка, совершающемуся лишь *по поводу предмета*, а не в *нем* самом (Ист. филос. I, с. 150). Спекулятивная диалектика Гегеля есть диалектика, обращенная к положительному, стремящаяся отразить движение, совершающееся в самом предмете, ищущая «объективности Гераклита»... Спекулятивная диалектика Гегеля есть *диалектика «относящегося к себе отрицания»*, имеющая своей главной задачей открытие и определение процессов саморазвития, проходящих «внутри» вещей, — открытие и определение силою мысли чистого сущностного движения, его *отражений и видимостей*. Спекулятивная диалектика есть диалектика, ищущая положительной истины *внутри* предметов, и вместе с тем эта диалектика есть диалектика, уходящая от подлинного предмета в сферу существующей «для себя» чистой мысли. Спекулятивная диалектика представляет любопытное отражение процесса, в котором мысль подходит к предмету, соприкасается с ним и вместе с тем уходит от него, утверждая и отрицая реальное одновременно. Спекулятивная диалектика стремится быть единством противоположностей бытия и мысли, «сочетанием» этих «обеих мыслей», бесконечности этого сочетания, его «отношением к себе — не непосредственным, а бесконечным» (Log. I, S. 142).

«Положительная истина», которую несет за собой спекулятивная диалектика, есть истина *примирения* с противоречием, даже своеобразного любования им. Спекулятивное мышление помнит свои противоположности и противоречия, созерцает их, созерцает, как говорит Гегель, «развитие идеи как собственную деятельность ее разума» (Richt 31). В своем последнем, законченном выражении спекулятивное мышление есть мышление, созерцающее мировые противоположности противоречия, прислушивающееся «к голосу предмета, к музыке идей» (Gl. u Wiss). Словом, спекулятивное мышление есть мышление, *«своеобразно сочетавшееся с созерцанием»* [16]. Утверждая в этой своей созерцательной деятельности непосредственную положительность мирового диалектического процесса, воспринимая противоречия этого процесса в их непосредственности, спекулятивное мышление обращается в мистику.

В этой связи любопытно отметить заявление самого Гегеля о его отношении к мистике.

«Это название (т. е. мистика) применялось чаще всего, — говорит Гегель, — когда речь шла о религиозном сознании и его содержании». «Когда в наше время говорят о мистике, то обыкновенно употребляют это слово в смысле таинственного и непонятного, и, смотря по характеру полученного образования и образу мыслей, одни смотрят на мистику как на нечто подлинное, как на истинное познание, а другие видят в ней суеверие и обман...» Относительно этого понимания мистики мы должны раньше всего заметить, что мистика, несомненно, есть нечто таинственное, но она таинственна лишь для рассудка, и это просто потому, что принципом рассудка

является абстрактное тожество, а принципом мистики (*как синонима спекулятивного мышления* [17]) — конкретное единство тех «определений, которые рассудком признаются истинными лишь в их раздельности и противоположности». «Все разумное мы... должны вместе с тем называть мистическим; но этим мы высказываем лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое» (Энцикл. рус. пер., I, с. 141—142).

При оценке значения спекулятивного момента в диалектике Гегеля нельзя, однако, упускать из виду, что этот момент теснейше связан у него с другой стороной диалектики — с отрицанием. Поэтому наряду с отмеченным отожествлением спекулятивного мышления с мистикой Гегель склонен также противопоставлять «спекулятивное мистическому» [18]. «Созерцание» обращено у Гегеля не на стоящий вне мысли, вне субъекта объект. Это «созерцание» «прислушивания» обращено на само движение мысли, вмещающей в себе все определения бытия. «Прислушивание» «к голосу предмета, к музыке идей» есть с этой точки зрения прислушивание отдельного субъективного сознания к тому, что совершается в логическом движении мысли, т. е. к ритму развития, к его аккордам — единствам противоположностей. Гегелевское «созерцание» есть в этом смысле самосозерцание или «самоинтуиция», как любит выражаться глава современного неогегельянства Кронер. Это — уверенность мысли в себе, в своем методе; это — утверждение логики субъекта, понятия, стремление познавать в понятии, утверждение мира понятия. Оценивая спекулятивный момент гегелевской диалектики, мы должны указать, что Гегель уводит при посредстве этой своей спекулятивности философию в себя, замыкает ее в системе, создает этим самым особый мир, противостоящий реальному миру. Это — законченность движения его мысли в область абстракции. Законченность отрицания первоначальной непосредственности. Это есть вместе с тем тот момент в философии Гегеля, который выдвигается на первый план в современной неогегельянской литературе.

В эпоху, непосредственно следовавшую за Гегелем, наиболее важным моментом был еще момент отрицания — вопрос о защите «прав разума» против мистического познания. Эта задача стала в качестве главной в борьбе гегельянцев с Шеллингом и романтиками. Борьба эта велась отвлеченно, «чисто философски», и вопрос о Гегеле был вопросом о «логической истине». В течение многих десятилетий Гегель воспринимался в буржуазной литературе как философ, которому менее, чем кому-либо другому, свойственны внутренние противоречия. Многогранность мыслителя осталась не замеченной как его учениками и друзьями, так и противниками. Философию Гегеля излагали так, как будто это система, высеченная из одного целостного исторического пласта. То, что Гегель «стоял между эпохами» и сочетал в себе разные исторические тенденции, было упущено историками его философии. Вели-

ко поэтому было удивление, когда Вильгельм Дильтей «открыл» в Гегеле мистика и романтика [19].

Дильтей изучил и впервые изложил ранние гегелевские труды. Под его пером юный Гегель, мыслитель *«конкретный»*, выступил против Гегеля зрелого, *панлогиста*. Гегель выступил против Гегеля, и как раз в момент поворота сознания европейской буржуазии к мистике и романтике.

Развитие интереса к мистической стороне философии Гегеля шло, однако, не очень быстро. В предвоенное время дальнейшие шаги в этом направлении были сделаны в русской литературе, где проявилось на почве эмпиризма и гуссерлианства стремление к изображению Гегеля в качестве эмпирика и интуитивиста.

Первый шаг в этом направлении сделал, кажется, Лосский, который характеризовал Гегеля как «мистического эмпириста» [20]. Дальнейшее движение в этом направлении исходило от Ильина, поставившего себе задачей умалить значение диалектики у Гегеля, «восстановить природу философского акта,. осуществленного Гегелем», — доказать, что «сила Гегеля — в героически осуществленном интуитивном познании предмета» [21], что по методу *своего философствования* Гегель должен быть признан не «диалектиком, а интуитивистом, или, точнее, интуитивно мыслящим ясновидцем» [22]. Ильин приводит множество цитат из Гегеля, которые должны доказывать, что Гегель мыслил диалектический процесс, совершающийся в идеализированном «предмете», что диалектика есть в этом смысле «объективное обстояние» [23]. Тожество субъекта и объекта состоит с этой точки зрения «в победе объекта над субъектом, или, вернее, в добровольном стушевывании, самоуправлении субъекта, как такового, перед имеющим открыться ему „объективным состоянием"». В подтверждение правильности такого понимания тожества приводятся вперемежку с характеристиками автора слова самого Гегеля о субъекте как начале «„всякой" конечности, своеобразия, особливости, зависимости, единичности, партикуляризма, случайности и своекорыстия». При этом оставляются в стороне такие прямые указания Гегеля, как то, что в спекулятивном суждении совершается не только слияние субъекта с предикатом, но и обратный процесс — возврат субъекта к себе либо преобразование в субъект предиката (Phän. 42—43). В результате Гегель предстает перед нами не как преемник Канта и Фихте, а как один из представителей школы Гуссерля — мыслителя, как известно, совсем не диалектического. Гегель — поэт «напряжения понятия» — оказывается смиренным созерцателем «объективных обстояний». Гегель, который субстанцию превратил в субъекта, изображен как мыслитель, только и занятый вопросом о «самоуправлении», или о «добровольном стушевывании» субъекта. Гегель, разошедшийся с Шеллингом как раз на вопросе об интуитивном познании, оказывается, не знал природы собственного философского акта, не подозревал, что «пистолетные выстрелы» интуитивизма (Phän. 19) суть акты, к которым причастно и его собственное познание [24].

Работа Ильина представляет яркую, последовательно осуществленную попытку платонизировать и шеллингизировать Гегеля, а одновременно попытку обезвредить самое опасное, с точки зрения интересов буржуазии, что заключает в себе философия Гегеля, — его революционный метод [25].

В послевоенное время эта линия обращения Гегеля в «созерцателя» проводится и в немецкой философской литературе. Идеи спекулятивной диалектики ложатся в основу целой философской школы неогегельянства, возглавляемой Рихардом Кронером, и на первый план выдвигается вопрос об «иррациональном».

Кронер объявляет Гегеля «величайшим иррационалистом, какого только знает история философии». По Кронеру, «Гегель — иррационалист, так как он приводит иррациональное в действие в самом мышлении, так как он иррационализирует самомышление, показывая, правда, с другой стороны, именно через иррационализирование, свойственную иррациональному рациональность». «Он — иррационалист, так как учит, что понятие движется и что это самодвижение понятия... включает в себя его саморазрушение». «Гегель — иррационалист, так как он диалектик, так как диалектика есть у него сам рационализированный иррационализм, обращенный в метод, так как диалектическое мышление есть мышление рационально-иррациональное» [26].

Вслед за Кронером Глокнер, пытаясь проникнуть в «тайну гегелевского опосредствования», видит главное в формуле «рационально-иррациональное вместе» [27].

Практический смысл этих установок довольно прозрачен. «Иррационализировать» диалектику — значит освободить ее от «логической истины», от идеи закономерного развития, объявить противоречия объективно неразрешимыми. Наиболее последовательным представителем этой линии является Джентиле, который, «актуализируя» гегелевскую диалектику, исключает из нее все логическое и все объективное. В этом состоит процесс фашизации Гегеля, замеченный и отмеченный в нашей литературе [28].

Кажется, однако, что усилия эти напрасны. Альфред Розенберг, никак не связанный с классической немецкой философией и вообще с философией, но зато вполне компетентный в идеологических запросах фашизма, решает вопрос совсем иначе. Для него Гегель есть попросту «этот Гегель», который сказал, что логика есть учение о боге, и этим самым «ударил кулаком в северное лицо истинно германской, а одновременно и истинно греческой науки...» [29]. Своим он признает Шопенгауэра. Отмечая свои отдельные расхождения с последним, Розенберг тем не менее решительно заявляет: «Шопенгауэр — наш» [30].

[1] См.: *Haering T.* Hegel, Sein Wollen und sein Werk. Leipzig; B.; Teubner, 1929.
[2] *Плеханов Г. В.* Соч. М.; Л., 1924. Т. 7. С. 44.
[3] *Glockner H., Hegel G. W. F.* Sämtliche Werke / Ed. H. Glockner. Stuttgart, 1927—1929. Bd. 1—20. S. 56.
[4] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 393.

[5] Сочинения Платона / Рус. пер. Карпова. М., 1879. Т. VI. С. 273 и след.
[6] Ср.: *Cohn I.* Theorie der Dialektik. L., S. 41.
[7] Трудно понять, почему Stace (см.: *Stace W. T.* The philosophy of Hegel. L., 1924. P. 460), уделяя внимание значению для Гегеля Парменида, Платона, Аристотеля, совершенно оставляет в стороне Гераклита.
[8] Особенно см.: *Lassale F.* Die Heraklitos des Dunklen von Ephesos, B., 1858. S. 162. «Er ist im hochsten Sinne des Worts Erfinder, weil ihm ein neuer, vor ihn noch nicht dage werener-Gedanke aufgegangenist; die begriffene Idee des Werdens, die prozessiea rende Einheit dessich Entgegengesetyten».
[9] См.: *Cohn I.* Op. cit. S. 133.
[10] Ibid. S. 168, 135.
[11] Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. B., 1931. Bd. 2. S. 11.
[12] Ibid. S. 8—9.
[13] *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 138—142.
[14] См.: Там же. С. 133 и след. Из того, что, по Гегелю, одной из форм отрицания отрицания является уголовное наказание, нельзя ведь делать заключение, что отрицание отрицания выведено философом из уголовного права!
[15] Там же. С. 145.
[16] Курсив наш.
[17] См.: *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека. М., 1918. Т. 1. С. 40.
[18] См.: Sämtliche Werke. Leipzig, 1923. Bd. 3, 4; Lasson G. Eintung (Log.). S. LXVIII.
[19] *Diltey W.* Die Jugendgeschichte Hegel's. Ges. Schriften. IV // Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Berlin. B., 1905.
[20] *Лосский Н. О.* Обоснование интуитивизма. 2-е изд. СПб., 1908. С. 159 и след. Ср.: *Дебольский Н. Г.* Русский перевод «Науки логики». Кн. 2. С. 316. «Гегель опровергает всякий интуитивизм, т. е. как эмпиризм, так и мистицизм, философию веры, откровение внутреннего усмотрения и т. д. . . . Именно на опровержении интуитивизма Гегель разошелся с Шеллингом».
[21] *Ильин И. А.* Указ. соч. Т. 1. С. 48.
[22] Там же. С. 121.
[23] Там же. С. 120.
[24] Осторожным предшественником Ильина в такой трактовке Гегеля был в Германии Rud Eucken (*Eucken R.* Die Lebensanschauungen der grossen Denker. L., 1909. S. 460), который считал, что в философии Гегеля совершается конкуренция обоих указанных моментов (диалектики и интуитивизма).
[25] О том, что работой Ильина о Гегеле интересовался В. И. Ленин (1920—1921), см. указание В. Адоратского: *Адоратский В.* О философских работах Ленина // Ленин В. И. Философские тетради. М., 1933. С. 9.
[26] *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. Tübingen, 1921—1924. Bd. 2. S. 271—272.
[27] *Glockner H.* Hegel und seine Philosophie. Heidelberg, 1931. S. 49.
[28] См.: *Митин М. Б.* Гегель и теория материалистической диалектики // Гегель и диалектический материализм. М., 1932. С. 79; *Аржанов М.* Гегельянство на службе германского фашизма. М., 1933.
[29] *Rosenberg A.* Mythus des 20. Jahrhunderts. B., 1930—1933. S. 287.
[30] Ibid. S. 342.

# ИНТЕРВЬЮ С РЕКТОРОМ МФТИ, ЧЛЕНОМ-КОРРЕСПОНДЕНТОМ АН СССР, НАРОДНЫМ ДЕПУТАТОМ СССР Н. В. КАРЛОВЫМ

*— Николай Васильевич, в прошлом году по Вашей инициативе на физтехе была создана кафедра истории культуры. Большую долю ее программы составляли историко-философские курсы. Видимо, это не случайно?*

— Я считаю такого рода курсы необходимыми для будущих инженеров. Накопленные гуманитарным теоретическим мышлением богатства должны стать предметом если не освоения, то хотя бы знакомства. Студент, конечно, должен иметь право выбора курса, формы занятий могут быть разнообразными, но так или иначе встреча его с миром гуманитарных знаний должна состояться. И вряд ли можно найти более естественный путь для этого, чем изучение истории культуры. Дело не только в том, чтобы дать дополнительную информацию о духовной жизни человечества: студент должен понять, что такое гуманитарный способ мышления.

*— Вы думаете, что он принципиально отличается от естественнонаучного?*

— Естественник и гуманитарий мыслят по-разному. Точные науки моделируют реальность, выявляют ее рационально постижимую структуру. Гуманитарные — имеют дело с иррациональным опытом человечества, который также может стать самостоятельным типом знания, опирающегося на чувство, интуитивный образ, ценность. Именно этого, древнейшего способа познания нам сейчас так недостает. На его мировосприятии основаны многие драгоценные свойства человека: доброта, честь, религиозное чувство, вкус к красоте...

*— Можно ли этому научить?*

— Не так уж трудно научить тому, что является собственно научной стороной гуманитарного знания, легко дать необходимые сведения, но интуитивно-образная сторона вряд ли может быть передана с такой же простотой. Так же как нотная грамота и история музыки не дают знания о том, что такое музыка сама по себе, так и гуманитарная информация не есть еще духовность. Это хорошо знали древние, полагавшие, что истина — это не знание, а определенный способ бытия.

*— Не противоречит ли это Вашему замыслу гуманитаризации естественнонаучного образования?*

— Напротив. Именно общение гуманитария-учителя и естественника-ученика может помочь перебросить хотя бы тоненький мостик с левого полушария головного мозга на правое, познать законы мышления о «ценностях», а не о «природе». Никакие учебники и книги не заменят непосредственного контакта двух типов сознания. Впрочем, система подготовки научно-технического специалиста у нас такова, что просто не дает времени самостоятельно и методично заниматься своим общекультурным развитием. К тому же слишком велик соблазн студента, который уже успел достичь многого в своей профессиональной сфере, перенести свои знания физики на социум, а это при гуманитарной безграмотности далеко не безобидный метод. . .

*— Вы имеете в виду этический аспект гуманитаризации?*

— Я бы это выразил так: гуманизация специалиста через гуманитаризацию его образования. Разъединение науки и морали всегда было трагедией, но в наши времена это может стать катастрофой и для науки, и для человечества. Возвращение к истокам, к цельности образно-интуитивного отношения к миру, к тесно связанной с этим отношением нравственной воле может восстановить равновесие мира внутреннего и мира внешнего, нарушенное колоссальным ростом технических и интеллектуальных возможностей человечества.

*— В этом смысле, пожалуй, гуманизация нужна и нашему гуманитарному образованию.*

— Почему бы и нет? Но, раз уж мы решили быть последовательными, заметим, что без овладения азами естественнонаучного мышления, без представления о том, что произошло с наукой о природе в XX в., вряд ли можно быть полноценным гуманитарием. Оторванность гуманитариев от идейной жизни современного естествознания — а у сегодняшней высшей школы есть и такой недуг — так же обедняет сознание нашей интеллигенции, как и те недостатки технического образования, о которых у нас шла речь. Гуманитарным наукам нужна точность и строгость (да и не звучит разве в этих эпитетах какой-то моральный мотив, уловленный, может быть, в свое время Декартом). С другой стороны, в основах точной науки лежит нечто неточное, какая-то интуиция, заставляющая делать выбор аксиом или предпочесть при прочих равных «красивое» решение. Точное и неточное, мудро связанные природой в душе человека одним узлом, нуждаются друг в друге. Надеюсь, что «гуманизация через гуманитаризацию» — это не утопия.

*— Что дали Вам как ученому гуманитарные науки?*

— В студенческие годы я увлекался Герценом: не столько даже его статьями, сколько «Былым и думами». Своеобразный склад его мышления, соединение естественнонаучной трезвости и романтической восторженности, сама манера изложения, герценовский сарказм — все это было хорошей школой мысли и стиля. Кстати, дипломная работа Герцена посвящена космогонии Коперника,

которая связана с решением задач, косвенно приведших Пуанкаре и Ляпунова к общей теории устойчивости динамических процессов, связанной, в свою очередь, со становлением современной «физики развития». Может быть, это говорит что-то об интуиции Герцена. Во всяком случае, естественнонаучное образование дало ему ни с чем не сравнимую ясность мышления и способность работать в четко определенных дефинициях. Позже на моем столе появились книги историков: Карамзина, Тураева, Крачковского, переписка Иоанна и Курбского. Любовь к истории не прошла, и сейчас вот у меня под рукой трехтомник Лихачева. Может быть, это наследственное. Я родом из крестьян Северной Руси, там всегда был высок уровень образованности, они много читали, интересовались своей историей.

Интерес к философии пришел несколько позже. Произвели впечатление «Никомахова этика», дискуссия Цицерона со стоиками, близким по духу оказался Лукреций Кар, с увлечением читал Монтеня. Естественно, Спиноза с его слиянием этики и геометрического метода. В последние годы — переводы Хайдеггера. Постоянно читаю «Вопросы философии», которые с недавних пор стали чрезвычайно интересным журналом.

*— Какой импульс прежде всего стоял за Вашим интересом к философии? Поиски пищи для ума? Поиски нравственной опоры?*

— Естественно, и то и другое. Но ведь научиться нравственности нельзя. Плохи дела того общества, которое нуждается в философии для укрепления морали. Основы морали заложены в семье, в корпорации, в системе социальных табу. Бюргерская мораль, рыцарская мораль... — они порождены воспитанием и инстинктом подражания, а не книгами. Конечно, есть такие вещи, как необходимость глубинно личного выбора, ломка нравственного сознания в кризисные периоды. Но духовность без социальной плоти — бессильна. В этом одна из современных драм: тоталитарный режим жестко сжимает моральные устои — как некую пружину — в одну сторону. При этом изнашивается само понятие духовности, нравственности. «Нравственно все, что служит пользе» — такова мораль Ришелье, Нечаева, Гитлера... Мораль еще сохраняет свою природу, пружина еще «отстреливает», пока ее держат стенки канала, т. е. внешних обстоятельств. Но вот появилась свобода от внешнего, узкие стенки канала рассыпались — и пружина не работает, она поломана режимом и действует лишь в условиях внешнего давления жестких стенок. Что-то подобное происходит сейчас в нашем обществе...

*— Значит, философия бессильна?*

— Да нет же! И философия (поскольку она постигает суть этой ситуации) и история философии (поскольку не мы первыми переживаем подобную ситуацию) способны реально помочь. Вряд ли они сыграют роль указателя пути, но они могут стать источником света, без которого и указатель не найдешь. Собственно, мы в МФТИ хотели, чтобы наши студенты причастились духовному опыту человечества не ради многознания, а ради этой ясности гуманистической интуиции.

# БИБЛИОГРАФИЯ

## РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ВЫШЕДШИЕ В СССР В 1988—1989 гг.

### ИСТОРИЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. *Анализ ленинского философского словаря*: Межвуз. сб. / Редкол.: А. М. Дорожкин (отв. ред.) и др.; Горьк. ун-т им. Н. И. Лобачевского. — Горький, 1988. — 174 с. — Библиогр. в конце ст.
2. *Бухарин Н. И.* Избранные труды: История и орг. науки и техники / Под общ. ред. Е. П. Велихова; Сост. А. И. Мелуа и др.; АН СССР. Ин-т истории естествознания и техники. Ленингр. отд-ние. — Л.: Наука, 1988. — 504 с., 1 л. портр. — Имен. указ.: с. 496—503.
3. *Бухарин Н. И.* Политическая экономия рантье: Теория ценности и прибыли австрийской школы. — М.: Орбита, 1988. — 191 с. — Репринт, воспроизведение изд. — М.; Л.: Госиздат, 1925. — Указ. имен и цит. соч.: с. 187—191.
4. *Грецкий М. Н.* Бухарин и Грамши // Филос. науки. — 1989. — № 7. — С. 96—105.
5. *Грецкий М. Н.* Мы и марксисты Запада // Вопр. философии. — 1989. — № 7. — С. 100—111.
6. *Дридаки М., Пателис Д.* Марксистская мысль в Греции: (Крат. ист. обзор) // Филос. науки. — 1989. — № 1. — С. 62—70.
7. Критическая функция марксистско-ленинской философии: Сб. науч. тр. / Редкол.: И. Я. Лойфман (отв. ред.) и др.; Урал. ун-т им. А. М. Горького. — Свердловск, 1988. — 153 с.
8. *Нарский И. С.* Последние статьи В. И. Ленина в их значении для наших дней // Филос. науки. — 1989. — № 1. — С. 10—18.
9. Некоторые проблемы марксизма-ленинизма: теория, история современность / Редкол.: В. Д. Ежов и др.; Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Совет молодых ученых. — М., 1988. — Вып. 1 / Под общ. ред. В. П. Кузмина. — 408 с. — Имен. указ.: с. 403—408.
10. *Ойзерман Т. И.* Научно-философское мировоззрение марксизма / АН СССР. — М.: Наука, 1989. — 640 с. — (Наука. Мировоззрение. Жизнь). — Рез. на англ. яз.
11. Произведение В. И. Ленина «Государство и революция» и современность / Отв. ред. В. И. Пароль; Эст. отд-ние Филос. о-ва СССР. — Таллинн, 1988. — 151 с.
12. *Савельев Ю. К.* «Философские тетради» В. И. Ленина: Ист.-филос. аспект. — Киев: Вища шк.: Изд-во при Киев. ун-те, 1989. — 143 с. — Библиогр.: с. 138—142.
13. *Филиппов Р. В.* Пионеры марксизма в России, 1883—1893 гг.: Историогр. очерк / Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. — М.: Политиздат, 1989. — 367 с. — Имен. указ.: с. 361—366.
14. *Шевченко В. Н.* Социальная философия марксизма: классика и современность // Филос. наука. — 1989. — № 7. — С. 3—16.

---

Составители: м. н. с. И. И. Стрекаловская, Е. С. Муравлев. Составители включили в список часть литературы 1988 г., которая по техническим причинам не попала в прошлогодний библиографический список.

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. ОБОБЩАЮЩИЕ РАБОТЫ ПО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИМ ПРОБЛЕМАМ

15. *Аверинцев С. С.* Два рождения европейского рационализма // Вопр. философии. — 1989. — № 3. — С. 3—13.
16. *Богуславский В. М.* О сущности скептицизма и его месте в истории философии // Филос. науки. — 1989. — № 3. — С. 47—57.
17. Историко-философский ежегодник, 88 / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1988. — 383 с. Библиогр.: с. 369—378.
18. Методика и методология изучения античной культуры: Культура классической Греции в зарубеж. исслед.: Реф. сб. / Отв. ред. и сост. В. И. Исаева; АН СССР. ИНИОН. — М.: ИНИОН АН СССР, 1988. — 138 с. — (Пробл. методологии истории). — Библиогр. в конце отд. ст.
19. Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии / Отв. ред. В. В. Мшвениерадзе; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1988. — 279 с.

## АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

20. *Абдуллаев М. С.* Аристотель и аристотелизм в истории анатомии. — Баку: Азернешр, 1988. — 195 с. — Библиогр.: с. 289—293.
21. *Ахутин А. В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура») / Отв. ред. Н. Ф. Овчинников, И. Д. Рожанский; АН СССР. Ин-т истории естествознания и техники. — М.: Наука, 1988. — 207 с.
22. *Бекбаев А. А.* Концепция необходимости и случайности в учении античных и восточных мыслителей. — Фрунзе: Илим, 1988. — 130 с.
23. *Гуторов В. А.* Античная социальная утопия: Вопр. истории и теории / ЛГУ. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. — 289 с. — Библиогр.: с. 241—287.
24. [*Заиченко Г. А.*] Джон Локк. — 2-е изд., дораб. — М.: Мысль, 1988. — 200 с. — (Мыслители прошлого). — На обл. авт. не указ. — Библиогр.: с. 188—192. — Указ. имен.: с. 197—199.
25. *Заиченко Г. А., Семушкин А. В.* Антиномичность исторического начала философского знания // Пробл. философии. — Киев, 1988. — Вып. 77. — С. 111—119.
26. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Последние века: В 2 кн. — М.: Искусство, 1988. — Кн. 2. — 448 с. — Библиогр.: с. 420—441.
27. *Уколова В. И.* Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V—середина VII в.) / Отв. ред. Л. С. Чиколини; АН СССР. Ин-т всеобщ. истории. — М.: Наука, 1989. — 319 с. — Рез. на англ. яз. — Библиогр.: с. 284—305. — Имен. указ.: с. 309—317.
28. *Чанышев А. Н.* Учение Аристотеля о сущности // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1989. — №2. — С. 67—69.

## ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

29. *Баткин Л. М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности / Отв. ред. С. С. Аверинцев; АН СССР. — М.: Наука, 1989. — 272 с. — (Из истории мировой культуры).
30. *Габитова Р. М.* Философия немецкого романтизма: Гельдерлин, Шлейермахер. М.: Наука, 1989. — 160 с.
31. История политических и правовых учений XVII—XVIII вв. / Отв. ред. В. С. Нерсесянц; АН СССР. Ин-т государства и права. — М.: Наука, 1989. — 446 с.
32. *Кузнецов В. Н.* Немецкая классическая философия второй половины XVIII—начала XIX в.: Для ун-тов. — М.: Высш. шк., 1989. — 479 с.
33. *Любутин К. Н.* Фейербах: философская антропология. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1988. — 127 с. — Библиогр.: с. 116—126.

34. *Мачульская О. И.* Принцип антинормативности в западноевропейской философии морали XIX в. // Филос. науки. — 1989. — № 3. — С. 110—114.
35. *Нарский И. С.* Французская революция XVIII в. и становление гегелевской концепции отрицания // Там же. — № 6. — С. 20—29.
36. *Огурцов А. П.* Великая французская революция и наука // Вопр. философии. — 1989. — № 3. — С. 37—48.
37. *Панфилов В. А.* Об исследовании Гегелем категории количества как предмета философии и математики // Пробл. философии. — Киев, 1988. — Вып. 77. — С. 102—110.
38. *Ревуненкова Н. В.* Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. — М.: Мысль, 1988. — 207 с.
39. *Рыкунов В. М.* Проблема человеческой глупости у Рабле и Флобера // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1988. — № 6. — С. 79—86.
40. *Свасьян К. А.* Философия символических форм Э. Кассирера: Крит. анализ / АН АрмССР. Ин-т философии и права. — Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1989. — 238 с.
41. *Сидоров И. Н.* Философия действия в США: От Эмерсона до Дьюи. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. — 145 с.
42. Современные зарубежные исследования немецкой классической философии: Реф. сб. / АН СССР. ИНИОН. — М.: ИНИОН АН СССР, 1989. — Вып. 3 / Редкол.: И. С. Андреева (отв. ред. и сост.) и др. — 180 с. — (История философии). — Библиогр. в конце обзоров.
43. *Старостин Б. А.* Концепция науки в предреволюционной Франции: По материалам «Энциклопедии» 1751—1780 гг. // Филос. науки. — 1989. — № 7. — С. 47—53.
44. Французское просвещение и революция // М. А. Киссель, Э. Ю. Соловьев, Т. И. Ойзерман и др.; Отв. ред. М. А. Киссель; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1989. — 272 с. — Библиогр. в конце глав.
45. *Чичков А. Г.* Проблема онтологии в «Критике чистого разума» И. Канта и современность // Пробл. философии. — Киев, 1988. — Вып. 77. — С. 119—126.
46. Эразм Роттердамский и его время / Отв. ред. Л. С. Чиколини; АН СССР. Науч. совет по истории мировой культуры. Комис. по культуре Возрождения. — М.: Наука, 1989. — 278 с., ил. факс.
47. Этика Канта и современность / Сост. П. Лайзанс. — Рига: Авотс, 1989. — 228 с.

## ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

48. *Барам Д. Х.* Теория познания Е. Н. Трубецкого // Филос. науки. — 1989. — № 5. — С. 89—92.
49. *Воронкова Л. П.* Мировоззрение П. А. Флоренского // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1989. — № 1. — С. 70—81.
50. *Галактионов А. А., Кикандров П. Ф.* Русская философия IX—XIX вв. / М-во высш. и сред. спец. образования РСФСР. — 2-е изд., испр. и доп. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. — 744 с.
51. *Емельянов Б. В., Томилов В. Г.* Русские мыслители: (Биогр. и историогр. очерки) / Под ред. А. К. Сухотина; Том. гос. ун-т им. В. В. Куйбышева. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 1988. — 201 с. — Библиогр. в конце ст.
52. *Ерыгин А. Н.* Русская историческая мысль XIX в. на пути к диалектике и материализму // Изв. Сев.-Кавк. науч. центра высш. шк. Обществ. науки. — 1988. — № 2. — С. 54—60.
53. *Керимов В. И.* Историософия А. С. Хомякова: (Из цикла «Страницы истории отеч. филос. мысли»). — М.: Знание, 1989. — 64 с. — (Новое в жизни, науке, технике. Философия; Вып. 5). — Библиогр.: с. 61.
54. *Кувакин В. А.* Василий Васильевич Розанов: «Моя душа сплетена из — грязи, нежности и грусти» // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1989. — № 3. — С. 43—57.
55. *Мельник Т. Г.* Из истории эстетической мысли Молдавии (XIV—начало XVIII в.) / Отв. ред. А. И. Бабий; Кишин. гос. ун-т им. В. И. Ленина. — Кишинев: Штиинца, 1988. — 135 с. — Библиогр.: с. 118—134.

56. *Н. Г. Милеску.* Спафарий — ученый, мыслитель, государственный деятель / Редкол.: Д. Т. Урсул (отв. ред.) и др.; АН МССР. Отд. философии и права. Молд. отд-ние Филос. о-ва СССР. — Кишинев: Штиинца, 1989. — 133 с. — Библиогр. в конце ст.
57. *Митюшин А. А.* Творчество Г. Шпета и проблема истолкования действительности // Вопр. философии. — 1988. — № 11. — С. 93—104.
58. *Нуцубидзе Ш. И.* Собрание сочинений: В 6 т. / АН ГССР. Ин-т философии. — Тбилиси: Мецниереба, 1988. — Т. 5: История грузинской философии. — 597. с. — Имен. указ.: с. 577—587.
59. Отечественная общественная мысль эпохи средневековья: Ист.-филос. очерки / Редкол.: В. С. Горский и др. — Киев: Наук. думка, 1988. — 324 с. — Библиогр. в конце отд. ст.
60. *Павлов А. Т.* Исследование философии русских революционных демократов в СССР, 1917—1987. — М.: Изд-во МГУ, 1989. — 175 с.
61. *Пастернак Е. В.* Памяти Густава Густавовича Шпета // Вопр. философии. — М., 1988. — № 11. — С. 72—76.
62. *Половинкин С. М.* П. А. Флоренский: логос против хаоса: (Из цикла «Страницы отеч. филос. мысли»). — М.: Знание, 1989. — 64 с. — (Новое в жизни, науке, технике. Философия; Вып. 2). — Библиогр.: с. 42, 47, 60. — Имен. указ.: с. 62—64.
63. *Поляков Л. В.* Философские идеи в культуре Древней Руси: Ист.-филос. очерк: (Из цикла «Страницы истории отеч. филос. мысли»). — М.: Знание, 1988. — 64 с. — (Новое в жизни, науке, технике. Философия; Вып. 11). — Библиогр.: с. 40—43.
64. *Старченко Н. Н.* Славянофилы и классическая немецкая философия // Филос. науки. — 1989. — № 4. — С. 54—64.
65. *Сухов А. Д.* Атеистические традиции в русской философии. — М.: Знание, 1989. — 64 с. — (Новое в жизни, науке, технике. Науч. атеизм; Вып. 3). — Библиогр.: с. 63.
66. *Уткина Н. Ф.* Тема всеединства в философии Вл. Соловьева // Вопр. философии. — 1989. — № 6. — С. 59—75.
67. *Хоминский В. В.* Г. В. Плеханов о русской общественной мысли эпохи раннего Просвещения // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1989. — № 1. — С. 52—59.
68. *Хоружий С. С.* Карсавин и де Местр // Вопр. философии. — 1989. — № 3. — С. 79—92.
69. *Шкуринов П. С.* А. Н. Радищев: Философия человека. — М.: Изд-во МГУ, 1988. — 222 с., портр. — (История философии). — Библиогр.: с. 201—216. — Имен. указ.: с. 217—221.

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ АЗИИ, АФРИКИ

70. *Андросов В. П.* Диалектика рассудочного познания в творчестве Нагарджуны // Рационалистическая традиция и современность. — М., 1988. — Кн. 1. — С. 46—74.
71. *Бурабаев М. С., Кенисарин А. М., Курмангалиева Г. К.* Проблема бытия и познания в философии аль-Фараби / АН КазССР. Ин-т философии и права. — Алма-Ата: Наука, 1988. — 223 с. — Библиогр.: с. 219—222.
72. *Васильев Л. С.* Проблемы генезиса китайской мысли: (Формирование основ мировоззрения и менталитета) / АН СССР. Ин-т востоковедения. — М.: Наука, 1989. — 309 с. — Рез. на англ. яз. — Библиогр.: с. 289—304.
73. *Головачева Л. И.* О реконструкции структуры «Даодэцзина» // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. — М., 1988. — Ч. 1. — С. 67—73.
74. *Ивбулис В. Я.* О влиянии Индии на зарождение концепции историзма в сочинениях ранних немецких романтиков // Литературы Индии. — М., 1989. — С. 4—16. — Библиогр.: с. 16.
75. *Игнатенко А. А.* В поисках счастья: Обществ.-полит. воззрения арабо-исламских философов средневековья. — М.: Мысль, 1989. — 255 с., ил.
76. *Исаева Н. В.* Полемика Шанкары с сарвастивадой // Рационалистическая традиция и современность. — М., 1988. — Кн. 1. — С. 150—165.

77. История китайской философии: Пер. с кит. / Общ. ред. послесл. М. Титаренко. — М.: Прогресс, 1989. — 552 с.
78. *Лукьянов А. Е.* Дао дэ цзин: предфилософия и философия // Филос. науки. — 1989. — № 2. — С. 46—54.
79. *Лысенко В. Г.* Философия пространства и времени в Индии: школа вайшешика // Рационалистическая традиция и современность. — М., 1988. — Кн. 1. — С. 75—102.
80. *Мезенцева О. В.* Концепция «иллюзорности мира» Шанкары и неоведантизм // Там же. — Кн. 1. — С. 225—244.
81. *Михайлова Ю. Д.* Мотоори Норинага: Жизнь и творчество: (Из истории обществ. мысли Японии XVIII в.) / АН СССР. Ин-т востоковедения. Ленингр. отд-ние. — М.: Наука, 1988. — 186 с. — Рез. на англ. яз. — Библиогр.: с. 178—184.
82. Общественная мысль Индии: Прошлое и настоящее / Отв. ред. А. Д. Литман; АН СССР. Ин-т востоковедения. — М.: Наука, 1989. — 244 с. — Библиогр. в конце ст.
83. Общественно-политическая мысль в Китае: (Конец XIX—начало XX в.) / Редкол.: Л. П. Делюсин (*отв. ред.*) и др.; АН СССР. Ин-т востоковедения. — М.: Наука, 1988. — 244 с. — Библиогр. в конце ст.
84. *Островская Е. П.* О месте и роли рационального познания в системе поздней синкретической ньяя-вайшешики // Рационалистическая традиция и современность. — М., 1988. — Кн. 1. — С. 103—119.
85. *Пименов А. В.* К проблеме формирования учения о праманах в ранней мимансе // Там же. С. 202—224.
86. *Степанянц М. Т.* К вопросу о специфике «восточных» типов философствования: (Вместо предисл.) // Там же. С. 3—10.
87. Торжество разума: Материалы междунар. сес., посвящ. 1000-летию со дня рождения Абутали Ибн Сина (Авиценны) / Редкол.: М. С. Асимов (председатель) и др.; АН ТаджССР. Отд. философии. — Душанбе: Дониш, 1988. — 393 с.
88. Философия стран Азии и Африки: Проблемы новейшей историографии / Отв. ред. Г. Б. Шаймухамбетова; АН СССР. *Ин-т философии.* — М., 1988. — 183 с.
89. *Хайруллаев М. М., Бахадиров Р. М.* Абу Абдаллах ал-Хорезми. X век / Отв. ред. У. И. Каримов, В. В. Соколов; АН СССР. — М.: Наука, 1988. — 142 с. — (Науч.-биогр. лит.). — Библиогр.: с. 128—136. — Имен. указ.: с. 137—141.
90. *Шохин В. К.* Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки: (Пробл. периодизации истории древнеинд. мысли) // Рационалистическая традиция и современность. — М., 1988. — Кн. 1. — С. 11—45.
91. *Шохин В. К.* Рационализм классической санкхьи: история и типология // Там же. — С. 166—201.

## СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

92. *Базилюк А. Ф.* Социальная философия «неомарксизма». — Киев: Политиздат Украины, 1989. — 167 с. — (Вопр. идеол. борьбы и контрпропаганды). — Библиогр.: с. 162—166.
93. *Бирюков Б. В.* Феноменология в контексте философии математики: Гуссерль—Фреге—Беккер—Вейль // Филос. науки. — 1989. — № 2. — С. 108—113.
94. *Вейш Я. Я.* Аналитическая философия и религиозная апологетика. — Рига: Звайгзне, 1989. — 206 с.
95. *Гайденко П. П.* Хосе Ортега-и-Гассет и его «Восстание масс» // Вопр. философии. — 1989. — № 4. — С. 155—169.
96. *Грязнов А. Ф.* Аналитическая философия и проблема понимания культурно-исторических феноменов // Филос. науки. — 1989. — № 3. — С. 36—46.
97. *Губман Б. Л.* Современная католическая философия: человек и история: Учеб. пособие для филос. фак. гос. ун-тов. — М.: Высш. шк., 1988. — 190 с.
98. *Гулыга А. В.* Что такое постсовременность? // Вопр. философии. — 1988. — № 12. — С. 153—159.

99. *Гуревич П. С.* Философская антропология Сартра // Филос. науки. — 1989. — № 3. — С. 87—89.
100. *Деменчонок Э. В.* Концепция «другого» в философии Энрике Дусселя // Там же. — № 7. — С. 37—46.
101. *Деменчонок Э. В.* Социальная философия технократизма и полемика о путях развития Латинской Америки // Философия и мировоззрение. — М., 1988. — С. 86—101.
102. *Зыкова А. Б.* Проблема «другого» в учении Педро Лаина Энтральго // Там же. — С. 141—169.
103. *Кононов В. И.* Духовное наследие «консервативной революции»: К. Шмитт и западногерманский неоконсерватизм // Эволюция буржуазных идеологических течений: Тенденции 70—80-х годов. — М., 1988. — С. 36—50.
104. Концепции человека в современной западной философии / АН СССР. Ин-т философии. — М., 1988. — 158 с.
105. *Кимелев Ю. А.* Современная западная философия религии. — М.: Мысль, 1989. — 286 с. — Библиогр.: с. 276—284.
106. *Кутасова И. М.* «Новые философы» и старые концепции революции // Филос. науки. — 1989. — № 6. — С. 30—39.
107. *Малашенко И. Е.* США: в поисках «консенсуса»: Внешнеполитические ориентации в американском массовом сознании / Отв. ред. А. Ю. Мельвиль; АН СССР. Ин-т США и Канады. — М.: Наука, 1988. — 240 с.
108. *Малышев М. А.* Проблема смерти в философии «несчастного сознания» // Филос. науки. — 1989. — № 5. — С. 51—59.
109. *Маяцкий М. А.* Структурная онтология Х. Ромбаха: Феноменология и критика эпохи // Философия и мировоззрение. — М., 1988. — С. 57—69.
110. *Мельвиль Ю. К.* Новые веяния в метафизике США // Вопр. философии. — 1989. — № 6. — С. 138—147.
111. *Мигранян А. М.* Плебисцитарная теория демократии Макса Вебера и современный политический процесс // Там же. — С. 148—158.
112. *Молчанов В. И.* Время и сознание: Критика феноменол. философии. — М.: Высш. шк., 1988. — 144 с., схема.
113. *Нажмудинов Г. М.* Проблема человека в немарксистской философии США XX в. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1989. — 164 с.
114. *Некрасов С. Н.* Принцип деконструкции и эволюция постструктурализма // Филос. науки. — 1989. — № 2. — С. 55—63.
115. *Пандрин А. С.* Неоконсервативное «реставраторство» и судьбы буржуазного индивидуализма // Эволюция буржуазных идеологических течений: Тенденции 70—80-х годов. — М., 1988. — С. 20—35.
116. *Панарин А. С.* Стиль «ретро» в идеологии и политике: Крит. очерки фр. неоконсерватизма. — М.: Мысль, 1989. — 222 с.
117. *Пашинский А. И.* Проблема «несчастного сознания» в экзистенциальном психоанализе Р. Лэйнга // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1989. — № 1. — С. 60—69.
118. *Попов С. И.* Буржуазная идеология на пороге XXI столетия. — М.: Мысль, 1988. — 270 с. — Библиогр.: с. 261—269.
119. *Посконина Л. С.* Латинская Америка: Критика леворадик. концепций / Отв. ред. Б. М. Мерин; АН СССР. Ин-т Лат. Америки. — М.: Наука, 1988. — 175 с.
120. *Руткевич А. М.* Хайдеггер и нацизм // Вопр. философии. — 1989. — № 11. — С. 157—166.
121. *Руткевич А. М.* К. Г. Юнг о современности // Филос. науки. — 1989. — № 8. — С. 109—114.
122. *Семченко А. Т.* Современный апокалипсис: Критика идеологии катастрофизма. — М.: Политиздат, 1989. — 126 с. — (Социал. прогресс и буржуаз. философия).
123. *Силичев Д. А.* Философские тенденции в современной Франции // Филос. науки. — 1988. — № 12. — С. 34—42.
124. Современная аналитическая философия: Сб. обзоров и реф. / Редкол.: Н. С. Юлина (отв. ред.) и др.; АН СССР. ИНИОН. — М.: ИНИОН АН СССР, 1988. — Вып. 1. — 197 с. — (Философия). — Библиогр. в конце отд. обзоров.
125. Современная социально-политическая философия США / Отв. ред. А. П. Рач-

ков; Ред.-сост. А. В. Соболев; АН СССР. Ин-т философии. — М., 1988. — 109 с.

126. Современная западная социология науки: Крит. анализ / А. А. Игнатьев, В. Ж. Келле, Л. А. Маркова и др.; Отв. ред. В. Ж. Келле и др.; АН СССР. Ин-т истории естествознания и техники. — М.: Наука, 1988. — 254 с., схема. — Библиогр. в конце глав.
127. *Соколов А. В.* З. Фрейд: попытка реконструкции основ мировоззрения // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1989. — № 2. — С. 44—57.
128. *Соловьева Г. Г.* Франкфуртская школа: глобальная проблематика // Вестн. АН КазССР. — 1988. — № 10. — С. 3—9.
129. *Султанова М. А.* Т. Розак против «культа информации»: леворадикальная критика «информационного общества» // Эволюция буржуазных идеологических течений: Тенденции 70—80-х годов. — М., 1988. — С. 118—134.
130. *Тавризян Г. М.* О. Шпенглер, Й. Хейзинга: две концепции кризиса культуры. — М.: Искусство, 1989. — 272 с.
131. *Тарасов К. Е., Кельнер М. С.* «Фрейдо-марксизм» о человеке. — М.: Мысль, 1989. — 213 с.
132. Феноменология и ее роль в современной философии: (Материалы «круглого стола». Выступали: Н. В. Мотрошилова, А. А. Михайлов, А. В. Михайлов и др.) // Вопр. философии. — 1988. — № 12. — С. 43—84.
133. *Хуцишвили Г. Щ.* Идея метакультуры в романе Г. Гесса «Игра в бисер» // Филос. науки. — 1988. — № 12. — С. 43—52.
134. *Шпакова Р. П.* Типы лидерства в социологии Макса Вебера // Социол. исслед. — 1988. — № 5. — С. 134—139. — Библиогр.: с. 138—139.

## ПУБЛИКАЦИИ

135. *Бердяев Н. А.* Философия свободы: Смысл творчества / Вступ. ст., сост., подгот. текста Л. В. Полякова. — М.: Правда, 1989. — 607 с.
136. *Бердяев Н. А.* Человек и машина / Предисл. Е. В. Барабанова // Вопр. философии. — 1989. — № 3. — С. 143—162.
137. *Бердяев Н. А.* Эрос и личность: Философия пола и любви. — М.: Прометей, 1989. — 158 с.
138. *Григорьев А.* Воспоминания / Изд. подготов. Б. Ф. Егоров. — М.: Наука, 1988. — 439 с. — (Лит. памятники).
139. Н. А. Добролюбов: Эстетика, литература, критика / Редкол.: Л. И. Емельянов (отв. ред.) и др.; АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом). — Л.: Наука, 1988. — 199 с.
140. *Карсавин Л. П.* Жозеф де Местр / Публ. А. Л. Осповата, примеч. В. А. Мильчиной, А. Л. Осповата // Вопр. философии. — 1989. — № 3. — С. 93—118.
141. *Кропоткин П. А.* Записки революционера / Предисл. и примеч. В. А. Твардовской. — М.: Моск. рабочий, 1988. — 544 с. — Имен. указ.: с. 498—539.
142. *Лавров П. Л.* О религии // Сост., вступ. ст. А. И. Володина. — М.: Мысль, 1989. — 415 с. — (Науч.-атеист. б-ка).
143. *Лосев А. Ф.* Дерзание духа. — М.: Политиздат, 1988. — 366 с., ил. — (Личность. Мораль. Воспитание. Сер. худож.-публицист. и науч.-попул. изд.).
144. *Лосев А. Ф.* История античной философии в конспективном изложении. — М.: Мысль, 1989. — 205 с., портр. — Имен. указ.: с. 202—203.
145. *Лосев А. Ф.* Письма // Вопр. философии. — 1989. — № 7. — С. 152—159.
146. *Лосев А. Ф.* Расцвет и падение номинализма: Мыслительно-нейтралистическая диалектика XIV в. // Изв. Сев.-Кавк. науч. центра высш. шк. Обществ. науки. — 1988. — № 2. — С. 68—81.
147. *Лосев А. Ф.* Эрос у Платона / Предисл. А. Л. Доброхотова // Вопр. философии. — 1988. — № 12. — С. 120—139.
148. *Мандельштам О.* Государство и ритм. Пшеница человеческая. Гуманизм и современность // Филос. науки. — 1988. — № 12. — С. 82—87.
149. *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. / Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева; Примеч. к т. 2 С. Л. Кравца и др.; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Мысль, 1988. — Т. 2. — 824 с., 2 л. ил. — / Филос. наследие; Т. 105/. — Имен. и предм. указ.: с. 790—823.
150. *Соловьев В.* Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться: (По

поводу «Заметки о внутреннем состоянии России» К. С. Аксакова) // Наше наследие. — 1988. — № 2. — С. 81—85.

151. *Соловьев Вл. С.* Лекции по истории философии / Послесл. и публ. В. А. Смирнова // Вопр. философии. 1989. — № 6. — С. 76—137.
152. *Трубецкой Е.* Личность В. С. Соловьева / Публ. подгот. В. Яковлев // Наше наследие. — 1988. — № 2. — С. 70—77.
153. *Трубецкой Е. Н.* Метафизические предположения познания: Опыт преодоления Канта и кантианства: (фрагменты «Заключения») // Филос. науки. — 1989. — № 5. — С. 93—103.
154. *Трубецкой С. Н.* Чему нам надо учиться у материализма // Вопр. философии. — 1989. — № 5. — С. 103—112.
155. *Флоренский П. А.* Автореферат / Публ. М. С. Трубачевой, А. С. Трубачева, П. В. Флоренского // Вопр. философии. — 1988. — № 12. — С. 113—119.
156. П. А. Флоренский: философия, наука, техника // Редкол.: А. И. Мелуа (председатель) и др.; Ред.-сост. В. А. Росов, П. В. Флоренский; АН СССР и др. — Л., 1989. — 82 с. — Препринт. — Имен. указ. Тр. П. А. Флоренского (1983—1989): с. 76—78.
157. *Флоренский П. А.* Храмовое действо как синтез искусств // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1989. — № 2. — С. 58—65.
158. *Хомяков А. С.* О старом и новом: Ст., очерки // Сост., вступ. ст., коммент. Б. Ф. Егорова. — М.: Современник, 1988. — 462 с. — (Любителям рос. словесности. Из лит. наследия).
159. *Шпет Г.* Театр как искусство // Вопр. философии. — 1988. — № 11. — С. 77—92.

## ПЕРЕВОДЫ

160. *Банфи А.* Философия искусства: Пер. с ит. — М.: Искусство, 1989. — 384 с.
161. *Валла Лоренцо.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли / Пер. с лат. В. А. Андрушко и др.; Отв. ред. А. Х. Горфункель; Сост. и авт. вступ. ст. Н. В. Ревякина; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1989. — 475 с. — (Памятники филос. мысли). — (Ист. и мифол.): с. 464—474.
162. *Вебер М.* Харизматическое господство // Социол. исслед. — 1988. — № 5. — С. 139—147.
163. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем. — М.: Прогресс, 1988. — 700 с.
164. *Гадамер Г.-Г.* Философия и литература // Филос. науки. — 1989. — № 2. — С. 83—97.
165. *Гёте И.-В., Шиллер Ф.* Переписка: В 2 т. / Редкол.: М. Ф. Овсянников (председатель) и др.; Пер. с нем. и коммент. И. Е. Бабанова. — М.: Искусство, 1988. — Т. 2. — 587 с. — (История эстетики в памятниках и документах). — Имен. указ.: с. 562—587.
166. *Гоббс Т.* Сочинения: В 2 т.: Пер. с лат., англ. / Сост.-ред., вступ. ст. В. В. Соколова. — М.: Мысль, 1989. — Т. 1. — 624 с. — (Филос. наследие; Т. 107).
167. *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т.: Пер. с лат., фр. / Сост.-ред., вступ. ст. В. В. Соколова. — М.: Мысль, 1989. — Т. 1. — 656 с.
168. *Дидро Д.* Салоны: В 2 т.: Пер. с фр. / Вступ. ст., сост. Л. Я. Рейнгардт. — М.: Искусство, 1989. — Т. 1. — 270 с., ил. — Т. 2. — 399 с., ил.
169. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: Сб. текстов / Пер. с лат. и итал., коммент. Н. В. Ревякиной и др.; Предисл. и ред. С. М. Ста. — Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1988. — Ч. 2. — 190 с. — Библиогр.: с. 188—189. — Указ. имен: с. 184—187.
170. «К вечному миру» И. Канта / Подгот. текста, вступ. ст., заключение А. В. Гулыги. — М.: Моск. рабочий, 1989. — 77 с. — (Первоисточники).
171. *Камю А.* Бунтующий человек // Филос. науки. — 1989. — № 7. — С. 119—123.
172. *Кирквуд К. П.* Ренессанс в Японии: Культур. обзор семнадцатого столетия: Пер. с англ. / Отв. ред., авт. предисл. В. Н. Горегляд; АН СССР. Отд-ние истории. Ин-т востоковедения. — М.: Наука, 1988. — 303 с. — (Культура народов Востока. Материалы и исслед.). — Библиогр.: с. 299—301.

173. *Лукач Д.* Из эпистолярного наследия Д. Лукача // Филос. науки. — 1989. — № 6. — С. 101—111.
174. *Ницше Фр.* По ту сторону добра и зла: Разделы первый и второй // Вопр. философии. — 1989. — № 5. — С. 122—149.
175. *Ортега-Гассет Х.* Восстание масс // Там же. — № 4. — С. 114—155.
176. Проблема человека в западной философии: Сб. пер. с англ., нем., фр. / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. — М.: Прогресс, 1988. — 547 с.
177. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто // Филос. науки. — 1989. — № 3. — С. 89—100.
178. Сумерки богов / Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм и др.; Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. — М.: Политиздат, 1989. — 398 с. — (Б-ка атеист. лит.). — Имен. указ.: с. 394—395.
179. *Фрейд З.* «Культурная» сексуальная мораль и современная нервозность // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1989. — № 3. — С. 58—70.
180. *Фрейд З.* Недовольство в культуре // Филос. науки. — 1989. — № 1. — С. 89—101.
181. *Фрейд З.* Разделение психической личности. Тридцать первая лекция // Психол. журн. — 1988. — Т. 9, № 6. — С. 139—151.
182. *Хайдеггер М.* О сущности истины // Филос. науки. — 1989. — № 4. — С. 88—104.
183. *Честертон Г. К.* Франциск Ассизский / Послесл. Н. Л. Трауберг // Вопр. философии. — 1989. — № 1. — С. 83—128.
184. «Чжуд-ши» — памятник средневековой тибетской культуры: Пер. с тибет. / Отв. ред. С. М. Николаев, Р. Е. Пубаев; Предисл. Д. Б. Дашиева, С. М. Николаева; АН СССР. Сиб. отд-ние. Бурят. фил. Ин-т биологии. — Новосибирск: Наука, 1988. — 348 с. — Указ.: с. 324—348.
185. *Шеллинг Ф. В. Й.* Сочинения: Пер. с нем.: В 2 т. / Сост.-ред. А. В. Гулыга. — М.: Мысль, 1989. — Т. 2. — 638 с. — (Филос. наследие).
186. *Юнг К. Г.* Проблема души современного человека // Филос. науки. — 1989. — № 8. — С. 114—126.
187. *Ясперс К.* Духовная ситуация времени. // Там же. — № 11. — С. 85—94; — № 12. — С. 102—112.

# АВТОРЫ ВЫПУСКА

ЗАНДКЮЛЕР Ганс Йорг — профессор Бременского университета (ФРГ)

ПРОСИН Владимир Евгеньевич — мл. научный сотрудник Института философии АН СССР

СЕМУШКИН Анатолий Васильевич — канд. филос. наук, доцент Днепропетровского гос. ун-та

ЮРЧЕНКО Андрей Иванович — канд. богословских наук, Русская Православная Церковь

АДЕЛЬШИН Георгий Михайлович — аспирант к-ры истории, философии и логики Вильнюсского гос. ун-та

СМИРНОВА Зинаида Васильевна — доктор филос. наук, консультант Института философии АН СССР

СТЕПАНЯНЦ Мариетта Тиграновна — доктор филос. наук, зав. сектором Института философии АН СССР

ГАРАДЖА Елена Викторовна — канд. филос. наук, мл. научный сотрудник социологического факультета МГУ

БАЛМАЕВА Светлана Даниловна — канд. филос. наук, доцент Свердловского горного ин-та

РУБЦОВ Николай Николаевич — канд. филос. наук, доцент к-ры философии и научного коммунизма Московского геологоразведочного ин-та

АНДРОСОВ Валерий Павлович — канд. исторических наук, научный сотрудник Института востоковедения АН СССР

ДОБРОХОТОВ Александр Львович — канд. филос. наук, ст. преподаватель философского факультета МГУ

СКВОРЦОВ Михаил Юрьевич — аспирант философского факультета МГУ

БЫЧКОВ Виктор Васильевич — доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии АН СССР.

ЛУТКОВСКИЙ Леонид Николаевич — Русская Православная Церковь

БИБИХИН Владимир Вениаминович — канд. филолог. наук, научный сотрудник Института философии АН СССР

ПОДОРОГА Валерий Александрович — канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Института философии АН СССР

БАК-МОРС Сюзан — профессор Корнеллского ун-та (США)

ПЕТРОВСКАЯ Елена Владимировна — канд. филос. наук, мл. научный сотрудник Института философии АН СССР

ГУСТЫРЬ Александр Васильевич — ассистент философского факультета МГУ

ВДОВИНА Ирена Сергеевна — доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии АН СССР

РИКЁР Поль — профессор Сорбонны (Франция) и Чикагского ун-та (США)

КЕССИДИ Феохарий Харлампиевич — доктор филос. наук, консультант Института философии АН СССР

БЕРТИ Энрике — профессор Падуанского университета (Италия)

КЕССИДИ Ольга Николаевна — канд. филос. наук, ст. редактор издательства «Прогресс»

# СОДЕРЖАНИЕ


ИСТОРИЯ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ 5

От редколлегии . . . . . 5

*Зандкюлер Г. Й.* Критика и позитивная наука. К эволюции Марксовой теории (перевод В. Просина) . . . . . 6

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ 26

*Семушкин А. В.* Мифологический и эмпирический истоки философского знания . . . . . 26

*Юрченко А. И.* К проблеме понятия «субстанция» в философии Декарта . . . . . 39

*Адельшин Г. М.* Дискуссия по проблеме «формы форм» Аристотеля: от Гегеля до наших дней . . . . . 59

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ 78

*Смирнова З. В.* Великая французская революция в оценке А. И. Герцена . . . . . 78

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ 96

*Степанянц М. Т.* Восточные концепции «совершенного человека» в контексте мировой культуры . . . . . 96

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX в. 108

*Гараджа Е. В.* Унамуно об «Агонии» христианства . . . . . 108

*Балмаева С. Д.* Аналитическая «философия сознания»: взгляд сквозь призму интеллектуальной биографии Герберта Фейгла . . . 123

*Рубцов Н. Н.* Иконологическая концепция: формы и путь развития 143

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ 159

*Андросов В. П.* О «Рассмотрении разногласий» (Vigraha-vyāvartanī) 159

*Доброхотов А. Л.* К публикации перевода «Книги о причинах» . . . 188

Книга о причинах (перевод М. Скворцова, сверка перевода И. Купреевой) . . . . . 189

*Бычков В. В.* На путях «незнаемого знания». К публикации малых сочинений из Corpus Areopagiticum . . . . . 210

Послание к Тимофею Святого Дионисия Ареопагита. О таинственном богословии (перевод Л. Н. Лутковского) . . . . . 220

Святой Дионисий Ареопагит. О таинственном богословии (перевод В. В. Бибихина) . . . 227
*Подорога В. А.* Феномен города и философия истории XIX столетия («Passagen-Werk» Вальтера Беньямина) . . . 232
*Беньямин В.* Париж — столица XIX столетия (перевод В. А. Подороги) . . . 235
*Бак-Морс С.* Биография мысли. «Passagen-Werk» В. Беньямина (перевод Е. В. Петровской) . . . 247
*Густырь А. В.* К публикации главы из книги М. Мерло-Понти «Феноменология восприятия» (1945) . . . 267
*Мерло-Понти М.* Временность (перевод А. В. Густыря) . . . 271
*Вдовина И. С.* К публикации статьи П. Рикёра «Что меня занимает последние 30 лет» . . . 294
*Рикёр П.* Что меня занимает последние 30 лет (перевод А. В. Густыря, сверка перевода И. С. Вдовиной) . . . 296
*Кессиди Ф. Х.* К публикации статьи Э. Берти «Древнегреческая диалектика как выражение свободы мысли и слова» . . . 316
*Берти Э.* Древнегреческая диалектика как выражение свободы мысли и слова (перевод Ф. Х. Кессиди) . . . 321

ПУБЛИКАЦИИ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ РАБОТ СОВЕТСКИХ УЧЕНЫХ — ЖЕРТВ СТАЛИНСКИХ РЕПРЕССИЙ

От редколлегии 345
*Понтович В. Э.* Э. Э. Понтович: страницы жизни . . . 345
*Понтович Э. Э.* Отрицание отрицания в философском методе Гегеля 347

АКТУАЛЬНЫЕ ИНТЕРВЬЮ И СУЖДЕНИЯ 363

Интервью с ректором МФТИ, членом-корреспондентом АН СССР, народным депутатом СССР Н. В. Карловым . . . 363

БИБЛИОГРАФИЯ 366

Авторы выпуска . . . 375

# CONTENTS


HISTORY OF MARXIST PHILOSOPHY 5

From the editorial board . . . . . 5

*Sandküller H.-G.* Criticism and Positive Science. On the Evolution of Marx's Theory (Translated by V. E. Prosin) . . . . . 6

HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY 26

*Syomushkin A. V.* Mythological and Empirical Sources of Philosophical Knowledge . . . . . 26

*Yurchenko A. I.* On the Notion of «Substance» in the Philosophy of Descartes . . . . . 39

*Adelshin G. M.* Debates on the Problem of Aristotle's «Form of Forms»: From Hegel to the Present . . . . . 59

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY 78

*Smirnova Z. V.* The French Revolution as Seen by A. I. Hertsen . . . . 78

HISTORY OF ORIENTAL PHILOSOPHY 96

*Stepaniants M. T.* Oriental Concepts of the «Perfect Human Being» in the Contest of World Culture . . . . . 96

20th CENTURY WESTERN PHILOSOPHY 108

*Garadzha E. V.* Unamuno on the «Agony» of Christianity . . . . . 108

*Balmaeva S. D.* Analytical «Philosophy of Consciousness»: An Insight into Herbert Feigl's Intellectual Biography . . . . . 123

*Rubtsov N. N.* The Iconological Concept: Its Forms and Line of Development . . . . . 144

TRANSLATIONS AND PUBLICATIONS 159

*Androsov V. P.* On the «Examination of Disagrecments» (Vigrahavyavartani) . . . . . 159

Examination of Disagrecments (Translated by V. P. Androsov) . . . . 188

*Dobrokhotov A. L.* On the Publication of the Translation of «The Book of Causes» . . . . . 189

The Book of Causes (Translated by M. Skvortsov, translation's editor I. Kupreeva) . . . . . 210

*Bychkov V. V.* On the Paths of «Unknowable Knowledge». Concerning the Publication of Smaller Works Belonging to the Corpus Areopagiticum . . . . . 220

Letter to Timothy by Saint Dionysus the Areopagite. On Mystical Theology (Translated by A. N. Lutkovsky) . . . . . 220
Saint Dionysius the Areopagite. The Mystical Theology (Translated by V. V. Bibikhin) . . . . . 227
*Podoroga V. A.* Phenomenon of the City and the History of Philosophy of the 19th Century (Walter Benjamin's «Passagen-Werk») . . . . . 232
*Benjamin W.* Paris — The Capital of the Nineteenth Century (Translated dy V. A. Podoroga) . . . . . 235
*Buck-Morss S.* The Biography of Thought. W. Benjamin's «Passagen-Werk» (Translated by E. V. Petrovskaya) . . . . . 247
*Gustyr A. V.* On the Publication of a Chapter from M. Merleau-Ponty's «Phenomenology of Perception» (1945) . . . . . 267
*Merleau-Ponty M.* Temporality (Translated by A. V. Gustyr) . . . . 271
*Vdovina I. S.* On the Publication of P. Ricoeur's Article «What Was my Preoccupation in the Last 30 years» . . . . . 294
*Ricceur P.* What Was my Preoccupation in the Last 30 Years (Translated by A. V. Gustyr, translator's editor I. S. Vdovina) . . . . . 296
*Kessidi F. Kh.* On the Publication of E. Berti's Article «Ancient Greek Dialectics as a Manifestation of the Freedom of Thought and Speech» 316
*Berti E.* Ancient Greek Dialectics as a Manifestation of the Freedom of Thought and Speech (Translated by F. Kessidi, translation's editor O. Kessidi) . . . . . 321

PUBLICATIONS
OF HISTORICAL-PHILOSOPHICAL STUDIES
BY SOVIET SCHOLARS — VICTIMS
OF STALINIST REPRESSIONS

From the editorial board . . . . . 345
*Pontovich V. E.* E. E. Pontovich: Biographical Landmarks . . . . . 345
*Pontovich E. E.* The Negation of Negation in Hegel's Philosophical Method . . . . . 347

INTERVIEWS AND OPINIONS OF THE DAY 363

Interview with N. V. Karlov, Rector of the Moscow Institute of Physics and Technology, Corresponding Member of the Soviet Academy of Sciences, People's Deputy of the USSR . . . . . 363

BIBLIOGRAPHY 366

Notes on Contributors . . . . . 375

Научное издание

# Историко-философский ежегодник

1990

Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР

Художественный редактор М. Л. Храмцов
Технический редактор З. Б. Павлюк
Корректоры В. А. Алешкина, В. А. Бобров

ИБ № 46131

Сдано в набор 05.02.90
Подписано к печати 03.04.91
Формат $60\times90^{1}/_{16}$
Бумага офсетная № 1
Гарнитура обыкновенная
Печать офсетная
Усл. печ. л. 24,0. Усл. кр. от. 24,0. Уч.-изд. л. 27,9
Тираж 4000 экз. Тип. зак. 96
Цена 3 р. 50 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485
Профсоюзная ул., 90.

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12.