

Российская Академия Наук  
Институт философии

**ИСТИНА И БЛАГО:  
УНИВЕРСАЛЬНОЕ И СИНГУЛЯРНОЕ**

Москва  
2002

УДК 165  
ББК 15.13  
И 89

**Ответственный редактор**  
доктор филос. наук *А.П.Огурцов*

**Рецензенты**  
кандидат физ.-мат. наук *И.И.Ашмарин*  
доктор филос. наук *В.М.Розин*

И 89

**Истина и благо: универсальное и сингулярное.** — М., 2002. — 376 с.

Сборник подготовлен Центром методологии и этики науки ИФ РАН и является продолжением изданного в 1998 году сборника «Благо и истина: классические и неклассические регулятивы». Данный сборник концентрируется на взаимоотношении истины и блага, которое рассмотрено в перспективе возможности определения универсалий в языке логики и этики. Раскрыты особенности интерпретации универсалий в средневековой философии (статьи С.С.Неретиной, А.Басоса), сдвиг от реализма к номинализму в логике и философии XX века и акцент на сингуляриях в противовес универсалиям (А.П.Огурцов). Показана эвристическая роль воображения в математическом дискурсе, прежде всего геометрии (Г.Б.Гутнер, В.В.Бибихин). Проанализированы новые формы дискурсивной практики под углом зрения взаимоотношения универсалий и сингулярный: метафизики диалога, универсализации механики (В.С.Черняк и др.). В сборнике впервые печатаются на русском языке переводы больших фрагментов из работ Иоанна Солсберийского «Металогикон» и Э.Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология».

ISBN 5–201–02086–0

©ИФРАН, 2002

## РАЗДЕЛ I ДИСКУРС: ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ И ЭТИЧЕСКИЙ

*С.С.Неретина*

### **Смерть как условие бессмертия: этические парадоксы**

Проблема существования определенным человеком в наше время является едва ли не центральной проблемой: редкая газета не говорит о глобальных, местных, долговременных или кратковременных катастрофах («катастрофы недели»), о болезнях, которые потрясли мир, и, разумеется, о возможности существования человека как вида и как индивида в эпоху техногенной цивилизации. Ставится под вопрос не только власть природного, рационального, гуманистического: конкретное смертное разумное существо с курносым носом и шишкой на лбу обрело способность на замещение своей курносости прямоносостью, опираясь на идею некоей универсальной красоты, соответственно универсального человека, утвердительно ответив на древний вопрос относительно существования общих понятий, которые, как известно, считались пустыми и бессодержательными. Воспроизведение жизни, необходимость которого отталкивала, к примеру, Августина от проповеди безбрачия, сейчас решается медициной, стоит только поместить живую клетку в пробирку. Иногда даже говорят, что если раньше человек жил в реальном мире, составляя с ним взаимообусловленное целое, то теперь — в виртуальном, поскольку может строить сам себя. С расшифровкой же структуры генома, биокода человека, сделавшей возможной получить информацию, закодированную в генах, а попросту прочесть геновую записную книжку, человек, как уверяет нас Андрей Столяров, «просто тихо угаснет, исчерпав имевшееся у него биологическое предназначение... Недалек тот час, когда

компьютер станет просто еще одним органом человека (и уже есть люди с таким органом. — *С.Н.*). И тут неважно, машина ли поглотит человека или человек — машину» [18, с. 178–179].

Ну, может, у них там все пройдет и незаметно, но у нас хватит красногвардейцев, которые никогда не расстанутся со своей талонной долей на простую смерть. Да и у А.Столярова слово «просто» через три десятка строчек вдруг замещается утверждением, что «мы сейчас переживаем эпоху Второй биологической революции».

Можно захлебываться от перечисления медико-биологических, технических новшеств, уверяя себя, что так оно и есть, но, как говорил М.Хайдеггер, уровень науки определяется тем, насколько она *способна* на кризис своих основопонятий» [13, с. 9]. И потому естественно вновь поставить вопрос, существуют ли границы такого самовольного изменения бытия человеком? Не превращается ли такой техногенно-самовлюбленный мир вместе с человеком в некий набор элементов, из которых можно создавать любые фантазмы, любые химерические или кентаврические образования (чем является человек-компьютер), о чем толковали в античности? И не выражает ли сама такая возможность тоску по старой трансцендентной и очевидно тоталитарной власти, которую поспешили похоронить постмодернистские философы в новом единстве мира потребления, глобального обмена и ризом, страдающих от отсутствия самоопределения: вроде бы они самодостаточны, но вместе с тем являются продуктами среды? Ибо если я могу выбрать себе лицо или пол, что стало реальностью биомедицины, создать тело-протез, лишённое половых признаков, то есть стать индифферентным, транссексуальным, я предполагаю наличие не только средств для выполнения этих операций, даже не только полную перестройку сознания, отказывающегося от памяти, но и наличие исполнителя этих операций, естественно в этих предположениях отождествляемого с законодателем-тираном, точно знающим и предписывающим законы миру. Не успели иные страны разделить функции своих властей, как уже это желание устарело из-за опережающего развития других, признаваемых за демократические, стран, которые извне стали исполнять глобализаторские функции.

Оказалось, что старое платоновское недоумение, высказанное в «Софисте», которое Хайдеггер сделал эпиграфом к книге «Бытие и время», остается актуальным: «Ибо, очевидно, ведь вам-то давно знакомо то, что вы собственно имеете в

виду, употребляя выражение «сущее», а мы верили, правда, когда-то, что понимаем это, но теперь пришли в замешательство» [ср.: 14, 244 а].

Потому снова возникает «необходимость отчетливого возобновления вопроса о бытии» [13, с. 2], ибо вопросы, клон я или человек, мужчина или женщина, человек или машина, требуют разрешения не только через природные катастрофы или призывно-умоляющие возгласы «одуматься» (когда-то с этим призывом обращался к Франциску Августин в трактате Ф.Петрарки «Моя тайна» — обычно это происходит тогда, когда исчерпываются аргументы определенной системы мышления). Они необходимо требуют теоретического осмысления и создания новой этики, позволяющая ориентироваться в том трагическом состоянии **переходности**, в котором мы сейчас оказались и которая действительно характеризуется концом истории, а эффект задержки, естественный для эпохи переходности, вновь на первый план выставляет мифологемы сознания.

Переходность эта действительно существует, иногда можно даже сказать, откуда и куда. Так мы переходим — и с этим трудно спорить — из закрытого общества в открытое. Если XX век, как написал Л.Киселев, характеризовала закрытость многих научных программ, связанных с ядерной физикой, то XXI-й начался с эпохального достижения в области биологии — расшифровки строения генома, что стало возможным благодаря международному объединению ученых в рамках открытой программы [18, с. 165]. Более того, мысль о переходности — это и есть мысль о границах, на которых совершаются разного рода претворения. Употребление относительно термина «революция» определения «мирный» свидетельствует о наших чаяниях бескровности, но не меняют смысла революции и потому не отменяет идеи границы. Потому в ответ на оптимистическое утверждение, что человек как разумное смертное вскоре исчезнет с лица земли, уступив место компьютерному человеку, последовало охлаждающее предупреждение Н.Работного, напомнившего о необходимости проверки медико-биологической гипотезы о беспороговой линейной зависимости, согласно которой не существует естественно безопасного уровня ионизирующей радиации. Суть этой проверки сводится не к полной защите от какой бы то ни было радиации, а к определению радиационного фона, необходимого для всех живых организмов, без которого «начинают давать сбой и деградировать важнейшие иммунные механизмы,

которые этот фон заставляет быть все время в состоянии полной боевой готовности» [18, с. 182]. Однако, как кажется, стоит обратить внимание и на другие соображения, ставящие границы для мысли, чересчур увлеченной концом homo sapiens.

История, на мой взгляд, действительно закончилась, в том смысле, в какой она является детищем христианской мысли, предполагающей скрещение некоего пророчества и свершения этого пророчества, доподлинно свидетельствующего определенное событие. Событие потому и является событием и случаем, что неким чудесным образом **случает** сакральное и профанное. Вот они еще разделены, а вот уже нераздельно соединены, момент же этого единства ускользает.

Когда Августин говорил, что одни и те же пророчества Ветхого завета составляют историю для христиан и являются пустословием у иудеев, он имел в виду именно необходимость факта реального события, а не просто его бесконечного ожидания и утопического на него упования. Факт рождения, смерти и воскресения Христа, удостоверенный разнородными свидетельствами, реализует мессианское пророчество. Этот факт — тот узел, который связал воедино сакральную и профанную историю, позволил выстроить определенные, касающиеся всего мира соотношения, аналогии, симфонии, явив феномен не истории одного развернутого события (скажем, греко-персидских войн, как у Геродота) или истории города (истории Рима), которые есть частичные истории — наррации о разных, в том числе недостоверных, событиях, а всемирная история. Не случайно **все** средневековые хроники начинались с сотворения мира, их события связывались с подобными случаями священной истории, являясь их напоминанием, примером, образом. Такая — всемирная — история имела свое начало и должна иметь свой конец. Идея эсхатологии — естественное следствие так понятой истории, существовавшей до момента, когда христианство представлялось единственно истинной универсальной религией. Попытки определять историю через идею прогресса, бесконечности, прогрессивности, стихийных событий типа революций, войн и пр., дробить ее на историю масс, историю интеллигенции, КПСС, партии «Единство», ментальностей, культуры, сколь бы долговременными и плодотворными они ни были, есть редуцирование к истории, социологии, культуре, психологии и пр., свидетельствуя, сколь прочно сидит в нас, даже атеистах, христианское мироисповедание. Современная глобализация мира, в

котором христианство существует как одна из его частей с вызревшей идеей экуменизма, сотрудничество с культурой, некогда, в IV в., отвергнутой Амвросием Медиоланским, поскольку он отождествил ее с традиционной, «от мира сего», языческой философией, привела к изменению взгляда на мир, переставший для нас быть историческим, ибо для других (для многих народов Востока или Африки), с которыми мы сейчас находимся в состоянии тесных взаимодействий, он таковым и не был. Современное его состояние возможно представить через диалог культур в широком смысле слова (о логической ответственности за это понятие см. [16, с. 207–220]), но не менее возможно — через идею номадизма Делеза и Гваттари (см. об этом [17, с. 335]), полагавших, что конец капитализма влечет за собою смерть культуры, разворачивая теоретический план имманентности, в которой история отрывалась от опоры на закономерности и первоначала и утверждала могущество среды.

### Этический нейтралитет

Современное состояние можно сопоставить с состоянием гностицизма, пытавшегося осмыслить новую христианскую задачу в старых мифологических и этических понятиях (каковым, например, является понятие «призрачного тела» Христа), попутно выявляющего новые дискурсивные возможности, заставив сосредоточиться возникающее новое мировидение в философской рефлексии.

Не случайно новый христианский мир начался с обсуждения именно возможности рождения и — через смерть — возрождения (воскресения) Христа. При этом именно факт смерти был тем фактом, благодаря которому можно было определить и оценить масштаб новых интеллектуальных ресурсов, который был тем выше, чем больше преодолевался страх смерти, то есть чем дальше за границы земного мира простирает человек свою жизнь, осознавал это и любил это свое осознание. Оздоровление мира напрямую зависело от того, как этот мир будет понимать смерть. Можно даже сказать жестче: проблема смерти впервые была поставлена в момент осознания полного преображения мира. Это сознание лишено утопичности и простой желанности, оно впервые направлялось свободной, рационально организованной волей.

Современный гнозис от прежнего отличается тем, что тот новую интеллектуальную позицию, вынесенную за скобки эмпирического мира, осваивал в русле логики, выработанной этим миром. А этот новую эмпирическую ситуацию, связанную с достижениями науки и техники, выносит за пределы логики вообще. Похоронив историю, роман, человека, то есть способы выражения человеком самого себя, образующие некоторое определенное **понятие** человека, он провозглашает идею реального бессмертия, не задумываясь, бывает ли оно индифферентным, и при этом не отменив вполне реальные похороны остающегося в смерти вот этого человека с курносый носом и шишкой на лбу. Это и ставит в тупик любого мало-мальски думающего человека: некто в момент произнесения речи о бессмертии взял да и сыграл в ящик.

Потому, конечно, хотелось бы (как это удастся — вопрос другой) проанализировать интеллектуальные усилия выразить идею истинности смерти в то время, когда эта проблема явилась миру как именно насущная проблема, то есть когда христианство осознало себя как совершенно другой, чем прежде, мир, где ничто — не инобытие, а именно и просто «ничто».

Выявление специфики этой пороговой христианской ситуации, наиболее сосредоточенно выраженной в эпоху Средневековья, прояснение проблемы смерти, обнаруживает не только, «какого наследства мы лишаемся», но и пока не востребованные возможности этого наследства: даже оставшись простыми знаками временных связей мира, позволяющих миру «устоять», они, не исключено, отворят пока еще невидимые двери новых построек, в том числе этических. Когда Августин призывал в «Граде Божием» к критике античного мировидения, он обращался к здравому смыслу слушающих, читающих и размышляющих вместе с ним над тем новым, что он обозначил как «христианское время». А оно обозначало не только оздоровление, но и собирание всего оказавшегося не только тщетным и разрушительным, но и конструктивным и причащенным вечности. Это было своего рода соборование мира. Потому проблемы смерти здесь были одними из самых узловых.

Для христиански ориентированного ума (которым обладают не только люди, исповедующие христианскую религию, но все европейцы, долговременно жившие в сфере христианской этики) смерть — одно из важнейших таинств, которое одним обеспечивает переход в мир иной для непосредственного пред-



стояния перед Богом, чтобы держать ответ за прожитую жизнь, а других ставит перед, может быть, ужасающей необходимостью провалиться в (или стать) Ничто. Естественный страх перед смертью стоит рядом с желанием и надеждой на бессмертие, которое в XX в. из религиозной сферы перешло в сферу практически возможного. Клонирование, трансплантация органов обеспечили идее бессмертия выход из разряда идей или алхимических экспериментов в духе доктора Фауста в поле реальности. Иронически говоря, если предположить истинными некоторые религиозные убеждения, предписывающие, с одной стороны, конец света, а с другой — посмертное воскресение в том же теле, в каком и жил, то мы присутствуем при конце света смертного и преобразуемся для жизни в мире бессмертного. Вот и Августин словно бы подтверждает: «...этот временный мир... этот видимый свет, удобовдыхаемый воздух, годную для питья воду и что соответствует *питанию, лечению и украшению тела* Он дал нам под тем справедливейшим условием, что правильно пользовавшийся такими смертными благами, приспособленными к миру смертных, получит большие и лучшие, то есть мир бессмертия...» [1, т. IV, с. 133]. Ибо и клонирование, и трансплантация, безусловно, приспособлены к миру смертных, и человек, заплативший деньги за то и другое, столь же безусловно есть человек, правильно пользующийся этими смертными благами. Более того, Августин полагает, что «мир этот прейдет не в смысле совершенного уничтожения, а вследствие изменения вещей», что и свидетельствуют упомянутые успехи биологии, медицины и техники, явившие и «небо новое и землю новую» [1, т. IV, с. 197].

Вопрос, однако, состоит в том, что понимать под правильным пользованием «смертными благами», ибо при всей схожести состояний дел Августин все же предполагает, что бессмертие возможно только лишь по свершении суда над живыми и мертвыми, суда над прожитой жизнью, то есть этического суда. Смерть в таком случае является непременным условием для определения качества человека, чего не предполагают достигнутые успехи современной науки. Обладая состоянием, нажитым любым образом (добропорядочным, воровским, киллерским), можно «заказать» себе другую жизнь, не проходя рубежа между жизнью и смертью. А это ставит человека в не-или во внеэтическую ситуацию, поскольку размывает грань между добрым и злым, справедливым и несправедливым, законным и незаконным, мотивированным и немотивированным. Нынешний век

по существу уже принял такое внеэтическое состояние, создав профессию киллера, для которого убийство никоим образом не связано этическими нормативами — он этически нейтрален.

В свое время возможность появления такой ситуации предвидел А.П.Чехов. На его «*Остров Сахалин*» (прямо противопоставленный *материковому* «Мертвому дому» Ф.М.Достоевского, куда «нормальный человек» вместе с преступником ссылал свои возможные и понятные ему грехи, отчего и каторга была матерью, а палач отцом родным и когда достаточно было сбрызнуть живой водой мертвое тело, чтобы прийти в себя — Достоевский фольклор знал прекрасно) отправлялись — по инерции судопроизводства — грехи немотивированные, проливом напрочь отделенные от материка. Наиболее четко возможность внеэтической ситуации выражена в одном из рассказов Чехова. В некоем маленьком городе неожиданно убивают всеми любимого доктора. И хотя убийца найден, и найдено орудие убийства, и получено в ходе дознания признание убийцы, судья отказывается осудить этого человека, потому что не может понять, почему убили их добрейшего доктора. Не может, с одной стороны, понять мотива убийства, а с другой — не желает ему навязывать свой (привычно доступный) мотив, на основании которого часто и происходит осуждение. Это и есть фиксация внеэтической нейтральности, когда отсутствует сопротивление, свойственное любой власти, судебной прежде всего.

Именно потому анализ смерти как границы между жизнью и некоей посмертностью оказывается неотложной интеллектуальной задачей, поскольку граница эта разделяет не только здоровое от нездорового, но не тождественного злону, но и здоровое от нездорового, тождественного злону или (в ситуации внеэтического состояния) нейтральному. Проблемы, связанные с этим таинством (остающимся таковым и для теистического, и для атеистического ума), среди которых не последнее место занимало исследование процесса и процедур умирания, важны не только для практической (терапевтической в том числе), но и для теоретической деятельности. Огромное место в этом исследовании занимают вопросы, связанные с убийством и самоубийством. Если в христианской теологии полагалось, что по акту творения в человеке обитает дух Божий (потому по замыслу каждый человек субъектен и персонален), а, следовательно, любое убийство (даже самого себя) рассматривалось как богоубийство, то в атеологической мысли вопроса о запрете само-

убийства нет, а вот проблема запрета убийства при фиксации этического нейтралитета как задача новой этики ставится как наиболее трудно разрешимая. Одним из аспектов такой проблемы, например, является проблема эвтаназии, вызвавшая массу споров среди ученых, юристов, медэкспертов, философов и потребовавшая переопределения самих оснований жизни и человека.

### **Есть ли смерть?**

Рационально-логический аспект проблемы смерти рассматривался в средневековой философско-теологической литературе не менее, чем ее мистический аспект. Сократ, который был моральным авторитетом и в средние века, полагал, что не нужно бояться смерти, так как это означало бы «приписывать себе мудрость, которой не обладаешь, то есть возомнить, будто знаешь то, чего не знаешь. Ведь никто не знает, ни что такое смерть, ни даже того, не есть ли она величайшее из благ, между тем ее бояться, словно знают наверное, что она — величайшее из зол» [2, с. 97–98]. Это значит, по Сократу, что, во-первых, нельзя бояться не-знания, во-вторых же — и это самое главное, — что вопрос может разрешаться только философски. Это дело философии, обращаясь к началам, встать на грань бытия и ничто. Это вообще проблема познания. Более того — нравственного познания, поскольку речь идет о понимании смерти как блага или зла.

Но именно под знаком стремления к Высшему благу (Богу) осуществлялась жизнь средневекового человека, оплодотворенной идеей спасения, воздаяния за заслуги. Идея смерти здесь включает в себя не только и не столько прекращение чисто физического существования. Она предполагает добрую плоть, которая не может быть полностью уничтожена. Тертуллиан писал, что Бог, собственноручно создав человека, оказал плоти божественную честь [3, с. 192–195]. Григорий Нисский полагает, что «наилучший Мастер сотворил нашу природу как бы сосудом, нужным для царственной деятельности, устроив, чтобы и по душевным преимуществам, и даже по телесному виду она была такая, как требуется для царствования» [4, с. 15]. Именно потому Августин критикует Платона и неоплатоников, допускаявших переселение душ в разные тела. «Чтобы быть последовательными, они, — продолжает Августин, — должны сказать, что эти боги, которых они заставляют нас почитать за родителей и твор-

цов, суть не что иное, как устроители наших оков и тюрем, и не создают нас, а заключают в самые трудные работные дома и налагают на нас самые тяжелые кандалы». В этом состоит одно из основных, по Августину, заблуждений Платона, одновременно считавшего, и что «жизнь в этом теле дается только для того, чтобы нести наказания», а такую жизнь вряд ли можно назвать совершенной, и что этот мир был «прекраснейшим и самым лучшим», «поскольку наполнен всякого рода существами, то есть бессмертными и смертными» [1, т. II, с. 284].

Итак, плоть в силу оказанной ей божественной чести должна быть любовно охраняемой, как и душа. О них, то есть о *всем существе* человека, надо заботиться во имя истинной благодати самого этого существа. Ибо смерть есть наказание за первородный грех, определяемый как нарушение долга повиновения. *Смерть как уничтожение — это и есть смерть, представленная атеологическим умом. Августин предрек наше нынешнее состояние в начале V в.* Это «смерть души и тела, то есть смерть всего человека, бывает тогда, когда оставляет тело душа, оставленная Богом. Ибо в таком случае ни она не живет Богом, ни тело не живет ею» [там же, с. 288].

Представление о бессмертии души Августин полагает иносказанием, ибо Бог — не душа, как полагали платоники, а «податель души». «Она потому называется бессмертной, что не перестает в известном виде и в некоторой степени жить и чувствовать; тело же называется смертным потому, что может вполне лишиться жизни и совершенно не в состоянии жить само собою» [там же]. Августин различает первую и вторую смерть: первая — это разделение соединенных природ — Бога и души или души и тела, эта смерть добра для добрых и зла для злых; вторая — оставление всего человека Богом — «ни для кого не бывает доброю, так как никто из добрых не подвергается ей» [там же, с. 289]. Но то, разумеется, участь *нейтрального* атеологического человека, ибо зло — всего лишь нехватка блага.

Вот вопрос, который задает Августин: смерти подверглись люди, совершившие первородный грех, то есть не добрые люди; добрые же вообще не должны быть подвержены смерти; каким же образом смерть их все-таки настагает, пусть и первая? Августин разрешает его, вводя различие между творением и рождением. Сотворенное приобретает нечто, рожденное наследует его. Потому сотворенное имеет лучшую природу, нежели рожденное. Грех праотцев изменил природу к худшему, так что то, что

для сотворенных было наказанием, для рожденных стало следствием. *«Человек от человека* не так происходит, как произошел *человек из праха*. Прах был *веществом* для создания человека, а человек, рождая, бывает *отцом* для человека. Тело не то же, что земля... а человек как бывает отцом человек, так бывает и потомком, человеком же» [там же, с. 290]. *Речь здесь идет о разных природах первых, сотворенных, людей и последующих, рожденных, наследующих не сотворенную, а претворенную грехом природу, то, «чем человек сделался», но сохранивших возможность вернуться в старую природу.* Это соответственно изменило самую логическую формулу праведной жизни. «Тогда было сказано человеку: Умрешь, *если* согрешишь... теперь же говорится мученику: Умирай, *чтобы* не согрешить. Тогда было сказано: *Если вы преступите заповедь, то* смертью умрете; теперь говорится: *Если откажетесь от смерти, то* преступите заповедь», ибо «тогда смерть была приобретена посредством греха, а теперь посредством смерти совершается правда» [там же, с. 292]. *Смерть оказалась моментом преображения,* с одной стороны, ведущей к порче природы, с другой — возвращением к благу и истине, или к безгрешной жизни. В обоих случаях она была пороговым состоянием, менявшим логику и, в соответствии со сменой логических посылок, структуру бытия человеком.

Когда (чаще всего) полагают, что в Средневековье продолжается — вслед за Античностью — родо-видовой анализ сущего, то это рассуждение Августина как бы выносят за скобки (если вообще знают его). Античная мысль устами Аристотеля утверждала: сколькими способами сказывается вещь, столькими она и существует, то есть ее сущность тождественна существованию. Это значит, что количество сущностей тождественно количеству существований. Более того, философию эту интересовали сущности в силу их вечности, смертью она не интересовалась, потому что в любом сложном сущем, состоящем из души и тела, интерес вызывал вечный элемент, то есть *общий* всем вещам, не находящийся в конкретной вещи. Любое «что» потому существовало как инобытие другого «что», потому проблема «чтоности» — едва ли центральная проблема такой философии.

В Средневековье же полагалось, что созданная по слову вещь существует тем способом, каким она создана, то есть одним-единственным способом: сказал Бог и сделал, потому центральной проблемой было существование конкретной вещи. Но знание о ней человек добывает сам, и именуется ее сам. «Господь Бог

образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» (Бытие: 2, 19). Познавательный акцент сместился с природы познаваемого на природу познающего, что впоследствии прямо выразит Боэций, назвавший прежний акцент «неверным мнением» [15, с. 282]. Человек осмысливает и эту вещь, и самого себя, именно он формирует сущность, которая тем самым никогда не тождественна существованию, потому что сущность я могу изменить: был безгрешным — стал грешным, был бессмертным — стал смертным, но, являясь смертным, я обладаю возможностью снова через смерть стать бессмертным, «смертию смерть поправ». Именно о том будет рассуждать Боэций, анализируя личность Христа. Потому, хотя для средневекового философа анализ родо-видовых связей был наиважнейшим, но его цель была другая: она состояла не в выяснении того, каким образом *определяется* субъект всеобщей, «второй сущностью», не находящейся в подлежащем, а в выяснении *возможности* среди родо-видовых связей обнаружить такие, какие будут способствовать *преодолению* этих связей, одиночному выходу к нетварному бытию, где я, один-единственный на всем белом свете, буду с ним один на один, выстрадав эту свою уникальность, ибо родом спастись нельзя<sup>1</sup>. Поэтому наряду с вопросом, что есть вещь, стоял, может быть, гораздо более насущный: каким образом она есть?

Смерть — это такой грех-порог, сила которого породила закон. Власть закона препятствует совершению преступления, сопротивляется ему так же, как преступник сопротивляется власти. Сопротивляемость лежит в основе нравственного закона, что противоречит какой бы то ни было нейтрализационной установке, ибо сопротивление материала — это первое, с чем сталкивается любой творец чего бы то ни было. Можно сказать, что сопротивление материала лежит в основании любой деятельности, а соответственно в основании любой деятельности лежит ее смертность.

Вопрос в том и состоит, где лежит эта смертность. Ведь если есть смерть, о какой деятельности можно говорить? Если ее нет, есть ли вообще жизнь? Для Августина ответ на этот вопрос является самоочевидным. Подателем жизни может быть только тот, кто сам жив и сам есть жизнь. Более того, тот, кто жив, тождественен мысли и благу — все вместе есть то, что называется существованием. Когда о человеке говорят, что он жив, тер-

мин «жизнь» к нему применяется на основании переноса. Живущий — это статус человека. Поэтому когда Августин употребляет выражение «жизнь души после смерти», это не ошибка, тем более не платонизм, а именно отсылка к тому, что только и является жизнью, не прекращающейся с окончанием жизни человека. Вопрос, а есть ли смерть, при таком понимании жизни вовсе не кажется праздным, хотя практически все знают, что она есть. Августин полагает, что дело может разрешиться, если обратиться к анализу языка, неразрывно связанного с идеей времени и точно выражающего «смертные» состояния. Если момент разлуки души с телом происходит после смерти, то это уже не смерть, «а действительная жизнь души после смерти». А если «еще не» смерть, то разлуки нет. Более того, смерть, следовательно, важно сделать акцией: *переживания* смерти нельзя передать; здесь нужно обратиться к другому, который описывает смерть, не пережив ее.

У Августина при определении этого предмета большую роль играют предлоги: «в», «перед», «до», «после», «по». Непосредственно смертная ситуация выражена предлогом «в», но именно он оказывается менее всего затребованным, потому что момент нахождения «в» смерти не фиксируется. Если человек еще живет, то он находится не «в», а «до» смерти, если перестает жить, то находится уже «по» смерти. Первого можно назвать «умирающим» (причастием настоящего времени), второго — умершим (причастием прошедшего времени). Отсюда следует парадоксальный вывод: умирающим может быть только живущий, мало того, живущий есть синоним умирающего, ибо любой живущий есть всего лишь причастный жизни, есть изначально умирающий.

Из этого выводятся несколько следствий.

Первое. Жизнь человека это путь к смерти, к которой все вынуждены равно приближаться. Само время есть то, что переживается. «Переживаемое время отнимается от времени жизни, и с каждым днем его остается все менее и менее; так что время этой жизни есть вообще не что иное, как путь к смерти». Время кратковременной жизни равно времени долговременной жизни, и то, и другое есть время, и оно описывается как уменьшение жизни человека до момента причастия его блаженной жизни или уничтожения, где уже нет ни смерти, ни времени. Разность коренится в количестве пути, которую прошел тот или иной человек. Быть «в» смерти означает, по Августину, быть «в» пути; быть «в» жизни значит вместе быть и «в» смерти. *То, чего человек боится, есть сама жизнь, и страх смерти есть страх жизни.*

Второе. Определение человека как одновременно живущего и умирающего, по Августину, может показаться (живущим в логической системе Аристотеля) «слишком странным», это значило бы представить его «одновременно бодрствующим и спящим». Августин хорошо знал Аристотеля и соответственно закон противоречия, суть которого в том, что ничто в одно и то же время и в одном и том же отношении не может иметь противоречащие качества. Вещь, по Аристотелю, совмещающая в себе такие качества одновременно, невозможна. Августину же важно показать странность и возможность такого совмещения, что и составляет парадоксальность самого существа, носящего имя «человек». То, что момент смерти теряется в промежутке между жизнью до смерти и жизнью по смерти, как теряется момент настоящего времени в ходе всего времени, может привести «к отрицанию самой телесной смерти» в полном соответствии с античной идеей круговращения времен, переселения душ и вечности мира и в соответствии с атеологическими (нейтрализаторскими) убеждениями наших современников. «Ибо если она есть, то когда бывает она, — она, которая ни в ком и в которой никто не может быть?» [там же, с. 301].

Сами такие рассуждения он называет «пустыми словами», ибо если нет смерти, то нет ни «до», ни «по» смерти. Его собственная мысль, как в свое время мысль Тертуллиана, призывает нас вновь обратиться к речи, которая, собственно, всегда «обыденна». Итак, если держаться «обычного способа выражения», то правильно сказать и «до», и «по» смерти, как не менее правильно употреблять и настоящее время, то есть «в» смерти. Ибо, как полагает Августин, выражать настоящее *время* это свойство языка, соответственно свойством языка является и выражать смерть, именно смерть как таковую. Обычно с настоящим временем связывается идея вечности, но не для *христиански* организованного ума, где с идеей вечности связывается никоим образом не время, а истинная, нетварная жизнь, в интенции которой заложен творческий потенциал, то есть постоянная способность созидания *других*, отличных от нее природ, соответственно обладающих как началом, так и концом. Для христиански организованного ума настоящее время есть именно время, находящееся между окончанием брэнной жизни и началом новой, бессмертной, называемой воскресением. Это промежуточное состояние и есть смерть. Парадокс именованного умирающего живущим усиливается именованием умершего, то есть на



ходящегося «после» смерти, находящимся «в» смерти. Он усиливается тем, что для такого состояния (нахождения «в» смерти) словно бы нет имени. Любое имя употребляется в качестве сравнения (оно — «как бы», «как если бы»). Оно — не прямое имя, а переносное. «Ибо до воскресения они (умершие) справедливо называются находящимися в смерти, *подобно тому, как* каждый называется находящимся во сне, прежде, нежели он пробудится. Но хотя находящихся во сне мы называем спящими (причастие настоящего времени. — *С.Н.*), однако мы не можем *подобным образом* называть умирающими уже умерших» [там же, с. 302].

Я выделила в приведенном фрагменте слова, указывающие на сравнение, чтобы показать, что язык зафиксировал не только промежуток времени, который только и может быть назван смертью, но и промежуток времени, когда происходит претворение самого языка. Промежуток времени, называемый смертью, не допускает глагольных выражений, чем является причастие (настоящего или прошедшего времени — безразлично), ибо в этом промежутке уже действует другое «настоящее». Если там (в до- или предсмертном существовании) настоящее свидетельствовало о времени, то здесь (в смертном — переходном от временной жизни к жизни вечной через воскресение — существовании) оно — свидетельство уже или этой самой вечности, или полного уничтожения, когда не имеет значения ни время, ни вечность. И именно этот парадокс, как отмечает Августин, выражен в латинском языке: от глагола *morigi* (умирать) нельзя произвести причастия прошедшего времени, как от *origi* (*ortus*), а соответственно прошедшего времени глагола. В качестве прошедшего времени употребляется «обыкновенно» *mortuus est*, хотя на деле это переносное выражение, ибо *mortuus* (с удвоенным «ш») употребляется так же, как *fatuus* (сумасбродный) или *arduus* (крутой). Но эти слова — «не суть глаголы прошедшего времени, а склоняются (в древности склонением называлось любое изменение любых слов. — *С.Н.*) без времени, потому что это — имена» [там же, с. 303], потому что имя, еще по Аристотелю, — это устойчивое звукосочетание с условленным значением безотносительно ко времени [5, с. 93]. Именно это, как полагает Августин, обнаруживает и правоту упомянутых парадоксов, произошедших оттого, что смерть является промежутком между двумя видами жизни, промежутком, необходимым для претворения (в новую жизнь или в «ничто»). Это делает смерть хотя и познаваемо непознаваемой, так как никто не знает меры своих грехов,

но во всяком случае рационально обоснованной. В отличие от некоторых современных «промежуточных» идей, представляющих интервал тем, что «дает место, но не порождает» [6, с. 182], интервал у Августина есть именно то, что порождает — собственную новую жизнь или самоуничтожение. Ибо смерть — не закон природы, которая обладает возможностью быть бессмертной (и современные успехи медицины, биологии, генной инженерии лишь подтверждают это, и потому подлежат осмыслению), а порча природы, которая также обладает способностью быть испорченной.

### **Может ли плоть обладать нетленностью и вечностью?**

Нынче, когда клетки могут выращиваться в пробирке, этот вопрос вряд ли покажется существенным. Но дело в том, что положительный ответ на этот вопрос мог быть дан и был дан христианской не религией даже, где он решался положительно на основании веры, а *философией*, изначально формирующейся как этическая.

Собственно, главный вопрос, остающийся мета-вопросом, чудо-вопросом, это вопрос о «способе, каким души соединяются с телами и становятся живыми существами». Именно этот способ «в полном смысле слова удивителен и решительно непонятен для человека; а между тем это и есть сам человек» [1, IV, с. 273]. И именно таким чудесным образом организованный человек обладает «фактом обладания философией, не всякой, а именно истинной» [там же, с. 375], способной к врачеванию не только с помощью лекарств или с помощью «священных предметов и святых людей», но через рассуждение. Итак, одно из рассуждений касается вопроса о возможности воскресения тел. Само тело, по Августину, разумеется, ни о каком геноме не слышавшему, сравнимо с *книгой жизни каждого*. Эта книга каждого соотносится со священными книгами следующим образом: в последних говорится, что должен делать каждый человек (то есть это книги моральных заповедей, основанных на традиционной идее долженствования), а в первых — соответствие деяний каждого этим заповедям. Величину и длину тела этой книги определить невозможно, в противном случае это была бы не одна книга, а отдельная книга для каждого. Но *возможно предполо-*

*жить* «некую божественную силу», действие которой порождает знание, осуждающее или оправдывающее совесть и позволяющее судить всех и каждого [1, т. IV, с. 198].

Здесь хотелось бы обратить внимание не только на единство личностного (предполагающего свободно избирающую волю при совершении поступка и реализующего себя в метаисторической бытийности) и феноменологического (вписанного в определенный текст) аспектов телесного, но на *записанность* этого телесного, независимо от того, пользуется кто-то письменностью или нет. Эта запись производится в мире руками, ногами, жестами, танцами, обрядами, противообрядами и пр., то есть составляет то, что можно назвать телографизмом. Оттого вовсе не важно, что случилось с твоим плотским телом: захоронено ли оно или отдано на растерзание птицам, — оно уже целиком и полностью вписано в книгу, которую Августин называет книгой жизни и которой, если так кому-то хочется, навязывается некое идеологически-сакральное содержание. Важно, как полагает Августин, что воскресение во плоти — не фантазия, оно есть и есть с начала существования тела. Здесь не возбраняется назвать даже знание как фундаментальное основание человеческой деятельности «божественным» или «божественной силой» — пусть и иносказательно. Для современного отношения к телесности это весьма важный логический ход: он означает признание болезни тела человека как душевной болезни (если человек это единство и неделимость души и тела). Как полагает Августин, одно зачастую является метафорой другого: «... не иное человек душевный и не иное — плотский, но и тот и другой один и тот же, то есть человек, живущий по человеку» [1, т. III, с. 9]), то есть по определению являющийся образом и подобием, что меняет нормативности существования человеком, ибо он сам оказывается иносказанием, метафорой.

Другое рассуждение относится к проблеме тленности тела и связано с различием простого и сложного, соответственно рожденного и сотворенного. Простое — это неизменяемое, «рожденное от простого блага равно просто», представляя собою тождество. Рожденный от Бога Отца Бог Сын вместе с Богом Святым Духом есть единый Бог. Троица «называется простою по той причине, что то, что имеет, и есть она сама», этой природе «несвойственно иметь что-либо такое, что она могла бы потерять» [1, т. II, с. 190]. Это тождество содержащего и содержимого, смысла и помысла, свойства и субстанции, в «Христианском

учении» Августин выражает терминами «единство», «равенство» и «согласие единства и равенства». Божественное божественно, премудро, или блаженно в силу простоты. «Ибо существуют не многие, а одна Премудрость, заключающая в себе некие неизмеримые и бесконечные сокровища разумных вещей, в числе которых все невидимые и неизменяемые основы вещей, видимых и невидимых, через нее же сотворенных. Простота не требует, а во времена Августина и не требовала, никакой иной аргументации<sup>2</sup>.

Другое дело — сотворенное. Оно всегда сложно и дифференцировано. Сосуд и жидкость, тело и цвет, душа и мудрость — все эти вещи «не есть то, что они имеют или содержат. Ни сосуд не есть жидкость, ни тело — цвет... ни душа — мудрость. Оттого они могут лишиться этих вещей, которые они имеют, перейти в другие состояния или изменить свойства», которые могут быть отделимыми и неотделимыми. Тленность относится к неотделимым свойствам тела, но не так, как телесность. Как и тело, оно не во всякой своей части есть целое. Телесность же во всякой части тела есть целое. Как тело в одной своей части может быть больше другой части, так и тление может в одной части быть больше, чем в другой, но оно при этом способно затрагивать разные части не в равной мере, тогда как телесность в теле не может быть в одной части больше, в другой меньше. Следовательно, тленность есть такое свойство, от которого при внимательном наблюдении за ним и предупреждении (лечении) можно избавиться. Если можно, как говорит Августин, «отнять у огня свойство жечь и оставить свойство светить, которое делает его доступным для глаз, то неужели мы усумнимся допустить, что верховный Бог может уничтожить тление в теле человека, которому Он дает бессмертие, но оставить природу, удержать гармоническое соединение фигуры и членов и устранить замедляющую тяжесть?» [1, т. II, с. 315]. Речь здесь идет уже не просто о существовании человеком вне нормы, каковой является тленность, но о существовании, как и в первом рассуждении, *определенным* человеком, *этим* человеком и ни в коем случае не другим, хотя бы потому, что в силу неравномерности способностей не всякому и дается бессмертие, но *нравственно* лучшему.

И это, как видим, одно из важных отличий от современной ситуации, связанной с бессмертием. Ибо сама нравственность человека, который есть образ и подобие чего-то несравненно

высшего, подчас противоречащего общему благу, всегда оглядывается на это высшее или держит его в качестве регулятива, которого нет у «атеологического» человека.

### Необходимость быть личностью

В попытках причащения истине или Высшему благу, которым был Бог, соперничали не вера и разум как разные способы «схватывания» истины, а разные способности души, человеческие склонности: мысль об индивидуальной различности, персональности была определяющей в средневековой этике. Иногда кажутся непонятными усилия современных философов рассматривать средневековую философию через призму аристотелизма и платонизма, через сетку родо-видовых отношений, когда вся она вопиет об этой различности и персональности («оставь отца своего и мать свою»), когда вся она направлена на новое, что не несет в себе понятие рода. Новое есть то единственное, что существует всегда, то есть бессмертное. «Как можно назвать истинным то блаженство, на вечность которого никогда нельзя надеяться потому, что душа или по крайнему невежеству не знает, что ей в действительности угрожает несчастье (если признать, что она беспрестанно возобновляется и повторяется в природе вещей. — *С.Н.*), или несчастнейшим образом страшится его при обладании блаженством? А если она никогда потом не возвратится к несчастьям и от бедственного состояния переходит к блаженству, то, значит, бывает нечто новое во времени, не имеющее временного предела». Противное предположение — «насмешка над бессмертной душой» [1, т. II, с. 257]. Когда через два века после Августина Боэций напишет, что личность — это индивидуальная субстанция разумной природы [9, с. 172], он такое определение будет считать *предварительным*, ибо для него определить личность значило определить личность Христа. Именно потому он полагал некорректным называть ее словом *persona*, которое ведет происхождение от театральной маски, что гораздо более соответствует гностическим представлениям о призрачном теле Христа. Греческая «ипостась» для него теологически более приемлема. Из выделенных Боэцием трех состояний человека (1 — до первородного греха — бессмертного, но наделенного способностью совершать человеческие отправления, кро-

ме греховных, с заложенной, однако, возможностью греха; 2 — возможное состояние Адама, если бы он преодолел искушение, при котором исключалась бы воля к греху; 3 — послегреховного, наделенного смертностью, греховностью и греховной волей) Христос, то есть истинная личность, заимствовал по одному началу: из третьего — смертное тело, взятое с целью изгнать смерть, из второго — отсутствие греховной воли, из первого — потребности пить, есть и совершать все человеческие отправления не по необходимости, а по возможности [9, с. 188–189]. Это действительно определение единственной уникальной личности, которое применимо к людям (без этих признаков никакая индивидуальная субстанция, сколь бы разумной природой она ни обладала, не была бы личностью), но применимо на правах регулятива, такого регулятива, целью которого является изгнание смерти, ее поистине *переживание*, возможное только через вхождение в саму смерть. Истинным бессмертием, следовательно, может обладать только личность, руководствующаяся нравственными регулятивами, образцом которых является Христос и которые есть священные заповеди. Различенность оказалась возможной из-за одаренности человека свободой воли, правильные расположения которой относительно регулятивов единственно способны выявить его уникальность. «Этот добрый муж лучше другого доброго мужа», — писал Петр Абеляр, подчеркивая неравенство людей друг другу [10, с. 365–366]. «И когда какое-нибудь тело или какая-либо часть его рассматривается вместе несколькими людьми, то одним человеком это познается лучше и понимается полнее, чем другим, и хотя пониманию подвергается одно и то же, однако сущность его воспринимается не одинаково» [10, с. 386]. Равенство в морали, обеспечивающее гармоничность, соразмерность, как говорил Августин, частей общества, есть свидетельство неравенства его членов, которые, подпадая под гребенку позитивного права, принимают возмездие в расчете на милосердие и истинное правообеспечение на последнем суде, способном устранить «некрасивости» внутреннего человека, установив «гармонию целого», так что «природа земных тел», невинных перед Богом и потому получивших как дар нетленность, «будет соответствовать небу» [1, т. IV, с. 359, 365, 354]. Окончательная гармония возникает, следовательно, не на основании равенства, а на основании именно неравенства.

Но это рождает вот какой вопрос, обращенный уже в современность. Геном человека — это записная книжка, из которой нельзя ничего вырубить топором, но только особого рода скальпе-

лем, разрезающего ген и вшивающего в него чужеродный генетический материал. Возможно, что человек согласен иметь другое лицо и другой пол, но вот согласен ли он иметь другую личность? Как правило, говоря о другом лице, мало представляют, что ты становишься не собою. И это не другое я, не предположенность другого, а «просто» другое, тебя уже нет и нет навсегда. В этом — задача новой этики: в разъяснении страшной возможности смерти себя до биологической смерти. Ибо кто умирает вместе с моим лицом? Я и умираю, тот я, который вот-вот попадет в бессмертие.

### **День смерти — день рождения**

Понимание смерти как момента преобразования прекрасно выражено в средневековых календарях, где день смерти (*dies moriendi*) человека, канонизированного как святого, обозначен как день его рождения (*dies nascendi*). Смерть определяется как момент переключения ложного, тленного, портящегося, следовательно — злого, в истинное, вечное, неизменное, что есть предел устремлений верующего разума. Этот перевод от не-до-бытия к бытию справедливо назван «днем рождения», поскольку предполагает не сотворение новой природы, а улучшение прежней. Соответственно одной из этико-логических задач Средневековья и особенно интенсивно функционировавшей в XI–XII веках Ланской школы теологии, куда этика входила как составная часть и где идеи Августина подвергались пристальному анализу, была выработка процедур, приуготовливающих человека к этому важнейшему моменту, в который предопределенное, являющееся знаком необходимости, поступком результируется как нечто определенное, актуализирующее одну из предопределенных возможностей. В силу свободы человек волен изменять свою жизнь серией поступков, каждый из которых в глубинах нравственного сознания в предвосхищении смерти оказывается детерминированным уже существующим в вечности блаженством или возмездием [11, с. 12–13]. Смерть оказывается и последним поступком, в котором сосредоточена вся временная жизнь человека и который рассматривается как завершающий эту жизнь и придающий ей смысл, и в каждом из поступков.

В допущении серии поступков, каждый из которых способен перехитрить судьбу, — радикальное отличие средневекового христианства от Античности, где поступок — всегда один:

быть тем, на который тебя осудил (осудьбил) Бог, например быть философом или вором. В Средневековье бытие философом или вором рассматривалась как одна из возможностей бытия этим конкретным человеком или как один из его возможных статусов. Наряду с этим конкретным статусом один и тот же человек мог быть отцом, сыном, отшельником, но, предьявляя себя в определенном статусе, человек в этот момент предстал в нем целиком и полностью: только отшельником, только философом, только отцом и пр. Выявление этих статусов озадачивает человеческую волю. Поскольку каждый поступок содержит возможность смены статусов, соответственно — переопределения судьбы, то он умирает в этом поступке (это я имела в виду, утверждая, что средневековый концепт смерти предполагает не только физическое прекращение жизни).

### **Интенция как основание поступка**

Возможность перерешения судьбы, связанная с идеей спасения, непосредственно вводит в этические проблемы. Этика входила в состав теологии, в ту ее часть, что была посвящена выработке необходимых процедур по спасению души. Интенсивное обсуждение этических проблем на латинском Западе началось в XI в. и в монашеской, и в мирской среде. В монастырях они обсуждались применительно к жизни, отрешенной от мира, с ее отвращением к греху, пренебрежением земными ценностями, полным повиновением канонам. Однако с появлением городов как мощной *светской* силы, вызвавшей к жизни школы, соответственно — схоластику, родившей совершенно новый слой людей — интеллектуалов, определение понятий греха, вины, порока стало важным пунктом теоретической мысли. Возникло правовое требование упорядочения законодательных санкций против разных видов преступлений, не только уголовных, гражданских, но и профессиональных (нарушение цеховых уставов) или догматических, квалифицированных как ереси. Это вызывало необходимость согласования и теоретического обоснования двух типов права: позитивного, направленного на обеспечение общего блага, и естественного, направляемого любовью к Богу, родителям, родине, — а соответственно и двух типов законов: *установленных людьми* и рассматриваемых как запреты (такие законы Августин называл «силою греха», «ибо



через запрещение усиливается стремление к недозволенному» [1, т. II, с. 293], что, собственно, и ввело человека, по христианским представлениям, в состояние смертности), и *установленных Богом* и рассматриваемых как естественный закон, предполагающий *соразмерность и гармонию* мира, в котором человек сотворен как разумное живое существо, обладающее мерой, числом и весом, началом, красотой и добрым состоянием здоровья, умом, разумением и волей [1, т. I, с. 259], и считающий грехом разрушение этой соразмерности и гармонии. Но какой бы грех ни рассматривался, его основанием представители Ланской школы и прежде всего Петр Абеляр считали интенцию — внутреннее побуждение или намерение индивида к совершению того или иного поступка, поскольку именно такая интенция, как полагалось, учитывалась небесным Судьей при определении места человека по воскресении. Естественное право было посвящено анализу понятия интенции, поскольку именно оно позволило осуществить этическую переориентацию при определении сути поступка.

По традиции, идущей от Августина, грех тесно связывался с дурными расположениями воли, которая сама по себе, как производная природы, созданной Богом благой, также полагалась благой. В трактате «Этика, или Познай самого себя», первом средневековом трактате, посвященном этике как особой, отличной от теологии дисциплине, и написанном в 30-е годы XII в., Петр Абеляр переакцентировал внимание с поступка, понимаемого как внешнее деяние, на поступок, понимаемый как внутреннее побуждение души. Потому и грех стал определяться не через некое очевидное преступление, а как осознанное согласие души на преступление, которое может быть неочевидным. Грех перестал пониматься как акт воли. К тому же сама воля стала рассматриваться двусмысленно. Петр Абеляр отличал волю как интенцию души от воли как произвольного естественного желания, природной склонности человека, его врожденного свойства. Лишь первая, как он полагал, может конституировать грех. Такого рода различенность в воле имела целью реорганизовать дискурс традиционной судебной практики, перенося центр тяжести с морали на нравственность, предполагающую внутренне осознанную ответственность индивида за каждое мгновение своей жизни, ибо это мгновение (см. выше о мгновении смерти) есть мгновение на границе временной и вечной жизни, то есть «смертное мгновение». Следствием такого переакцентирования являлась возможность недоверия земному суду, способного на ошибку, и упование на Божий суд.

Когда Бернард Клервоский возражал Петру Абеляру, утверждая, что «только совершение греха, но не греховное желание наказуется», ибо «нет никакого сомнения, что ввергнутый в муки не находит удовольствия в повторении акта греха» [12, с. 284], он прав был лишь отчасти. Он был прав в том, что суждение о поступке по умыслу ведет к страшнейшему беззаконию, тому прекрасные примеры и средневековая инквизиция, и XX век с его концлагерями, заполненными интенциональными шпионами. К тому же, как говорил Бернард, если Бог всему свидетель, то он свидетельствует и в мирском суде, следовательно, и его рукою карается в этом суде обвиняемый в преступлении. Однако вряд ли магистр Петр стал бы оспаривать это утверждение. Его задачей было обратить внимание именно на то, что любое мгновение есть мгновение на пороге вечности, соответственно там же находится и любая интенция, подвергаемая суду вечности, а это иная задача, нежели та, которую решал брат Бернард. Абельяр призывал не к замещению поступка намерением, а к дисциплине мысли, напоминая, что любая наша мысль предопределяет, то есть высвечивает возможности «будущей» вечности, хотя, разумеется, именно и только поступок способен перевести одну из возможностей в разряд актуальности. При такой постановке вопроса двусмысливался сам поступок: это и внешнее, и внутреннее (интенциональное) деяние, это и акт мысли, и внешне конкретно выраженное деяние, влекущее за собой различие целей деяния, когда одно и то же деяние может производиться с разными умыслами, например приведение в исполнение приговора суда одним осуществляется из желания справедливости, другим — из застарелой вражды. Деяние само по себе не бывает благим. Потому тождественные деяния, совершенные в одно и то же или в разное время, могут считаться благими или дурными в зависимости от намерения, с которым они совершались. Намерение же, как полагал Петр Абельяр, является благим не потому, что оно таковым кажется, но потому, что сопровождается верой и любовью, а потому оно осознается как предельное интеллектуальное внимание к желаемому акту, требующему здравого смысла, и как согласное с волей Провидения. В любом, однако, случае (особенно при учете высказываний Петра Абеляра относительно сомнительной возможности повтора наказаний на Страшном суде для грешника, уже претерпевшего кару от суда мирского) развитое Средневековье в лице двух самых известных своих оппонентов — Петра Абеляра

и Бернарда Клервоского — обнаружило тенденцию не к оппозиции между двумя правовыми кодексами: сакрального и гражданского, а к их сближению. В основании такой тенденции лежит не стремление добиться признания обвиняемого с помощью доказательных процедур, каковые в средневековом обществе существенно отличались от современных (в качестве доказательного применялся и так называемый божий суд, когда предполагаемого преступника, например, топили в реке, предварительно связав: выплывет — не выплывет, и диспут между обвиняемым и обвинителем, например, на соборах, дважды признавших Абеяра еретиком, ожидался его диспут с обвинителями, от которого он дважды отказался, что усугубило его судьбу), а именно признание неравенства индивидов, способствовавшее принятию мирского наказания. Поскольку, как полагал Боэций, человеческий разум не в силах охватить всей «суммы противоречивых обстоятельств», то даже при благих намерениях в его расчеты могла вкрасться ошибка, мешающая общественной гармонии. Эта ошибка могла быть неявной. Так что, хотя формально каре подвергался некий фиктивный поступок, фактически же эта «та» самая ошибка, выявить которую помогала исповедь или дотошное дознание, и если его действия бесконтрольны, то они приводили и приводят к ужасающим последствиям.

Поскольку вопрошание собственной души на предмет ее греховности, или весть, подаваемая ею Богу, имело целью причащение Ему, так как в свою очередь эта душа получила от Него весть о том, что есть истинное благо, то проблема со-вести как неперменного атрибута любви к Богу, мучающей душу в предвосхищении последнего жизненного события, становится предметом глубочайшей рефлексии средневековых философов и теологов. Чтобы отличить «совесть» от «сознания» (и то, и другое слово в латыни *conscientia*), первую определяли то через «*constrictio*» (через сердечное раскаяние), то через «*remordium*», тревогу, терзание мучающейся души [20, с. 166-167]. Спутниками совести непременно являются раскаяние и исповедь. Безбоязненный, то есть громкий рассказ о прегрешении, что и есть исповедь, единственное доказательство того, что «душа человеческая испытывала саму себя и привела к своему сознанию» [1, т. 1, с. 17]. Теоретически предсмертная ситуация есть ситуация полного выявления субъектности человека. В смерти человек заново рождается в предельности своих личностно выраженных возможностей. Именно это имел в виду Августин, когда

говорил о существовании «меры высоты тела», которой не перерасти никому, даже если он достиг бы полного возраста. «Мера эта существует для всех, и с нею каждый зачинается и рождается, но существует идеально, а не материально, подобно тому как в семени скрыто уже существуют все члены, хотя некоторые, например зубы и другие, отсутствуют и после рождения. В этой, вложенной в телесную материю каждого, идее некоторым образом, как выразился бы я, зачаточествует то, чего еще нет, но что с течением времени будет, или, лучше сказать, раскроется». Августин, как видим, определенно говорит о границах бытия конкретным человеком. Именно этой мерой меряется человек по воскресении. Его тело возвратится без ущерба для его личности, для той самой индивидуальной субстанции разумной природы, которая останется целой, но лишенной «безобразия», что входит в личностные регулятивы. Результатом бессмертия полагалось не обезличивание и не подделка под пусть и идеальную фигуру Христа, а напряжение лучших персональных свойств, которое «не причинит этой субстанции никакого ущерба» [1, т. IV, с. 365]. «Вид и рост тела Христа» при этом будут не «нормой для всех человеческих тел, которые вступают в Его царство» [там же, с. 355], но образцом, которым будет измеряться разность заслуг.

Потому вовсе не случайно в различных теологических работах много места уделялось самому процессу умирания, ибо очевидно, что этот процесс связывал в один узел физио-этико-тео-логические возможности человека, что способствовало и скорости перехода в мир иной, и качеству этого перехода. Умирание — последнее испытание индивида. Петр Абеляр посвятил несколько пламенных страниц описанию смертных страхов, некоторые из которых таковы, что в результате люди «взывают к душе покинуть тело», «как напоминает святой Августин»<sup>3</sup> [10, с. 401]. «Мы можем прочесть, что некоторые осужденные души не желали возврата к настоящей жизни из мертвых, чтобы снискать спасения благим трудом, если бы им снова пришлось завершить ее приходом смерти. А в другом месте Писания мы обнаруживаем следующее: к моменту смерти некоторые души святых из страха перед мучением своего распада отступали перед уготованным блаженством, чтобы решительно бежать этого прежде того, как Господь повелит ангелам безболезненно восхитить их. Из этого ясно, какова сила предсмерт-

ного страдания, из-за которого, как мы сказали, один не желал востать из мертвых от страха перед болью даже ради спасения, другой трепетал уходить ради блаженства» [10, с. 402]. И хотя, как доказывал Августин, «страдание не составляет неотразимого доказательства будущей смерти» [1, т. IV, с. 251], Абельяр саму эту действительность страданий рассматривал как невозможность вечного осуждения для умирающего, поскольку, если судить по слову пророка, «Господь не осудит дважды за одно и то же и не пошлет двойного терзания» (Наум, 1, 9) [10, с. 402]. Этот латинский текст пророчества, весьма расходящийся с русским синодальным переводом<sup>4</sup>, основан на максиме Римского права: *non bis puniri pro uno delicto*, нельзя дважды наказывать за одно и то же преступление.

Рассуждения о преображающем смысле смерти были не только и даже не столько теоретическими. Любой человек, как предполагалось, должен быть в сознании смерти и в сознании перед смертью, понимая, что никакие посмертные муки не могут быть более сильными в сравнении со смертными — иначе не могло быть речи о милосердии и всеилии Творца. Ведь, как писал Петр Абельяр, известно, что иные праведники (например, апостол Иоанн) избавлены были не только от мук, но и от тления, другим же, способным вытерпеть их, Он мог им пожаловать. Сама возможность претерпевания смертного страдания есть свидетельство силы плоти, благодаря своей тварной природе более склонной подвергаться каре, нежели отвергать ее [10, с. 402], что, кстати, дает основания для внимательного анализа такого явления, как садомазохизм. Иногда, кстати говоря, возникает недоумение, почему в эпоху Просвещения преследовался маркиз де Сад, который на деле выставил, по словам А.П.Огурцова, в карикатурном виде главную просвещенческую идею «естественного человека», бескомпромиссное исповедание которой привело к тому, что в это время было уничтожено огромное количество рецептов по обезболиванию, которых было множество в Средние века.

Идея милосердия, которая должна сопровождать идею возмездия, — неперемное условие любого выражения высшей власти. Любой власть имеющий (к примеру, глава государства), которому подано прошение о помиловании, может не помиловать, но не может увеличить наказания, в противном случае власть превращается в незаконную власть, использующую право как

возможность для личного мщения. Придерживание такой максимы одно способно укрепить нравственное самостояние, тем паче необходимое для христианского сознания, рассчитанного на предстояние перед Богом. Августин в «Граде Божиим» часто напоминает, что боязнь страданий возможно преодолеть интеллектуальным усилием. «Зная, что непосредственное чувство предполагает лучше долго жить под страхом стольких смертей, чем, умерши раз, не бояться потом ни одной. Но иное то, чего убегает по слабости боязливое плотское чувство, и иное то, «в чем убеждает тщательно проверенное указание разума» [1, т. 1, с. 22]. Хотелось бы подчеркнуть не слова «тщательно проверенное указание разума», ибо рациональность смертного испытания — общее место Средневековья, а именно «слабость плотского чувства», ставшего предметом религиозного попечения, убеждающего «силой веры» и «подвигом веры», которым, «по крайней мере в прежние времена, был побежден даже страх смерти» [1, т. II, с. 292]. Интеллект и направлен на эту слабость, с нею работало духовенство, убеждая, что «роды смерти» не принесут вреда никому, кто жил хорошо. Современный человек, не исповедующий христианства, остался один на один с собой, и, может быть, выражение «верующий разум» в полной мере применяется именно к нему, совмещающему в себе обе функции — «духовника» и интеллектуала; в известном смысле он обязан стать таковым в предвосхищении последнего события жизни, чтобы, если скаламбурить, не умереть от страха. Страх как начало познания обязан обратить зрение внутрь ради познания собственной жизненной интенции. «Укоряют христиан в великом преступлении, когда, преувеличивая бедствия плена (во время войны. — *С.Н.*), присоединяют и то, что были насильственно осквернены не только чужие жены и незамужние девицы, но и некоторые монахини. На самом же деле этим ставится в щекотливое положение не вера, не благочестие и не та добродетель, которая называется целомудрием, а самое рассуждение наше, имеющее пред собой, с одной стороны, стыдливость, с другой — разум... Можно, конечно, прежде всего признать за несомненное, что добродетель, которая делает жизнь справедливою, повелевает членами телесными, имея пребывание в душе, и что тело бывает свято от употребления его святой волею, при неизменности и твердости которой, что другой кто ни сделал бы из тела или в теле, будет вне вины потерпевшего, если избежать того он не мог без греха со своей стороны» [1, т. 1, с. 29–30].

## Любовь и страх

Встает, однако, вопрос: если верою и разумом можно победить смерть, а большинство ее не приемлет по причине страха, то не проще ли воспитать в себе такого рода способность (мужественность) или создать такого рода условия жизни (к примеру, медикаментозные), которые могут победить самый страх? Собственно, это именно вопрос о границах пребывания человеком. И именно этот вопрос ставит Августин, прекрасно понимая, что от ответа на него зависят нравственные перипетии человека в его отношении к бессмертию. В чем состоит опасность бесстрашия перед смертью и бессмертием?

Ответ на этот вопрос зависит от того, признать ли человека наделенным свободой воли или зависящим от предопределения или Божественного предведения. Августин полагает, что христианин признает и то и другое, доказывая это силлогистически. Если Бог познает ничто, то нашей воли нет, но ничто познать нельзя, следовательно, «и при его предведении нечто в нашей воле есть». Предведение принимается для того, чтобы хорошо веровать, свобода воли — чтобы хорошо жить [1, т. 1, с. 258].

Привязка воли к жизни определяет качество жизни. Воля сама по себе, как принадлежащая природе человека, сотворенной благой, также блага. Но именно то, что воля связана с жизнью человека, обладающего смертной плотью, производит то, что и воля зависит от нее. «Поэтому нужно признаться, что хотя бы эти расположения (расположения воли. — *С.Н.*) у нас были безукоризненны... они все же расположения этой жизни... и что мы часто уступаем им даже против своей воли. Они зависят в нас от немощи человеческой», которая не во власти человека, тогда как немощь Христа была в его власти. «Но пока мы несем немощь этой жизни, мы живем даже не как следует, если их вовсе не имеем» [1, т. II, с. 24]. Можно сказать то же несколько иначе и применительно к современной ситуации: мы не будем жить, как следует, признав этическую нейтральность или оставшись вне этики. Ибо, даже обладая несметным богатством, позволяющим делать многочисленные трансплантации и протезы, или обладая технической сверхмощью, мы не в состоянии лишиться смертного тела, потому что при разлученности души и плоти (а именно в этом состоит идея «многочленного протеза»: один является продолжением органа тела, множество превращает тело в неодушевленную машину, болезнь которой не яв-

ляется душевной болезнью, означая лишь техническое несовершенство) человек перестает быть человеком. При этом отпадает вопрос, человек я или машина.

Более того. «Достигнуть, пока мы находимся в настоящей... жизни, такого состояния, чтобы вовсе не чувствовать скорби, даже по мнению и словам одного из светских писателей (имеется в виду Крантон из «Тускуланских бесед» Цицерона, который, узнав о гибели сына, сказал: «Я знал, что родил смертного», — *С.Н.*), можно только ценою *сильного душевного ожесточения и оцепенелости телесной*» [там же. Выделено мною. — *С.Н.*]. Жестокость и оцепенелость разрушают мир, устроенность (соразмерность) которого дана (см. выше) как закон или (если не принимать этого христианского понимания, а взамен принять делезовское) устроенность которого необходима ради оформления «хаоса психической жизни» [17, с. 26]. Поэтому, вразумляет Августин, греческая *ἀπάθεια*, или латинская *impassibilitas*, бесстрашие (об индифферентности Августин молчит) «вещь действительно хорошая и в высшей степени желательная... но она не есть удел настоящей жизни» [1, т. II, с. 24]. Страх естественно сопровождает жизнь, но он мучителен там, где нет любви. Слова апостола «боящийся не совершен в любви» выражают только и именно немощь жизни. Тот страх, что «держит в уме» гармонию мира, или — что то же — благо, существует вместе с любовью.

*«Даже одна только любовь и имеет его».*

«Там, где есть неизменная любовь к благу достигнутому, там существует страх, если можно так выразиться, свободный от опасения зла» [1, т. II, с. 25].

### Подготовительные процедуры

Для устояния человека в бытии человеком, то есть в неразрывности тела и души, вырабатывались процедуры, готовящие его к последнему пределу жизни и учитывающие, с одной стороны, его природную слабость, идущую от «ничто», а с другой — его природную крепость, идущую от благого творения.

Можно выделить три вида таких тесно связанных между собой процедур, которые я назвала терапевтическими: интеллектуальные, пневматические и медикаментозно-диетические.

К первым — интеллектуальным — процедурам относятся упражнения памяти, обучение, развивающее способности рассуждения и воображения, вырабатывающее стиль и образ жиз-



ненного поведения. Способности интеллекта, не в последнюю очередь абстрагирующая способность, открывающая как бы «третий глаз», позволяющий посмотреть на себя от- и остраненно, а также внутреннее зрение позволяют отделить внешнее выражение поступка от его интенционального смысла, обеспечивают возможность принятия ответственности за деяния.

К пневматическим процедурам относятся исповедь, раскаяние, покаяние и готовность к принятию возмездия, настраивающая на боль и страдание.

Медикаментозно-диетические, те самые «питание, лечение и украшение», о которых говорил Августин, позволяют облегчить и даже уничтожить страдания, но не ради безразличного существования, предполагаемого «современным» бессмертием, а, напротив, приуготовляя сознательное очищение души. Ибо, как следует из анализа христианско-средневекового мышления истинно радостным делает бессмертие именно отличимость людей друг от друга.

## **Виртуальность**

Сам этот термин стал нынче таким заезженным, что употребляется уже просто как синоним абсолютной современной новизны относительно даже недавнего прошлого. Он совершенно не ассоциируется с идеей добродетели (*virtus*), лежащей в основе слова, а только лишь с бесконечно новыми возможностями расширения жизненного пространства, будто раньше человек жил только в мире традиционного, а теперь только в мире завораживающей и захлебывающейся новизны. Достаточно посмотреть книги Бодрийара о современной системе вещей, о новых позициях вещей относительно человека, чтобы утвердиться и чуть ли не полностью увлечься этой безудержностью. Предыдущие рассуждения Августина о новизне должны несколько охладить разгоряченные головы, поскольку и в его время христианство рассматривало себя только в свете нового. Нынешнее представление христианства как традиции, не отличающей себя от ритуала, догматов, свидетельствует о перерождении христианства. Я думаю, что сейчас снова уселся бы Августин на второй срок выяснять перспективы выведения его из града земного, где христианство представляется выродившимся в дешевый мистицизм, мирской практицизм или псевдоучительство. «Одна жен-

щина однажды просто повязалась платочком, взяла в руки тряпку, стала обихаживать свой дом, а попутно ходить за прокаженными. И христианство победило», — сказал некий священник в ответ на мои предположения теоретической невозможности связи христианства с культурой, замешанной на язычестве, ибо это ведет к десакрализации христианства. Такая простота хуже воровства, ибо она ни слова не говорит о непосредственном личном опыте преображения. А ухаживать за прокаженными можно и без этого опыта, достаточно обладать строго определенным медицинским знанием и порядочностью.

И, разумеется, его заинтересовали бы новые экономические, политические, физические возможности современной жизни, позволившие отказаться от теологической философии в пользу имманентной и требующие выработки новых этических регулятивов виртуальности, при которых она только и может называться виртуальностью.

Если раньше этика формировалась или внутри социума, будучи своего рода традицией, где некий прецедент рассматривался как случай, происшедший внутри традиции, то есть обладавший понятными мотивациями и обоснованный системой должностований, или рассматривалась как сакральное установление, то нынче ее надо формировать, с одной стороны, на основании казусов, которые только еще могут создать базу традиции или же могут остаться единичными, с другой стороны, на основании опережающих технологий, то есть на основании предположенности. Это, если так можно выразиться, «становящаяся этика». В любом случае при формировании этики начинает использоваться возможностная логика, обеспечивающая выбор индивида и предлагающая варианты последствий этого выбора. Игнорирование этих факторов ведет к простой констатации этической нейтральности, вызывающей неприятие ее со стороны противников такой констатации (так происходило с многими постмодернистскими констатациями, в частности Ж.Деррида, о чем он резко и справедливо сказал: «Некоторые умы видят в Деконструкции (как будто она существует в единственном числе) современную форму безнравственности, аморальности или безответственности и т.д. (слишком известные речи, заезженные, но неустаревающие: ну и бог с ними)» [6, с. 32]), упование на архаические этические системы как единственно спасительные или даже требование их возврата. В свою очередь это рождает немыслимые смехотворно-кентаврические образования,

подобные тем, что недавно произошли у нас с принятием символики: монархического орла, буржуазного флага и коммунистического гимна. Сама неприязнь к констатациям этического нейтралитета обнаруживает не просто страх перед новой политико-социально-экономическо-биологическо-техническо-медицинской действительностью, но **крах старой этики**, ибо оказалось, что ни личность, столь интенсивно заявлявшая о себе в философии, политике и пр., как микрокосм, как реализатор «идеала транс-исторической бытийности», ни феноменологизм с его не-персонологичностью, с его самообретанием внутри некоей данности не в состоянии противостоять этому миру, который вновь начинается «сначала», ибо старая власть кончилась, а новая не собирается все эти направления «ни уничтожать, ни содержать» [7, с. 7–8]. Потому что возникшие отношения этического партнерства требуют не возрождения идеи эквивокации, двусмысленности реальности, предполагающей равенство и множественность смыслов одной и той же вещи, а утверждения идеи, если воспользоваться термином К.Свасьяна, эквипотенциальности, когда нечто членимое оборачивается рядом новых могущих существовать независимо друг от друга целостностей [8, т. II, с. 771]. И здесь опыт Августина и философов Ланской школы оказывается очень важным, поскольку он довольно четко обнаружил границы и возможности человеческого душевно-плотского существования. Более того, за этими границами обнаружили совершенно новые функции современного врачевательного искусства, столь необходимого для существования не только одного отдельно взятого человека, но мира в целом. **Врач должен снова стать философом** именно в силу своего гностического статуса. А пациент, то есть каждый из нас, должен воспитать себя религиозно (не в смысле конфессиональности) озабоченным здравомыслием своего существования. Ибо чтобы эволюционировать в бессмертие, надо сперва лишиться наказания смертью.

## Литература

1. *Аврелий Августин*. О Граде Божием. М., 1994.
2. *Платон*. Апология Сократа // *Платон*. Собр. соч. в 3 т. Т. I. М., 1968.
3. *Тертуллиан*. О воскресении плоти // *Тертуллиан*. Избр. соч. М., 1994.
4. *Григорий Нисский*. Об устройении человека. СПб., 1995.
5. *Аристотель*. Об истолковании // *Аристотель*. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М., 1978.
6. *Деррида Ж.* Эссе об имени. СПб., 1998.
7. *Пятигорский А.* Предисловие I // *Амелин Г.Г., Мордерер В.Я.* Миры и столкновенья Осипа Мандельштама. М.-СПб., 2000.
8. *Ницше Ф.* Соч. в двух томах. М., 1990.
9. *Бозций*. Против Евтихия и Нестория // *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990.
10. *Петр Абеляр*. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // *Петр Абеляр*. Теологические трактаты. М., 1995.
11. *Библер В.С.* Нравственность. Культура. Современность. (Философские размышления о жизненных проблемах). М., 1989.
12. *Бернард Клервоский*. О благодати и свободе воли // Средние века. Вып. 45. М., 1982.
13. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.
14. *Платон*. Софист // *Платон*. Собр. соч. в 3 т. Т. 2. М., 1970.
15. *Бозций*. Утешение философией // *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990.
16. *Библер В.С.* На гранях логики культуры. М., 1997.
17. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? СПб., 1998.
18. Знамя. 2000. №10.
19. *Бозций*. Комментарий к Порфирию // *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990.
20. *Неретина С.С.* Концептуализм Абельяра. М., 1996.

## Примечания

- <sup>1</sup> Здесь необходимо подчеркнуть две вещи. Это утверждение относится только к роду человеческому, установившемуся *после* грехопадения. Спасение требует выхода индивида из рода не для возвращения в сотворенное-состояние, в котором он равно обладал возможностями грешить и не грешить, а для воз-рождения, что делает двусмысленной идею рода и рождения. Ибо идея рождения предполагает рождение не только человека от человека (после грехопадения), но и Бога от Бога (лишенного каких-либо признаков или возможностей греха). От Единства рождается равенство единства, а от единства и равенства исходит согласие единства и равенства (см. Об этом ниже в статье «Августин: значение и понимание»). Рождение, таким образом, в своем наивысшем проявлении может быть отнесено только к Богу, наследующему Богу и тождественному Ему. В немалой степени от такого понимания к рождению занесено долговременное и до конца неистребимое в западной церкви существование арианской ереси.

2. Между тем в обыденном сознании термину «сотворение» (как связанному с искусством) отводится большее значение, нежели термину «рождение», поскольку последний, как правило, связывают только и исключительно с рождением человека или животного. Однако в христианском миропонимании сотворение исполняло вполне определенную функцию: оно было призвано выразить, что-то, что не имеет начала от самого себя, обязательно имеет начало от чего-то другого. Сотворение отделяет одно рождение (Бога от Бога) от другого (человека от человека).
- <sup>2</sup> Из этого рассуждения Августина о простоте вытекает доказательство «истинного» существования сотворенного мира: «...этот мир не мог бы быть известен нам, если бы не существовал; но если бы Богу он не был известен, то и не мог бы существовать». Вывод предполагает иную, чем у Аристотеля, идею существования мира, независимого от нашего познания, от нашего его помышления. Он существует независимо от нашего сказывания о нем – последнее в тварном бытии всего «позже» существования. Когда в XI в. потребовались доказательства бытия Бога, с этой идеей простоты уже стало что-то неладно, ибо не вполне стало ясно, что такое это тождество бытия и мышления, только и позволяющее допустить существование того, больше чего нельзя помыслить, то есть Бога, и то, что мыслить можно не только «о» бытии, то есть в отрыве от него, что и является результатом творения, но «в» бытии. Когда стала стираться грань между идеями рождения и творения, потребовалось напомнить не только об их принципиальной разнице, но и о том, что «есть» только один Бог со всем, что в нем есть.
- <sup>3</sup> В переводе Абеярова «Диалога» я к этому месту сделала примечание, что цитата из Августина или переданная своими словами его мысль не обнаружена. Сейчас я могу дать точную отсылку: *Аврелий Августин*. О Граде Божиим. М., 1994. Т. IV. С. 249.
- <sup>4</sup> Ср.: «Он совершит истребление, и бедствие уже не повторится...».

### **Истина и воображение\***

Вопрос об истине, при всем разнообразии его интерпретаций, связан с употреблением языка. Любая теория истинности должна уметь решить проблему соответствия языковых конструкций реальности. Поэтому философские рассуждения об отношении мысли к бытию не могут пройти мимо вопросов, связанных с языковой семантикой. Наше рассуждение о природе истины мы начнем с того, что называется «корреспондентной теорией истинности». Мы попытаемся выяснить, как оказывается возможным соответствие предложения факту. В нашу задачу не входит подтверждение или опровержение упомянутой теории. Мы лишь начинаем с нее как с наиболее естественной интерпретации исследуемой категории.

Итак, мы будем считать, что истинным является то предложение, которое точно выражает реальную ситуацию. Высказанное только что допущение нуждается в длительной расшифровке. В нем следовало бы пояснить, по меньшей мере, два ключевых термина: «ситуация» и «выражать». Именно этим мы и займемся в нашей работе. Мы начнем с анализа математических предложений. Им будет посвящена первая часть работы. Во второй части мы попытаемся распространить понимание истинности в математике на предложения естественного языка.

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда. Проект 00–03–00185.

## Истинность математических предложений

### *Предложения и ситуации в «Логико-философском трактате»*

Разговору об истинности математических предложений мы предположим пересказ некоторых положений «Логико-философского трактата». Предложенная там трактовка проблемы связи между языком и реальностью является, на наш взгляд, чрезвычайно полезной при изучении природы математических предложений. Мы в дальнейшем будем использовать результаты некоторых наблюдений Витгенштейна и следовать, отчасти, его терминологии.

Главной идеей «Логико-философского трактата» можно, по-видимому, назвать идею изоморфизма фактов и предложений. Впрочем, начать уместнее не с *фактов*, а с *ситуаций*<sup>1</sup> — именно этот термин предпочтительней использовать в рассуждении о семантике математического языка. Мы не будем сейчас излагать особенности витгенштейновской интерпретации категории «факт», поскольку для наших целей достаточно того, что написано о ситуациях<sup>2</sup>.

Ситуация — это некоторое положение дел. Ситуации отражаются в мысли и в языке. Это отражение называется *образом* ситуации. Очень важно, что ситуация всегда представляет собой нечто мыслимое и выразимое. Причем мыслить и выражать в языке можно как существующие, так и не существующие ситуации.

Ситуация есть, по определению, нечто сложное. Она состоит из *объектов*. Эти последние представляют собой одно из самых загадочных понятий «Логико-философского трактата». По мысли Витгенштейна объекты суть логические атомы, предельно простые и не доступные ни для какого анализа единицы бытия<sup>3</sup>. Объекты, однако, отличаются друг от друга и к тому же обладают способностью сочетаться (или не сочетаться) друг с другом. Сочетание (или комплекс) объектов и представляет собой ситуацию. Такое сочетание всегда внутренне организовано, оно обладает определенной структурой. Объекты не существуют и не мыслятся сами по себе. Они полностью определены именно структурами ситуаций, в которые входят. Можно, по-видимому, сказать, что единственной характеристикой объекта является то место, которое он занимает в этих структурах.

Язык в состоянии описывать только ситуации, а не объекты. Причем описание возможно благодаря наличию структуры. Всякое предложение является описанием ситуации постольку,

поскольку изображает структуру этой ситуации. Подобно тому, как ситуация состоит из объектов, предложение состоит из имен. Более того, оно есть структурированный комплекс имен. Между объектами и именами существует взаимнооднозначное соответствие. Имя всегда есть имя объекта. Объект составляет значение имени. Но определяются имена не своими значениями. Они определяются тем местом, которое занимают в структуре предложения. Соответствие между именами и объектами устанавливается благодаря тому, что имена занимают в предложении те же места, которые занимают в ситуации обозначаемые ими объекты. Иными словами, предложение *изоморфно* выражаемой в нем ситуации.

Наличие такого изоморфизма и составляет основу всякой семантики. Истинные высказывания о реальности возникают тогда, когда предложения языка изоморфны наличным ситуациям. Впрочем, здесь возникает множество проблем, связанных с уже отмеченной нами (см. сноску 3) абстрактностью введенных Витгенштейном понятий. В естественном языке весьма затруднительно разыскать то, что в трактате называется именами. Проблематично поэтому рассматривать предложения как комплексы имен, обнаруживать их структуру и устанавливать их истинность. В следующем параграфе мы попытаемся проинтерпретировать высказанные здесь положения с помощью математического языка.

### *Замечания об интерпретации формального языка*

В математике истинность предложения означает соответствие этого предложения некоторому «положению дел» в области интерпретаций. Объясним подробнее, что это значит.

Область интерпретаций — это некоторое множество, элементы которого связаны определенными отношениями. Интерпретация формального языка состоит в том, что каждому имени (т.е. индивидуальной константе) этого языка ставится в соответствие элемент области интерпретаций. Соответствие это должно быть построено так, что каждое истинное предложение языка, связывающее имена, должно выражать то отношение, которое существует между обозначаемыми этими именами элементами области интерпретаций<sup>4</sup>. Можно построить, следовательно, своего рода изоморфизм между предложением языка и отношением элементов области интерпретаций. Каждому, исполь-



зованному в предложении имени, будет соответствовать элемент множества интерпретаций. Причем имена в предложении будут связаны так же, как связаны между собой их значения. В наличии такого изоморфизма, собственно, и состоит определение истинности.

Все это очень напоминает идею Витгенштейна о связи предложения с ситуацией. Если мы назовем элементы множества интерпретаций объектами, а их отношения в области интерпретаций — ситуациями, то совпадение может показаться полным. Однако две представленные картины различаются в некоторых существенных деталях. Чтобы разобраться в этих различиях, мы разберем один несложный пример интерпретации формального языка. Этот пример поможет нам обнаружить некоторые дополнительные обстоятельства, связанные с истинностью математических предложений.

Возьмем в качестве формального языка обычный язык арифметики. Индивидуальными константами (именами) в таком языке являются последовательности десятичных цифр. Кроме таких последовательностей в нем определено еще два символа: «+» и «=». Правильно построенными предложениями этого языка являются обычные арифметические выражения. Они строятся в согласии с аксиомами арифметики и могут выводиться согласно принятым правилам вывода.

В качестве области интерпретации для этого языка можно взять множество конечных рядов одинаковых вертикальных палочек. Например, таких  $|||||$ . Для элементов этого множества определена операция конкатенации (сцепления), состоящая в том, что один ряд вертикальных палочек присоединяется к другому ряду. Мы будем обозначать это действие так:  $|||||^||||$ . Понятно, что, применив эту операцию к двум элементам заданного множества, мы получим третий элемент этого же множества. Кроме того, для элементов множества определено отношение равенства. Например, результат конкатенации элементов  $||$  и  $|||$  равен  $||||$  (т.е.  $||^|| = ||||$ ).

Между элементами области интерпретаций и именами языка арифметики легко устанавливается взаимно-однозначное соответствие, поскольку каждое имя этого языка интерпретируется как натуральное число. Также и предложениям языка могут быть поставлены в соответствие какие-то «положения дел» в области интерпретаций. Например, то обстоятельство, что

$||^|| = ||||$  выражается предложением « $2+3=5$ ».

Мы получили нечто действительно очень похожее на то, что описано в «Логико-философском трактате». Нужно, однако, объяснить, как выразить наши построения в витгенштейновских терминах. Понятно, например, отнюдь не любой элемент области интерпретации может быть назван объектом. Ведь объект должен быть предельно прост, а все элементы области интерпретаций, кроме одного, сложны. Прост лишь тот элемент, который имеет имя «1» и представляет собой единственную вертикальную палочку. Вот он без всяких оговорок должен быть назван объектом. Все остальные элементы представляют собой составные конструкции, которые могут быть получены с помощью конкатенации. О статусе таких конструкций мы еще поговорим, а сейчас посмотрим, что можно назвать *ситуацией*, т.е. структурированным комплексом объектов. Можно ли, например, назвать так следующее положение дел:  $|^{\wedge}| = |||$ ? Да, если считать объектами не только вертикальную палочку, но также операцию конкатенации и отношение равенства. Такое понимание, на наш взгляд, не противоречит никаким витгенштейновским определениям. Они действительно элементарны (т.е. несводимы к другим операциям или отношениям). Их вполне можно считать логическими атомами, к которым сводятся все возможные положения дел в области интерпретаций. Ведь последняя немислима без них: иначе ни о какой арифметике не может быть и речи. Кроме того, в языке для них имеются имена: «+» и «=».

Чтобы назвать объектами операции и отношения следует, конечно, отказаться от всяких попыток отождествления объекта и вещи. У Витгенштейна объект не является ни вещью, ни сущностью (в аристотелевском смысле). Более того, объект можно мыслить лишь в рамках тех ситуаций, в которые он входит. Именно это полностью относится к операциям и отношениям. Они не существуют сами по себе. Они существуют лишь тогда, когда связывают другие объекты (или вещи — о них речь ниже). Следует, впрочем, подумать, что означает для ситуации (как комплекса объектов) включение в себя операции. Ведь операция — это действие, которое совершается над чем-то. В результате этого действия и возникает сама ситуация, которая, с другой стороны, включает его в качестве объекта. Поэтому, назвав объектом операцию, мы должны признать, что *всякая ситуация содержит в себе тот конструктивный акт, которым она создана*.

Таким образом ситуация обязательно подразумевает действие. С другой стороны, всякая сложная конструкция, принадлежащая области интерпретации, обязательно включена в ситуацию. В нашем случае такой сложной конструкцией является последовательность из нескольких вертикальных палочек. Такого рода вещь<sup>5</sup> всегда предполагает некоторую ситуацию, благодаря которой она возникла. Она такова, потому что она так построена. А построена она посредством конкатенации других последовательностей.

Таким образом, ситуация оказывается в каком-то смысле основной единицей математической реальности. Всякий объект и всякая вещь мыслятся только в ситуациях и благодаря ситуациям. Сказанное означает, что всякий элемент математической реальности мыслится лишь благодаря конструктивным действиям, в которых он используется. При этом важно разобраться, как эти действия совершаются<sup>6</sup>.

Всякая ситуация имеет структуру. Структура не совпадает с ситуацией, поскольку не содержит объектов. Но в ней определено, какое место будет занимать объект в ситуации, какую функцию будет выполнять. Говоря о месте, мы имеем в виду место объекта в данной ситуации, т.е. место, занимаемое им относительно других объектов. Можно также сказать, что структура есть система взаимосвязей объектов в ситуации. Поскольку структура не содержит объектов, она не содержит также и действий. Действие — это объект, определенный своей функцией в конструировании ситуаций. Как и другие объекты, он занимает то место в ситуации, которое определено структурой ситуации. Поэтому структуру не стоит мыслить как систему пространственных мест. Она может предполагать и это, но она всегда содержит нечто большее. Определяя место действия в ситуации, она представляет собой *правило конструирования* ситуации.

Будучи правилом конструирования, структура не конструируется сама. Мы уже сказали, что она не содержит действия. Это значит, что она не производится никаким действием. Она предшествует ему, как во временном, так и в логическом смысле. Поэтому структура априорна<sup>7</sup>. Существовая без объектов и независимо от объектов, она определяет сочетаемость объектов друг с другом. Всякий объект обретает смысл лишь на том месте, которое отведено ему структурой. Например, действие невозможно помыслить без тех вещей, над которыми оно должно производиться. С другими вещами оно не может быть произве-

дено и не может мыслиться. Нельзя произвести конкатенацию с отношением равенства. Эти два объекта не сочетаются. Нет структуры, позволяющей создать подобную ситуацию<sup>8</sup>.

Мы иллюстрировали наши рассуждения лишь одним несложным примером. Однако сделанные выводы справедливы для всех областей математики. В любой математической теории может быть указан ряд объектов, элементарных операций, отношений и индивидов, из которых конструируются ситуации. Причем всякая ситуация включает в себя конструирующее действие, являющееся объектом в указанном смысле слова.

Рассмотрим, по возможности кратко, другой пример, существенно отличный от арифметики, — элементарную геометрию. Языком геометрии можно считать язык аксиоматики Гильберта. Естественной интерпретацией этого языка является геометрия Евклида. Сейчас наш интерес будет сосредоточен именно на этой интерпретации.

Изложение гильбертовой аксиоматики часто предваряют словами, что в ней будут рассматриваться три типа *объектов*, называемые *точки*, *прямые* и *плоскости*, а также отношения между ними (например, лежать на, проходить через и т.д.). При этом подчеркивается, что природа именуемых подобным образом объектов может быть совершенно произвольной. Посмотрим сначала, могут ли приведенные слова быть именами объектов, понимаемых как логические атомы. Для этого вспомним, как они вводятся у самого Евклида. Для этого есть смысл обратить внимание на первые два постулата, утверждающие, что:

любые две точки можно соединить отрезком прямой, причем единственным образом;

любую прямую можно неопределенно долго продолжить.

Эти постулаты, по сути, определяют, что такое прямая. Но определяют особым образом, отвечая не на вопрос «что?», а на вопрос «как?». Они объясняют, как строить прямую. В такой интерпретации всякая ссылка на наличие прямой линии (которая обосновывается именно этими двумя постулатами) обозначает описание действия по построению прямой. Это — простое действие. Его нельзя разложить на составляющие. Другие конструктивные действия, совершаемые в геометрии (например, построение геометрических фигур), включают его в качестве составной части<sup>9</sup>. Поэтому слово «прямая» указывает не на вещь, не на сущность, а на действие. Его вполне можно интерпретировать так же, как интерпретировалась конкатенация при описании

арифметики. Прямая действительно является объектом, но весьма специфически понимаемым. Она является объектом как элементарная операция, совершаемая в большинстве построений.

Точка представляет собой объект ровно в том же смысле. Слово «точка» обозначает другую элементарную операцию, состоящую в том, что в некотором месте ставится точка. Примерно то же можно сказать и про плоскость.

Возникает вопрос: не появляется ли при этом некая двусмысленность в языке геометрии. Если принять, что слова «точка», «прямая», «плоскость» суть имена операций, то придется признать, что они должны иметь и второй смысл. Они должны обозначать конструкции, построенные посредством этих операций. Однако правильно построенный язык не допускает подобной двусмысленности. В нем указанные слова встречаются только в сочетании с константами («точка  $A$ », «прямая  $a$ », «плоскость  $\alpha$ ») или с переменными. Поэтому на конструкции указывают либо индивидуальные константы, либо переменные. Слова «точка», «прямая», «плоскость» играют роль предикатов. Предикату же ничто не мешает быть проинтерпретированным как операция.

Таким образом, даже простейшее построение в геометрии есть ситуация, содержащая в качестве объекта элементарную операцию. Поэтому по отношению к ней справедливы все наши рассуждения<sup>10</sup>.

Теперь нам нужно выяснить, как связано с ситуацией предложение формального языка. Связь эта, в принципе, задана в рамках модели, т.е. постольку, поскольку ситуация интерпретирует предложение языка. Сказанное означает, как мы уже упоминали, что каждому имени, встречающемуся в предложении, должна соответствовать «вещь», включенная в ситуацию, причем связь между именами должна строго соответствовать связи между вещами<sup>11</sup>. Однако сейчас мы можем существенно уточнить понимание того, как это соответствие устанавливается.

Мы видели, что всякая ситуация представляет собой структурированный комплекс объектов. В том случае, когда ситуация содержит сложные вещи, ее все равно следует рассматривать именно так, поскольку всякая сложная вещь все равно составлена из объектов. Точно так же и всякое предложение, описывающее ситуацию, есть структурированный комплекс имен объектов. Конечно, предложение может содержать имена сложных вещей (такие как «5», или «треугольник ABC»). Однако в языке всегда есть средства для того, чтобы имя сложной вещи редуци-

ровать к комплексу имен объектов. Эта редукция осуществляется с помощью определений. Строго говоря, результатом редукции будет уже другое предложение, эквивалентное исходному. Причем эквивалентность здесь следует понимать как соответствие одной и той же ситуации. Почему манипуляции над именами сохраняют семантику предложения — это вопрос особый, и мы его еще коснемся. Пока будем считать, что предложения ничего, кроме имен объектов, не содержат. Нужно, впрочем, помнить, что эти имена могут обозначать и отношения, и операции, и то, над чем эти операции производятся. Последние объекты можно назвать элементарными вещами. Таковой, например, является вертикальная палочка в арифметике. В таком случае мы вполне можем принять основной тезис Витгенштейна: предложение выражает ситуацию потому, что изоморфно ей. Все имена, составляющие предложение, суть имена объектов, составляющих ситуацию. Имена в предложении структурированы так же, как структурированы в ситуации соответствующие им объекты. Сочетание имен полностью совпадает с сочетанием объектов. Имя занимает в предложении то же место, которое занимает в ситуации обозначенный им объект. Предложение, следовательно, выражает ситуацию потому, что имеет ту же самую структуру. Оно, пользуясь метафорой Витгенштейна, *показывает* эту структуру<sup>12</sup>. Но структура, как мы видели, представляет собой также и правило конструирования. Поэтому предложение есть как бы закодированное правило. Следуя ему, можно построить ситуацию.

Все сказанное имеет прямое отношение к проблеме истинности. Мы исходим сейчас из ее корреспондентной интерпретации. Предложение истинно тогда, когда оно соответствует описываемой ситуации. Учитывая проведенное рассуждение, мы можем уточнить это положение так: предложение истинно тогда, когда существует ситуация, обладающая показанной им структурой. Это значит, что, убеждаясь в истинности предложения, мы не должны сопоставлять его с чем-то. Мы должны построить ситуацию, которая в нем описана. Однако для того, чтобы что-то построить, одной структуры недостаточно.

Мы установили, что ситуация содержит то действие, которым она произведена. Действие — это объект, и оно входит в ситуацию в качестве ее элемента. Структура же не содержит действия. Не содержит его и предложение, показывающее структуру. Без действия, однако, ситуация немыслима. Предложение,

показывая структуру, указывает лишь место действия, называя его по имени вместе с другими объектами. Но установить соответствие предложения ситуации можно, только построив эту ситуацию. Следовательно, чтобы установить истинность предложения, необходимо откуда-то взять само действие, нужно как-то понять, как оно совершается. Для осуществления конструктивного акта, создающего ситуацию, язык не предоставляет никаких средств. Действие поэтому можно только *вообразить*.

Вообразить — значит представить нечто, не имеющееся в наличии, не данное непосредственно. Чтобы сконструировать ситуацию, структура которой показана в предложении, нужно представить то, что в этом предложении отсутствует, нужно представить себе конструктивное действие, соответствующее фигурирующему в предложении имени. Указанная задача, по-видимому, весьма трудна. Для совершения действия нет никаких предписаний и рекомендаций. Известно лишь место, в котором его нужно совершить. Но *как* его совершить, строго говоря, непонятно. Воображение и состоит в том, чтобы представить это неизвестно откуда берущееся содержание действия.

Впрочем, как правило, ситуация не сводится к одному действию. Она включает в себя комплекс действий, и в этом случае задача воображения оказывается еще труднее. Действия совершаются последовательно. Всякое действие может начаться тогда, когда завершено предыдущее. Но последовательность эту нужно *правильно представить*. Все действия должны быть сообразованы друг с другом согласно порядку, предписанному структурой. Данную в синхронии систему мест воображение должно развернуть в диахронический ряд действий. И ряд этот нужно организовать так, чтобы в конце концов «все сложилось», «все встало на свои места». Воображение, следовательно, должно расположить каждое действие на определенном месте в ряду, сообразном, в свою очередь, тому месту, которое предписано этому действию структурой.

### Гипотетико-дедуктивный метод в математике

Следующая наша задача будет состоять в том, чтобы установить, как разработанный выше конструктивный подход к проблеме истинности сообразуется с необходимостью доказывать математические предложения.

Пример элементарной геометрии ясно показывает, что доказательство подразумевает как бы два параллельных движения. С одной стороны, есть чисто дедуктивный вывод. Доказываемое предложение выводится из аксиом и ранее доказанных предложений согласно имеющимся в языке правилам вывода. С другой стороны, доказательство требует построения. Ситуация, структура которой показана в предложении, строится шаг за шагом, сообразно принятым правилам построения. Каждый шаг построения соответствует некоторому шагу выведения. Поэтому доказанное предложение отражает правильно построенную ситуацию.

Когда дело обстоит так, то доказательство тождественно установлению истинности. Более того, невозможно утверждать истинность предложения, не проведя надлежащего его доказательства. Одно предложение само по себе не дает возможности правильно построить ситуацию. Правильность построения означает сведение к исходным отношениям объектов, которые выражены в аксиомах. Поэтому построить — значит доказать. По крайней мере, в геометрии.

Однако даже в геометрии дело обстоит сложнее, чем мы только что представили. Решение реальных задач не сводится к простому выведению, а требует *дополнительного построения*. Часто оказывается, что ситуацию, описанную в доказываемой теореме невозможно построить сразу. Вместо нее строится другая, более сложная. Эта сложная ситуация, однако, оказывается такой, что искомая ситуация как бы встроена в нее, является ее частью. В этом состоит идея дополнительного построения в геометрии. Важно то, что само дополнительное построение никак не описано в имеющихся предложениях языка. Оно не содержится ни в формулировке доказываемого предложения, ни в аксиомах, ни в правилах вывода. Его нужно представить себе совершенно независимо от наличной ситуации, до него нужно догадаться. Иными словами, нужно как-то увидеть всю сложную ситуацию в целом так, чтобы искомая ситуация оказалась встроена в нее. Поэтому предложение, выражающее дополнительное построение, есть *гипотеза*, оно делается в качестве исходного для проводимого решения предположения. Важно понимать, в чем состоит предположительный характер дополнительного построения: делая его, мы предполагаем, что из него чего-нибудь получится.



Решение практически любой задачи, доказательство любого предложения требуют принятия дополнительных гипотез. Эти гипотезы не вытекают из исходных данных задачи (из того, что «дано»). Напротив, решение оказывается следствием этих гипотез. Впрочем, это не значит, что их вообще нельзя вывести. Они должны выводиться из ранее доказанных предложений и аксиом. Хотя и сами аксиомы суть ничто иное, как наиболее общие гипотезы, из которых выводятся в конечном счете все остальные предложения.

Заметим далее, что элементарная геометрия являет собой счастливый случай полной параллельности языка и интерпретации. В других дисциплинах все получается иначе. Легко обнаружить, что довольно часто такая параллельность подразумевается, но не прослеживается. Например, очень легко интерпретировать предложения языка арифметики типа  $1+2=3$ . Однако никто не станет рисовать вертикальные палочки, чтобы убедиться в истинности предложения  $1250+3400=4650$ . Оно, как и большинство других предложений арифметики, выводится без особых оглядок на интерпретацию. Язык получает автономию, и эта автономия порождает множество разнообразных возможностей.

Предложение, типа сформулированного выше, все же предполагает существование конструируемой ситуации. Однако если для установления истинности предложения достаточно (хотя и не необходимо), чтобы оно выводилось, то лучше положиться на язык, чем на ограниченные возможности человеческого воображения. А, положившись на язык, мы можем формулировать и такие предложения, интерпретацию которых вообще невозможно представить. При такой работе с языком гипотетико-дедуктивный метод приобретает новые очертания.

Мы говорили о том, что дополнительное построение в элементарной геометрии носит характер гипотезы. Подтверждается гипотеза тем, что из предложения, описывающего это построение, выводится предложение, формулирующее решение задачи<sup>13</sup>. Возникают, однако, такие задачи, решение которых никак не выводится из конструктивных гипотез (т.е. тех гипотез, которым соответствует сконструированная ситуация). Такова, например, задача о корнях алгебраического уравнения. Ее решение требует предположить существование псевдо-сущностей, называемых иррациональными числами. Их невозможно построить. Но, удачно сформулировав ряд предложений об их свойствах, можно вывести уже известные (и вполне конструктивные)

предложения о рациональных и натуральных числах. Тем самым гипотеза получает подтверждение. Такой же характер носят утверждения о бесконечно удаленной точке или о трансфинитных числах. Можно остановиться на том, что теория, описывающая подобные вещи, носит чисто дедуктивный характер. Не имея возможности сконструировать описанную в предложении ситуацию, мы должны удовлетвориться тем, чтобы выводить одно предложение из другого, сводя все к наиболее общим гипотезам, принятым в качестве аксиом. Тем не менее вся эта деятельность сохраняет некий конструктивный фундамент. Среди предложений, получаемых посредством формального вывода, непременно должны оказаться такие, которые описывают конструируемую ситуацию. Поэтому язык, использующий в качестве констант имена фиктивных, неконструируемых вещей, всегда как бы содержит в себе другой язык, предложения которого имеют конструктивную интерпретацию. Эта конструктивная интерпретация может быть принята в качестве подтверждения общих гипотез, имеющих чисто формальный характер. Важно, впрочем, понять, что именно подтверждается. Подтверждается тот факт, что принятые формальные и неинтерпретируемые предложения (аксиомы формальных языков) все же имеют связь с реальностью, т.е. с конструктивным действием. При их формулировке существование такой связи лишь предполагается (поэтому мы и назвали их гипотезами).

На все сказанное выше можно было бы возразить, что в математике любой формальный язык имеет интерпретацию. В том числе и такой, который пользуется именами неконструируемых вещей. Мы, однако, имеем в виду нечто другое. Мы говорим именно о конструктивной интерпретации, т.е. о такой, благодаря которой существует возможность сопроводить каждый шаг формального вывода очередным построением. Если интерпретация предложения не допускает конечного построения, то процедура установления истинности такого предложения становится чисто формальной. Это значит, прежде всего, что из этой процедуры исключается воображение. Предложения, утверждающие что-либо о трансфинитных числах или бесконечно удаленных точках, не содержат имен объектов, которые можно интерпретировать как действия<sup>14</sup>. Они в лучшем случае имитируют эти действия. Например, предложение, в котором говорится нечто о сумме трансфинитных чисел, лишь имитирует действие сложения. Но никакое воображение не позволит представить что-либо, соответствующее значку «+» в этом предложении. Поэтому такое предложение

останется лишь сочетанием значков, с которым возможны лишь чисто формальные манипуляции. Наличие интерпретации у подобного предложения ничего не меняет. Сама интерпретация оказывается чисто формальной, т.е. не содержащей действия и не апеллирующей к воображению.

Что касается предложений, имеющих конструктивную интерпретацию, то они, как выясняется, всегда могут быть обоснованы двумя путями. С одной стороны, они могут быть получены в рамках конструктивно интерпретируемого языка, в котором каждый шаг дедуктивной процедуры может быть проинтерпретирован конечным построением. Но, с другой стороны, в рамках языка, содержащего неконструктивные гипотезы, они выводятся формально, как бы безотносительно к какой-либо конструируемой ситуации.

### **Истинность предложений естественного языка**

Во второй части нашей работы мы попытаемся установить, можно ли распространить наши рассуждения о математических предложениях на предложения естественного языка. Для этого повторим сначала кратко некоторые существенные выводы, сделанные в первой части.

Все предложения языка можно разделить на два типа: предложения, выражающие непосредственный синтез<sup>15</sup> ситуации, и предложения-гипотезы. Истинность предложений первого типа устанавливается с помощью воображения путем конструирования ситуации. Истинность предложений второго типа устанавливается только дедуктивным путем или просто принимается (если эта гипотеза — аксиома). Предложения-гипотезы подтверждаются тем, что из них могут быть выведены предложения, содержащие синтез ситуации. Важно иметь в виду, что это подтверждение не есть подтверждение истинности. Оно есть лишь подтверждение уместности и осмысленности гипотез, подтверждение их связи с реальностью.

#### *Два класса предложений естественного языка*

Существуют ли указанные виды предложений в естественном языке? Прежде всего, можно заметить несомненное присутствие в нем предложений-гипотез. В самом деле, если я, сидя дома, говорю, что на улице идет дождь, то это мое утверждение

имеет строго гипотетический статус. Я делаю его потому, что слышу мерный стук капель по подоконнику, вижу мокрый асфальт и раскрытые зонтики у прохожих. Три названных факта также могут быть сформулированы в виде предложений. Можно было бы сказать, что эти три предложения ближе к наблюдаемой реальности, чем мое утверждение по поводу дождя. Нам еще предстоит разобраться, что означает близость к наблюдаемой реальности. Однако сейчас уже видно, что связь между приведенными предложениями носит отчетливый гипотетико-дедуктивный характер. Предложение «На улице дождь» высказано для того, чтоб объяснить все остальные. Но объяснение в данном случае означает возможность дедуктивного вывода из него трех других предложений.

Здесь требуется оговорка. В обыденных ситуациях (вроде представленной выше) никто, конечно, не прибегает к строгой дедукции для установления связи предложений. Однако такая дедукция возможна. В нашем случае она превратится в серию банальностей, которые вроде бы незачем произносить<sup>16</sup>. Но именно она и создает объяснение. В противном случае мы имели бы дело лишь с видимостью объяснения, какую, например, создает ссылка на неблагоприятное расположение звезд как причину какой-нибудь неудачи в делах.

Возвращаясь к нашему примеру, мы должны заметить, что предложение «На улице дождь» является не единственной гипотезой в данной системе предложений. Предложения «второго ряда», которые подлежат выведению из общей гипотезы, также могут быть объясняющими предположениями. Говоря, например, что асфальт мокрый, я в действительности только предполагаю это по той простой причине, что я его не шупал. Влажность асфальта предположена мной для объяснения его более темного, чем обычно, цвета, специфического блеска в некоторых местах и т.п. Можно также сказать, что утверждение о раскрытых зонтиках есть объяснение своеобразных цветных пятен, имеющих форму, близкую к кругу, над головами идущих людей. Отсюда видно, что язык допускает создание иерархических систем гипотез, связанных посредством дедукции. Можно предположить, что, привлекая все более общие гипотезы для объяснения уже сделанных, мы превратим нашу обыденную речь в развернутый научный дискурс. Интереснее, однако, выяснить, существует ли фундамент этой иерархии. Первое, что приходит здесь в голову, предположить наличие в языке особых предло-

жений, которые обретают смысл сами по себе, а не потому, что из них чего-то выводится. Попытка выявления таких единиц языка была, как известно, предпринята философами Венского кружка, которые отвели эту роль протокольным предложениям (Карнап) или предложениям наблюдения (Шлик). Они сводятся к фиксации самых простых данных восприятия и выражают отношения непосредственно воспринимаемых качеств. Звучать они должны примерно так: «Здесь мокро», «Здесь белое соприкасается с зеленым», «Здесь пересекаются две черные полосы»<sup>17</sup>. Однако апелляция к восприятию, существенная при выделении таких предложений, делает все предприятие весьма сомнительным. Приступая к такой работе, мы должны будем договориться, какие именно восприятия следует считать элементарными, а какие — сложными. Но здесь мы попадаем в зависимость от психологии, которая предлагает множество теорий восприятия. Утверждение о непосредственности восприятия качеств является в таком случае лишь одним из возможных. В иных случаях мы должны будем принять в качестве элементарных предложения о завершенных формах (гештальт-психология) или о текстурах поверхностей («Экологическая» теория зрительного восприятия [4]).

Возможен, впрочем, и иной подход к проблеме. Можно исходить не из восприятия, а из языка. Например, попытаться, следуя за Витгенштейном и Расселом, найти некие логические атомы, неразложимые далее единицы языка, сочетания которых составляют более сложные языковые конструкции. Это нам удалось сделать для математического языка. Возможно ли нечто подобное для языка естественного?

Такой подход также порождает определенные трудности. Если наш анализ будет только лингвистическим, то как мы выясним онтологический статус элементарных предложений? Не окажутся ли они какими-нибудь запредельными абстракциями, не имеющими к восприятию вообще никакого отношения? Чтобы избежать подобного поворота событий, мы должны, действуя примерно так же как и при анализе математического языка, найти нечто вроде конструктивной интерпретации слов, являющихся атомами языка.

Однако выявление логических атомов, будучи вполне выполнимым мероприятием для формальных языков, выглядит весьма сомнительным для языка естественного. Трудно сказать, есть ли они там вообще. Тем не менее вполне можно обнаружить в

языке слова, которые являются именами действий. Этим действиям оказывается, конечно же, намного больше, чем в математике. Ниже мы предлагаем некоторую их классификацию.

1. Установление количества, счет.
2. Установление пространственной формы.
3. Установление расположения в пространстве.
4. Определение качеств.
5. Фиксация движений.
6. Сопоставление. Фиксация отношения сходства или различия.

Мы вовсе не претендуем, что приводимый список полон и что действия, указанные в нем, элементарны. Некоторые из них представляют целую систему действий. Вполне возможно, что некоторые из этих действий включают другие в качестве составной части.

Каждому из приведенных классов действий соответствует класс слов языка. Впрочем, требует, по-видимому, комментария утверждение, что все названное — на самом деле действия. Попробуем разобраться в этой проблеме, а заодно укажем, какие, собственно говоря, слова все эти действия именуют.

1. Здесь имеются в виду разного рода числительные (один, два, три; первый, второй, третий). Тот факт, что счет является действием, едва ли может вызвать вопросы. Вообще интерпретация этих элементов естественного языка полностью совпадает с арифметикой. Какая разница, что пересчитывать: дома, яблоки или вертикальные палочки. Заметим, что процедуры счета включают операции сопоставления. С одной стороны, пересчитываемые предметы необходимо различать. С другой стороны, они должны быть в чем-то сходны. Кроме того, сопоставление производится при установлении равенства различных количеств (отношение равенства в арифметике).

2. Установление пространственных форм более или менее совпадает с синтезом, производимым в геометрии. Эти действия именуются, прежде всего, словами, обозначающими геометрические тела и фигуры или производными от них прилагательными. Например, квадрат, шар, прямая или круглый, треугольный, плоский. Увидеть что-либо круглым или треугольным значит построить окружность или треугольник, т.е. усилием воображения конституировать указанную геометрическую форму, пользуясь, как материалом, многообразием чувственных данных. Заметим, что конституировать можно не только те формы, которые фигурируют в геометрии, но и значительно более слож-

ные. Например, слова «стол», «лампа», «лошадь» также подразумевают вполне определенные пространственные конфигурации и, таким образом, выражают некий синтез воображения. Увидеть лошадь значит построить нужный пространственный образ.

3. Расположение в пространстве именуется словами: «слева», «справа», «вверху», «внизу», «дальше», «ближе». Действия, соответствующие этим словам, очень похожи на конституирование геометрических форм. Чтобы сказать, что один предмет расположен справа от другого, нужно представить соединяющую их горизонтальную прямую и зафиксировать место каждого предмета на этой прямой. То же можно сказать о словах «вверху» и «внизу». Только прямая будет вертикальной. Оценка удаленности предмета представляет собой более сложный комплекс действий. Мы не будем обсуждать его, поскольку в психологии существует довольно подробная теория восприятия расстояния [10].

4. Слова, выражающие качества, указать довольно легко. Это, как правило, прилагательные типа «синий», «тяжелый», «горячий» и т.д. Труднее удостовериться в том, что такие слова обозначают какие-либо действия. Что я делаю, например, когда ощущаю нечто тяжелое или когда вижу нечто зеленое.

Следует, однако, подумать, что означает ощутить тяжесть. Всякий предмет представляется тяжелым потому, что существует возможность сопоставления его с чем-то более легким. Говоря «тяжело», я предполагаю, что может быть легче и, таким образом, выстраиваю целую шкалу возможных ощущений, сопоставимых друг с другом<sup>18</sup>. Любое воспринимаемое качество оказывается некой точкой на подобной шкале, и оно воспринимается постольку, поскольку определяется его место. Сложнее обстоит дело с восприятием цвета. Здесь сопоставление происходит не только в пределах шкалы интенсивностей, но и в пределах цветового спектра. Утверждая, что нечто является зеленым, я должен предполагать существование других цветов. Оно является зеленым в сопоставлении с красным, черным, желтым и т.д. Если бы не существовало других цветов, кроме зеленого, то вообще не было цвета. Во всяком случае, ненужным было бы слово «зеленый»<sup>19</sup>.

5. В языке существует множество слов, обозначающих движение: «идти», «падать», «лететь» и т.д. Действия, обозначаемые такими словами, могут состоять в фиксации различий положения предмета в разные моменты времени. Это простейший способ интерпретации движения, — наверное, возможны и другие.

Впрочем, полноценное понимание движения едва ли возможно без акта сопоставления по крайней мере начального и конечного положения.

6. В языке существует довольно много слов для обозначения тождества (полного или частичного) и различия. Ясно, что все эти слова подразумевают акт сопоставления. Интересно заметить, что этот самый акт был найден нами во всех других описанных действиях. Не значит ли это, что сопоставление является единственным простым действием, подлинным логическим атомом, составляющим содержание всех остальных действий?<sup>20</sup> Вопрос весьма интересен, но и весьма непрост. Во всяком случае, для того, чтобы нечто сопоставлять, нужно еще определить некое основание для сопоставления. Тяжелое можно сопоставлять с менее тяжелым, но не с зеленым и не с холодным. Можно ли акт определения основания также свести к некоторому сопоставлению, мы сейчас обсуждать не будем.

Итак, нам удалось выделить довольно широкий класс слов, интерпретируемых как имена действий. Это дает нам возможность расширить наши наблюдения за математическим языком на некоторые предложения естественного языка. Таких предложений довольно много и по сути своего использования они отличаются от гипотез. Заметим, что такие предложения не обязательно являются предложениями наблюдения в том смысле, в каком это понимал Шлик [11]. Впрочем, вопрос о том, составляют ли они фундамент для пирамиды из гипотез, должен быть еще исследован. Предложения этого класса суть структурированные комплексы имен объектов, причем каждый объект представляет собой действие. Отличие от математики состоит в том, что объекты в данном случае не обязательно элементарны<sup>21</sup>. Они могут представлять собой довольно сложную систему действий. Но эта система действий, будучи обозначена одним словом, едва ли может быть разложена на более простые *именуемые* действия. Имя фиксирует систему как целое и воспроизведение всей сложной процедуры, составляющей интерпретацию этого имени, отдается на откуп *воображению*.

Можно, следовательно, считать, что интерпретация предложений естественного языка подобна интерпретации предложений формальных языков. Она состоит в конструировании ситуации, структура которой задана предложением. Слова в предложении упорядочены так же как объекты, составляющие ситуацию. Объекты эти суть действия, которые сами по себе в предложе-



нии не содержатся, а могут быть лишь воображены. Причем роль воображения оказывается еще более значимой, чем в математике, поскольку в естественном языке нет (или почти нет) слов, именующих атомарные действия. На наш взгляд, их поиск был бы сомнительным мероприятием, потому что, как мы уже отмечали, должен опираться на ту или иную теорию в психологии восприятия.

### **Связь гипотез с синтезом воображения**

Итак, мы выделили два класса предложений в естественном языке и эти два класса оказались такими же, как и в языках формальных. Можно ли отношения между этими классами мыслить строго в рамках схемы «гипотеза — подтверждение»? Мы обнаружили, что гипотезы составляют иерархию и для того, чтобы выяснить, каково ее основание, постарались найти такие предложения, которые, на первый взгляд, не являются гипотезами. Но играют ли они ту роль, которую отводил Шлик предложениям наблюдения, роль завершающих рассуждение констатаций, подтверждающих или опровергающих гипотезу? Нам представляется, что структура рассуждения, включающего оба вида предложений, устроено гораздо сложнее.

Чтобы установить связь между ними, следует, прежде всего, заметить, что два класса предложений явно пересекаются. Одно и то же предложение может быть как гипотезой, так и выражением синтеза. Использованный нами выше пример с зонтиками у прохожих довольно убедительно подтверждает этот тезис. Мы уже выяснили, что утверждение о раскрытых зонтиках в руках у прохожих есть гипотеза, объясняющая специфический зрительный эффект. Но, с другой стороны, услышав или прочитав предложение «Прохожие идут с раскрытыми зонтиками», я наверняка воображу эту ситуацию. Заметим, что использованные в этом предложении слова без труда можно отнести к тем классам выражений языка, которые мы выше проинтерпретировали как действия.

Не составляет труда привести множество примеров такого рода двойственности. Не так уж трудно, с другой стороны, найти в языке предложения, являющиеся чистыми гипотезами и не выражающими никакого синтеза. Таковым, например, будет предложение «Государственное устройство Швеции представляет собой конституционную монархию». Почти ни одно из составляющих это предложение слов не выражает никакого син-

теза. По своему употреблению они близки к трансфинитным числам или бесконечно удаленным точкам. Однако из него вполне можно вывести множество предложений, легко интерпретируемых с помощью воображения. Например, описания приемов при королевском дворе или отчеты о прениях в парламенте.

Гораздо сложнее другой вопрос: существуют ли предложения, не являющиеся гипотезами? Мы склонны ответить на него отрицательно и в последующем рассуждении постараемся обосновать наш ответ. Для этого нам придется установить еще некоторые важные обстоятельства, касающиеся употребления обоих видов предложений.

Вернемся к примеру с зонтиками и заметим, что рассмотренное нами предложение может быть отнесено к разным классам в зависимости от употребления. Оно оказывается гипотезой тогда, когда описывает прямое наблюдение. Апелляция к воображению происходит в отсутствие наблюдения, когда предложение служит для передачи некоторой информации. Сейчас мы попытаемся убедиться в том, что первое из названных употреблений (языковое описание наблюдения) всегда связано с выдвижением гипотезы.

Прежде всего, заметим, что гипотеза не может быть единственной. Выдвинутой гипотезе почти всегда можно найти альтернативу<sup>22</sup>. Но, на наш взгляд, справедливо и обратное утверждение: если некое наблюдение допускает неоднозначное описание (т.е. если может быть допущено альтернативное описание, пусть даже маловероятное), то такое описание представляет собой гипотезу. Иными словами, оно в действительности не описание, а объяснение.

Весьма яркий пример неоднозначности описания имеется в новелле Эдгара По «Сфинкс». Героя этой новеллы посещает ужасное видение: глядя в открытое окно, он видит ползущего по склону холма монстра, невиданных форм и невероятных размеров. Кошмарное видение, однако, разрушается, в конце концов, рационально мыслящим другом героя, который объясняет, что в действительности он видел лишь небольшое насекомое, ползущее по паутинке перед самым его носом. Интересно то, что герою так и не *удалось увидеть* насекомое. Ему удалось лишь *понять*, что это было. Поэтому ясно, что утверждение — назовем его *A* — «По паутинке ползет насекомое» является в контексте новеллы только гипотезой, предположением, объясняющим наблюдение? Но можно ли считать, что предложение (*B*) «По

склону холма ползет монстр» есть лишь описание наблюдения. Едва ли это так. Если *A* представляет собой объяснение, то должно быть описание наблюдения, вытекающее из него. Но предложение *B* не является логическим следствием *A*. Поэтому *A* никак не объясняет *B*. Более того, предложения *A* и *B* исключают друг друга. Более уместно считать их альтернативами, имеющими одинаковый логический статус и вполне естественно считать, что этот статус — объясняющая гипотеза. В самом деле, если *A* и *B* конкурируют между собой, то должна существовать возможность выбора. Она обеспечивается дополнительным наблюдением, которое подтвердило бы одно из двух высказанных утверждений. Подтвердить — значит выразить это дополнительное наблюдение предложением, которое является логическим следствием либо *A*, либо *B*. Но сама возможность такого вывода означает, что и *A*, и *B* — гипотезы.

Итак, всякое допускающее альтернативу описание является в действительности лишь объясняющим предположением. Но, с другой стороны, альтернативу допускает всякое описание восприятия. Теоретически всегда можно допустить, что перед нами не то, что мы, как нам кажется, видим. Иллюзия, возникшая у героя По, кажется весьма экстравагантной, однако ситуация, описанная в новелле, не является чем-то исключительным. Конечно, не каждому (к счастью) доводится видеть что-либо подобное, но ошибки в оценке расстояния, формы или размера случаются повсеместно. Поэтому, называя словами то, что попадает в поле нашего зрения, мы уже осуществляем выбор из ряда возможных альтернатив. Даже простейшие констатации, типа «здесь мокро» или «это — зеленое», не являются исключениями. Говоря «здесь мокро», я оцениваю изменение теплового баланса, возникшего на определенном участке кожи. Вполне возможно, что там не мокро, а просто холодно. По поводу зеленого также возможны разные допущения (пусть сугубо умозрительные).

Вспомним теперь, что логическая функция гипотез такова, что они образуют иерархии, в которых более общие гипотезы оказываются объяснениями для более частных. Мы уже ставили вопрос о фундаменте такой иерархической пирамиды. Наше последнее рассуждение убеждает в сомнительности такого фундамента. Всякое наблюдение, подтверждающее гипотезу, само формулируется средствами языка и также называется гипотезой. Ему также можно искать подтверждение. Поэтому никакого очевидного фундамента, состоящего из бесспорных описа-

ний, по-видимому, не существует. Мы, однако, не считаем, что гипотезы образуют некий нисходящий ко все более частным формулировкам потенциально бесконечный ряд. Регресс прерывается довольно быстро. О том, как это происходит, мы скажем чуть позже, когда вернемся к вопросу об истинности предложений. Но прежде нам нужно выяснить, как гипотетический характер фиксирующих наблюдения предложений связан с воображением.

К воображению нам приходится апеллировать для того, чтобы понять, что значит описывать наблюдение. Вообще термин «наблюдение» остается у нас пока не вполне ясным. Чтобы разобраться с этим, следует обратить внимание на другую сторону описания. Помимо того, что оно является гипотезой, оно также обозначает синтез воображения. Описывая нечто, я произношу какие-то слова, точнее, произвожу структурированный комплекс слов. Но, произнося слова, я указываю возможные действия, которыми можно было бы сконструировать мое восприятие. Предложение языка предназначено для того, чтобы вообразить ситуацию. Поэтому, описывая нечто с помощью предложения, я одновременно конструирую это нечто. Увидеть ситуацию, поддающуюся словесному описанию, значит вообразить ее. Воспринимаемая ситуация вовсе не есть поток стимулов, раздражающих органы чувств. Последние в состоянии лишь спровоцировать воображение и речь. Наблюдая, я структурирую эти стимулы, представляя себе нечто, выражаемое словами. Мои структурирующие усилия и есть те самые действия, которые определены описывающим предложением.

Новелла По дает прекрасную иллюстрацию тезиса *наблюдать значит вообразить*. Герой новеллы наблюдает то, чего нет. Он может сказать, что наблюдал чудовище на склоне холма, однако никакого чудовища там не было. Поэтому правильной было сказать, что он вообразил чудовище. Но если бы он наблюдал насекомое на паутинке, то не значило бы это, что он вообразил насекомое? Ведь увидеть насекомое или увидеть чудовище значит лишь по-разному структурировать попадающий на сетчатку световой поток.

Мы, следовательно, лишены способности «прямого усмотрения истины». Всякое предложение, описывающее наблюдение, описывает воображаемую реальность. Формы, в которые эта реальность облечена, заданы языком. Именно с языковыми структурами сообразована деятельность воображения. Мы установили, что для математики воображение оказывается критери-

ем истинности предложений. Ложное предложение задает такую ситуацию, которую невозможно вообразить. Для естественного языка такое соображение не проходит. Вообразить здесь можно слишком многое. Класс предложений, допускающих синтез ситуации с помощью воображения, содержит утверждения о сфинксах, кентаврах, джиннах в бутылке и т.п.<sup>23</sup>. Не будучи высказанным в качестве гипотезы, предложение вообще не может быть рассмотрено как истинное или ложное. Вопрос об истинности предложения подразумевает возможность выбора. Установить истинность, значит проверить, подтвердить, т.е. допустить возможность ложности. Поэтому истинной или ложной может быть только гипотеза. Причем сам факт высказывания гипотезы подразумевает наличие истины. Ведь в самом определении гипотезы содержится альтернативность. Мы говорили, что всякое предложение является гипотезой тогда, когда существует возможность высказать другое предложение *о том же самом*. Но что есть то одно, на описание которого претендуют конкурирующие гипотезы? Рассматривая предложение как гипотезу, мы, следовательно, предполагаем наличие некоторой подлинной, а не воображаемой реальности. Соответствие этой реальности и означает истинность. Именно это соответствие должно быть подтверждено.

Существует ли, однако, возможность установить соответствие предложения этой самой подлинной реальности? Проблема в том, что в нашем распоряжении имеется только реальность воображаемая. Поэтому едва ли есть смысл говорить об истинности единственного предложения. Для него мы не можем предложить ничего, кроме воображаемой ситуации. Но мы всегда можем дополнить это предложение серией других, логически с ним связанных. Если дедуктивная связь предложений согласована с синтезом воображения, то все они подтверждают одно другое и рассматриваются, хотя бы временно, как истинные.

Вернемся к нашему примеру, чтобы объяснить сказанное. У героя По существовало множество возможностей проверить свою гипотезу о ползущем по холму чудовище. Достаточно было изменить ракурс, чтобы иначе оценить расстояние до наблюдаемого предмета и соответственно его размеры. Эта оценка могла быть выражена предложением (С): «Существо небольших размеров расположено возле моего глаза». Предложение С легко выводится из А (см. выше). Кроме того, ситуация, заданная предложением А, согласуется с ситуацией, заданной С. Обе эти ситу-

ации легко вообразить вместе. Тем самым предложение *A* оказывается подтверждено. Наличие такого подтверждения создает *убежденность в истинности*. Такая убежденность делает ненужными попытки дальнейшего подтверждения и останавливает регресс в дурную бесконечность, о котором мы упомянули выше. Но речь здесь может идти только об убежденности, а не об окончательной истинности. Ведь мы не осуществили никакого прорыва к подлинной реальности. Мы только расширили синтез воображения, сконструировав более широкую ситуацию.

Всякое подтверждение создается, следовательно, путем согласования дедукции с воображением. Полная дедуктивная конструкция, в которой одни предложения выведены из других, соответствует развернутому синтезу воображения, которое из многих частных ситуаций создает одну общую. Каждое предложение, включенное в такую конструкцию, рассматривается как истинное в силу внутренней согласованности самой конструкции. Однако эта истинность всегда остается весьма относительной, поскольку всегда можно допустить наблюдение, не согласующееся с прочими элементами конструкции. Такое допущение, вообще говоря, лежит в основе концепции *фальсифицируемости*.

Заметим в заключение, что нам по ходу нашего рассуждения пришлось пересмотреть ту концепцию истинности, с которой мы начали. Мы пытались определить истинность как соответствие предложения реальности. Однако этот корреспондентный подход оказался несостоятелен для предложений естественного языка, и нам, по сути, пришлось перейти к когерентной теории истинности.

## Литература

1. *Вайсман Ф.* Витгенштейн и Венский кружок // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998. С. 44–48.
2. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 1–74.
3. *Гемпель К.Г.* Функция общих законов в истории // *Гемпель К.Г.* Логика объяснения. М., 1998. С. 16–31.
4. *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988.
5. *Гутнер Г.* Категории модальности и математическое существование // Вопросы философии. 1998. № 9. С. 120–137.
6. *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: Тайм-Аут, 1993.
7. *Кюнг Г.* Онтология и логический анализ языка. М., 1999.
8. *Рассел Б.* Человеческое познание. Его сфера и границы. Киев, 1997.
9. *Рассел Б.* Философия логического атомизма. Томск: Водолей, 1999.
10. *Рок И.* Введение в зрительное восприятие. М., 1980.
11. *Шлик М.* О фундаменте познания // Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993. С. 33–50.

## Примечания

- <sup>1</sup> Словом «факт» традиционно переводят витгенштейновский термин *Tatsache*. Слово ситуация мы используем для *Sachverhalt*. В переводе М.С.Козловой этот термин передается как *со-бытие*. Такой перевод кажется нам не вполне удачным, поскольку вызывает естественные ассоциации с обычным русским словом «событие», которое никак не может быть здесь использовано.
- <sup>2</sup> Выше, используя слово «факт», мы понимали примерно в том смысле, в каком его понимает Рассел в «Логическом атомизме».
- <sup>3</sup> Здесь обнаруживается важная особенность рассуждения Витгенштейна. С одной стороны, объекты — это именно структурные единицы бытия, т.е. нечто реальное, «субстанция мира». Но с другой стороны — это именно *логические* атомы. Обнаружить их можно лишь логическим путем. В этом и состоит их загадочность. Совершенно непонятно, есть ли в мире нечто, что можно назвать объектом. Точно так же весьма проблематично обнаружить в языке какие-нибудь слова, которые можно было считать именами объектов.
- <sup>4</sup> Более точно следовало бы сказать так: «каждой индивидуальной константе языка соответствует элемент множества интерпретаций, а каждой предикатной константе — отношение элементов этого множества».
- <sup>5</sup> Термин «вещь» обычно не используется в рассуждениях, касающихся математики. Принято говорить об «объектах» или «индивидах». Однако в нашем рассуждении слово объект уже зарезервировано, а слово «индивид» едва ли уместно. Индивидом, т.е. «неделимым», является как раз объект, поэтому использование этого термина для обозначения сложных, состоящих из частей конструкций было бы по меньшей мере странно.
- <sup>6</sup> Поскольку действие — это объект и элемент ситуации, сказанное означает, что оно мыслится в момент его совершения.
- <sup>7</sup> Априоризм, на наш взгляд, именно в том и состоит, что правило предшествует действию и не производится *никаким* действием. Опыт есть прошлая деятельность, т.е. совокупность действий, а действия не производят правил.
- <sup>8</sup> Может возникнуть впечатление, что объекты определяют структуру, что она зависит от способности объектов сочетаться друг с другом. Последующее рассуждение покажет, что это не так. Одна и та же структура возникает в ситуациях, содержащих совершенно различные объекты.
- <sup>9</sup> Можно, конечно, сказать, что проведение прямой не есть элементарная операция, потому что его всегда можно разбить на части (или на этапы). Однако каждая часть такого построения представляет собой то же самое построение и часть принципиально не отличается от целого.
- <sup>10</sup> Интересно заметить, что, следуя Евклиду, в качестве объекта нужно выделить еще и окружность.
- <sup>11</sup> Мы снова используем здесь необычный для математики термин «вещь» по причинам, изложенным в сноске 5.
- <sup>12</sup> Слово «показывать» очень точно отражает суть дела. Предложение являет структуру самим своим видом. Анализ предложения позволяет распознать, как связаны друг с другом имена. Оно, таким образом, есть сама вопло-



- шенная структура. Тем не менее слово «показывать» остается именно метафорой, потому что саму структуру видеть нельзя. Она есть чисто логическое образование.
- 13 Подтверждение гипотезы здесь надо понимать в несколько необычном смысле. Подтверждается, конечно, не истинность высказанного предложения, а его применимость в решении задачи.
- 14 Иррациональные числа допускают геометрическую интерпретацию, поэтому любое предложение о них все же описывает конструируемую ситуацию. Есть, однако, глубокий смысл в том, чтобы понимать их именно как числа, а не как отрезки прямой. Ведь аксиоматика действительных чисел позволяет чисто дедуктивным путем получить все свойства натуральных чисел, выражающих идею счета, дискретной последовательности однородных действий.
- 15 Слово «синтез» мы используем в смысле, практически совпадающем с кантовским.
- 16 Что-нибудь типа:  
Дождь есть падение сверху множества капель воды.  
Попадание воды на твердую поверхность делает ее мокрой.  
Асфальт есть твердая поверхность и т.д.
- Важно, впрочем, иметь в виду, что такого рода дедукция требует принятия целого ряда допущений, которые также носят гипотетический характер. Подробнее об этом см. [3].
- 17 Наши примеры относятся именно к предложениям наблюдения.
- 18 Тот факт, что любое качество воспринимается лишь при сопоставлении с другим, довольно подробно описан Платоном в «Филебе» (24b-d). Подробное описание действия, производимого при синтезе качества, имеется в «Критике чистого разума» в разделе об *антиципациях восприятия* (B208–B218).
- 19 Ср. «красный мир» у Витгенштейна [1].
- 20 Заслуживает внимания попытка Карнапа выстроить всю онтологию на основании отношения *осознанного сходства* [7].
- 21 Если строго придерживаться терминологии «Логико-философского трактата», то они вообще не являются объектами.
- 22 Наверное, можно теоретически предположить, что гипотеза логически эквивалентна объясняемым наблюдениям, т. е. не только они выводятся из нее, но и она из них. Возможно, подобные случаи встречаются в юридической практике, когда факт совершения преступления данным лицом должен быть *доказан*, а не выдвинут в качестве гипотезы.
- 23 Нельзя, однако, сказать, что вообразить можно *все*. С точки зрения синтеза воображения предложения могут быть осмысленными и бессмысленными. Последние содержат имена несовместимых действий. Они предполагают такую ситуацию, которую невозможно вообразить. Пример бессмысленного предложения: «Наполеон есть четное число».

### **К вопросу о неподвижном перво двигателе\***

За способность с высоты современной философской историографии и искусства перевода понять в античной мысли все, в том числе и странную энергию покоя, по Аристотелю высшую, объясняющую неустанность неподвижного перво двигателя, мы расплачиваемся отчуждением. Понятое остается далеким. Не в последнюю очередь это касается энергичного покоя неподвижного двигателя. Мы согласны, что он красив, но видим тут метафизику, гармонию античного космоса, давно сданного в музей, в библиотеку, на курс античной философии в университете. Многое оставлено нами в прошлом.

Всякое разделение на чужое, с одной стороны, и свое, с другой, должно настораживать. Надо отказаться от эффектных поляризаций, к которым относится различие античного космоса и новоевропейской Вселенной, философии природы-фюсис и естественных наук. Отчетливое различие между ними конечно удастся. От современного всепонимания не отстает наше умение все сконструировать.

При всякой тематизации главный вопрос ставит не сама по себе тема, в данном случае не энергия, а то, как и почему она вызвала наше занятие ею. Так же при поляризациях, особенно затрагивающих исключительность современной ситуации в сравнении с тем или иным прошлым, для мысли важно не вычисление пунктов различия, а причина, почему мы так поступаем,

---

\* Работа ведется при поддержке фонда РГНФ (проект № 01–03–00374).

почему нам потребовалось разделить на мы и они. Это труднее чем конструировать пары оппозиций, но зато для мысли открывается неожиданный путь, по которому надо обязательно пойти, в отличие от работы конструирования всевозможных интеллектуальных построек, которые можно и создавать и не создавать без того чтобы от этого многое изменилось.

Ответ, сразу же подвертывающийся на вопрос, почему энергия покоя не наше, чуждое метафизическое понятие, оставшееся в древности, — а именно тот, что мы живем динамичнее и в отличие от античной циклической истории с ее вечными возвращениями наша история линейно устремлена к цели, — интуитивно кажется неокончательным. Он таит или мы с его помощью что-то скрываем от себя. Когда появляется такое подозрение, обязательное дело мысли разузнать, что и зачем она от себя скрывает. Рядом с ним конструирование, как сказано, совсем не обязательно. Положение, когда мы что-то без своего ведома скрываем от себя, абсолютно нетерпимо, с ним нужно покончить по возможности как можно быстрее. На ближайший момент тут первая задача, задача задач, вся задача.

В самом деле, вовсе не очевидно, что мы действительно живем динамичнее древних. Скорее наоборот, история греческой классики, вся уложившаяся на удивление последующих тысячелетий чуть больше чем в один век, в три поколения, которые создали почти все то, чем жила вслед за тем римская культура, потом средневековая, чем до сих пор живем мы, была устремлена к цели совершенства, предельного достижения. Более правдоподобно, что циклами возвращений к ней живем в течение тысячелетий мы. Тем более подозрительно общее место нашей культурологии, согласно которому древняя история была циклическая и двигалась кругами повторений. Не призвано ли оно скрыть нашу ситуацию и не лишает ли оно нас стимула, исторической инициативы, каким служил для древних природный круговорот.

Разберем в меру сил представление об особой динамике (энергии) современной жизни, которая делает античную энергию покоя чуждой нам. О массовом или базовом статусе современного человека после нескольких столетий обеспечения им своего благополучия можно сказать, что он во многом занял место перводвигателя. Таково его положение за приборной доской или за рулем машины. Субъект-перводвигатель по своему определению, а также в своей практике существенно неподви-

жен. В движении находится в основном его счетно-решающая, формально-логическая способность. Она соответственно занята прежде всего обеспечением для себя системы, в которой она могла бы двигаться без трения. Бертран Рассел сравнил формальную логику со скольжением ногами по гладкому льду, от которого нельзя оттолкнуться, но если по нему уже движешься, то невозможно остановиться.

На практике скоро каждый житель Земли должен получить благоустроенную квартиру. В ней человеческий организм включен по существу в систему искусственного жизнеобеспечения. Вода подводится непосредственно к телу, питание доставляется через близкие, часто расположенные в том же доме магазины. Помещение обогревается теплом, которое вводится в него по трубам. Ненужное тоже отводится или оттягивается по трубам. Телу обеспечены условия для покоя. Когда тело передвигается, в средствах транспорта ему по возможности создаются почти те же условия системы жизнеобеспечения.

Традиционно системой жизнеобеспечения была природа. Реки подводили, отводили воду, земля рядом с домом служила тем, что теперь обеспечивает агропромышленный комплекс и транспорт. Природная система была оценена как ненадежная. Новоевропейский человек вдвинул между собой и природой предприятие научно-технического хозяйства, с одной стороны наступающего на природу, с другой стороны повернутого к человеческому телу средствами надежного жизнеобеспечения, наличие которых разрешает индивиду чувствовать себя обеспеченным.

Разумеется, такое обеспечение человек принял не сразу. Жители севера, тропических лесов, пустынь до сих пор отчужденно смотрят на городских людей. Однако привыкнуть к жизни в системе искусственного жизнеобеспечения оказывается физически легко. Когда до эскимосов, индейцев дошли блага цивилизации, они без труда встроились в нее. Потребовалась в сущности лишь психологическая подготовка, а именно разрешение себе на телесную обеспеченность. Таким разрешением послужила вера в то, что о каждом человеке, обо мне, включая мое тело и все мое существо, чтобы я жил и вырос как самоценность в силу моей принадлежности к высшему человеческому роду, заботится кто-то настолько сильный, что природа ему подчиняется. Это Бог, законы самой же природы, законы истории, мировая гармония или наука с ее техникой.

Веры в центральность человека, успокаивающей насчет того, что с ним все в порядке, он главный и храним, не было в античности. Человек, если о нем вообще заходила речь, был худшим, низшим в космосе. Поэтому было понятно, что он достоин рабства, если не прошел с детства строгой, в пределе безжалостной школы добродетелей. Откуда пришла вера в самоценность человеческого существа и в его право на покой — особая тема. Пока достаточно заметить подозрительность нашей веры, будто мы живем энергичнее размеренных древних и нам чужд их покой. Мы скорее психологизировали космический покой, присвоив его себе. Официально мы поддерживаем видимость, что поскольку обеспечение не кончилось, оно может продлиться. То, что искренней веры в это уже нет и мы втайне тревожимся, не меняет дела. Наше официальное лицо остается уверено в надежном обеспечении.

Наедине с собой мы готовы к аду. Когда он придет, мы примем его как заслуженный. Наше мнение о себе, что мы живем энергичнее древности, означает по сути наше желание энергии и боязнь покоя. Наша система жизнеобеспечения как бомба замедленного действия требует непрерывного обслуживания. Система научно-технического хозяйства, в которую вмуровано человечество, обеспечивает его, но сама обеспечена только им. Наш мир не прост. Он имеет своей оборотной стороной войну. Наш покой поддержан войной, и наоборот. Это создает состояние войны и мира или, по Хайдеггеру, мировины. Мир-покой, не смешанный с войной, и примирение с миром возможны только в опыте целого. Он у нас есть только в виде подчеркнутого отсутствия. Опыт целого мира близок нам как то, чего мы в принципе лишены. Только кричащее отсутствие этого опыта указывает на него и делает нас причастными ему. Он задевает нас тем, что прошел мимо нас. Наше ведущее настроение — смута от раскола мира. Недвойственный покой не имел бы своей обратной стороной раздор и войну.

Целый мир, вызывающим образом отсутствующий, так же труден для понимания как аристотелевский энергичный покой. Среди смены декораций на исторической сцене путь к покою целого надо пройти заново. Он загорожен странным мнением, что мы живем подвижнее древних. На деле нам грозит, наоборот, бесславная остановка истории. Стагнация подготовлена нашей верой в историческую закономерность. Пока боги рабо-

тают — из них главный машина, не обязательно механическая, а например машина института, политического или научного, — можно спокойно спать.

Динамизм, который, как принято считать, отличает нашу современность от античного мира, сводится к революционному жесту. Политическая и научная, насильственная и промышленная революция служит главным средством смены старого, в конечном счете древнего, новым. Последнее почему-то быстро ветшает и требует замены более актуальным. Новое время сменяется новейшим, новейшее современностью, самым последним этапом, на котором опять же нужно вырваться вперед так, чтобы идти вровень с событиями, о которых пришли известия буквально только что. Первой потребностью остается опережать других в модернизации. Чтобы меньше видеть, как механизм обновления движется кругами возвращения забытого старого, мы делегируем циклическую историю древности. Поощряется иллюзия неуклонного поступательного развития.

Революцию вызывает угроза срыва такого развития. Чем заметнее становится наращивание его темпа, тем острее страдают от увязания в прошлом. Кажется обязательным принятие немедленных мер. Всякая революция это праздник власти, которая как феникс обновляется из пепла костра. Она выходит из огня молодой и свежей. По Ницше, распространение новоевропейского человечества направляется его волей к власти. Революционное обновление — способ упрочить господство над желательным кругом вещей. В усилиях по расширению власти, прежде всего над природой, современность пошла дальше древности.

Нужно не упускать из виду, что дело идет об учете и контроле в целях обеспечения надежной государственно-технической и глобальной системы. Можно ли сказать, что ее покой оказывается таким образом причиной революционного движения? Цель революции — такое установление действительности, когда она уже не ускользала бы от контроля и учета. Государство приводится в порядок, неуправляемость сокращается, непредвиденное развитие исключается. Вооруженный знаниями и техническими средствами коллективный индивид обеспечивает действительность самому себе и тем обеспечивает себя.

Новоевропейский индивид прагматически опознает в себе того, кто овладевает миром, природой, землей, обществом. Стороны отношения (овладевающий и овладеваемое) исходно не определены. Единственной константой (аналогом аристотелев-

ского неподвижного перводвигателя) оказывается здесь сама по себе деятельность расширения и упрочения охвата действительности. Задача контроля и учета организует природу, мобилизует и дисциплинирует человека. Система обеспечения должна прежде всего гарантировать свою непрерывность. Для этого ей необходимо ускорение, сделавшееся нормальным состоянием.

Обеспечение в условиях бедности принимает форму накопления запасов в масштабах предвидимых минимальных потребностей. В условиях изобилия задача избавления от запасов решается путем развития максимальных потребностей. В обоих случаях скрытой проблемой остается угроза возникновения потребностей, удовлетворить которые окажется в принципе невозможно. Применяются все меры для устранения неопределимых, неявных потребностей. Они заранее интерпретируются. Культура опережающе объясняет потребности как, например, сексуальные и тут же предлагает способы их удовлетворения или подавления. Для духовных потребностей индустрия предлагает всегда многие варианты нейтрализации или вытеснения. При скудости и при избытке ситуация несмотря на кажущийся контраст аналогична. Бедствующие ареалы вызывают тревогу невозможностью удовлетворить потребности, процветающие — тем, что несмотря на их удовлетворение не удастся исключить смутную неудовлетворенность. Она сохраняется и тогда, когда, казалось бы, человек с избытком имеет все что пожелал. Упрямая неспособность бедных устроиться внутри цивилизации потребления только кажется разрешимой проблемой. Конечно, изготовить нужное количество товаров и предметов потребления технически возможно. Но оптимизм производителей кончается, когда дают о себе знать смутные потребности, которые в принципе удовлетворены быть не могут.

В этом свете отказ так называемых развивающихся ареалов выйти хотя бы на технически достижимый уровень производства и удовлетворить элементарные потребности можно во многом объяснить инстинктом принципиальной неудовлетворимости потребностей. По подсказке этого инстинкта деятельность обеспечения прекращается сразу, как только обозначается неразрешимость проблемы и внедряется ощущение, что при любом количестве предметов потребления что-то останется не в порядке. Некоторые ареалы внутри планетарного общества потребления до сих пор выносят техническую недообеспеченность. Не дожидаясь, когда после всеобщего удовлетворения утвердит

ся принципиальное недовольство, они с самого начала принимают всевозможную неудовлетворенность как нормальное состояние. В такой политике есть стиль и действует неявная мудрость, знающая, что дело человека не устройство на земле, что его в принципе невозможно устроить и в конечном счете его устроит только целый мир.

Недостижимость удовлетворения (обеспечения, успокоения), ясно или неявно ощущаемая, не мешает тому, чтобы обеспеченность тем не менее оставалась главной целью. Назначением динамичной деятельностью остается так или иначе покой. Не энергия покоя, а покой, обеспеченный энергией, остается как у Аристотеля причиной исторического движения. Еще не достигнутый покой давно заявил о себе как обратная сторона нашей динамики. Всем слишком знакомый опыт покоя, разлучившегося с энергией, требует динамичной компенсации. Он известен современности больше чем энергия, особенно в ее античном понимании. Воображая себя динамичными, мы не спешим заметить, что наша деятельность вращается вокруг успокоения действительности под нашим контролем. Подвижность технической цивилизации не совпадает с полнотой бытия, определяющей аристотелевскую энтелехию.

Хотя для прояснения темы достигнуто мало, стала яснее природа стоящей перед нами трудности. Она в том, что наш опыт покоя противоположен энергии. Его обеспечение требует динамичной деятельности, в которой нет покоя. Энергия для нас расслоилась. Соответственно распалось и ее имя. От единой аристотелевской энергии мы унаследовали два слова, одно так же звучащее и другое, более частое — действительность. Обычно этим последним словом переводится ἐνέργεια античных текстов.

Действительность одно из самых удивительных философских понятий, при том что мы пользуемся им легко и часто. Что такое действительность, в сущности неясно. Как аристотелевская энергия, она воображается самопонятной. Показать действительность невозможно. Рабочее (живое) применение этого термина оказывается большей частью полемическим или критическим. О действительности мы начинаем говорить, когда надо отменить то, в чем действительности нет, или когда мы отрешаем сами себя: надо вернуться к действительности, и вот какова она на деле; мы размечтались, воспарили, тогда как на деле все жестче и суровее; не надо жить в воображении, надо научиться смотреть правде в глаза. За критической функцией термина сто-



ит аристотелевское различие между ἐνέργεια и δύναμις. В возможности есть неким образом все, но неразвитым образом, тогда как действительность есть уже нечто осязаемое, не воображаемое, а убедительное бытие.

Действительность согласно ее современному определению есть «объективная реальность, актуально наличное бытие». Во второй части дефиниции обращает на себя внимание то, что термин актуальность (actus, actualitas) возник в древности как перевод аристотелевской ἐνέργεια на латинский язык. Дефиниция в этом отношении оказывается тавтологическим жестом, зывающим к простому несловесному пониманию. Важная сторона живого значения действительности, тоже понятная без определения и полемически заостренная против мечтаний и фантазий, состоит в действии, которое в контексте вышеописанного динамизма современной цивилизации автоматически заслуживает уважения. В этом смысле действительность убедительна. Она тот веский аргумент, который мы безусловно признаем. С действием мы в любом случае считаемся. Действительное поэтому говорит само за себя. Потому не беда, если его определение тавтологично. Дело идет о базовых вещах, которые надо чувствовать, чтобы была общая почва для разговора. Таким образом, наша действительность обходится без определения примерно в таком же смысле, в каком ее источник, аристотелевская энергия, не нуждалась в дефиниции и пояснялась через тавтологию, как в приводившейся цитате из Аристотеля, где «энергия есть то, что [...] пребывает в энергии».

Действительность непосредственно убеждает. Она такова, что подействует на каждого. В материализме, который считает вещество самым весомым аргументом, действительность несомненно материальна. В идеализме она интеллектуальна, и материя там, наоборот, наиболее иллюзорна из всего существующего. Самое важное с действительностью происходит однако при отказе от этой доходчивой, но примитивной поляризации. Как отмечалось выше, у Аристотеля критерием энергии была в конечном счете полнота нашей собственной осуществленности. Через нас проходило, от нашего опыта зависело решение об энергии. То же самое включение нашего поступка создает проблему современной действительности. Кант называет ее философским скандалом. Человек может не признать действительность, назвав ее иллюзией.

У Канта действительность то, что получается, когда к понятию, т.е. к чистой мыслимости, а стало быть всего лишь возможности бытия, прибавляют *der Stoff*, материю, которую можно воспринимать. Содержательно при этом ничего не меняется. В действительности имеет место то же самое, что в возможности, но получает печать восприятия, *Wahrnehmung*, и ощущения, *Empfindung*, не животных, а таких, которые человеком сознаются, *deren man sich bewußt ist* (Критика чистого разума, А 225<sup>1</sup>). Сознание подтверждает действительность ощущения. Как у Аристотеля в отношении энергии, человек удостоверяет за действительностью ее статус своим поступком (актом сознания).

Что содержательно действительность ничего не прибавляет к понятию, чистой мыслимости и тем самым всего лишь возможности, — это загадочное учение Канта подробно поясняется им. Основательно продумав понятие Бога со всеми его предикатами, включая всемогущество, я содержательно уже исчерпал высшее существо в своей мысли и важными новыми чертами, помимо дедуцируемых из понятия всемогущества, дополнить Его уже не могу. Если затем я сопровождаю Его предикаты, все вместе или по отдельности, утверждением «Бог есть», то не прибавляю к Нему никакого нового предиката — поскольку существование входило в понятие совершенства и всемогущества, — а даю Бога со всеми его предикатами как действительный предмет, которого не было в мысленном понятии. Тот понятийный Бог и этот мой теперь уже действительный Бог содержательно заключают в себе одно и то же. К понятию Бога ничего не прибавилось. «Действительное не содержит ничего большего, чем просто возможное. Сто действительных талеров не содержат ни на чуточку больше, чем сто возможных» (А 599). Тезис доказывается от противного: не может быть, чтобы в действительном предмете содержалось что-то большее чем в понятии, потому что это означало бы неадекватность понятия. Через несколько строк Кант возвращается к тому же доводу, подкрепляя его сходным доказательством от противного. Конечно, для меня, для моего имущественного положения разница велика, 100 действительных талеров в руках явно больше, чем понятие о 100 талерах в голове. Но «если я мыслю вещь, с какими бы и сколькими бы предикатами я ее ни мыслил (даже давая ей сплошное определение), то оттого, что я еще прибавлю, что эта вещь есть, к ее составу вовсе ничего не привносится. Потому что иначе суще-

ствовало бы не то же самое, а больше, чем я помыслил в понятии, и я не мог бы сказать, что существующее есть именно предмет моего понятия» (А 600).

Это известное место из «Критики чистого разума» открыто многим прочтениям и едва ли может быть полностью исчерпано толкованиями. Не будем усложнять уже имеющиеся новыми интерпретативными конструктами. Конкретизируя и тем ограничивая область мыслимых толкований, покажем, что у Канта здесь не столько нововведение, сколько возвращение — в условиях его языка, эпохи, ситуации и философского контекста — к исходной аристотелевской мысли об энергии.

На первый взгляд такой подход кажется противоположным хайдеггеровскому толкованию этого места в статье «Тезис Канта о бытии», впервые опубликованной в юбилейном сборнике Эрику Вольфу в 1962 году и затем вошедшей в «Wegmarken» (1967)<sup>2</sup>. По Хайдеггеру Кант целиком остается в рамках картезианской метафизики трансцендентального субъекта, поскольку определяет бытие из этого субъекта как то, что субъектом удостоверено, установлено, признано именно в качестве бытия. Ставя таким образом на первое место субъекта, Кант не дает слова самому бытию, не вслушивается в то, что оно есть, как оно есть. Если выделить в чистом виде интенцию хайдеггеровского категорического приговора, вынесенного, между прочим, не одному Канту, а всей новоевропейской метафизике в том, что она, мета-физика, проходит мимо бытия, φύσις, то мы увидим здесь на самом деле вызов заново прочесть Канта и метафизиков с тем чтобы наконец увидеть у них, как они все-таки дают слово тому бытию, с которым так или иначе имеет дело всякая мысль.

О поведении Пушкина, нередко эксцентрическом, говорят, что он поступал с каждым собеседником так, как следовало бы ожидать от того Пушкина, каким его по своей мерке представлял этот собеседник. Хайдеггер читает, интерпретирует, излагает Канта, Ницше, Платона так, как нужно было бы это делать перед аудиторией, которая все понимает, т.е. и бытие тоже, с налета, с намека и с полуслова. Поэтому Хайдеггер настаивает, уверяет: бытие такая вещь, которую великие, в отличие от вас, все понимающих, не понимали. Своими интерпретациями, которые почти всегда критикуются как фактически неверные, Хайдеггер пытается нам, своим слушателям, сказать: в отличие от вас, всепониимающих, Кант, Ницше, Платон не понимали бытие, поэтому всегда не улавливали, упустили, не называли глав-

ного. В вызывающем тезисе Хайдеггера та правда, что бытие относится к вещам, которые понять нельзя. Хайдеггер может позволить себе задеть Канта. Он обращается к читателям, которые изучали великого философа и, слыша о нем, могут восстановить его в памяти и возразить, если считают нужным. Хайдеггер не имел дела с аудиторией, впервые слышащей в его изложении о Канте, и мог не бояться, что оставит одностороннее впечатление о мыслителе или своей характеристикой его как метафизика отпугнет от него.

Когда Кант говорит, что существующая вещь, т.е. такая, которой придано бытие, нисколько, *im mindesten*, не отличается от вещи, мыслимой в моем понятии, т.е. пока еще только возможной, он имеет в виду, что обстоятельная, *durchgehendes*, мысль охватывает всю вещь сплошь, полностью ее вбирает в себя, доходит до ее и до своего предела, но не может допонять от себя еще и действительность вещи — тождественную у Канта бытию, (как и у Аристотеля ἐνέργεια есть лицо самого бытия). Вобрать в себя бытие и добавить его от себя вещи мысль не может. Кант обстоятельно разъясняет все это с холодной отрешенной отчетливостью северного бесстрастного, казалось бы, ума, в котором экстаз доведен до бесценства, до белого каления и уже кажется предельным невозмутимым спокойствием. Это если говорить о вызывающем характере философии.

Мысль всегда провокация. Уже было замечено, что один из аристотелевских примеров энергии (служащих ему вместо ее определения), а именно что мысль есть энергия, т.е. осуществленное бытие, которое полно в себе, полно собой и само себе цель, надо считать не столько примером — в качестве такового он не работает, потому что средне-статистически мысль как раз бывает служебна и функциональна, — сколько вызовом: способны ли мы еще к такой мысли, которая сама в себе была бы высшим осуществлением и полнотой бытия? Кантовский пример со 100 талерами — по сути тот же, что у Аристотеля, отчаянный вызов мысли: неужели ей вечно иметь дело с пустотой и перебирать нули; неужели она никогда не может (Кант подчеркнуто, резко говорит: не может, и в этом отказе приглашение) быть действительностью.

На вызов Канта пришел скорый отклик. Почти весь Гегель может быть прочитан как энтузиастический, и оттого снова обреченный, ответ Канту: не только может мысль стать действительностью, но она одна и есть действительность. Гегель види-

мо спорит с Кантом, на деле работает над его заданием. Мысль спорит и зовет. Кант с его отказом мысли в осязаемой ценности, в ста талерах — вызов Гегелю или, вернее, вызов Гегеля, который после Канта уже не мог не возникнуть. Если не он, камни бы заговорили в ответ на властное заклинание.

Кант настойчиво повторяет, чтобы нашелся кто ему возразит, что действительность абсолютно неприступна для понятия, что мысль обречена со своими концептами вращаться среди теней, пустых вероятностей, что она жалким образом похожа на купца, который в отчаянном желании улучшить свое финансовое положение добавил к своему бухгалтерскому отчету несколько нулей (А 603).

Отождествление действительности (энергии) с бытием и приглашение мысли самой стать действительностью — это прямо и по сути аристотелевское у Канта. И еще одно. Когда, дразня мысль, Кант говорит, что она может успокоиться и что содержание 100 действительных талеров точно такое же, с повтором, ни чуточку не другое чем мыслительное содержание 100 возможных и воображаемых талеров, то этим сказано как раз прямо противоположное хайдеггеровскому тезису о ключевой роли трансцендентального субъекта в метафизическом полагании бытия. Подобно тому как Кант пригласил Гегеля, Хайдеггер заставляет увидеть, до какой степени бытие у Канта на деле не является следствием полагающего акта мыслящего субъекта, кроме разве что может быть Бога. Никакими усилиями выпрыгнуть за воображаемость помысленных мною 100 талеров я не могу, мыслью создать их себе не могу, пока мысль не стала действительностью, а мысль не станет, повторяет Кант, никогда, никаким образом не станет. Стало быть, те 100 талеров мне кто-то должен дать, ведь они мне все-таки нужны. «Для моего имущественного положения, — с наивной простотой напоминает Кант, — сто действительных талеров означают больше чем голое понятие о них» (А 600).

Гегель будет наоборот настаивать: нет, понятие никогда не голое; в понятии больше действительности чем в любых 100 талерах. Для Канта действительность это действительность. Бытие есть бытие. Оно не мыслью добывается, мыслью имущества себе не прибавишь. В понимании действительности бытия как имущества, осязаемого, а не воображаемого достатка, богатства Кант опять же возвращается к Аристотелю и вообще к античной

мысли, которая понимала бытие в согласии со звучанием слова *οὐδὲν* в языке, имущество, богатство. О том, как чувство слова не изменяет античности, много писали.

Парадокс Канта со 100 действительными талерами, которые со-держательно, или, как он еще говорит, реально те же самые ровно, что и мыслимые сто талеров — ничего действительные талеры к моей мысли о них не прибавят, — но тем не менее моя мысль о них чистый нуль без осязания их в руках, надо считать повторением аристотелевского отказа от определения энергии. Мы видели, что Аристотель вызывающим образом отказался выполнить собственное обещание дать ей дефиницию. Это вызов, когда объявив: «Определим, что такое энергия», он дает откровенно тавтологическую формулу и потом неодобрительно высказывается о крохоборах, требующих всему определения. Подобным образом Кант демонстративно оставляет нам выпутываться из антиномии полного реального тождества и полного бытийного нетождества ста мыслимых талеров сотне действительных. Когда он говорит, что действительность начинается там, где мысль исчерпала себя с такой полнотой, что к понятию вещи действительность уже ничего не прибавит, то это перифразис аристотелевского решения, что определения энергии не будет. Где выступает действительность, там все другое: не что-то другое, потому что всякое «что» можно было бы опять понятийно (реально, содержательно) определить, а другое настолько, что понятиями не достанешь. Действительность, в меру сил показывает Кант, это такая вещь, которая, если она начнется, будет непохожа на все, с чем мы привыкли иметь дело. Мы хотим работать с действительностью, взяв ее для начала мыслью, но она немислимая. Она не возможна. Этим Кант встает не на голову, а надоблачно выше всего последующего XIX века, который мечется, ища действительность то в понятии, то в материи, то в истории, то в политике, то в чистой логике, и помогает этим своему концу в мировой войне.

Наша беда не в том, что действительность ускользает от нас, прячась то в социальной практике, то в природе. Ошибкой было с самого начала надеяться, будто мы способны в конце концов установить, что она такое. Мы этого не можем установить, потому что энергия не считывается с вещей. Решение о ней проходит через нас, но не нами выносится. Не человеческий субъект ставит на ней удостоверяющую печать. Не мы постановляем

действительности быть такой-то. Решение о ней выносится не от нашего только имени. Что при этом вступает в действие, подлежит прояснению.

Не пройдем однако мимо Гегеля, который был спровоцирован Кантом на утверждение, что мысль не только может стать действительностью, но и есть первая действительность. Пусть для жадного купца сто талеров в руке предпочтительнее, но не обязательно брать его за эталон человеческого существа. Истинная действительность располагается там, где дух, интеллект, ум узнает сам себя. «Чистое понятие — сердцевина предметов, их простой жизненный пульс» (Наука логики, Предисловие)<sup>3</sup>.

Уже отмечалось, что когда Гегель приостанавливает свою триадную машину с ее тезисом, как бы прямым ходом поршня, антитезисом, обратным ходом, и синтезом, вспышкой, рождающей энергию для обновленного хода, а именно в так называемых примечаниях, он отвечает на то, что его больше задевает, тогда как вне примечаний идет строительство системы и порядок разбора тем определяется логикой целой структуры. Едва начав в разделе первом «Определенность (качество)» Книги первой («Учение о бытии») «Науки логики» разворачивать взаимоотношение бытия, ничто и становления, он через две страницы перебивает себя несоразмерно длинным Примечанием 1 о кантовских ста талерах<sup>4</sup>. Философский пейзаж при переходе от Канта к Гегелю, конечно, полностью меняется. Лексически одинаковые, одни и те же выражения будут иметь другой вес.

Прежде всего, Гегель постулирует — тут его аксиомы, на которых он будет потом строить, — что бытие и ничто пустые абстракции, выдуманные вещи (Gedankendinge). Мысль пользуется этими инструментами как подпорками чтобы приблизиться к действительности, но реально (для Гегеля то же что действительно) никакого чистого бытия и чистого ничто нет. Везде и всегда встречается их смесь, но не так, что некие исходные бытие и ничто впоследствии перемешались: нет, бытия и ничто не было никогда, они абстракции; было то, что было, действительное, из которого мысль выкроила для себя бытие и ничто. Бытие как абстракция существования до всякой очерченности (конкретности) настолько неопределенно, что ни на что не похоже. Этим своим «свойством» оно совпадает с одной единственной вещью, которая так же неопределенна, с ничто. Поэтому бытие есть ничто, а ничто есть чистое бытие.

Гегель пародирует ожидаемое здесь поведение обыденного сознания: ага, если для вас, философов, бытие и ничто одно, значит вам все равно, есть у вас сто талеров или нет; мы их тогда у вас забираем. Или еще: если, как вы утверждаете, чистая мысль в своем движении, деятельность духа творит все в мире, пусть она вам создаст сто талеров. Пародируемое Гегелем обыденное сознание — это ближайшим образом Кант, настолько бесцеремонно обращаются философы друг с другом.

Логика Гегеля безупречна. Кант думает, что он смирил мыслителей, поставив им на вид, что никакими своими усилиями измыслить действительность, или, что для Канта то же, бытие, они не могут; для этого надо прибавить к мысли что-то не мыслимое. Хотя в царство мысли тут якобы никто не вмешивается, допуская, что сто талеров реально именно таковы, как она их себе представляет, но неспособность мысли осязать конципируемое ею богатство принимается за свидетельство ее нищеты. Мысль не нищая, возражает Гегель. Предпочтительность ста талеров в руке еще вовсе не очевидна. Они могут оказаться обузой. Свобода иногда требует избавиться от имущества. Один привязан к нему жадностью, другому мыслить об отношении деньги-товар-деньги важнее чем их иметь. «Если поднимают шумиху вокруг этих ста талеров, утверждая, что для моего имущественного состояния не безразлично, обладаю я ими или нет, и тем более не безразлично, существую ли я или нет, существует ли иное или нет, то не говоря уже о том, что бывают имущественные состояния, для которых обладание ста талерами безразлично, — можно напомнить, что человек должен подняться в своем образе мыслей до такой абстрактной всеобщности, когда ему в самом деле будет безразлично, существуют или не существуют эти сто талеров независимо от их количественного соотношения с его имущественным состоянием, как ему будет столь же безразлично, существует ли он или нет, т.е. существует он или нет в конечной жизни (поскольку имеется в виду некое состояние, определенное бытие) и т.д. Даже *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*<sup>5</sup>, сказал один римлянин, а тем более должно быть присуще такое безразличие христианину».

Пусть над своими ста талерами трясется кенигсбергский лавочник. Мы над ними возвысимся, как вообще отвлечемся от конечных вещей. Меня хотели поймать на золоте, внушить мне, что понятия мало, ему якобы недостает самой вещи. А она мне не нужна. Мне вообще никакие частные вещи не нужны. Мне



достаточно единого Бога. Кант говорит, что Бога я получу, как сто талеров, только когда к моему понятию Его будет прибавлено еще и бытие Божие, которое в понятие не входит. Кант неправ. В частных вещах понятие и бытие разные вещи, так что мысленная конструкция вещи отличается от ее бытия, но в Боге понятие и бытие неотделимы.

Так дерзко наотмашь оттолкнуть Канта Гегель имел право потому, что в ответ на его вызов сказал по сути то же самое. Утверждая, что действительность не может быть придана себе никакой мыслью, Кант как бы молчаливо продолжал: но Бог... Гегель сказал эти слова вслух. У Бога что мысль, то и дело. И если мы не безродные пасынки, а подобны Ему — и что подобны, видно по тому, что как Он выше всего в мире, так истинным христианам все в мире может оказаться не нужно, кроме Его одного, — если мы не фантомы, то в нашей высшей способности, мысли, хотя бы крупница действительности есть.

Понятие и бытие в Боге тождественны у Гегеля так же, как для западного христианского богословия в Нем и только в Нем совпадают *essentia* и *existentia*, или *actus*, а для восточного — сущность и энергия. Этот тезис, или догмат, выступал на видном месте в византийской полемике XIV века и соответственно в отечественной религиозной философии начала XX века.

В каком смысле Гегелю безразлично, существуют ли действительно вещи, охваченные его понятием, или их нет? Стратег наполеоновского размаха, он ставит под удар каждого отдельного солдата своей армии, не заботясь о том, выживет этот конкретный солдат или нет. Для солдата важнее его личной жизни и смерти выполнение долга. Его действительность поэтому не непосредственна, т.е. не сводится к его существованию. В погибшем герое больше действительности чем в дезертире. Отрекаясь, лишаясь, умирая, частные существа могут утверждать свою действительность. 100 талеров, от которых я отказался, могут быть более действительными, чем те, которые я положил в кассу. Здесь у Гегеля то же настроение, что в знаменитых стихах из Западно-восточного дивана Гете:

Und solange du das nicht has,  
Dieses «Stirb und werde»,  
Bist du nur ein trüber Gast  
Auf der dunklen Erde<sup>6</sup>.

Гегель делает сходный жест, отрешаясь от существования вещи ради понятийной мысли. В учении о понятии (начало 3-й книги «Науки логики») открывается царство свободы, рискованное, конечно, но где впервые руки человека не связаны веществом. Это пространство скачка, весь ужас и вся роскошь которого в том, что в полете нет опоры и моментально возможно все, включая молниеносный переход мысли в действительность, — тот самый, какой имел в виду Аристотель, приводя пример мысли, которая сама уже цель, чистая осуществленность, энергия, полнота бытия.

Поскольку Кант, по-видимому отказываясь от скачка, ждет, когда к мысли извне прибавится действительность, он кажется Гегелю предателем Духа. Для Канта «понятия разума, в которых следовало бы ожидать более высокой силы и более глубокого содержания[, суть] только идеи; их, правда, вполне дозволительно применять, но [...] как гипотезы, приписывать которым истину в себе и для себя есть якобы полный произвол и безумная дерзость, так как они не могут встретиться ни в каком опыте. — Можно ли было когда-нибудь подумать, что философия станет отрицать истину умопостигаемых сущностей потому, что они лишены пространственной и временной материи чувственности?»<sup>7</sup>. От чувственности по Гегелю бессмысленно дожидаться какого-либо удостоверения действительности. А если Кант настаивает, что вещь действительна только когда она дана в восприятии, ощущении, на опыте, то ведь есть же восприятие, ощущение, опыт самой мысли! Она и вязкая, и плотная, и захватывающая субстанция.

Возможно ли что Кант не имел этого убедительного опыта мысли? Имел, конечно. Различие между Кантом и Гегелем — в перераспределении поля молчания. Гегель вступил со своим словом в область, по которой Кант проходит не говоря ни слова, считая безмолвие тут необходимым. Соответственно близость к Аристотелю у Канта тайная, у Гегеля на виду. В очередном раунде полемики с Кантом в начале 3-й книги «Науки логики» Гегель ставит ему в укор Аристотеля<sup>8</sup>, который умел видеть в мысли не только гипотезы, нуждающиеся в последующей проверке, а присутствие самой истины.

И еще одна энергичная инвектива против Канта с его ста талерами помещена опять в важном месте, в самом начале последнего третьего раздела (Идея) третьей книги (Понятие) «Науки логики». Гегеля возмущает, что мысль должна идти на по-

клон к внеположной ей действительности, чтобы удостовериться в своей. К какой такой действительности? Мы окружены случайными блестками существования, осколками бытия, которые при всей своей реальности стоят меньшего чем хорошая мысль. Скорее наоборот, мнимая действительность должна идти на поклон к мысли, чтобы выпросить у нее себе идею. «Реальность, не соответствующая понятию, есть просто явление, нечто субъективное, случайное, произвольное, не являющееся истиной.» Мысль даже без внешней действительности многого стоит, а что такое действительность, в которой нет смысла?<sup>9</sup> Она хуже чем мертва, ее просто нет. Поэтому — знаменитое гегелевское — «все действительнее разумно, все разумное действительно». Свободный мир идей рассеивает, раздаривает смыслы и рядом с их весомостью разлетается в ненужную пыль мнимая действительность ста жалких талеров, все достоинство которых ограничивается их осязаемостью.

Производность гегелевской позиции от кантовской сама по себе интересна. По-настоящему здесь захватывают однако возвышенное негодование, с каким Гегель отстаивает действительность мысли против Канта, который своим кричащим умолчанием вызвал его проговорить энтузиастические тирады о мысли как высшем бытии. В последнем разделе «Науки логики», разбирая идею познания, Гегель снова и по тому же поводу нападает на Канта. «Довольствоваться явлением и тем, что в обыденном сознании дано простому представлению, значит отказываться от понятия и от самой философии. Все, что превышает такое представление, считается в кантовской критике чем-то запредельным, на что разум не имеет никаких прав. На деле понятие выше того, что лишено понятия, и прямым свидетельством его превосходства служит, во-первых, само понятие, а во-вторых, с отрицательной стороны, неистинность явления и представления.»<sup>10</sup> Гегель повторяется. С Кантом ему определенно не по пути. Правда, Кант понял необходимость диалектики для разума, но сделал из нее вывод, противоположный тому, какой следовало<sup>11</sup>.

Кант Гегелем преодолен. Вспомним однако, каким было кантовское понимание действительности: она не мыслимая и начинается там, где кончается мысль, когда она уже построила все что могла и создала вещь во всех ее содержательных моментах, не сумев только сделать ее существующей. Бытие у Канта, не забудем, то же что действительность. У Гегеля началом действительности является дух, отчасти даже конечный, пока еще

скованный цепями обстоятельств, а вполне — абсолютный. Там собраны в единство возможность и действительность (*potentia* и *actus*), не в том смысле, что возникло новое цельное начало, связавшее то, что в конечных неабсолютных вещах разведено, а так, что в абсолюте нет возможности, которая не была бы действительностью. Говорить «не была бы» правильнее, чем «не стала бы», потому что в абсолюте от возможности (которую в силу его всемогущества можно было бы называть всевозможностью) к действительности нет перехода. Всякая возможность там сразу же и действительность, «абсолютный дух есть абсолютное единство действительности и понятия, или возможности духа» (Энциклопедия философских наук. Философия духа, §383 конец).

В этом рассуждении Гегеля нам чего-то не хватает. Интуитивно ощущается какая-то неладность. Ну хорошо, пусть дух свободен и потому его действительность такова, какова она всякий раз есть, ведь дух «открывает себя самому же себе» как хочет. К тому, что действительность не получает определения — она всегда такая, какая есть, — мы уже привыкли, читая Аристотеля, демонстративно уклонившегося от дефиниции энергии, и Канта, по которому действительность в принципе не мыслима, стало быть неопределима. В отношении критерия действительности соответственно тоже есть предварительная ясность: он проходит через нас, хотя он не в нас, и как у Аристотеля об энергии судит счастливая полнота достойного человека, так у Гегеля всего способнее судит о действительности тот, кто сам действителен, поскольку действует в полную меру. Однако Кант, по-видимому, все же не зря упрямо встал на пути идеалистического энтузиазма и с порога потребовал, как неверный Фома, чтобы действительность можно было осязать. Где у Гегеля гарантия, что при всем деятельном действовании духа разогнанная им машина не промахнется мимо настоящей действительности?

Не мы, сам Гегель велит отличать случайную действительность, которая хуже понятия, от абсолютной действительности духа. А что если есть еще более действительная действительность? Это подозрение кошмаром повисает над гегелевской системой. Явить действительность понятия призвана она сама своим фактом. В коротком §550 Энциклопедии философских наук говорится о жесткости духа. Он всегда прав в своей свободе, к несвободным человеческим интересам он безразличен или еще хуже. За всеми волнами человеческой истории надо увидеть верховный процесс самоосвобождения духа. Народы всего лишь ис-

полнители этой задачи. Возвышается среди других тот народ, которому дух поручил свое дело. «По отношению к [...] абсолютной воле воля других отдельных народов бесправна». Послушный абсолютной воле народ «господствует над всем миром». Неостановимо стремясь к своей цели, абсолютный дух пересаживается с одного народа на другой, как наездник меняет коня. «Абсолютная воля выходит и за пределы своего, в этот момент имеющегося у нее, достояния, преодолевает его как некоторую частную ступень и затем предоставляет послуживший ей народ его случайной судьбе, творя над ним суд».

Абсолютная воля конечно будет творить свой суд над народом, который послужил ей только частной ступенью для восхождения, и в том случае, если никакого другого народа, который понес бы ее дальше, у нее в запасе уже нет. Действительность абсолютного духа кипит по-прежнему, даже если нет людей, способных дотянуться до нее. Тогда, может быть, вообще среди людей нет никого, кто оказался бы в полной мере на высоте верховной действительности? В таком случае, решительно оттолкнувшись было от Канта, не вернется ли Гегель после всего проделанного им круга к признанию, что действительность в своей совершенной полноте все-таки невысказана?

Мы видели, что Гегель отталкивается от Канта. Соответственно он снова и снова вынужден возвращаться к нему. Если Кант не может обеспечить человеку Бога с его безусловной действительностью, то Гегель — уместно ли в таком случае говорить «наоборот»? — не может обеспечить Богу (божественному Духу) человека. Абсолютный дух, как мы читаем у Гегеля, может гореть настолько высоко, что не найдется человека и народа, способных до него дотянуться.

Можно было бы сказать, если бы мы любили схемы, что говоря о загадочно неопределимой действительности и подчеркивая ее отрицательную, непостижимую сторону, Кант склоняется к апофатике, а Гегель, настаивая на ее достижимости, трактует ее больше катафатически, при том что оба имеют в виду одно и то же. Потом останется только сказать, что всякая апофатическая крайность провоцирует катафатику выступить со своими утверждениями; так в их взаимном отталкивании друг от друга между ними устанавливается равновесие. Констатируя это, мы тоже сохраняем равновесие и можем удовлетворенно чувствовать себя на вершине историко-философского сознания, а именно там, где оно уже все понимает.

К сути дела мы тут однако не приблизимся ни на шаг. Скорее, мы откатимся от нее. Всякие обобщения, когда перед обозревателем развертываются широкие панорамы, подозрительны. Правильнее всегда доверять чувству дистанции. Мы в нашей наблюдательной позиции далеки от мысли, о которой беремся судить.

Мы оказались бы ближе к этой мысли, возможно даже, подошли бы вплотную к ней, если бы, наоборот, полностью перестали понимать ее и она открылась бы нашему взгляду со стороны странной. Такое случается редко. Как правило, мы осваиваем философскую мысль с непонятной легкостью.

На первый взгляд может показаться, что один важный предмет, нехстати легко нами понятый, отнесенный к преодоленной метафизике и отправленный в философский музей, а именно античная энергия покоя, у Канта и Гегеля, наших относительных современников, тоже отсутствует. У Гегеля покой сопровождается эпитетом мертвый, причем как раз в месте, говорящем о действительности во введении к III разделу (Идея) книги третьей (Учение о понятии) «Науки логики». «Мысль, освобождающая действительность от видимости бесцельной изменчивости [от бесчисленных случайных фактов так называемой вещественной действительности, которая сама по себе есть ничто или хуже чем ничто, когда не охвачена смыслом] и преобразующая ее в идею, не должна представлять эту истину действительности как мертвый покой, как простой образ, тусклый, без импульса и движения, как гения, или число, или абстрактную мысль.»<sup>12</sup> Образ-эйдос, гений, число — экспонаты из античного музея; они выглядят у Гегеля соответственно: «мертвый покой», «тусклый, без импульса и движения».

Впрочем, если назван мертвый покой, то должен быть по-видимому и другой. В самом деле, следующая фраза Гегеля, разъясняющего действительность идеи, говорит о каком-то покое внутри ее полноты. «Идея, ввиду свободы, которой понятие достигает в ней, имеет внутри себя и самую острую противоположность; ее покой состоит в твердости и уверенности, с какими она вечно порождает эту противоположность и вечно ее преодолевает и в ней сливается с самой собой.»<sup>13</sup>

Употребление терминов покой, действительность (исторически тождественная энергии), вечность напоминает аристотелевский ландшафт. Покой идеи состоит однако явно в некоем движении. Она непрестанно порождает внутри себя «самую острую противоположность», которая разрешается не в борении с

собой, неуверенности, саморазъедании, внутреннем расколе, иначе нельзя было бы говорить о покое. Покой состоит в том, что на острейшую противоположность в себе и с собой идея идет твердо и уверенно. Это покой непоколебимости, с какой идея уверенно раскалывается в себе — гибнет, можно сказать, — преодолевает раскол и единится с собой.

Для современного читателя покой здесь, после упоминания мертвого покоя чуть выше, звучит почти иронически. Можно подумать даже о скрытой полемике с Аристотелем. Кто-то надеется видеть в эйдосах, числах, в верховной идее покой? Вот он вам: острейшая противоположность, вечное порождение антитезы, вечное той же противоположности преодоление и только таким путем новый синтез с собой. Получаем покой, неотличимый от лихорадочного движения. Не случайно толкователи Гегеля, как правило, вовсе не замечают у него здесь покоя. В памяти остается острейшая противоположность, порождение, слияние. Так читает Гегеля В.И. Ленин. Выписав процитированную выше фразу («ее [идеи] покой состоит в твердости и уверенности, с которыми она вечно порождает [...] противоположность»), в комментарии к ней он не только проходит мимо покоя, словно не заметив его, но подчеркивает отсутствующее в гегелевской лексике движение: «Познание есть вечное, бесконечное приближение мышления к объекту. Отражение природы в мысли человека надо понимать не «мертво», не «абстрактно», не без движения, не без противоречий, а в вечном процессе движений, возникновении противоречий и разрешения их.»<sup>14</sup>

«Не без движения» понимает свой энергичный покой конечно и Аристотель. Его покой во всяком случае не лишен движения. У Ленина формула «не без движения» имеет более плоский смысл. Она означает просто, что движение налицо. Это подчеркнуто поясняющей фразой «в вечном процессе движения». Проблема, возможно ли вечное движение, выдвинута из поля зрения.

Следует ли понимать гегелевский покой иносказательно как его противоположность, движение? Нет. Гегелю слишком ясно, что нескончаемый процесс уводит в дурную бесконечность. Над человеческим порывом возвышается не более сильный порыв и так без конца, а все-таки покой. Он вместе с тем плодотворная, порождаемая и порождающая «острейшая противоположность». Пройти мимо гегелевского покоя мы не можем. Сдавать его в музей истории мысли как метафизический пережиток слишком рано. Непосредственному пониманию он поддается не в большей мере, чем аристотелевская энергия покоя.

Гегелевская, уже не очень далекая от нас во времени, философская система возвращает нам аристотелевскую проблему. Ситуация, в которой волевое решение не даст разумного результата, традиционно называется в философии апорией. Это слово, однокоренное с нашими паром, брод, переть, опора, начинается с отрицательной частицы. Оно означает, что мы уперлись в такую преграду, когда силовой напор и спор бесполезны. Переправы через помеху в принципе нет. Не на что опереться, дно расступается под ногами. Расчет ума, движущегося в заданной системе исчисления, обязан предвидеть и заранее исключить возможность апории. Но в открытом мире, который продумывает философия, непреходимость встретится если не в вещах, то в человеке, собственное существо которого коренится в бездне (Ungrund, Abgrund) свободы.

Скорее всего апория помешает тому, кто надеется никогда не потерять почву под ногами. Напрасно думать, что пространство мысли везде проходимо. Как раз в решающие моменты она вынуждена обходиться без опор. Одна из бездонных вещей — смерть. Человек не может пройти через нее так, как ему желается.

Хорошо, что мы не успокоились на представлении, будто у Гегеля вечно подвижный дух не знает передышки, а человек вечно стремится к нему и рад непрестанному движению, вот-вот достигнет и никогда не достигает цели. Именно так прочитывает Гегеля Ленин. Мысль человека «надо понимать [...] в вечном процессе движения, возникновения противоречий и разрешения их»<sup>15</sup>. На вопрос, почему революционера не пугает бесконечность процесса (тогда как Августину, например, «смертоносный прогресс» грозит вечным повторением того же самого), есть простой ответ. Мысль не знает покоя, и слава Богу. Пусть она вечно занимается своими аппроксимациями, ее не жалко. Туда ей, мысли, и дорога, пускай копается в идеальном, сколько ей вздумается. Есть кое-что поважнее мысли. «Практика выше познания, ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности»<sup>16</sup>.

Практика представляется эпохе переделки мира настоящей действительностью в отличие от всего лишь теории. Практика так полна собой, что она походя перекрывает познание, теорию, мысль еще и в том отношении, в каком теория хотела отличиться, а именно во всеобщности: практика универсальна. Можно ли понять практику, которая выше познания? По определению нельзя. Может ли такая практика, которая выше познания, по-



нять саму себя? Нет, не может, опять по определению. Она упоенно действует, сама будучи действительностью и творя действительность. Какую она действительность творит? Это опять знать нельзя, и снова по определению. Если действительность становится тесной? Выход в новом действии. Сделает ли новое действие действительность менее удушливой? Этого знать тоже пока нельзя. Сначала пустимся с головой в практическое действие, потом посмотрим.

Когда люди, назвавшие себя консерваторами, на съезде народных представителей стыдят зал за безостановочное говорение и призывают немедленно взяться за дело, а их противники, согласившиеся на звание либералов, как недавно<sup>17</sup> Илья Заславский и историк Юрий Афанасьев, предлагают: «Довольно болтовни, надо действовать», то и те и другие, хотя это возможно не входило в их намерения, остаются по сути ленинцами, верными не букве, а духу революционного учения. От тех и других в увлечении преобразовательной практикой одинаково ускользает, что переход к действию, всегда конечно необходимый, требовал бы — *hie Rodos, hie salta* — прекратить бездельные толки здесь же, на месте, сделав слово действенным или по крайней мере правдивым. Иначе где гарантия, что практика не окажется такой же пустой, каким были речи. От мечтательного будущего ожидают то, что не удалось в настоящем. Произойдет обратное, недоработка мысли отразится на практике, помноженная на ее сложность. Надрывное «довольно болтовни, надо действовать» равносильно признанию: наша мысль недействительна. Она конечно нуждается в действительности. Но как этого достичь, изменив мысли неверием в нее? Дело, не обеспеченное смыслом, в лучшем случае заставит снова задуматься.

Гегель именует покой<sup>18</sup> бегло, словно тоже опасаясь его<sup>19</sup>. Есть чего пугаться, если само это слово невольно ассоциируется у него с мертвой недвижимостью. Застывший эйдос, тусклое античное число, стоячие небеса и неподвижный мир идей тяготят как груз прошлого, мешающий стремиться вперед. Трудно думать о неподвижном перводвигателе, не впадая в постылую метафизику. Гегель в сущности так же мельком упоминает о нерушимом покое, как Мандельштам «начерно — шепотом» говорит о «безотчетном небе» и «счастливом небохранилище», потому что «еще не пора». Перспектива покоя для новоевропейского мировосприятия искажена. Покой оборачивается неприемлемым

лицом соглашения с неподвижностью. И все же покой, в котором нет нисколько смерти, только острейшее напряжение, у Гегеля хотя бы кратко назван.

Вернемся к уже высказанному выше предположению, что идея покоя отодвинута подчеркнутым динамизмом европейской цивилизации. Не упустим однако из виду, насколько ее активность вызвана целями самообеспечения, т.е. в конечном счете стабильности глобальной системы. Она стремится всесторонне обеспечить себя от непредвиденности вещей. Они в своей непосредственной данности тревожно непредвиденны и требовательны. Каждая из них способна при несдержанном рассмотрении поглотить все наличное внимание. Гегель говорит о тенденции ухода от вещества к схемам: «Нетерпеливое желание [...] выйти за пределы определенного [...] и оказаться непосредственно в абсолютном»<sup>20</sup>. Едва ли имеет смысл искать причины соскальзывания от конкретности к отвлеченностям в школе христианского отречения от мира или в неогнозисе, стремящемся редуцировать разнообразие сущего к решающим принципам. И без дальних причин отказ от подробности вещей ради манипулирования ими манил бы экономией духовной энергии. Нетерпеливое ожидание конца жизненному труду всегда силится свести бытие к той или иной разгадке.

Вместо желанного абсолюта после отрешения от слишком определенных, неизменно конечных, всегда частных вещей человек получает «пустую отрицательность», абстрактную «вечность и бесконечность, мнимый абсолют»<sup>21</sup>. Таким бывает, например, небрежное представление о Боге, негативно выстроенное по сути дела из недовольства окружающим, из неумения обращаться с вещами, из страдания от неудачных встреч с людьми. Религия часто упрощается до болезненного или истерического желания запереться в уединении отгороженного пространства среди успокоительных образов и усыпляющих мелодий, приближенных к детским колыбельным.

Неподдельный «конкретный» абсолют достигается путем терпеливого, пусть медленного, собирания вещей в их истине. В понимании этой цели Гегель возвращается к антично-христианскому замыслу апокатастасиса, всеобщего восставления. Дух возвышается к абсолюту не в бегстве от подробностей жизни, а вбиранием их всех<sup>22</sup>. «На каждой ступени дальнейшего определения [т.е. конкретизации, возрастающей до всей определенности, когда абсолют становится диаметрально противоположен абст-

рации] всеобщее возвышает всю массу своего предыдущего содержания и не только ничего не теряет от своего диалектического движения вперед, не только ничего не оставляет позади себя, но несет с собой все приобретенное и обогащается и сгущается внутри себя»<sup>23</sup>.

Сгущаясь, идея становится «полнее» вплоть до «совершенной интенсивности». Здесь среди предельного движения впервые приоткрывается перспектива покоя. Когда в вихре собирания, захватывающем все больший, вплоть до универсума, круг вещей и вбирающем их все полнее, вплоть до полной правды каждой вещи, мысль добирается до абсолютной идеи — причем уже нет необходимости различать, чья эта мысль, божественная или человеческая, потому что такая идея в любом случае божественна, когда понятие начинает ощущать, что вобрало в себя все, ничего не упустив, и ничто не осталось ему чужим, потому что оно включило в себя все без насилия, уважая правду или свободу каждой вещи и тем самым свою правду и свободу, тогда становится возможен неожиданный поступок: мысль, долгим терпеливым, но и одновременно экстатическим творческим трудом согласившая в своем понятии целый мир, теперь может наоборот вдруг и спокойно отпустить все, счастливо позволив всему быть именно тем, что оно есть, и так же себе. Абсолютное понятие в абсолютной идее распускает себя, отпуская все на свободу. «Чистая идея [...] есть [...] абсолютное освобождение [...] идея сама себя свободно отпускает, абсолютно уверенная в себе и покоящаяся внутри себя»<sup>24</sup>. Как в начале раздела об идее, так в его конце Гегель говорит о покое в связи с «уверенностью». Там<sup>25</sup> шла речь о бесстрашии, с каким идея сама порождает себе острейшую противоположность, теперь о надежности, с какой идея отпускает себя во «внешнюю явленность пространства и времени», т.е. в подробное разнообразие бесконечного множества вещей. Непривычно называть покоем отдавание себя океану мира в единственной опоре на новую уверенность, что в нем нет ничего чужого, только свое в смысле саморазвертывания идеи. Мы проверяем, есть ли под нами еще ступени, даже когда сходим с невысокого крыльца. Здесь абсолютная идея не сходит осматриваясь, а вольно дает себе упасть в конкретные вещи, все вместе и каждую по отдельности, заранее охватывая каждую, видя в них свою правду, а в себе их правду и их свободу.

Что значит гегелевское свободное отпускание себя идеей? Бросание ею себя в пространство и время есть покой идеи в том смысле, что она успокаивается, бросая себя в океан вещей. Можно

ли, как предлагают комментаторы, продолжать здесь говорить о стадиях самопознания мирового духа, а именно о его высшей ступени, на которой дух получает «знание тех форм и законов, которые управляют изнутри всем процессом духовного развития»<sup>26</sup>? Хочет ли Гегель сказать, что дух решается отпустить себя в мир вещей, когда он познал управляющие всем «формы и законы»? Такое отпусканье допустимо по букве Гегеля называть ступенью познания, которая однако в качестве высшей по сути другая, чем все предшествовавшие. Отпусканье себя не похоже ни на научное познание, ни на психологическое самопознание. Гегелевский интенсивный покой, заряженный «острейшими противоречиями», велит пересмотреть наше представление о познании.

Указательную стрелку для такого пересмотра мы найдем, перейдя от только что разобранный конца «Науки логики» к концу «Феноменологии духа». Здесь в том же контексте собранного и все собирающего в себе абсолютного духа говорится неожиданным образом о Голгофе. Этим именем названа последняя ступень познания. Голгофа место распятия, где Спаситель отдал себя миру за грехи мира. Здесь Он был оставлен Богом, согласившись на кеносис, опустошение до абсолютного бессилия в полном истощении. Свободное отпусканье себя в вещи, поглощающие дух своей конечностью и ограниченной определенностью, возводит дух на его Голгофу, где в кеносисе он опустошается, т.е. впуская в себя все таким, каково оно есть, ничего для себя не оставляет. Высшей ступенью познания оказывается таким образом смерть духа.

Уверенное отпусканье себя в покой собственной смерти и только оно готовит в свой черед воскресение духа. Сохранение всех его форм, какие знает или могла бы знать на всем своем протяжении история — собрание или вбирание в себя целого мира, намеченное в завершении «Науки логики», — «и составляет опаматование [Eg-inneigung, самоуглубление] [...] вхождение абсолютного духа в себя и его Голгофу, действительность, истину и достоверность его престола, без чего он был бы безжизненным и одиноким».

Безжизненным остался бы дух, если бы не умер, отпустив себя всему и опустев для того, чтобы впустить в себя все. К истине ведет высокий порог смерти. Перед нами пейзаж, всего отчетливее открытый в истории европейской мысли Гераклитом. Говоря о встрече и единении противоположностей, Гегель опирается на него. Гегелевский покой надо понимать не как противополож-

ный полюс движения, а как трудную середину жизни и смерти. Гетевское *stirb und werde*, умри и стань, брось себя в смерть чтобы жить, упоминалось выше как настроение Гегеля. Музыкальной транскрипцией той же темы можно считать «Гибель богов» Рихарда Вагнера и особенно одну черту его мысли, которую вернее было бы назвать у него ведущим тоном. Зигфрид и Брунгильда одновременно гибнут и побеждают силой решимости на смерть. Когда Брунгильда, к которой после временного затмения зрения Валькирии вернулось ее сверхчеловеческое знание, видит, что Зигфрид не обманщик, что он невиновен и она его напрасно погубила, выдав Хагену секрет его уязвимости, она не упрекает себя, не жалеет о своей ошибке и не думает о мести Хагену. Вместо упадка, например от угрызений совести, ее захватывает восторг. Она не раздумывает о том, что она должна теперь делать. Ей сразу все ясно. Она уже на коне в погребальном костре. Все, что остается исполнить в промежутке времени, велеть вассалам разжечь костер, оплакать Зигфрида, делается задним числом из уже неким образом совершившегося последнего поступка. Жадное принятие того, что суждено и решено, имеет характер победы. У Дунса Скота в его теории свободы воли есть соображение, что законы природы не только не мешают свободному поступку, но обслуживают его; так человек, падающий с высоты башни, не может не падать, принадлежа природе с ее жестким законом; но если он хотел упасть и продолжает хотеть этого все то время, какое падает, то он падает свободно. Брунгильда всей силой воли хочет, чтобы было так, как, она решила, будет. Сила ее порыва, опережающая здесь силу судьбы, губит дворец богов Валгаллу, которая в таком погребальном костре не может не сгореть со всем ее старым уставом. Так же заранее победоносна собранная решимость Зигфрида, который не измеряя опасность идет с мечом против копыя Одина в огонь, разожженный вокруг спящей Брунгильды. Ни на мгновение расчет, платить ли смертью за достижение цели, не отвлекает его. Он как внутри огненного круга. Мгновение промедления или колебание отняло бы его победу. У него тоже нет промежутка времени для отчаяния. Оба, Зигфрид и Брунгильда, своим порывом опережают судьбу. Хотя судьба их не минует, успев бросить себя в поступок неким образом раньше судьбы, они не дают ей шанса распорядиться и тем ее отменяют.

В мгновенном экстазе решения есть покой. Будущее перестало быть неопределенным. Брунгильда всем своим собранным существом уже в гигантском костре на коне, и ничто ни на небе,

ни на земле не остановит ее воссоединиться с тем, что станет. Ее действия можно считать происходящими в обратном порядке: она сначала в костре, потом велит этот костер сложить и зажечь, потом оплакивает сгорающее в нем тело Зигфрида. Вернее сказать, эти действия Брунгильды растянuty во времени только для постороннего наблюдателя. Так в вечности события сцеплены временной последовательностью и только при взгляде из времени растягиваются в цепь. Извне мы видим не покой, а быстрое движение, небывалое пламя, скачущую Брунгильду, рушащуюся Вальгаллу, возвращающееся в Рейн кольцо. По сути все сковано нерушимым покоем. Необратимость звучит в словах Брунгильды, в лейтмотиве Валькирий, во всей оркестровке Вагнера.

Покой так же правит на вершине абсолютной идеи Гегеля. Среди интенсивного собирания, которое с приближением к пределу движения становится вихрем всеобщего восстановления, экстатический дух «отпускает», бросает себя в мир, дает вещам «кипеть», или «бурлить», как сказано в двустии Шиллера, стоящем в самом конце «Феноменологии духа» после процитированной выше фразы, и гибнет как распинаемый на Голгофе в отдании себя всей действительности, чтобы воскреснуть и жить через смерть.

Вагнер однако здесь может служить только одной из иллюстраций. Мы до сих пор пока еще не знаем, что такое у Гегеля абсолютная идея и ее покой. Одно мы теперь, правда, можем уверенно говорить об этом покое: он наступит не когда напряжения, «интенсивности», энергии, действительности будет меньше, а наоборот, когда их будет больше, до предела много.

Уверенный покой абсолютной идеи у Гегеля — высшая действительность. Помогая понять, в каком смысле Аристотель не отличает и вместе с тем отличает исходную, предшествующую возможности, энергию от движения, говоря о неподвижности первого двигателя, Гегель позволяет сделать шаг от удивления перед энергией покоя к вопросу: а возможна ли в принципе энергия как полнота осуществления без покоя? В самом деле, что не спокойно, то не свободно от бесконечного процесса. С его движением, например познанием, еще не произошел поворот к завершенности. Возможно, говорить об этом в нашей ситуации еще не пора, разве что шепотом, по Мандельштаму. Потому что у нас еще не разведены две разные вещи, одинаково названные у Гегеля покоем, — мертвое прекращение движения, с одной стороны, и уверенная полнота бытия. Действительность в этом пос-

леднем смысле уже не полнота только движения, а вся полнота, поэтому и движения тоже. Движение, например движение познания, надо однако понимать теперь по существу иначе. Возможно, покой, в котором достигнута завершенная полнота движения, нужно называть каким-то другим словом.

Найдя помощь в кантовской и гегелевской вариациях на тему энергии покоя и неподвижного перводвигателя, мы сможем со временем вернуться к нему самому. Сначала однако расширим свой взгляд на вещи, рассмотрев, как взята та же тема учителем Аристотеля Платоном.

Первая Дуинская элегия Рильке начинается присутствием ангела.

Кто, закричи я, услышал меня бы из ангельских  
Чинов? положим даже, один из них  
Подступил бы вдруг к моему сердцу: я погиб бы от силы  
Его присутствия. Потому что красота есть не что иное  
Как начало того ужаса, который мы только что еще выносим,  
И мы так дивимся ей, когда она отрешенно чурается  
Нас разрушить. Каждый ангел ужасен, ein jeder Engel ist schrecklich.

Страшный ангел стоит в начале второй Дуинской элегии.

Каждый ангел ужасен. И все равно, увы мне,  
Я вас пою, почти смертоносные птицы души,  
Зная это о вас.

Начало третьей элегии зовет одного из ангелов, бога моря Нептуна, хозяина глубокой воды.

Одно дело петь возлюбленную. Другое, увы, —  
его, затаенного, виновного бога потоков, бога крови.

Тем более должен быть ужасен ангел света. Когда в начале VII книги платоновской «Республики» человека, от рождения сидевшего на цепях в подземной пещере, обращают лицом к свету после слежения за тенями манекенов в мерцании искусственного огня, он распрямляет скованное тело, у него режет глаза, он слепнет от яркости открытого солнца. Потом, видя, что нестерпимое сияние его не убило (у Рильке: «почти смертоносные птицы души»), он понимает, что ему теперь не будет пощады от людей. Они с ним расправятся, не смогут его не убить (516 а), ненужного, ослепшего для их пещерных дел, сбивающего всех с толку.

Где здесь можно было бы искать соответствие аристотелевской энергии или гегелевской действительности? По-видимому, в блеске идеи Блага. Он смертелен, невыносим для зрения. Описание пути к нему заставляет вспомнить о гегелевской Голгофе. Вообще говоря, видеть идею блага открытыми глазами никто не может. Несомненность ее существования выводится из опыта человеческих стремлений к цели и из предположения, что целью в каждом случае ставится благо и последней целью должно быть общее благо. Ничто не стоит на месте, и невозможно, чтобы цель стремлений была нехороша. Платон не допускает такой мысли. Идея блага соответственно просвечивает во всяком для чего. Пещерные жители тоже стремятся к какому-то своему благу. С приближением к истине однако благополучная схема постепенного восхождения рушится.



## Примечания

- <sup>1</sup> Цитируем редакцию А, т.е. первое издание «Критики чистого разума» Иммануэля Канта, профессора в Кенигсберге, опубликованной в Риге в 1781 г. книгоиздателем Иоганном Фридрихом Харткнохом.
- <sup>2</sup> Теперь: *Heidegger M.*, Gesamtausgabe. 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 9. Wegmarken. Frankfurt a. M.: Klostermann 1976.
- <sup>3</sup> См. весь контекст: *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 88.
- <sup>4</sup> Там же. С. 141–148.
- <sup>5</sup> «Если целый свет, надтреснув, рухнет, тело, не дух сокрушат руины» (лат.).
- <sup>6</sup> «И пока в тебе еще нет, пока ты не достиг этого, «Умри и стань», ты только унылый гость на мрачной земле».
- <sup>7</sup> *Гегель.* Наука логики. Т. 3. М., 1972. С. 24.
- <sup>8</sup> Там же. С. 30.
- <sup>9</sup> Почти во всех этих выкладках Гегеля (соответствие реальности понятию, привнесение действительности извне, отсутствие у действительности смыслового содержания) легко видеть перевертывание кантовских тезисов.
- <sup>10</sup> *Гегель.* Наука логики. Т. 3. С. 238–239.
- <sup>11</sup> Там же. С. 296.
- <sup>12</sup> Там же. С. 214.
- <sup>13</sup> Там же.
- <sup>14</sup> *Ленин В.И.* Философские тетради // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 177. Подчеркивание и разрядка здесь В.И.Ленина.
- <sup>15</sup> Там же. С. 177.
- <sup>16</sup> Там же. С. 195.
- <sup>17</sup> См. прим. 1.
- <sup>18</sup> См. выше и прим 40.
- <sup>19</sup> См. выше об акцентируемом динамизме современной эпохи.
- <sup>20</sup> Наука логики, окончание.
- <sup>21</sup> Там же.
- <sup>22</sup> Мы находим возможным при изложении Гегеля воспользоваться здесь выражением Бориса Пастернака: «Жизнь как тишина подробно».
- <sup>23</sup> Наука логики. Т. 3. С. 306–307.
- <sup>24</sup> Наука логики, 4-а фраза от конца.
- <sup>25</sup> Наука логики. Т. 3. С. 214.
- <sup>26</sup> ФЭС. С. 103 (Ильенков).

## РАЗДЕЛ II БЛАГОВЕСТ ИСТИНЫ

*Ф.Н.Блюхер*

### **Экология между этикой и наукой**

Противоречия блага и истины относятся к вечным вопросам философии. Решению этого вопроса посвящали труды Аристотель и Кант, Платон и Гегель. Мы рассмотрим современное решение данного вопроса на примере экологической этики, дисциплины, которая по замыслу своих адептов должна объединять этику и науку, благо и истину.

Мы придерживаемся традиционного различения значений культуры и цивилизации, гласящего, что культура является духовным образованием, созданным человеком для общения с себе подобными, а цивилизация — устойчивая форма жизнедеятельности человека на определенной территории. В соответствии с этим делением этика принадлежит области культуры, а экологию традиционно относят к сфере цивилизации. Данное различие порождает определенную теоретическую сложность в соединении понятий экология и этика<sup>1</sup>. Например, если рассматривать экологию как часть биологической науки, то пришлось бы допустить возможность существования математической или химической этики.

Мы считаем, что для решения данного вопроса необходимо снять противоречие между «искусственным» и «естественным». Возникнув в XVIII веке, оно было отражением специфического

отношения друг к другу материального и духовного, действительного и иллюзорного. Сфера жизнедеятельности современного человека искусственна, и вне этой сферы современный человек существовать не может. Более того, он и далее будет создавать искусственную сферу своего обитания и призывы к прекращению этого процесса бессмысленны. Поэтому речь далее пойдет о процессе создания человеком искусственной экологической среды.

С точки зрения этики, возникает определенная сложность. В основе этики лежит свободный моральный выбор человека, но если предметом этого выбора оказывается процесс создания искусственной экологической среды, то не совсем понятно, между чем должен происходить выбор. Если оставить в стороне, как заведомо маргинальные явления, людей, сознательно разрушающих экологию и тем самым уничтожающих условия жизнедеятельности другого человека и самого себя (пусть ими занимается правосудие), то критерии морального выбора оказываются размытыми, ведь на каждый «экологический» аргумент можно привести аргумент по меньшей мере не менее «экологический». Например, сброс в море ядерных отходов компенсировал их сброс в озера или на землю, а само количество этих отходов символизировало военную безопасность существования жителей нашей страны.

Наконец, подход к экологии с позиций «чистой» этики может легко обернуться этическим ригоризмом: «поступаю так, ибо не могу иначе», связанного с известной спецификой этического знания как знания должностующего. В этом плане даже такой «благородный» предмет как экология, не может спасти этику от опасности морализаторства. Для того, чтобы избежать этого, нужно принять ряд предпосылок.

Будем считать, что человек в силу своей обязательной взаимосвязи с природой, всегда включен в экологическую деятельность. Хочет он того или не хочет, он оказывает влияние на среду своего обитания. В таком случае экологической этикой следует считать сферу отношений людей друг к другу во время их воздействия на среду обитания. Следовательно, проблема в этике возникает только тогда, когда человек в своей экологической деятельности сознательно оказывает непосредственное влияние на среду обитания другого человека. В этом плане ранние ядерные испытания в атмосфере, покуда не было известно всего комплекса экологических проблем, сопровождающих эти взрывы, не подлежат моральному осуждению.

Сама природа, как противоположность искусственному, не может оказать существенного влияния на сферу этического выбора, во-первых, в силу радикальной позиции разделения искусственного и естественного, высказанной нами ранее, во-вторых, в силу предмета этики, которая, будучи философской дисциплиной, не может рассматривать в качестве существенных предпосылок формирование своей предметной области — эмпирический объект. Или, иными словами, предметом этики может быть лишь духовный, теоретический компонент, не имеющий ни капли естественного, эмпирического. Именно в этом, на наш взгляд, находится основание известного этического резонанса в отношении экологии. Большинство из нас хотели бы сохранить хорошую экологическую среду, но желали бы ограничить свое участие в данном деле лишь самим фактом своего хотения.

Но означает ли это, что мы не должны учитывать характер или особенности объекта (экология), на основании которого возникает проблема этики?<sup>2</sup>

Представим себе, что единственным предметом этики является исключительно внутренний мир человека, его душа, а лучше, свободный выбор им законосообразующей деятельности своей души во взаимоотношении с другими людьми, или существование особого ноуменального мира<sup>3</sup>. Против данного положения мы можем выдвинуть два аргумента. Первое — создавая ноуменальный мир свободы, мы все равно не можем освободиться от необходимости конструирования в нем представления о «вещах», пусть даже таких «паралогичных»<sup>4</sup>, как «Душа», «Мир», «Бог». Второе — в отсутствии «объекта» моральный выбор как предмет этики становится сугубо внутренним делом субъекта и может легко перерасти в произвол, т.к. ситуация данного выбора не может быть передана «другому» вне объектного критерия.

Видимо, не случайно такой тонкий критик Канта, как Гегель, рассматривая соотношение теоретического и практического (напомним, что последнее относится Кантом к сфере этики), писал: «Не менее неправильным... следует считать *то* различие, согласно которому интеллигенция должна быть чем-то *ограниченным*, а воля, напротив, чем-то *безграничным*. Как раз напротив, воля может быть рассматриваема как нечто более ограниченное, потому что она вступает в борьбу с внешней, оказывающей ей противодействие материей, с исключающей единичностью

действительного, и в то же время имеет против себя другую человеческую волю, тогда как интеллигенция как таковая в своем обнаружении доходит только до *слова...*<sup>5</sup>.

Перед нами противоречие в сфере этического: мы должны включить в свой анализ «объект», но мы не можем этого сделать в силу исключительно духовного характера предмета этики.

Решение данной проблемы мы находим, как это ни странно, у Канта. Рассматривая возникновение такого паралогизма как «Душа», Кант делает заключение, что «логическое истолкование мышления вообще ошибочно принимать за метафизическое определение объекта»<sup>6</sup>. Отсюда, применительно к вышесказанному, вытекает, что мы не имеем права включать в состав этики метафизического определения такого объекта, как природа, но никто не может нам запретить включить в этику логическое определение экологии.

Итак, сферой экологической этики оказываются отношения между людьми в момент конструирования (создания) ими циклично воспроизводящей себя среды своего обитания (в том числе и как этических особей).

Человек, знакомый с этикой, усмотрит здесь как минимум «золотое правило нравственности», а при известной изошренности — категорический императив Канта. Любой этик мечтал бы поставить здесь точку. К сожалению, мы не можем себе этого позволить в силу того, что никаким единичным поступкам невозможно создать цикличный процесс воспроизводства своего обитания. Т.е. перед нами не этика поступка, а этическая система идеала преобразования мира и природы (близкая к постулату существования Бога у Канта). И хотя данный вывод также не так уж плох, мы согласны с авторами, утверждающими, что «без бытийного (замкнутого на поступки) прочтения морали не было бы критерия для определения различной меры добродетельности различных индивидов»<sup>7</sup>. При всех недостатках, сопровождающих этику поступка и выражающихся прежде всего в известном противоречии мотива и поступка, мы должны признать, что этика идеала имеет не меньше, а, на наш взгляд, больше противоречий, связанных, как правило, с иллюзорностью ее непосредственного осуществления, что часто выливается в моральный ригоризм. Поэтому последний вопрос при обосновании предмета экологической этики звучит так: может ли объект (экология) этического выбора оказать непосредственное влияние на форму, в которой данный выбор осуществляется. Наш ответ положителен.

Во-первых, воспроизводящая себя цикличность среды обитания предполагает и соответствующую структуру этических поступков. В этом плане единичные акции ГРИНПИС оказываются средством привлечения внимания общественности к существующей экологической проблеме, но в силу своей «одноразовости» они мало эффективны. В случае с экологической этикой именно логика объекта задает нам очередность и частоту этических действий, необходимую для создания «нормальной» среды обитания и для ежедневного поддержания этой среды. Общественные туалеты, урны и вовремя ремонтируемые очистные сооружения, соблюдение норм лесозащиты и т.п. оказываются более значимыми в экологическом плане.

Во-вторых, с идеей цикличности в этику поступка входит ответственность человека не только перед непосредственно другим человеком (являющаяся основой любой этической деятельности), но и перед очередностью своих же собственных поступков в прошлом и, возможно, в будущем. Введение экологии в этическую проблематику со всей остротой ставит вопрос об отсутствии отдельного единичного поступка, несущего в себе всю полноту морального содержания. Порядок, очередность и согласованность поступков могут оказаться более значимыми в моральном смысле, чем, например, такой безусловный для некоторых аргумент, как страдания Христа.

В-третьих, с воспроизводящей себя цикличностью в этику, возможно, войдет реальное время. Согласимся, что для любого этического поступка не меньше, чем мотив, важна его своевременность, а именно равномерная цикличность лежит в аристотелевском понимании времени.

И, наконец, последнее. Экологическая этика — продукт нашего времени, современной эпохи. Мало кто думал о ней, например, лет сорок назад. Тем самым можно констатировать, что сама этика — не мертвое знание времен Аристотеля или Канта, а развивающаяся в настоящее время дисциплина. Уникальность экологического подхода к этике заключается в том, что это редкий случай, когда непосредственное развитие науки и роста знаний привело к непосредственному росту этической ответственности.

## Примечания

- <sup>1</sup> Обращение к примерам из медицинской этики или этики бизнеса не совсем уместно, т.к. в обоих случаях речь идет об этических проблемах, возникающих между людьми в условиях специфической профессиональной деятельности.
- <sup>2</sup> Здесь была бы уместна ссылка на К.Маркса, но, учитывая логическую недостаточность ссылки на авторитет, придется привести логическое размышление.
- <sup>3</sup> *Гусейнов А.А., Апресян Р.Г.* Этика. М., 1998. С. 153–154.
- <sup>4</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. в 6 т. М., 1965. Т. 3. С. 368.
- <sup>5</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3. С. 261.
- <sup>6</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. в 6 т. М., 1965. Т. 3. С. 375.
- <sup>7</sup> *Гусейнов А.А., Апресян Р.Г.* Этика. С. 38–39.

### Августин: значение и понимание\*

В 396 г. Августин написал 3 книги труда «De doctrina Christiana», «О христианском учении»<sup>1</sup>. В 426 г. незадолго до смерти гиппонский епископ вернулся к нему, дописав 4-ую книгу. В 1835 г. этот трактат появился на русском языке в Киеве под названием «Христианское учение, или основания св. герменевтики и церковного красноречия». Существенно само добавление к названию трактата: к началу XIX в. герменевтика сложилась как искусство понимания речи. Более того, за год до издания русского перевода «Христианского учения» скончался Ф.Э.Д.Шлейермахер, выделивший герменевтику в качестве особой предметной области. Так что само появление перевода стало данью и его памяти, и герменевтике как новому направлению не только искусства, но и науки. Ибо проявленное внимание к тексту и только к тексту, смысл которого не сводим ни к замыслу автора, ни к читательскому субъективизму, свидетельствует об объективном значении герменевтического подхода. Перевод, например, где сам автор скрыт под общим именем «Киевской духовной академии», больше заявляет об объективизме, как и перевод слова «res» («предмет»), отчего возникают сложности при чтении, ибо предмет означает *выделенную* из мира объектов целостность, тогда как вещь, особенно средневековая вещь, есть такая целостность, которая речью, вещанием *сопри-*

---

\* Статья написана при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (№ 00-06-80159).



*чащает* все целостности друг другу, вне отношения с которыми она не может быть понята. Прочтение этого трактата Августина с точки зрения герменевтики свойственно не только первому переводчику «Христианского учения» на русский язык. Так его читали и читают и западные исследователи. Цветан Тодоров, например, считает, что «оригинальность Августина» проявилась в том, что в результате его усилий «герменевтика поглотила риторику», «в трактате «О христианской науке»... родилась общая теория знаков, или семиотика, в которой нашли свое место и «знаки» риторической традиции, перешедшей у Августина в герменевтическую»<sup>2</sup>. При этом Ц.Тодоров утверждает, что Августин разработал «логическую теорию знака»<sup>3</sup>, что вступает в противоречие со справочниками и энциклопедиями, где сказано, что герменевтика не соотносится с логикой, отчего и, например, трактат Аристотеля «Об истолковании» выпадает из ведения герменевтики на том основании, что он посвящен именно логике, обозначающему звуку, будто можно что-то понять, не зная форм выражения мысли, логических форм суждения со стороны их истинности или ложности, значений вещей, выраженных звуками. Полностью выпадает из рассмотрения Средневековье по той причине, что в нем якобы герменевтика тождественна экзегезе (в Новой философской энциклопедии «экзегеза» почему-то отнесена к разряду латинских слов), к тому же якобы не было ни разделения между священной герменевтикой и профанной (пишущие так, очевидно, не знают ни многочисленных комментариев к Порфирию или Аристотелю, ни разницы между комментарием и глоссой), ни разведения практики и методов истолкования.

Однако трактат «О христианском учении» как раз посвящен этим самым методам и правилам (он начинается со слов: «Есть определенные правила (praeserta) толкования Священного Писания»), причем Августин не только предлагает свои собственные методы истолкования, но и изложенные и раскритикованные методы некоего донатиста Тихония, который назвал свою книгу «Книгой правил». Более того, он отличает свой труд от тех самых истолкователей, которые, по словам Новой философской энциклопедии, якобы характеризуют Средневековье, ибо говорит, что, возможно, составитя такой род порицателей его, «которые или на самом деле хорошо трактуют Божественное писание, либо им кажется, что они хорошо толкуют его. Поскольку они не читали никаких наставлений такого рода, кото-

рые я решил сейчас преподавать, то они или полагают, что достигли умения, необходимого для объяснения священных Книг, или считают, что правила эти никому не нужны, но скорее, как они прокричат, все, что достохвально объясняется с их помощью среди неясностей того Писания, можно создать благодаря божественному дару» (col. 16).

Критикуя этих своих возможных оппонентов, Августин заставлял их опуститься с небес на землю, понимая необходимость и священного, и профанного, пронизанного священным. «Впрочем, нужно смягчить волнение тех, кто кичится божественным даром и похваляется, что понимает и толкует Священные Книги без тех правил, которые я решил теперь преподавать, считая, что я хотел писать от словоохотливости, смягчить так, что, хотя они по праву радуются великому дару Божьему, однако им нужно вспомнить, что хотя бы буквам они научились от людей... Более того, без гордыни пусть учатся тому, чему нужно выучиться от людей» (col. 17). Вопреки встречающимся иной раз представлениям об умалении в христианском средневековье роли человека, живущего-де только упованием на небеса, Августин само человеческое существование представил в несравненном величии и достоинстве. «Сама любовь, которая взаимосвязывает людей узами единства, не имела бы возможности растапливать волнение и смешивать души друг с другом, если бы люди ничему не учились от людей» (col. 18). Необходимо иметь в виду эти два — священный и профанный, Божеский и человеческий — пласта понимания, потому что именно с ними будет связываться различие между смыслом (*sensus*) и значением (*significatio*). Речь же пойдет о поисках, «как бы по уже готовым следам», именно «безошибочного скрытого смысла», важного «для понимания» Писания.

Это значит, что Августин давал себе сознательный отчет о роли коммуникативного слова, о чем напоминает и Ц.Тодоров<sup>4</sup>. Проблема, однако, в том, только ли герменевтикой был занят Августин, то есть понимал ли он «понимание» как искусство, требующее и довольствующееся объяснением и пользующееся едиными для такого истолкования (как бы в таком случае ни понимать термин «истолкование») правилами. Хотя, повторю, его не только интересовала сама проблема понимания, но он излагал ее в рамках доктрины, то есть учения, направленного от учителя к ученику и соответственно владеющего правилами передачи.

Поэтому нам надо бы разобраться с вопросом: что значит понимать, во всех ли случаях (во всех ли эпохах) одинаково понимается понимание или есть нечто, что мы забыли, говоря о понимании только как объяснении, как взаимопонимании или даже установлении согласия. Здесь уместен старый вопрос, заданный в свое время Г.Г.Шпетом: какое место занимают эти проблемы в широком философском сознании и какие радикальные перемены могли бы произойти в логике, если бы мы попытались все-таки не отбросить, скажем, средневековые проблемы, связанные с герменевтикой, а внять им.

Осмелюсь сразу предположить, что для Августина герменевтика — лишь подступ к истинному пониманию, то есть пониманию *смысла* Писания, а *не значения* отдельных его выражений. Более того, он называет подобные пути «началом пути», ведущим к пониманию.

Очевидно, что грамматический или психологический анализ текста необходим, поскольку он выполняет роль корректора, предохраняя от ложных построений, выправляя и выражая значения, *но не смысла вещи*. Вообще влечение к пониманию обеспечивается непониманием или страхом перед непониманием, ибо тот, кто внимает передающему, говорящему нечто, имеет другое ухо и другой словарь, он передаст понятое иными словами, то есть иносказательно. Любой текст обрывает смыслами, тем более текст Священного Писания, служащего зеркалом Троидного Бога. Этот текст — посредник между Богом и человеком. Он выразил *откровенно* то, что заповедано Богом. Все темные, неясные места такого текста — не сокровение, а *помарки языка*, которые возможно исправить при двунаправленном взгляде знающего и внимающего. Августин как раз настаивает на том, что понимание предполагает не только текст, сколь бы объективные смыслы он ни выражал, но *научающего и учащегося, пишущего и читателя*, то есть ему важно понять не только выраженные или скрытые смыслы, но и замыслы, коренящиеся в душе говорящего субъекта, *автора и слушателя*. А автор у текста есть: уже одно то, что он постоянно обрывает значениями, свидетельствует об этом, поскольку осмысление, то есть переименование, происходит относительно произведения, которое неизменно в объеме. При этом множественность слов, вопреки мнению Х.-Г.Гадамера<sup>5</sup>, Августин не считал изъяном, поскольку акты понимания метафоричны. Занятия Священным писанием были обеспечены не только тем, что они были направле-

ны на нечто наивысшее, но и тем, что предполагался некий конечный пункт понимания, но вот являлся ли он конечным актом интерпретации?

Цель подобных поисков Августин определяет так: «Есть две вещи, на которых зиждется всякое толкование (tractatio) Писания: способ находить то, что нужно понимать, и способ выражения того, что было понято» (col. 19, 89).

Первые же фразы первой книги озадачивают: что здесь первично? Когда нечто читается, оно сразу интерпретируется или же вначале прочитываются знаки вещи, о которой еще ничего не известно? Если нет одновременной интерпретации, то какой процесс сворачивается в интеллекте?

Августин начинает с жесткой дистинкции: «Сначала мы будем рассуждать о нахождении, затем о выражении», потому что «всякое учение либо о вещах (res), либо о знаках (signum), но вещи изучаются через знаки» (col. 19). «Найти то, что нужно понимать», следовательно, найти некую вещь в процессе понимания *для себя*, а найти «способ выражения», следовательно, найти значение вещи, выраженное знаком, которое способствовало бы постижению ее *другим*. Это значит, что Августин в процессе понимания использует разные методы, ведущие к пониманию вещи, в том числе метод логического изложения, опирающегося на определенные приемы исследования. При этом сам процесс исследования предполагает процесс познания, тогда как «знание, приобретаемое посредством знака, следует предпочитать самому знаку»<sup>6</sup>. Следовательно, исследование через знаки тождественно познанию. Августин называет его знанием имени вещи, ведущим к знанию самой вещи. Это своего рода промежуточный процесс, который вмещает в себя все представления, цель которого получить *понятие* о вещи, содержащееся уже в знаке, который тем самым уже всеобщ и объективен, несмотря на то, что речь идет о понятии единичного<sup>7</sup>.

Как считает Г.Г.Шпет, предложенное Августином деление могло бы быть «положено в основу классификации наук»<sup>8</sup>. Некоторое время так оно и было, его можно обнаружить еще у Б.Рассела, поскольку он — эмпирик. Однако такой классификации нет у современных аналитиков языка (для У.в.О.Куайна, например, всякое существование — это функция связанной переменной), но, как кажется, и Августин, хоть и назвался груздем, но не полез в кузов, что связано с особенностями его мышления: подвергать критическому анализу все определения, с ко-

торыми изначально сталкивается мыслящий. Ибо, по Августину, внутреннее единство мышления и проговаривания мыслимого образуется так, что тот, кто мыслит, то есть тот, кто говорит самому себе, изначально мыслит саму вещь, подступы к которой могут быть длительными и не всегда и не во всем перспективными. Когда Г.-Г.Гадамер говорит, что слово целиком остается в сфере духовного<sup>9</sup>, он платонизирует средневековую мысль, тогда как слово пытается выразить саму вещь все же путем рефлексивного акта. Оно действительно бежит взад-вперед, приходит на ум из памяти, из ума отправляется снова в память, совершая поистине действия *интеллекта*, то есть такого разума, который движется *между* тем и другим, исследует и размышляет, образуя словесную вещь<sup>10</sup>. Но это же слово непременно обращается назад к своему собственному мышлению, отвечая на вопросы не только изнутри, но и *извне*, на те вопросы, которые отвергают «да» внутреннего слова, выставляя свои «нет» и вынуждая ответчика заново перестраивать свои утверждения с учетом высказанных «нет». Августин не случайно с первых же слов «Христианского учения» апологизирует не только Божественную, но и человеческую речь.

Но что такое вещь и что такое знак? — начнем все-таки, как и Августин, с первичных определений, прежде всего вещи.

## Вещь

«Вещью я назвал сейчас то, что не употребляется для обозначения чего-либо, как, например, дерево, камень, животное и прочее того же рода» (col. 19). В пределе есть «некая высшая вещь», что не служит обозначением ни для чего, что всему внеположна, — эта «вещь... Отец, Сын и Дух Святой, та самая Троица, общая для всех, наслаждающихся Ею». Все остальные вещи могут служить знаками друг для друга, как, например, дым может служить знаком огня.

Вещи делятся на три рода: 1) на те, которыми нужно наслаждаться, 2) на те, которыми нужно пользоваться, и 3) на те, которыми нужно наслаждаться и пользоваться. Первые делают нас блаженными, вторые образуют путь к блаженству, третьи, а ими являются люди, находятся в середине между теми и другими, обладая способностью выбора между ними. Очевидно, что наипервейшей вещью, или просто — Вещью, которой можно

наслаждаться, является Бог как субъект творения<sup>11</sup>. Когда Августин затем дает определение наслаждению («наслаждаться значит прильнуть с любовью к некоей вещи ради нее самой» — col. 20), то для него любовь является условием постижения вещи именно потому, что она — субъектна, а к субъектности можно относиться только с любовью или ненавистью. Так что это условие — не пустое. Когда в период возникновения науки вещь будет выделена из всех причащающих ее к другим вещам связей, превратившись в объект, требование любви, которое необходимо для субъект-субъектных отношений, исчезнет, заместившись требованием нейтральности. Почему, однако, так понятую вещь можно отождествить с субъектом?

«Умопостигаемое невидимое Бога» как высшей цели наслаждения, размышляет Августин, «может быть замечено через то, что создано, то есть мы схватываем вечное и духовное с помощью телесных и временных вещей» (col. 21), то есть Его существование удостоверено чувственным миром, которому тем самым придается статус реального существования, причина которого, однако, вынесена за скобки этого мира. Августин, говоря про единственность вещи, на постижение которой направлен интеллект, правда, тут же поправляется: «...если, однако, Она — вещь, а не причина всех вещей, если она и причина. Ибо не легко можно найти имя, которое было бы достойно такого Величия» (ibidem). Вещь-причина — если причина, о которой здесь идет речь, доэмпирическая и дофеноменальная. О ней нельзя сказать, что она — до языка<sup>12</sup>, поскольку это вещающая вещь, она — сама Слово. Это очевидно нетварная вещь, ее проявления и интенционность обнаруживаются в каждой феноменальной вещи, но сама она — сама по себе. Она и есть конечный пункт любой интерпретации и может быть описана как точка — через единость, unitas (Бог Отец), равенство, aequalitas (Бог Сын) и согласие, concordia единости и равенства (Бог Дух Святой), причем и единость, и равенство, и согласие существуют не сами по себе, а ради Другого: все едины ради Отца, равны ради Сына и соединены ради Святого Духа. Направленность на Другого, следовательно, не только характерная черта тварного мира (concordia выражает к тому же влечение, задушевность), это принципиальное свойство Бога, отчего Он и личен, персонален, субъектен. Лица Троицы существуют только ради других Лиц. Внутренние отношения такой Вещи обеспечивают творение, делают его не

избежным, как и обеспечивают согласие мира, с одной стороны, через односмысленность, или единогласность, однозначность (*univocatio*), а с другой — через двусмысленность (*aequivocatio*).

Я употребила здесь термины *univocatio* и *aequivocatio*, использованные два века спустя Боэцием для выражения связей вещи и имени. Он таким образом переводил аристотелевы термины «синоним» и «омоним» из «Категорий», но, похоже, вложил в них содержание, данное Августином при определении истинной Вещи. Соединение *unus* и *aequus* с *vox* явилось свидетельством сотворенности земных вещей, как умоспостигаемых, так и чувственных, и определило не только способы их связи с именем, но и способы их причастности Троице<sup>13</sup>.

Фактически Августин через эти отношения — единства, равенства, согласия дал своеобразное «определение» вещи через категорию отношения, которым «называется то, о чем говорят, что то, что оно есть, оно есть в связи с другим»<sup>14</sup>. Но этому отношению, в отличие от Аристотелевского определения этой категории и без всяких оговорок, ничто не противоположно, оно не допускает степеней, они равнозначественны друг другу и не просто существуют вместе, но согласны в единости и равенстве, образуя одно. Это именно внутренняя соотнесенность разных Ликов Одной вещи. Ясно поэтому, что истинно единственная вещь у Августина — не та вещь, которая существует в пространстве-времени, не любое нечто, которое может быть названо и может быть объектом мысли. Эта вещь если и может быть названа, то только «Богом», и то потому, что «Бог допустил служение человеческого голоса и пожелал, чтобы мы радовались нашим словам во славу Его. Ведь Он поэтому и есть То, Что называется Богом» (col. 21). «То, Что» — это и есть вещь, или «единость», или «равенство», или «согласие», где «единость=равенство=в-согласии» есть неделимая простота. О ней можно высказаться, но всякий раз это будут недостаточные высказывания, хотя в высказываниях будет формироваться своеобразное — бесплотное — тело этой вещи. Человек, к которому также применимы эти отношения, никогда не будет выражать их полное тождество, он их выражает частично, потому он частица творений Бога (так о нем говорит Августин в зачине «Исповеди»). Но поскольку единство, равенство, согласие суть основания мыслимости вещи, то в качестве таковых она полностью находится в человеке (это также из «Исповеди», из второго зачина, где Августин удивляется, что все сущее, человек в том

числе, вмещает это целое<sup>15</sup>). Потому истинная Вещь, то есть Бог, полностью невыразим в слове (августиново «слово» — «verbum»), или, как прекрасно, перевел выражение *ineffabilis est* киевский переводчик, — «неизглаголан», ибо любой глагол (слово) сложен (представляя буквы и слоги), будучи дрожанием и дрожью развернут (verberatum), артикулирован и интонирован в речи. Субстанциальная «чтойность» преобразуется в субъектную исповедимую «ктойность».

Речь даже не идет о том, что Августин определил Вещь через то, что само по себе неопределимо, а то, что само по себе недостижимо и непостижимо. «Разве мы сказали нечто и озвучили нечто достойное Бога? Более того, я чувствую, что не хотел сказать ничего иного (nihil aliud), чем сказал. Если же сказал, то не то, что хотел сказать». Этот парадокс Августин назвал *борением слов*, pugna verborum, в котором явно ощущается привкус «ничто». Этот парадокс Августина можно вполне в его духе выразить силлогистически: если неизреченным называется то, о чем нельзя ничего сказать, то нельзя назвать неизреченным то, о чем можно сказать, что оно не изречено. Но можно назвать неизреченным то, о чем говорится как о неизреченном. Следовательно, неизреченным можно назвать то, о чем можно сказать (ibidem). Ибо о *ничто* ничего нельзя сказать, как нельзя его и познать, хотя слово «ничто» можно произнести. Знаки этого слова не указывают на вещь. Его сопровождает *молчание* («эту борьбу слов нужно скорее оградить молчанием, нежели укротить голосом». — Ibidem). *Ничто* и *молчание* у Августина, отделяющие слова друг от друга (как, впрочем, звуки и буквы) и являясь проводником слова от говорящего к слушателю, во-первых, при таком переводе искажают мысль, хотя сама по себе «мысль (cogitatio) не превращается в... звук, но оставаясь сама в себе целой, принимает форму звучащего слова, которым пролагает себе путь к слуху, не позоря себя изменением» (col. 24). Налицо, таким образом, искажение мысли или первослова в человеческом слове, поскольку мысль или первослово проходит искус ничтойностью, что и позволяет откровенному быть выраженным неясно.

Собственно борение слов, или борение против определенности предельной вещи, могущей быть выраженной дескриптивно, уже было обнаружено, когда Августин говорил о Боге как вещи, тут же отрицая это именование: не вещь, а причина, не причина, а нечто живое, даже сама жизнь, природа высочай-



шая и бессмертная, о которой лучше всего свидетельствует молчание. Такого рода постоянные отрицания, родители апофатического богословия, схвачены, однако, в человеческом слове, в позитивности человеческого существования. Сам этот образец жизни (*exemplum vivendi*. — Col. 23) стал возможен только благодаря воплощению Слова-Мудрости, сделав плоть соучастницей выразимости Бога и надежной свидетельницей Его существования. Можно сказать, что наличие плоти есть доказательство бытия Бога в его неопределенности, что делает неопределенной и саму плоть, поскольку в Нее воплотился и принял ее целиком и полностью Бог. Можно также сказать, что парадоксализм есть естественное состояние языка человеческого, поскольку он пытается выразить невыразимое, то есть непонятное пытается выразить с помощью непонятого. Воплощаемое слово, еще не сказанное, но уже обладающее энергией говорения, потому и может быть высказано множественными языками.

Оттого и сотворенная вещь, которая также может быть понята через согласие равенства и единости, несет на себе печать ничто, из которого творился мир. Поэтому такая вещь сложна, ее можно *определить* относительно задачи, которую ставит в каждом отдельном случае исследователь, но и она невыразима полностью, поскольку несет в себе след Того Субъекта, который ей передан по акту творения. Такая вещь действительно сама по себе может и не употребляться для обозначения чего-либо, и служить знаком другой вещи.

Но что же такое знак?

### Знак и значение

Из предыдущего ясно, что сотворенные и только сотворенные вещи могут быть знаками других сотворенных вещей. Но собственно «знаки — те, все употребление которых состоит в обозначении, например, слова (*verbum*)». Само слово «знак», означая все знаки вообще, означает и само себя. Собственно «знак есть метка без отношения к чему-либо» (в этом его отличие от точки, которая, по Августину, «есть метка, указывающая середину фигуры... круга или шара»)<sup>16</sup>. Но вот то, ради чего Августин сделал это пояснение: даже означая самого себя, знак существует ради чего-то, то есть он всегда второй, всегда «позже», а значит «ниже», как и познание имени ниже познания вещи, которая обозначается этим именем<sup>17</sup>.

Августин дает разные классификации знаков: естественные и условные, интенциональные и неинтенциональные, означающие и означаемые, собственные и переносные<sup>18</sup>. И хотя трактат Августина в основном «посвящен именно интенциональным знакам»<sup>19</sup>, мы, помня об этом, сделаем акцент на знаках собственных (для обозначения вещей самих по себе) и переносных (для обозначения вещей, которые хотя и обозначаются собственными словами, но вместе с тем могут обозначать и что-либо другое (col. 42), что для этого необходимо знать и изучать язык, историю, свободные искусства, диалектику, которая в умозаключении может представить истинные связи, но при этом иметь ложные мысли<sup>20</sup>, может истинно связывать мысли, хотя и не учит истинности значений, но дает правила связи истин). Акцент на этих знаках делается не потому, что эта классификация лучше других, тем более что Августин не «просто» «сопоставляет» данные им классификации<sup>21</sup> — это разные способы выражения одного и того же, но потому, что она позволяет лучше понять способ постижения вещи. Но в любом случае дело усугубляется тем, что Августин назвал знаками ... не знаки, а *«те вещи»*, которые употребляются для обозначения чего-либо» (col. 20. Выделено мною. — *С.Н.*). Хотя знаки ниже вещей, которые ими обозначаются, но и те и другие — вещи, взятые в их иерархии.

Странное определение, почти тавтология: вещь может быть знаком, но знак — это вещь. Получается, что есть некая Истинная Единственная Вещь и — вещи-знаки. Может быть, это оговорка, и термин «вещь» здесь употреблен в самом общем смысле, как «то, что»? Но Августин опровергает это предположение. Он пишет: «Всякий знак есть некая вещь» (или, можно перевести, «есть нечто»), «ибо что не есть вещь, то есть совершенное ничто» (ibidem). У Августина даже жестче сказано: нечто — это «некая вещь», а ничто — это «никакая вещь», или «никакая не вещь», *nulla res*.

Ясно, что если здесь и вести речь о классификации, то ее представляют не вещи и знаки, а вещь и вещи-знаки, или еще жестче: сущее (нетварное и тварное), выраженное через знаки, имеющие значение, и ничто. Ибо тут же возникает новый парадокс: если знаки обозначают вещь, то означенное знаком *ничто* также должно быть вещью, однако оно — не вещь, *nulla res*, следовательно, ничто — это знак, не указывающий на вещь, ничего не значащий, не имеющий значения. Такой незначащий знак Августин называет пустым звуком. Следовательно, знак —

это не только знак вещи, не только сама вещь, но и не вещь, и не знак, потому что *ничто* нет. Но *ничто* — все же есть как звучащее слово, пусть и пустое, а слово призвано выразить вещь, значит.. и снова сказка про белого бычка: мысль в поисках вещи обнаружила, что вещи нет и выразила это отсутствие знаком на манер остенсивного определения («это ничто»), хотя вещи, которую она пытается при этом выразить, нет, есть лишь отпечаток, след ее отсутствия. Основанием же существования между тем может быть только вещь, а не ее след, тем более не отсутствие вещи. Иначе все сказанное можно отнести к скрытому манихейству Августина, что вот-де, пусть в такой форме, но все-таки он утверждает, что ничто *есть*, ведь и в «Исповеди» он обронил «есть Бог и ничто», при этом неустанно твердя, что ничто — полное ничто. Что здесь имеется в виду?

Прежде всего Августин озадачивается привычкой считать определения, как говорил Л.Витгенштейн, «стандартом точности». Достаточно понаблюдать за тем, как он обходится с вещами, которые пытается определить. Вещь или знак — это то, нет, не то, но и то не это (см. выше). Августин, который призывает к простоте языка, потому что эта простота (он ее называет мудростью) заставляет рассеиваться (опять на уме Л.Витгенштейн) «ментальный туман», который обволакивает обыденный язык. Здесь понимаешь, почему вспоминается Л.Витгенштейн: потому что он был встревожен именно Августином. «Рассмотрим в качестве примера вопрос: «Что такое время?» так, как его задавал себе Святой Августин и другие философы. На первый взгляд это вопрос об определении, но затем немедленно возникает другой вопрос: «Что это значит: дать определение, если оно лишь ведет нас к другим неопределенным терминам» (ну что может быть более неопределенного, чем Вещь, именуемая Богом? — *С.Н.*)... Почему мы озадачены во всех случаях, когда у нас не получается определения? Потому что определение часто проясняет *грамматику* слова. И фактически то, что нас озадачивает в слове «время» (а можно сказать «в слове «вещь»»). — *С.Н.*), это его грамматика». А грамматика — это и есть система значений: звуковых, лексических, формальных, представленная в категориях предикативности, семантических структур и пр. Грамматический уровень — один из первых, задающих определенное толкование. Л.Витгенштейн это и имеет в виду, когда продолжает: «Фактически то, что нас озадачивает в слове «время», это его грамматика. Мы лишь выражаем эту загадку, задавая слегка

заводящий в тупик вопрос: «Что такое...?» Этот вопрос — выражение нелепости, ментального дискомфорта... Давая определение вещи или знаку, мы озадачены и, бесконечно уточняя его, теряем определение. Этим озадачились и современные концептуалисты. Когда на стул была повешена табличка «Стул не для тебя, стул для всех», определение самого стула тут же исчезло. Как исчезло и определение времени, о котором сказал Л.Витгенштейн. «И вот загадочность грамматики слова «время» возникает вследствие того, что можно условно назвать соответствующими противоречиями его грамматики».

Что же это за противоречия?

Не читавший «Христианского учения» Л.Витгенштейн, потому что он, конечно, вцепился бы в определения или в подобия определений вещи и знака, но зато хорошо знавший «Исповедь», потому что обратился к самому тонкому месту ее — к вопросу о времени, убежден, что «именно подобные «противоречия» озадачивали Святого Августина, когда он писал: «Как это возможно — измерять время? Ибо прошлого нельзя измерить, ибо оно уже прошло; а будущего нельзя измерить, потому что оно еще не пришло. Настоящее же не может быть измерено потому, что у него нет протяженности». Это противоречие, которое, кажется, здесь возникает, могло бы быть названо конфликтом между двумя употреблениями слова, в данном случае слова «измерять»<sup>22</sup>. Существенно здесь то, что двойственность смыслов, как о том говорит Л.Витгенштейн, заложена в самом слове, она дана изначально, что и порождает «чрезвычайную трудность» для философа. «Мы *готовы* дать некое определение, но в большинстве случаев мы не готовы. В этом смысле многие слова не имеют строгого значения», чем и вызвано множество интерпретаций, потому что «слово не приобретает значения, данного ему как будто бы некой силой, независимой от нас... Слово имеет то значение, которое дал ему человек»<sup>23</sup>.

Итак, Августин явно стремится развеять «ментальный туман» определений, то есть показать ограниченность объектных отношений диалектики, показывая и доказывая совершенно иную вещь, чем та, которая представлена в этой объектности, и жестко различая между знаком и смыслом (о чем пока речи нет). Однако часто именно это остается незамеченным, и его упрекают, что вот-де хотя диалектико-логические отношения понимаются им объективно, но проблема понимания решается в зависимости от духовных смыслов и воли Божьей, то есть субъектно.

Г.Г.Шпет, комментируя «Христианское учение», пишет, что, давая определение знакам (прежде всего — переносным), Августин на деле «обязывает к признанию единственности смысла за знаком, так как кажущаяся множественность смыслов проистекает, по этому определению, только из того, что само значение знака, в свою очередь может, выступать в качестве знака»; между тем «основная ложь» его рассуждений, как и библейской герменевтики в целом, состоит в том, «что она допускает как предпосылку двойственность смысла и выражения: человеческий и боговдохновенный». Августин-де утверждает «принципиальную допустимость для знака иметь несколько значений», тогда как на деле там, где речь идет о множественности значений, надо иметь в виду неразделенность точек зрения, скажем, психологической и логической<sup>24</sup>. Если их разделить, то двойственность устранилась. Но, как кажется, Августин имел в виду не это, а то, что двойственность задается не боговдохновенностью, с одной стороны, и не человеческим пониманием, с другой, а самой грамматикой слова. Все остальное и он, как и Г.Г.Шпет, называет просто двусмысленным (*ambiguus*).

И речь идет не о формально-логических выражениях, а об обыденном языке, которым, собственно, и написана Библия. И изучение этого обыденного языка дает философии возможность — снова воспользуясь выражением Л.Витгенштейна: оно как нельзя лучше говорит о замыслах Августина — «устранить некоторые затруднения, возникающие в сознании тех, кто полагает, что он достиг точного употребления обычного слова»<sup>25</sup>. С этим связано и то, что Августин упорствует в том, что однозначны лишь те, сотворенные, вещи, которыми мы наслаждаемся вместо того, чтобы только пользоваться. Именно такие вещи обладают значением, а не смыслом. И тогда обладание вещами уходит от нас. Речь просто идет об иной вещи, нежели той, что имеет в виду Г.Г.Шпет. Такая вещь в принципе одна.

Теперь о понимании.

Г.Г.Шпет полагает, что поскольку понимание происходит на пути от знака к значению, то «спрашивающему нужно отвечать только с точки зрения тех предметов, которые обозначаются словами... И Августин сам намечает тот путь, каким должна быть устранена кажущаяся двойственность одного знака, когда мы, например, слово *homo* понимаем и как живое существо (реальная интерпретация), и как имя существительное (грамматическая интерпретация)». Г.Г.Шпет, очевидно, считает, что едини-

цей высказывания здесь является предложение, все слова которого определенным образом означены. «Но что значат и какую роль играют эти два вида изучения знаков: изучение знаков как знаков, то есть того, что имеет значение, и самих значений как таких, то есть того, что есть значение, этого Августин не знает, как не знает и того, исчерпывается ли этими двумя видами изучение знаков. Во всяком случае... Августин расширяет содержание герменевтики, прибавив к проблеме: однозначно или многозначно слово, еще проблему знака вообще и проблему понимания как перехода от знака к значению»<sup>26</sup>.

Мы еще вернемся к проблеме значения, но обратим внимание, что Г.Г.Шпет проблему понимания явно ставит в связь именно с ним. Но дело в том, ставил ли так вопрос Августин, особенно если иметь в виду его понимание Вещи.

Вернемся все-таки к знаку, который, выражая вещь, выразил ничто. Что еще, кроме сказанного, здесь имеется в виду? Когда говорится, что ничто не есть, но мир все-таки постигает ничто через знак, это свидетельство не того, что ничто есть, а что *мир есть*. Есть мир, умеющий выразить за-мирное, за-предельное, несуществование. Как есть причина производящая, так есть и причина изводящая (о ней Августин говорит в «Граде Божиим»). Знак (слово) *ничто* есть указание на такую изводящую причину. Но главное это указание на то, что вещь важнее знака. Знаки существуют ради другого, а все, существующее ради другого, ниже, чем то, для чего они существуют. Когда Августин говорит, что любой знак есть вещь, но не любая вещь есть знак, это вводит нас прямо и непосредственно в проблему понимания.

Для вхождения в эту проблему необходимо проанализировать некоторые другие произведения Августина, прежде всего диалоги «Об учителе» и «О количестве души». Это, кстати, поможет ответить на вопрос, допускает ли Августин противоречие, с одной стороны, «обязывая к признанию единственности смысла за знаком, так как кажущаяся множественность смыслов проистекает, по этому определению, только из того, что само значение знака, в свою очередь, может выступать в качестве знака», а с другой стороны, утверждая «принципиальную допустимость для знака иметь несколько значений», тогда как на деле там, где речь идет о множественности значений, надо иметь в виду неразделенность точек зрения, скажем, психологической и логической, как полагал Г.Г.Шпет (см. выше).

В диалоге «Об учителе» все знаки подразделяются на *собственно знаки*, на *слова* и на *имена*, то есть на то, что может быть 1) *бессловесным* и *безымянным* (скажем, язык глухонемых), 2) *словесным* и *наделенным именем* и 3) только наделенным *именем*. Слово отличается от имени тем, что оно относится к слуху, а имя — слово, связанное с душой и ассоциацией вещи, оно больше связано с Логосом.

Как видим, Августин проводит жесткое различие не только между психологическим и логическим знаками, но и между знаками в целом, что важно для понимания того, сколько значений имеет знак. Итак, знак — это уже не просто некий знак, но собственно знак, слово и имя, представленные звуком, который сравнивается с телом имени, и значением как «душой звука»<sup>27</sup>. Слушатель вместе с именем вещи получает от говорящего («от тебя») вполне определенное значение, то есть *одно* значение, которое улавливает слух.

Но вот Августин предлагает проделать такой эксперимент. Когда мы произносим слово «солнце» (sol), то прежде, чем оно будет произнесено неким человеком, этот человек будет некоторое время пребывать в молчании. При этом *понятие* солнца, которое само по себе имеет огромную величину, в мысли, которую потом услышит другой, не будет содержать этой величины. Вместе с произнесением названия *значение* слова «солнце» передается другому. Очевидно, что «понятие» и «значение» у Августина соотнесены друг с другом. Это первое. Второе. Августин обращает внимание, что значение слова не может быть в уме разделенным, оно едино, в то время как имя может разделяться на буквы, каждая из которых соответственно теряет «то значение, какое имеет составленное из них название». *Значение, то есть душа*, может не рассеиваться, по Августину, с рассечением *тела*, которое составляют *звуки*. В звуках имени «солнце» ни одна часть не удерживает никакого значения, то есть, вопреки мнению Г.Г.Шпета об Августине, сам Августин полагает, что есть знаки, которые ничего не значат (это относится к проблеме выражения *ничто*, о чем было сказано выше). Главное, однако, в другом. Можно найти слова, сочетания отдельных букв которых при рассечении будут иметь какое-то значение; например, слово «светоносец», lucifer, при рассечении может распасться на «свет» и «носитель». Но все три значения как таковые подлежат чувствам, а следовательно, «могут занимать известное место и время»<sup>28</sup>. При произнесении слова lucifer требуется больше време-

ни, чем при произнесении только слова *luci*, *свету* (дат. падеж от *lux*), поэтому его значение остается неделимым в теле звуков, которое душа приводит в движение. Это одно значение, и оно присуще имени в определенных отрезках времени, оно, это значение, присуще самому слову (имени), имеющему силу в предложении, в этом смысле имя однозначно. Но Августин обратил внимание *на внутренний метафоризм (тропизм) слова*, который отсылает к множественности значений, составляющих его внутренние же интенции, возможность переиначить само предложение в процессе произнесения, позволить делать остановки там, где они не ожидалась, что составляет внутренний парадоксализм не только предложения, но самого звука. В XX в. это прекрасно выражено в стихотворении Давида Самойлова «В музее поэта»: последними слова этого поэта были «хочется пе... — то ли песен, а то ли печенья». Так что в одном смысле за знаком «признается единственность значения, потому что само значение знака может выступать в качестве знака» на протяжении *определенного отрезка времени и места*, а в другом смысле утверждается «принципиальная допустимость для знака», под которым подразумевается некое выражение, «иметь несколько значений», поскольку знаки выражения могут поделиться на другие знаки, произносимые в менее короткие промежутки времени. Потому и важно для выяснения смысла, чтобы не успокаивалась душа слушателя, пока не успокоится язык говорящего, то есть важно полное высказывание, а не его часть. И, разумеется, ясно, что знак может быть знаком только в том случае, если он что-нибудь значит<sup>29</sup> — идея значения, в которой Г.Г.Шпет отказал Августину, заявлена Августином с самого начала рассуждения о знаке.

В диалоге «Об учителе» Августин спрашивает своего сына Адеодата, участника диалога, сколько слов в стихе «Если из града такого богам ничего не угодно оставить». Тот отвечает: восемь. А «ты понимаешь этот стих»? «Так скажи, что означает каждое слово в отдельности». И Адеодат говорит: «Хотя я и понимаю, что означает «если», но другого слова, которое бы его истолковало, не нахожу»<sup>30</sup>. И если значение слова «если» означает сомнение души, как предполагает Адеодат, то слово «ничто» означает (еще одно определение знака) «состояние нашего духа, когда он вещи не видит, и в то же время находит (или думает, что находит), что его нет».

Здесь впервые ставится проблема понимания, не связанного вплотную с истолкованием, но на первых порах связанного с значением, то есть содержанием слова, которое закрепляет в



сознании представление о вещи, которая, как пишет Августин, называется «обозначаемым». Значение образуется при *познании* предмета и зависит не столько от природы вещи, сколько «от значения, принятого по произволу и взаимному условию... Следовательно, все эти значения, к примеру, вследствие согласия на него своего общества, волнуют души, а так как соглашение разное, то они и волнуют разное; и не потому люди согласились на них, что они содействовали обозначению, но потому они содействуют, что люди согласились на них» (col. 54). Номиналистическое приписывание значения вещи, о чем здесь говорит Августин, целиком и полностью соответствует научному, объективному познанию, о чем писал и отказывавший Августину в разработке идеи значения Г.Г.Шпет: «...значение слова, как понятия», — ибо понятие есть слово, взятое в его логической функции, — есть та часть содержания предмета, которую мы связываем со словом, пока рассматриваем его независимо от связи, в которой пользуемся словом»<sup>31</sup>. Но это и имеет в виду Августин, связывая значение именно с понятием (содержащимся в уме, в мысли до произнесения слова, так что само название вещи состоит из звука, рвущегося наружу, и понятия, то есть значения, которое составляет как бы душу звука<sup>32</sup>), полагая при этом, однако, что придание слову значения есть первый подступ к познанию, но не само познание, которое связано с внутренним постижением, то есть с самим Богом. Без знания любое имя — пустой звук, лишь знание позволяет соотнести имя и предмет и придать ему значение. Без такой соотнесенности знак может остаться простым жестом или звуком. Лишь «увидев вещь, мы получаем познание и о знаке, который раньше слышали, но не знали. Но поскольку в этом знаке две стороны — звук и значение, то звук мы воспринимаем не посредством знака, а тем, что воздействует на слух, значение же угадываем, когда видим обозначаемый предмет... Силу слова, то есть значение, которое скрывается в звуке, мы узнаем, узнавши сам обозначаемый предмет, нежели получаем представление об этом предмете при помощи этого значения». В процессе же познания я «доверяю не чужим словам, а собственным глазам; доверяю, пожалуй, и чужим словам, но лишь настолько, чтобы *обратить свое* внимание, то есть посредством осмотра исследовать то, что вижу»<sup>33</sup>, вижу *я*, превратив объектное знание в субъектное познание. Главное, однако, в проблеме понимания: Августин не согласен считать понимание переходом от знака к значению, как не согласен и с тем, чтобы понимание давалось с помощью объяснения. «Я, — говорит он, — добиваюсь не того, чтобы ты одно-

известное слово заменял другим, имеющим то же значение (*хотя имеет ли оно то же значение — еще вопрос...*). А добивался он того, чтобы его собеседник *понял*, что «не ища знаков» и не отрываясь «от предмета любопытства», можно прояснить неизвестное или смутно ощущаемое («...делом лучше, чем знаком, показать ему то, о чем он просил. Забавно будет, если в ту пору, когда я буду говорить, он спросит меня, что значит «говорить». В таком случае, что бы я ни сказал, демонстрируя ему разговор, я буду по необходимости говорить и... говорить до тех пор, пока не сделаю для него ясным то, что он желает знать»<sup>34</sup>).

Однако известное постигается не только с помощью интеллекта, соотносящего имя и вещь. Августин различает два вида известного: рациональное знание и вера. Вера возникает также при посредстве слов, значение которых известно. Но в отличие от рационального знания, образующего некоторого рода познание благодаря приданию значения имени, сообразованному с вещью, моим собственным разумением, вера предполагает доверие тем, кто достоверно рассказывает о том, что может принести пользу. «Что я понимаю, тому и верю, но не все, чему я верю, то и понимаю... Поэтому хотя многих вещей я и не могу знать, однако знаю о пользе в них уверовать»<sup>35</sup>. Любое из этих постижений (и вера, и разум) связаны, по Августину, не с внешними сведениями, а с внутренне присущей нашему интеллекту истиной, побуждаемой словами и преобразующей сведения внешнего мира в духовное внутреннее познание. Познание, однако, не понимание. Оно не является пониманием до момента внутреннего преобразования, «пока сам не видит того, о чем ему говорят, а если видит, то учится уже не посредством звучащих слов, но посредством самих предметов и чувств». Но и то, и другое, и третье призвано в конечном итоге выразить ту единственную вещь, которая, повторим, изначально — субъект и цель всякого познания.

## Смысл

Прежде чем наметить путь к такой вещи, Августин задается вопросом: можно ли чему-либо научиться при помощи слов, и предлагает следующий эксперимент. Предположим, что человек, который, как считается, научил другого признавать в словах нечто истинное, высказал два утверждения: 1) он видел ле-

тающего человека; 2) умные люди лучше глупых. На это можно ответить, что второе утверждение несомненно, а первому а) не веришь, б) если бы и поверил, то этого не знаешь. Отсюда следует, что ни первому, ни второму утверждению нельзя научиться с помощью слов учителя, ибо первое неизвестно, а второе знаешь, независимо от того, произнесены эти слова или нет, потому что оно созерцается изнутри и может лишь согласиться с внешней речью. Более того, с помощью слов намеренно можно придать такие значения вещам, которые не будут соответствовать истине вещи. Да и в школу детей посылают не с той целью, чтобы он узнал только мнение учителя<sup>36</sup>, но узнал внутренние оклики и отклики на узнанные знаки и значения, то есть был бы настроен на понимание той единственной вещи, о которой сказано выше.

Путь к такой вещи намечен в кн. IX «Исповеди».

Вот фрагмент, в котором Августин рассказывает о беседах с матерью. «Мы говорили: «Если в ком *умолкнет волнение плоти*, умолкнут *представления о земле, водах и воздухе*, умолкнет и *небо*, умолкнет и *сама душа* и *выйдет из себя*, о себе не думая, умолкнут *сны* и *воображаемые откровения*, всякий *язык*, *всякий знак* и *все, что проходит и возникает*, если наступит *полное молчание*, ...если они, сказав это, замолкнут, обратив слух к Тому, Кто их создал, и *заговорит Он Сам, один — не через них*, а прямо от Себя, да услышим слово Его *не из плотских уст, не в голосе ангельском, не в грохоте бури, не в загадках и подобиях*, но его Самого, которого любим в созданиях Его; да услышим Его Самого — без них, как сейчас, когда мы вышли из себя и *быстрой мыслью прикоснулись* к Вечной Мудрости, над всем пребывающей. Если такое состояние могло бы продолжиться, а все низшие образы исчезнуть... если вечная жизнь такова, какой была эта *минута постижения*, то разве это не то, о чем сказано: «Войди в радость господина Твоего»? когда это будет? не тогда ли, когда «все воскреснем, но не всем изменимся?»<sup>37</sup>.

О чем свидетельствует этот фрагмент? О том прежде всего, что Августин предлагает способ, позволяющий избежать какой-либо оккультности в процессе мышления: воображение здесь замещается действием *смотрения* на вещь. Во-вторых, о том, что, по Августину, *понимание* («минута постижения») — *не* только *толкование*, *не* *понятие*. Все это остается далеко позади. Толкование (земли, воды и воздуха, неба и самой души и пр.) — лишь предварительный важный этап на пути к пониманию. Оно на-

ступит, когда умолкнут язык, знак, сны и образы, загадки и подобия. *Это не переход от знака к значению, а встреча непосредственно с самой Вещью*, понимание — за пределами толкования. Понимание — не обращенность к тексту с его объектным смыслом, а прорыв к самому Субъекту-Вещи (термин субъект-вещь или субъект-субстанция возник именно в Средневековье, у Боэция, и не исключено, что в результате знакомства с Августином). Понимание связано со смыслом, к которому «быстрой мыслью прикоснулись». Смысл — это именно касание. Не тяжеловесный комментарий, остающийся в знаковом и значимом мире, а легкая мысль, дотронувшаяся до *незначимой* Истины, к которой почему-то прилипло определение «значимой» или «весомой». К ней действительно можно только «прильнуть», ей причаститься, поскольку ей нет меры. Перед Нею можно только умолкнуть. Творение молча внимает Творцу, обратившись к прямому смыслу его Слова, которое в этот момент однозначно, равнозначественно и согласно. Двусмысленность здесь преобразуется в один, единый смысл, но не в однозначность, ибо знаков нет. Вот тогда Вещь-Бог вещает.

Так понимаемый смысл передан словом *sensus*. И очевидно, что это «не слова или понятия в той связи, всегда, очевидно, единственной, в которой они конкретно нам даются» и при рассмотрении которых «мы уже ищем их смысл»<sup>38</sup>. В «Граде Божиим» Августин обосновывает, почему этот смысл назван таким образом, то есть «чувством, откуда происходит и самое слово *sententia*», а именно: мысль, предложение, мнение, что вроде бы выражает нечто противное чувству. Но Августин, поскольку для него человек только тогда человек, когда он *весь*, нераздельный на душу и тело, предпочитает называть то, что в нем, значит, и «то, что чувствуется душою или умом», — «чувством»<sup>39</sup>. Смысл — своеобразное чувство ума, единство ума и сердца, душа ума.

На мой взгляд, ясно, что представления Г.Г.Шпета об идее понимания у Августина не относятся к Августину, ибо последний в этом вопросе выходит за рамки объектных отношений и переносит внимание на сам Субъект, на его замыслы и смыслы, обнаруживая при этом зазор, образующийся между замыслом и его претворением. Такое обращение немислимо без голосов автора и читателя, который, пока читает, является *молчаливым слушателем*: вся книга построена при учете этого диалога. И смыслы, извлекаемые из текста, потому только могут быть рассчитаны на квалифицированный ответ, что в этом «говорении»,

которое «лучше, чем слова»<sup>40</sup>, вещь формируется, можно сказать, на глазах. Более того, вещь приобретает те значения, или понятия, которые даются человеком, а понимание, то есть понимание ее смысла, зависит от взаимных усилий Бога дающего и человека принимающего и постигающего.

## Знание

Вышеприведенный фрагмент беседы с матерью о том и говорит: душа вопрошает до полного изнеможения, и когда она умолкает, тогда говорит Бог, та единственная Вещь, на постижение которой направлена душа. Вещь в полном соответствии со своей этимологией вещает.

Но чтобы это понять, нужно переходить со ступени на ступень познания. В теории познания Августин различает семь ступеней: страх; благочестие; знание, оснащенное любовью; сила; совет милосердия; чистота сердца; мудрость. Страх — это своего рода взгляд на мир из состояния смерти<sup>41</sup>, где нет лжи. Это первое условие для любого постижения. Именно потому необходима исповедь, ставящая человека как бы на порог смерти. Вторая ступень необходима для того, чтобы исключить всякие противоречия, начать как бы с чистой доски, полагая, что ты рожден в некоей истине, в которую ты веришь на основании рождения. Знание предполагает любовь к этой истине и к ближним, обязанным помогать в познании, то есть любовь непременно двунаправленна. Знание само по себе рождает «любовь к этому веку, то есть к временным вещам» (col. 39), потому ему требуется поддержка страхом и благочестием, исключающим тщеславие. При такой тройной поддержке человек укрепляется, то есть переходит на четвертую ступень силы, на которой он ищет правильности, или праведности, очищая душу в совете милосердия, достигая чистоты сердца, или, как пишет Августин, «очищая око», «око сердца», то есть духовидение, «которым можно видеть Бога», а видеть Его можно настолько, насколько человек умирает для мира (col. 40). На этой ступени человек «ходит скорее в вере, чем в видении (per speciem)».

Августин здесь употребляет термин «species», который в философии значил и «вид» относительно «рода», однако «вид» у Августина из *общего понятия* превратился в *единичное, конкретное* «видение», которое становится тем более *интимным*, что ви-

дение происходит «загадочно» и «сквозь стекло». И лишь благодаря этой интимности достигнув состояния святости, человек становится мудрым, сопровождаемым тишиной и молчаливым миром, поскольку здесь (см. фрагмент разговора с матерью) говорит Бог. Наблюдая за трансформацией термина «вид», легко можно сказать, что, вот, мол, как напутал в логике Августин, если не предположить, что он, учившийся в старых школах, где преподавали старую же логику, действовал в русле логики новой, христианской, где спасает не общее, а именно конкретное и интимное<sup>42</sup>. Критикуя правила Тихония, одно из которых гласит «О виде и роде», где под видом понимается часть, а под родом целое (так, например, город — это вид, а все народы — род), Августин пишет, что в отношении рода и вида «неуместна та утонченность различения, которая передается диалектиками», ибо в Писании один и тот же смысл (*eadem ratio*) вкладывается в высказывание о городе, о провинции, народе или царстве. «Не только, кстати говоря, о Иерусалиме, но о любом городе (*civitas gentium*), например, Тире, или Вавилоне, или каком-нибудь другом в Священном Писании говорится нечто такое, что превосходит его размер и скорее подходит всем народам, но и об Иудее, Египте, Ассирии и о каком-либо ином народе, где много городов, однако не весь мир, но часть его, говорится, что они превосшли размеры его, и это подобает скорее универсуму, нежели его части, или роду, нежели его виду» (col. 84). Это метонимическое соотношение части и целого, где часть не только представляет или замещает целое, соответствует концептуалистским представлениям, по которым общее находится в отдельной, единичной вещи, но главное — оно соответствует задаче Августина показать не просто возможности переопределений, при которых целое может оказаться частью, общее — единичностью, но показать иллюзии философии создать понятия, выражающие жесткие соответствия между вещами этого мира, в то время как практика обозначений вещей их с легкостью отмечает. «Эти слова», то есть вид и род, «вошли в сознание толпы, так что даже простолюдины (*idiotae*) понимают, что именно было установлено в каком-нибудь императорском повелении на основании вида или рода. То же относится и к людям; например, то, что говорится о Соломоне, превосходит его величие, и скорее это прояснится в отношении к Христу или Церкви, коей частью он является» (*ibidem*). Можно сказать, что эти отношения аналогии призваны отвергнуть универсальные ложные высказывания,

принимающие форму истинных высказываний. Они призваны всмотреться в, как сказал бы Витгенштейн, источник замешательства, поскольку нас не удовлетворяет система обозначений и именно из-за ассоциаций, с которыми она связана. Именно потому саму вещь и надо вынести за пределы знаков и значений, чтобы строже подчеркнуть различия между ними, и это оказался совершенно новый именно логический ход.

В процедуре понимания, где не имеют никакого значения имена, знаки, понятия, образы, знанию, то есть той ступени, где как раз имеют значение имена, знаки, понятия и образы, принадлежит то место, которое свойственно не святым и удостоенным истинного света, а *всем*, кто «усердно стремится» испытать себя в постижении Писания и научиться *рассуждать о предмете с разных сторон*, иначе говоря — постигнуть искусство речевого выражения, элоквенции, но в прямом смысле слова — не *красноречия*, а именно *вы-сказывания, из-речения, e-locutio*, поскольку он многократно поясняет, что речь должна быть простой, употребляемой ради убеждения в истине, краткой и ясной, разнообразной, но лишь для того, чтобы удерживать внимание, в то время как *красноречие* может вводить и в заблуждение, будучи употребляемой во зло (col. 60).

Знание является как бы срединным в изучении Священного Писания, ибо способствует не столько «пониманию его, сколько *чтению*» (col. 39–40. Выделено мной. — *С.Н.*), формированию памяти, цель которых — образовать здравомыслящего человека для безопасного чтения неканонических книг, ибо, разумеется, для Августина образование, как и любовь, двунаправлено: оно и церковное образование, и светское, подчиненное, однако, постижению Бога (col. 55). Поэтому правила жизни и правила веры для него тождественны при условии их связи системой чтения Писания.

Правила выбора чтения предполагают предпочтение книг, принятых всей церковью или важнейшими из церквей, ясность этических суждений и объяснение неясных мест ясными выражениями.

Причинами неясности могут быть знаки неизвестные или двусмысленные (*ambiguus*). Двусмысленность или ложность, может возникать от непроясненности значений. Для понимания неизвестных слов лучшим средством является знание языков (для понимания Писания таковыми являются еврейский, греческий и латинский языки). Чаще всего двусмысленные сло-

ва возникают от неверного перевода. В случаях, когда неясны значения слов, предпочтение следует отдавать буквальным переводам, точнее выражающим смысл. Для уразумения многих двусмысленностей наряду со знанием языков необходимо знание самих вещей и того, что Августин называет «человеческими установлениями», то есть естествознания, механики, истории, способствующей освобождению от суеверий, лженаук, а также подвергающей критике устоявшиеся традиции, среди которых одним из главных считается заимствование христианского учения из античной, прежде всего платоновой, философии (col. 56), и диалектики, но в том ее качестве, в каком она может способствовать освобождению от софизмов. Августин в полном соответствии со своей ментальной практикой очищает понятия, морально-познавательные уставы (очевидно, что знание у него не существует отвлеченно от нравственного суждения) от попыток злоупотребления ими.

Однако сама «истина соединений мыслей» не есть, по его мнению, человеческое установление. Она лишь открыта людьми, чтобы они могли учить и учиться. Это относится именно к истине *соединения* мыслей, а не к истине самих *мыслей*, а именно «на самые мысли должно обращать внимание» (col. 59–60).

Августин подчеркивает, что все правила, которые необходимы для обучения, приносят пользу только тогда, когда «образуют ум», не позволяя ему выдавать за истину ложь (col. 61). Наилучшим способом, ведущим к такому образованию, Августин полагает «способ обсуждения», *ratio disputandi*, «сопрягающий весь текст Писания и представляющий как бы Его движущую силу» (col. 62).

При этом возникает вопрос, имеющий для Августина немало важный интерес. При отвержении традиции «старого» мышления, сопряженного с множеством суеверий, неточностей и исходящего из принципа, что всякая мысль имеет человеческое происхождение, как быть с теми рассуждениями, которые «случайно» были высказаны «так называемыми философами, главным образом платониками»? Именно этот вопрос требует жесткого следования истинам Откровения, то есть тому, что Августин называет «установлениями (*institutum*) нечеловеческого происхождения». Такого рода установления, или начала, требуют признания их открывателей «незаконными владельцами» (*iniustus possessor*). Такие истины христианин должен от таких владельцев «изымать» и использовать во благо проповеданного



Евангелия и на пользу людям (col. 63). Из этого следует, что *не христиане являются наследниками языческих традиций*, прежде всего философии, а язычники, наткнувшись на некоторые богооткровенные истины «не по собственному суждению, а по Божественному повелению» (ibidem), во зло употребили не принадлежащее им, прежде всего «свободные науки». Честь освобождения таких истин принадлежит, можно сказать, «африканскому десанту» в христианство — св.Киприану, Лактанцию, Викторину, Оптату, Иларию и пр. (ibidem). Такого рода «изъятие ценностей» у язычников, однако, по Августину, незначительно по сравнению с тем, что пришло «из Иерусалима», то есть со Священным Писанием, истина которого не сотворена заново, а «основана, укоренена и построена на любви» (col. 64).

## Тропы

Разъясняя генезис тропов, иносказаний, с помощью которых строится переносная речь, Августин подчеркивает, что, хотя он уже ранее продумывал эту идею, рассуждая о грамматике слов, все же его нынешняя задача в ином: он желает показать их важность, «чтобы не показалось, что мы учим искусству грамматики», тогда как тропы — онтологичны, они «встречаются в речах людей, не слышавших никаких грамматистов, и распространены в той речи, какой пользуется толпа» (col. 80), они пронизывают все бытие.

И он начинает с правил Тихония, выступавшего против донатистов<sup>43</sup>, которого Августин охарактеризовал как человека, не желавшего оставить память о своих бывших соратниках.

Правила Тихония (col. 81–88), которые он полагал ключами к раскрытию сокровенного смысла Священного Писания, таковы: 1) правило о Господе и его теле; 2) о двояком теле; 3) об обетованиях и Законе; 4) о виде и роде; 5) о временах; 6) о повторах; 7) о дьяволе и его теле. Раскритиковав пять из них за обнаруженные погрешности, Августин подробно останавливается на четвертом, пятом и шестом правилах, о котором он написал, что оно «зорко найдено». Четвертое интересно не только взаимоопределениями рода и вида, части и целого, но и тем, что под родом понимается нечто единое, но не по причине общего предка и географического положения (Августин анализирует проблему избранничества израильского народа), а по при-

чине разума и духа, то есть свойственное разным народам. Именно так понятый род является и единичным, и собирающим, и объединяющим признаком вместе, что предполагает возможность преобразования человека рожденного в человека сотворенного. Правило о временах также позволяет благодаря тропу синекдоха (представление части через целое или целого через часть — col. 86) открывать или делать «правдоподобные догадки» о счислении времен в Священном Писании, шестое же обнаруживает понимание общего как повтор. Но главное в правилах Тихония— то, что они «заставляют понимать, что такое свойство тропической речи (*tropica locutio*), которая, по-моему, делает гораздо более доступным, чем это, казалось бы, возможно, понимание кем-либо всеобщего» (col. 88).

Вот эта широкая открытость пониманию, делающая тропы важнейшей онто-гносео-логической категорией, представляет содержательную сторону мышления в ее тождестве с формально-образными структурами. Она, эта открытость, как свойство тропической речи содержит в себе способность и постоянную готовность вещи выразить иной смысл, обусловленный переходом мысли через ничто, обеспечивая *вариативную способность понимания* (два пишем, три в уме). Поскольку мысль и слово, выражающее мысль, не тождественны, тем более не тождественны вещь и слово о вещи, то «там, где одно говорится, а другое подразумевается, даже если имя самого тропа не обнаруживается в искусстве говорения, там присутствует тропическая речь» (*ibidem*). Можно, конечно, сказать, что искусство говорения — это риторика. Так оно и есть. Но Августин понимает дело шире: при любом искусном говорении, а им является, как мы видели, *обыденная речь идиотов*, то есть простонародья, тропы оказываются при сути бытия, выражая одно (одну важнейшую вещь) через другое (множество других).

Многозначность и тропизм, столь удручавшие Г.Г.Шпета, предполагает диалектическое знание, вероятностное, модальное знание, направленное на постижение — нет, не однозначности, а того одного смысла вещи, которая находится за пределами понятия и текста о нем, которая едина, равна себе и согласна в единстве и равенстве.

Тропизм (к тропам относятся метафора, метонимия, синекдоха, ирония и пр.; Августин называет также аллегория, загадку, притчу, антифраз — col. 80<sup>44</sup>) речи Священного писания — то, с чем сразу сталкивается начинающий его изучать, и то, зна-

ние чего необходимо для прояснения значения текста. Это понимает любой читатель — времен Августина или наш современник. Он реально выделяет в нем буквальный, или исторический, аллегорический, тропологический, аналогический и мистический смыслы<sup>45</sup>. Здесь дело не в том, что нечто можно прочесть буквально, а нечто аллегорически, а в том, что все, буквально каждое предложение можно рассмотреть с разных сторон, то есть буквально, аллегорически, тропологически и пр. Облегчить себе задачу можно в том случае, если интеллект в одном случае удовлетворяется буквальностью, а в другом аллегоричностью, что можно объяснить — и Августин настойчиво о том напоминает — двусмысленностью или неясностью отдельных слов или фрагментов. Но все дело в том, что речь идет именно о многозначности Писания, о его принципиальном тропизме (ибо любое самое строгое определение перед лицом Божественной истины — всего лишь иносказание), на чем настаивает Августин.

Г.Г.Шпет также обратил внимание на эту странность Писания. По его мнению, если слову или фрагменту придется один смысл, то этот смысл предметно-объективен, если несколько — субъективен. В первом случае слово как знак указывает на предмет, на объективные отношения между вещами. Эти отношения связывают сообщающего о них, он сам становится зависимым от знака. Во втором случае слово указывает на намерения сообщающего. Его интерпретация так же свободна и даже произвольна, как свободно желание сообщающего вложить в свои слова любой смысл или много смыслов в зависимости от его намерений. Если в первом случае есть критерий правдивости (правильность исполнения или правильность суждения), то во втором этот критерий или отсутствует, или присутствует, по Г.Г. Шпету, во внутреннем наитии, вдохновении, боговдохновении. Объективность можно видеть в произвольности, бессознательности или подчиненности воли чему-то высшему и не подлежащему сомнению и критике.

Вопрос в том: если признать многосмысленность, как признать *раздвоение способности понимания*? Однозначная интерпретация — проста и естественна, а многозначная требует оправдания и обоснования, которого, на взгляд Г.Г.Шпета, у Августина нет<sup>46</sup>.

Но Августин предвидел это возражение и ответил на него: однозначная интерпретация возможна там, где вещи нужно понимать так, как они выражаются собственными именами, дву-

(много)значная, или двусмысленная — там, где вещи выражаются переносной речью, рождающей восхищение перед любым каким-либо постижением. Это восхищение и позволяет хищение злата и серебра знания, открытого Богом, но несправедливо принадлежащего язычникам, случайно наткнувшимся на него. Но и помимо этого: любую вещь можно понимать в духовном смысле, не нарушая истины истории, то есть буквы или плоти в силу того, что сам человек существует в единстве души и плоти, обладая плотской душой или душевным (а в перспективе — духовным) телом<sup>47</sup>. Двоица эта имеет смысл не разделенности, и именно одного. Поэтому и способность восприятия «воспринимает» двосмыслие как одно. В одно и то же время одно и то же произнесенное слово имеет два значения, выражая и вещь, и самое себя, воздействуя на слух, чтобы быть воспринятым, и на память, чтобы быть распознанным, — об этом подробно написано в трактате «Об учителе»<sup>48</sup>.

В «Христианском учении» Августин стремится освободить слово от двусмысленности. Он словно следует совету Г.Г.Шпета, стараясь придать слову объективное значение. Он замечает, что двусмысленность возникает от неверной расстановки слов, от неверности расстановки акцентов при чтении, от неправильности произношения или от других грамматических особенностей языка. Эти ошибки (именно ошибки) Августин предлагает устранить или тем, что он называет аналогией веры, или связью речи, или применением способа расспрашивания в широком смысле (*percontatio*), когда «можно отвечать многими словами», и логического вопрошания (*interrogatio*), когда ответ может состоять только из «Нет» или «Да» (*aut Non, aut Etiam*), или контекстом (*col. 67–68*). По Августину, Писание позволяет исправить такого рода ошибки, если исследующий его пытается понять истину, то есть «уважает знак и означаемое», который указывает на некую вещь, но не является ею (отождествление знака с означаемой вещью он называет «плотским рабством»). Стремление к смыслу — это желание освободиться от знаков. «Христианская свобода освободила от знаков даже тех, у кого она обнаружила знаки полезные, возвысившихся до тех вещей, которые они обозначили ими... В настоящее же время, когда Воскресение Господа ясно осветило нашу свободу, мы не обязаны почитать даже те знаки, которые мы уже постигли» (*col. 70–71*).

Когда Г.Г.Шпет говорит, что Августин представил весьма упрощенную схему понимания, а именно: мысль (представление) — знак (произносимое или изображаемое слово) — знак (слышимый или видимый) — мысль (представление), — то это он сам упростил Августина, у которого весьма устойчиво различие между смыслом и знаком. Даже мы сейчас подчас путаем знак и смысл, говоря о них как о тождественном: «это несомненно для меня значимо» и «это несомненно имеет для меня определенный смысл». Когда мы говорим об аллегорическом или тропологическом смысле, то все эти иносказания на деле — лишь значения, а не смысл. Знак *значит* и заставляет говорить взвешивающего на знак, смысл стоит за пределами любой значимости и при молчаливости взвешивающего слушателя заставляет говорить саму вещь интеллектуальным незвучным словом. За знаком, вопреки Г.Г.Шпету, Августин не видит никакой многосмысленности, он видит возможность для вещи быть выраженной многозначно, тропично и устанавливает критерии для установления правильности путей понимания. Поскольку же голос вещи появляется при исчезновении всех знаков, то речь может идти только о ее субъектности, а не об «объективности», будто бы должествующей, по Г.Г.Шпету, «быть выраженной» «в сообщаемом содержании»<sup>49</sup>.

Августин устанавливает критерии, способствующие преодолению знаковости. Так, при стремлении к смыслу необходимо отличать, как уже говорилось, речь собственную и иносказательную.

Одно из отличий предполагает нравственное суждение, которое должно сопровождать любое умозаключение. Если сказанное в Писании противоречит, как пишет Августин, «нравственности или истинам веры, то все это нужно понимать в иносказательном смысле» (col. 71), для чего и нужно знание тропов. Но есть и еще одно, что, вероятно, можно считать за нечто субъективно-психологическое. Августин говорит, что то, о чем говорят апостолы и пророки, легко передать в форме логического умозаключения. Вот только ему, Августину (а на самом деле — не только ему), почему-то приятнее услышать истину в переносных выражениях, потому что они делают эту истину доступнее. И это вовсе не свидетельствует об отсутствии логических критериев, напротив, речь идет о введении в логику тропо-логики и о том свойстве обыденного языка («какой просто

людин не употребляет подобных оборотов речи»), без труда соединяющего в себе неопределенные и даже контрарные значения, которые проблематизируют сам философский язык.

Другое отличие как раз и заключается в том, что некая вещь будет иметь противоположные (*contraria*) значения. Значения бывают противоположными тогда, когда вещь на основании определенного сходства постигается то как благая, то как зловредная. Лев может означать и Христа, и дьявола.

Третье отличие, когда некая вещь имеет значения не контрарные, а просто разные (вода — это и Святой Дух, и народ). Поэтому правила отыскания значений этого слова будут определяться 1) соотношением разных фрагментов текста, 2) выявлением интенции выражаемой мысли, 3) обнаружением значения, не противоречащего общему смыслу текста. Ибо, как выше говорилось, сама грамматика слова двусмысленна, а потому автор «в объясняемых нами словах видел и эту мысль», которая может «встретиться читателю или слушателю» (col. 80). И речь может идти не о том, принимается ли **множественность способов выражения** за множественность значений, а о том, как эта **множественность выражений значений** формирует вещь, ибо, разумеется, что, когда Августин сказал, что автор мог иметь в виду и тот смысл, что придает некоему слову читатель, он вовсе не предполагал в нем произвол объективного и субъективного, но искажение звучания, а соответственно значения (см. выше) при переводе мысли в словесную, то есть во внешнюю речь.

Потому речь здесь идет не о грубом спиритуализме<sup>50</sup>, а об отношении между Творцом и тварью, Автором и считывателем сотворенного бытия, который естественно покушается на откровение (нахождение им самим) неких скрытых смыслов, ради которых и созданы словесные промежутки или расстояния между вещами. И положение вовсе не запутывается, когда мы желаем дать себе отчет в том, как реально совмещаются эти два рода действительности, ибо они не совмещаются — они обговариваются, представление о вещи формируется в процессе осмысления. И это не «мы должны признать одну из них (одну из реальностей. — *С.Н.*) невидимой», а она доказывается, но не аксиоматически, а средствами засвидетельствования опыта языка (промежутки между словами и знаками, построение басенных повествований **как если бы** они были действительными, что есть собственный признак слова — выразить не все, что есть, и не так, как есть).

Здесь иной тип доказательств — через falsus.

Здесь не античное суждение, проверяемое на истинность или ложность, а сама ложность, представленная как истинное, возможна только потому, что она есть указание на истину, в ней скрытую.

Здесь не разведение (истинное — ложное), а вытягивание, detractio, истинного из самого что ни есть ложного («Я ошибаюсь, следовательно, существую», говорил Августин в «Граде Божиим»).

Здесь нет никакого несуществования, оно исключается отказом ничто в существовании. Бог — истинное существование, но и все прочее, хотя и сотворенное, тоже существование, поскольку, как говорит Августин, «существующему противоположно несуществующее. Поэтому и Богу, то есть высочайшей сущности и Творцу всех и всякого рода сущностей, не противна никакая сущность»<sup>51</sup>.

Впрочем, здесь по рассмотрении способов борьбы с двусмысленностями и отношения к двусмысленности и откровенному знанию заканчивается «Христианское учение» в том его виде, в каком оно возникло в 426 г. Вопрос о том, как сообщать найденный смысл другим, — из другого времени, из времени, когда уже пал Рим и вот-вот падет Гиппон, из 426 г., когда Августин, написав «Град Божий», задумывает «Пересмотры». Что-то кардинально изменило его взгляды, если он достает уже законченную книгу и дописывает почти треть, в результате чего изменилась — нет, не концепция вещи и знака, но логическая концепция языка.

## Период и цезы

Августин не мог не задуматься над тем, что такое то, с помощью чего достигается многозначность выражений смысла вещи, и что является единицей языка, способствующей выражению многозначности, ибо очевидно, что предложение такой роли играть в этом не может.

В четвертой книге «Христианского учения», обращаясь к вопросу о способе сообщения понятого другим, Августин предполагает, что от него будут ждать изложения правил риторики, ибо именно это искусство содержит правило ораторского искусства. Однако он сразу и далее не раз предупреждает, что та-

Окого рода ожидания напрасны, ибо «с помощью искусства риторики можно убеждать и в истинном и в ложном», строить ложные аргументы, правдоподобно излагать ложь, и хотя его и можно использовать в качестве *средства* борьбы за истину, однако это «не столь важное» искусство, чтобы на его изучение тратить годы.

Августин словно бы ограждает себя от упреков, что способы общения понятого якобы базируются у него не на логике, не на философии, а на риторике<sup>52</sup>. «Довольно предоставить заботу о ней детям, да и то не всем... а только тем, кто не занят чем-нибудь необходимым» (col. 89–90). Ибо правильность речи зависит не от правил риторики или грамматики, она лежит вне этих дисциплин, в том, что Августин называет *sana consuetudinae*, здравым обыкновением, неповрежденным обиходным языком, лежащим в стороне от того ментального дискомфорта, появляющегося при пользовании любым правильным искусством, когда одними и теми же аргументами можно выразить истину и ложь. Августин, это надо особо подчеркнуть, опирается на *обыденную речь* (как в свое время Тертуллиан), которая в силу своей простоты одна способна выразить истину, что связано с его установкой *смотрения* на вещь или на слово, что в конечном счете, как мы помним, тоже вещь, и это смотрение или видение тождественно знанию. Знание обыденной речи по своей простоте позволяет понять сложное употребление слов. В этом — философская задача Августина. Тогда слова перестают казаться странными из-за привычки употреблять их в разных значениях. И именно в этом состоит задача «толкователя Священного Писателя и учителя», в случае Августина — *христианского учителя*, которого он представляет как «защитника веры, гонителя заблуждений», который «должен учить благому и отучать от зла» (col. 91).

Сократ и Платон, как известно, были философами-учителями, полагавшими, что такого рода учительство, основанное на философии, способно изменить общественные нравы. В поздней Античности, в эпоху раннего христианства, Тертуллиан писал, что, как есть школа Платона, так есть и школа Христа. В обоих случаях под «школой» понималась «философская школа», с той разницей, однако, что за последней признавалась честь быть последней религиозно-философской истиной, основанной на признании Единого личного живого Бога, понимаемого как Высшее Благо. «Христианский учитель» Августина именно такой философ-теолог, теологизирующий философ или философ



ствующий теолог, которого он называет также экспозитором — разъяснителем, мысли и побуждения которого направлены на ясное представление того, что выражено неявно. При такого рода задаче вопрос «как сказать?», проблема *elocutionis*, выражения, в компетенцию которого входили фигуры речи и тропы, приобретал чрезвычайную важность, здесь практически должны быть использованы все возможные средства: повествование, наведение, рассуждение с помощью **доказательств разного рода** (Августин использует здесь термин «*documentum*», предполагающий учительскую способность убеждать через пример, свидетельство), моления, побуждения, запрещения — все, что способствует «возбуждению души» (*ad commovendos animi* — col. 91). Такое возбуждение души, вызывающее в слушателе определенную реакцию, поскольку в результате такого возбуждения происходит смешение смыслов, есть то, что в современных теориях речевых актов называется **эмосом**. «Целенаправленное формирование этоса... осуществляется преимущественно за счет введения нарушений в коды языковых уровней и их последовательного редуцирования», — этим заняты современные ученые, сделавшие предметом своего исследования «анализ живого функционирования языка»<sup>53</sup>. Но как при этом необходим Августин, может быть первым и осуществивший такой анализ в пределах поставленной им задачи! Более того, так поставленная им задача направлена на созерцание истины, то есть относится к высшему роду философии — созерцательной философии.

Его «риторика», а Августин использует все ее правила и приемы, перерождается в **теорию порождения высказываний как непосредственной действительности происходящего, воплощенной в речевой деятельности**, в тексте — Августин употребляет этот термин. Прекрасно понимая, что слова истины могут произноситься разными по степени обученности людьми, Августин выводит общие правила, необходимые для учителя: читать, слушать, подражать имеющим дар речи (*eloquentia* у Августина — не ораторское **красноречие**, которое может иметь целью доказать ложное, это именно божественный дар речи, имеющий целью направить к истине). Понимание обеспечивается разумом в единстве с речью. Истинное свойство речи - не напыщенность, а крепость, *soliditas*, кажущаяся будничной, банальной (*humilior*) с примесью загадочности, непроясненности (*obscuritas*), побуждающей интеллект к исследованию и упражнению. В такой речи используются слова, «не придуманные говорящим, но словно

бы по собственному побуждению составленные самими вещами» (col. 93). Здесь действительно вещает вещь, не избегающая человеческого слова, а соответственно всех правил элоквенции, но и не возвышающаяся с их помощью.

В доказательство Августин приводит примеры, где используются разнообразные приемы, особенно останавливаясь на том, что называется *периодом*.

Аристотель определяет период как «λέξις, имеющий в себе самом свое начало и свой конец и хорошо обозримую протяженность»<sup>54</sup>. Период является единицей определенного слога, или стиля, так называемого сплетенного стиля в отличие от нанизывающего, или непрерывного, определяемого как стиль, не имеющий «никакого конца, пока не окончится излагаемый предмет»<sup>55</sup>. Аристотель, различая стили, обращает внимание на синтаксический строй речи в целом, а не на внутреннее устройство отдельной единицы<sup>56</sup>. Основной характеристикой периода является завершенность мысли. Вот только что понимать под единицей стиля, мысль которой должна быть завершена? В переводе С.С.Аверинцева λέξις — это «отрывок», в переводе Н.Платоновой — «фраза». В трактовке этого фрагмента «Риторики» С.И.Гнединым, который основывается на переводе С.С.Аверинцева, под такой единицей понимается *предложение* (вместе с колоннами и коммами), «взятое в динамике произнесения и слушания», то есть в целом тексте и в речевом контексте, из чего делается вывод о «сверхфразовых основах аристотелевского учения о периоде»<sup>57</sup>. Если принять последнее утверждение, то становится совершенно очевидно, что Августин толкает воду в ступе, когда выступал против идеи обращать внимание только на правильную связь мыслей, а не сами мысли. Ибо если период подразумевает весь речевой контекст, то эти связи должны были бы выражать самую мысль. Однако этого не было, и С.И.Ревзин отмечает этот античный парадокс, а именно, что правила связи никак не проецировались на языковую ткань речи. С этим связывается, кстати говоря, и его признание предложения за единицу языка, что отвергает перевод λέξις как «отрывок» (в пользу «фразы») ввиду его неясности, ибо «отрывком» может быть и предложение, и ряд предложений. Очевидно, что, придавая учению Аристотеля идею сверхфразовости, С.И.Ревзин принял желаемое за действительное, тем более что даже говоря об этих сверхфразовых основах, он нигде не говорит о смысловых интенциях речи, а только о ее синтаксисе, справедливо объясняя

это тем, что античная риторика имела дело с устной речью, которая «всегда находится в процессе становления, в каждый момент времени в ней непосредственно дан лишь один очередной элемент», к тому же была «мало изучена внутренняя структура самих синтаксических звеньев»<sup>58</sup>.

На это же обратил внимание и Августин, восхищенный красотами античного учения о плавном, мерном сочетании колонов и комм, букв и слогов, налаживанием звука к звуку, буквы к букве. Но будучи этим восхищенным, он понимал недостаточность этого. Он имел дело уже не с устной речью, а с письменной, с Писанием. Это Его могла изъяснять устная речь, им наученная. Потому здесь мало было правильной связи мыслей, здесь требовалось обратить внимание на сами мысли. Здесь в каждый момент времени дан был не один элемент мысли, а подразумевалась вся мысль. Потому период для него был не предложением, не фразой, но *целым высказыванием*, данным в *серии предложений*.

Как бы в подтверждение этого Августин приводит длинную речь из Послания ап. Павла к Коринфянам, состоящую из 6 предложений в единстве многочленных и кратких периодов, «взвешенных голосом произносящего, пока не окончится последний из них» (col. 94–95), то есть пока не высказана вся мысль, и не менее длинную из пророчества Амоса в переводе Иеронима. При этом он проводит анализ соединений между колонами и коммами, показывая возможности произношения и обнаруживая, что не пророк или апостол «следовал правилам элоквенции, а напротив — элоквенция следовала за его мудростью» (col. 94). Ибо дело не в элоквенции, которая может допускать неясность, а в необходимости говорить ясно, заботясь «не о том, что хорошо звучит, но о том, что хорошо свидетельствует и вкладывает внутрь (*intimet*) то, что стремится выразить» (col. 99). Именно стремление к ясности позволяет пренебрегать ученой речью и обращаться к обыденной, в которой и происходит смещение значений и которая позволяет языковые погрешности во избежание двусмысленности. Так профанное *ossum* («кость») употребляется вместо двусмысленного книжного *os* («кость» и «уста»).

Проблема понимания важна всегда, где есть говорящий и слушающий («молчаливый слушатель»). Однако Августин заостряет ее, предложив разграничить *частную беседу*, в которой участвуют двое или несколько человек, когда есть возможность перекрестных вопросов и ответов, и *проповедь*, обращенную к

народу, когда спрашивать, чего не понимаешь, «не в обычае и не в приличии» (col. 100). Именно в этой ситуации обнаруживается роль того высказывания, которое Августин обозначил как период и который вначале истолковал в чисто античном духе.

Но вот фрагмент. *«Толпа, жадная к познанию, обычно возбуждением Своим обозначает, поняла ли она. Потому что пока она не обозначила этого, нужно переворачивать (перетолковывать, заново продумывать, versandum est) то, о чем ведется речь, многозначной вариативностью речения (multimoda varietate dicendi), потому что здесь не обладают властью те, кто произносит приготовленную и дословно на память зазубренную речь. Но как скоро не будет подлежать сомнению, что — вот — понято, надо или кончать речь, или перейти к другому»* (ibidem).

Пара «говорящий — слушающий» здесь дана в своем предельном варианте: «один — толпа». Августин приводит такой образец разговора, разумеется, чтобы ярче выразить идею «молчаливого слушателя», который остается таковым до момента понимания. Смысл такого примера в том, чтобы показать, что речь, направленная на понимание Бога, той единственной Вещи, которую стоит понимать, дана в единстве внутреннего и внешнего диалога, выраженного в ответ-вопрос-ответной ситуации, рожденной в душе христианина, где вопрос (своего рода «нет») направлен Богу, уже сказавшим свое «да» в Откровении (этот ответ существует раньше вопроса), а второй ответ направлен слушателю, для вразумления которого требуется период речи, рассчитанный на такое время, за какое осуществляется понимание. *Двунаправленность интеллекта* — к Богу и людям — своего рода *условие* понимания. И эта двунаправленность обуславливает чередование разного рода стилей, способствующих пониманию. Не разные вещи можно описывать разными стилями, а одну и ту же вещь (col. 106). «Что больше самого Бога? Разве поэтому Его не нужно изучать? Или тот, кто учит единству Троицы, должен преследовать только погоню за обсуждением, чтобы можно было понять вещь, трудную для распознавания. Разве здесь требуются украшения, а не доказательства (documenta)? Разве нужно направлять слушателя к тому, чтобы он что-то делал, а не наставлять его скорее к тому, чтобы он учился?» (ibidem). Здесь требуется простой стиль, представляющий прямую противоположность тому, к чему предназначали его античные риторика (Деметрий, например, считал его пригодным к выражению вещей обыденных и незначительных<sup>59</sup>). Для прославления

Бога требуется умеренный — прекрасный и блистательный — стиль, для выражения непочтения к Богу или почитания его наравне с идолами требуется стиль возвышенный, чтобы показать силу зла и отвлечь от него людей. Это значит, что там, где истинная Вещь, там царствует простота, относящаяся к Ее сущности, остальное же относится к способу выражения этой простоты. Поскольку речь идет об одной и той же Вещи, то есть Боге, то все связанное с возможностями речи, в том числе риторическими, относится к самой онтологии, допускающей разнообразные способы выражения. Это первое, на что хотелось бы обратить внимание.

Второе. Можно представить себе напряженное вопрошание самого себя, когда христианский учитель, не видя «возбуждения» толпы, то есть видя непонимание, силится выдать из себя — посредством многословия, тропов и фигур — *то, что* он пытается выразить. Это речь *субъекта*, обращенная к другому *субъекту*, она не связана формами рассудка, как связана ими речь того проповедника, который составил проповедь, выучил ее наизусть, произнес и — не получил ответа. Она связана с возвышенным духом, который напряжением своим способен творчески — вот здесь и вот сейчас — заново производить ритмически и интонационно, используя разные стили элоквенции, то, что лежит за пределами *elocutio*. Это и есть период, который, как кажется, является предвосхищением складывающейся к XII в. идеи концепта<sup>60</sup>. Трудное, мучительное рождение идеи высказывания, для выражения которой Августин прибег к старому понятию периода, предполагавшего одновременную обращенность к трансцендентному источнику речи — Богу, к имманентному — самому себе, что требует согласования образа жизни и способа говорения, и к внешнему — слушателю. Его свойствами являются память и воображение, он тесно связан с временными экстазами переживания того, что необходимо понять.

Третье. Вещь, которая понимается, формируется в процессе этого разговора (беседы, проповеди). Она — «между» речью одного, вопрошанием другого и ответом на этот вопрос, то есть за пределами этих речей при умолкании всех знаков и значений, в молчании. В этом случае созерцается только смысл.

Смысл формируется благодаря своеобразной треугольной схеме: ответ — вопрос — ответ (или: да — нет — да). Первая часть этой схемы предполагает некое *единство* утверждения, вторая —

*равное* по силе утверждение, если требуется новый ответ, третья *согласует* единство первого и равенство второго. Но это и есть то, что образует вещь.

И это есть то, что формирует способность понимания «схватить» целое речи в его двусмысленности. Каждая из речей (говорящего и слушающего) формирует с помощью тропизмов одно значение, но лишь совокупность речений, их соответственно многозначность способствует произведению вещи и общего понимания вещи. В противном случае вещи нет. Есть лишь ворота (это ворота герменевтики), за которыми она скрывается, предчувствуется, чувствуется, но коснуться ее нельзя, а потому нельзя сказать о ней ничего достоверного. Касание — выход в теологию, но это *философский* выход, философская жажда созерцания ускользающей от глаз, от ума, от чувства Вещи. Это единичная Вещь (Бог) необходимо есть единственная универсалия, поскольку Бог создает все и созданное передает в ведение знака. Он — неозначенная универсалия — создает универсалию означенную. В этом смысле универсалия — единична (Бог), в единичном (в сотворенной вещи) и вне этой единичности, что и позволяет считать концептуализм основой христианского представления о мире, а реализм и номинализм — его разновидностями в тварном мире. Они, то есть реализм и номинализм, побеждают тогда, когда побеждает *этом*, то есть знакомый, мир. Между так разно понятыми универсалиями и разыгрываются современные философские дискуссии.

## Примечания

- <sup>1</sup> *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi De doctrina christiana libri quatuor // Patrologiae cursus completus... series latina... acc. J.-P. Migne (MPL). Т. 34. Col. 15– 122. Далее ссылки на это издание в скобках, где будут указаны номера колонок.*
- <sup>2</sup> *Тодоров Цветан. Рождение западной семиотики. Синтез бл. Августина // Тодоров Цветан. Теории символа. М., 1999. С. 49. Термин «res» в этой главе, кстати, также переведен на русский язык как «предмет» (там же. С. 28).*
- <sup>3</sup> Там же. С. 49.
- <sup>4</sup> Там же. С. 30, 33–34.
- <sup>5</sup> *Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 488.*
- <sup>6</sup> *Блаженный Августин. Об учителе // Блаженный Августин. Творения (том первый). Об истинной религии. СПб., Киев, 1998. С. 294, 298.*
- <sup>7</sup> Эта особенность *любого* понятия выражать всеобщее значение подчас ускользает от внимания исследователей. Я как-то говорила об этом со студентом-дипломником, и он тут же возразил, что понятия-де бывают как общие, так и единичные, услышав в моем рассуждении совершенно иные интенции. На это между тем надо обратить внимание, потому что часто и в серьезных логических исследованиях не обращается внимания на разницу между речевым субъект-субъектным высказыванием и объектным понятием.
- <sup>8</sup> *Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. Литературно-теоретические исследования. М., 1989. С. 237.*
- <sup>9</sup> *Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 494.*
- <sup>10</sup> Там же. С. 493.
- <sup>11</sup> Ср.: «Если мы будем с постоянством держаться того направления, которое предписывает нам Бог и которого мы решились держаться, то мы достигнем при помощи силы и мудрости божественной той высочайшей *причины*, или высочайшего виновника бытия, или высочайшего начала всех вещей, или, иным образом, более соответственно называемой, *вещи*, мы действительно увидим, что все под солнцем — суета суетствующих» (*Блаженный Августин. О количестве души // Блаженный Августин. Творения (том первый). СПб., Киев, 1998. С. 257–258).*
- <sup>12</sup> Ц. Тодоров, говоря о смысле, который у Августина связан только с постижением такой вещи, пишет, что «Августин рассматривает смысл на доязыковой стадии...» (*Тодоров Ц. Указ. соч. С. 34).* Впрочем, термины «смысл» и «значение» в русском переводе этой работы не разведены.
- <sup>13</sup> См. об этом: *Неретина С.С. Тропы и концепты. М., 1999. С. 23–25.*
- <sup>14</sup> *Аристотель. Категории. ба 35.*
- <sup>15</sup> См.: *Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991. С. 53–54.*
- <sup>16</sup> *Блаженный Августин. О количестве души // Блаженный Августин. Творения (том первый). С. 201.*
- <sup>17</sup> *Блаженный Августин. Об учителе // Там же. С. 295–296.*
- <sup>18</sup> О классификации знаков прекрасно написано у Ц. Тодорова. Более того, я с удовольствием принимаю его уточнение (сделанное вслед за И. Энгельсом) относительно перевода знаков *data* как интернациональных знаков

(Тодоров Ц. Указ. соч. С. 38), поскольку Августин определяет *signa data* через «воление души», то есть через чувства и понятия, наличествующие в каждом живом существе. В своем переводе трактата «О христианском учении» я придерживалась традиционного перевода *data* как «условных» знаков (см.: Антология средневековой мысли. Т. I. Спб., 2001. С. 67), хотя сама же во всех своих работах пишу о важной роли в средневековые идеи интенциональности.

19 **Тодоров Ц.** Указ. соч. С. 40.

20 Толкование, которое дает этому месту Г.Г.Шпет («диалектика, хотя не учит истинности значений, но дает правила связи истин» — **Шпет Г.Г.** Герменевтика и ее проблемы. С. 238), кажется неточным: Августин здесь говорит не о значениях и не об истинах, а лишь о правилах вывода, из которых может следовать, что правильно соединенное может мыслить не то, что есть. К этому положению вернется Боэций в «Комментарии к Порфирию», когда будет размышлять о понятии рода, возникающем на основании вещи, но не так, какова эта вещь в действительности. «Такое понятие по необходимости будет пустым и бесплодным: ведь оно хоть и берет свое начало в вещи, но отражает ее не так, как она на самом деле существует... Ложное мнение, вовсе не являющееся пониманием, возникает... там, где имеет место соединение... Однако когда мы занимаемся делением или абстрагированием, мы тоже мыслим не то, что есть на самом деле; но при этом само мышление ни в коей мере не является ложным». **Боэций.** Комментарий к Порфирию // **Боэций.** «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 26–27.

21 **Тодоров Ц.** Указ. соч. С. 36.

22 **Витгенштейн Л.** Голубая книга. М., 1999. С. 47–48.

23 Там же. С. 49, 50.

24 См.: **Шпет Г.Г.** Герменевтика и ее проблемы. С. 239.

25 **Витгенштейн Л.** Голубая книга. С. 51.

26 **Шпет Г.Г.** Герменевтика и ее проблемы. С. 240.

27 **Блаженный Августин.** О количестве души. С. 251.

28 Там же. С. 250–251.

29 **Блаженный Августин.** Об учителе. С. 266.

30 Там же. С. 267.

31 **Шпет Г.Г.** Герменевтика и ее проблемы. С. 265. Прим. 49.

32 **Блаженный Августин.** О количестве души. С. 249.

33 Там же. С. 302–303.

34 Там же. С. 271. Выделено мной.

35 Там же. С. 304.

36 Там же. С. 311.

37 **Аврелий Августин.** Исповедь. С. 228–229.

38 **Шпет Г.Г.** Герменевтика и ее проблемы. С. 265. Прим. 49.

39 **Блаженный Августин.** О Граде Божием. Т. II М., 1994. С. 177.

40 **Блаженный Августин.** Об учителе. С. 295.

41 См. Об этом мою статью «Смерть как условие бессмертия: этические парадоксы», помещенную в этом сборнике.

42 Там же. Прим. 1.

43 Донатизм — раскол в Западной церкви, вызванный гонениями на христиан во времена Диоклетиана. Стремление к мученичеству было столь сильным, что толпы христиан посещали заключенных. Некоторые священнос-



лужители, желая успокоить их, участвовали в разгоне христиан с тюремных дворов, что вызвало сопротивление среди христиан. В Карфагенской епархии был смещен епископ, через некоторое время епископом стал Донат, полагавший святость особенным признаком церкви, что выражается в личном совершенствовании ее служителей. По мнению его сторонников, силу могли потерять те таинства, которые свершались виновными священнослужителями. Донатисты даже перекрещивали тех христиан, которые переходили на их сторону. При императоре Константине был достигнут компромисс, которым донатисты остались недовольны, чем вызвали преследования со стороны Константина и с некоторыми передышками продолжались вплоть до времени Августина, отстаивавшего независимость действия благодати от святости священнослужителя. Церковь в его лице приобрела сильного защитника. После Карфагенского собора 411 г., признавшего правоту учения церкви и потребовавшего от донатистов подчиниться решению собора, донатизм постепенно сходит на нет.

44 См. о тропах мою книгу «Тропы и концепты».

45 Считается, что Августин является едва ли не создателем учения о четырех смыслах Писания: историческом, аллегорическом, аналогическом и этиологическом (см. об этом: *Тодоров Ц.* Ук. соч. С. 44). Однако текст «Христианские учения» исключает этиологию, но позволяет говорить о тропологическом и мистическом смыслах. Именно учение о пяти смыслах дожило до конца средних веков.

46 *Шпет Г.Г.* Герменевтика и ее проблемы. С. 235.

47 См., например, главы XXI или XXIII книги 13 «Града Божьего».

48 См., например: *Блаженный Августин.* Об учителе. С. 278.

49 *Шпет Г.Г.* Герменевтика и ее значение. С. 240.

50 Г.Г.Шпет так отозвался об Оригене, но этот его отзыв не потерял своего значения и относительно Августина. См.: *Шпет Г.Г.* Герменевтика и ее значение. С. 236.

51 *Блаженный Августин.* О Граде Божиим. Т. 2. М., 1994. С. 237.

52 Несмотря на эти предупреждения, его все-таки поняли именно как поборника риторики, подчинившего ее герменевтике. В этом смысле знаменитая фраза в лучшем, на мой взгляд, из написанного в последнее время об Августине сочинении Ц. Тодорова, где он высказывается об Августине «даже вопреки тому, что он иногда говорил» (*Тодоров Ц.* Ук. соч. С. 51).

53 *Авеличев А.К.* Возвращение риторики // *Дюбуа Ж., Эделин Ф., Клинкенберг Ж.-М.* Общая риторика. М., 1986.

54 *Аристотель.* Риторика // Аристотель и античная литература. М., 1978. С. 189. Пер. С.С.Аверинцева. В этом издании помещена только книга III «Риторике». Полностью «Риторика» помещена в сб. «Античные риторики» (М., 1978) в переводе Н.Платоновой.

55 *Аристотель.* Риторика // Аристотель и античная литература. С. 189.

56 *Гиндин С.И.* Риторика и проблемы структуры текста // *Дюбуа Ж., Эделин Ф., Клинкенберг Ж.-М.* Общая риторика. С. 357.

57 Там же. С. 358.

58 Там же. С. 359.

59 *Деметрий.* О стиле // Античные риторики. М., 1978. С. 268.

60 См. мою книгу «Тропы и концепты». С. 28–36.

### **«Единственный аргумент» Ансельма Кентерберийского**

Проблема онтологического доказательства бытия Бога по праву считается одной из интереснейших в истории философской мысли. Но как в свое время отмечал С.Л.Франк, обычный взгляд на онтологический аргумент сводится примерно к следующему: в эпоху схоластики его изобрел Ансельм Кентерберийский, а «в лице Канта трезвая философская мысль раз и навсегда уничтожила это недоразумение, показав, что суждение о бытии, в качестве синтетического суждения, не имеет ничего общего с анализом признаков понятий»<sup>1</sup>. Конечно, на сегодняшний день такой взгляд уже едва ли является «обычным». В XX веке наблюдался колоссальный всплеск интереса к онтологическому аргументу, породивший множество его новых апологетов и версий. В результате всего этого критика Канта теперь уже не выглядит столь безупречной.

Однако в задачу данной статьи отнюдь не входит апология или критика онтологического доказательства или его опровержений. На мой взгляд, проблема онтологического аргумента, по крайней мере в своей традиционной формулировке, предполагает изначальное погружение в контекст кантовской философии. Ведь именно Кант сформулировал так называемое «онтологическое доказательство бытия Бога» и сам же его опроверг. При этом ни общепризнанный автор этого самого доказательства Ансельм Кентерберийский, ни его трактат «Прологосион» (в котором якобы сформулирован онтологический аргумент) в «Критике чистого разума» даже не упоминаются. Между тем именно Ансельм почему-то всегда а priori рассматривается в каче-

стве непосредственного объекта кантовской критики. В таком случае проверкой правильности именно такой постановки проблемы должен стать обыкновенный сравнительный анализ ансельмова доказательства и опровержения Канта.

Итак, автором онтологического доказательства принято считать Ансельма Кентерберийского. Главным же его оппонентом считается Иммануил Кант. Однако у любого внимательного исследователя должны возникнуть сомнения в правомерности такой постановки проблемы. Дело в том, что доказательство, подвергнутое критике Кантом, лишь совсем отдаленно напоминает тот самый аргумент, который Ансельм сформулировал в своем знаменитом «Прослогионе». А если дело обстоит именно таким образом, то называть доказательство Ансельма Кентерберийского онтологическим едва ли имеет смысл.

Известно, что цель написания «Прослогиона» заключалась в том, чтобы найти *unum argumentum* (один-единственный аргумент), который бы достовернейшим образом обосновал бытие Бога и для которого не требовалось бы ничего, кроме него самого (*quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret*). Более того, этот аргумент должен был подтвердить, что Бог есть высшее благо, которое ни в чем не нуждается, в то время как все остальное, напротив, без Него существовать не может. Итак, речь здесь с самого начала отнюдь не идет просто о проблеме только лишь *существования* высшей сущности. Ансельм берется не просто доказать, что Бог есть, но и рационально обосновать все то, что является предметом веры относительно божественной субстанции.

Попытка найти такой аргумент далась Ансельму непросто. Размышление о Боге терзало его и доводило до отчаяния, пока, наконец, искомое рациональное обоснование не «преднеслось» ему в том виде, в котором оно и нашло отображение в «Прослогионе». Причем сформулированные доводы показались Ансельму столь очевидными, что он надеялся и других с помощью своего «сочиненьица» подвигнуть *ad contemplandum Deum* (к созерцанию Бога), а также продемонстрировать абсурдность позиции неверующего человека.

«Прослогион» — второе произведение Ансельма. К этому времени уже был написан «Монологион», или «Образец размышления о смысле веры» (*Exemplum meditandi de ratione fidei*). Взяться за написание своего первого труда Ансельма (в то время аббата Бекского) заставили своими настойчивыми просьбами

тамошние монахи. Причем они просили его как можно более ясно и прозрачно изложить на бумаге то, что он уже до того говорил им по поводу важнейших истин христианской религии в устной форме. При этом, опять же по просьбе «братьев», этот «образец размышления о смысле веры» был лишен ссылок на любые авторитеты. Интересно, что Ансельм так и вошел в историю чуть ли не как чуждый духу своего времени «рационалист», попытавшийся на свой страх и риск прояснить смысл веры исключительно с помощью разума. Между тем, как выясняется, он стремился лишь выполнить просьбу монахов, которые сами настояли на том, чтобы рассуждения Ансельма были очевидными именно благодаря правильно построенным доказательствам.

Так или иначе, рационалистический метод «Монологиона», видимо, пришелся по вкусу Ансельму. «Прослогион» написан в схожем ключе и столь же мало опирается на авторитеты. Интересно, что если «Монологион» появился на свет благодаря просьбам «братьев», то причина написания «Прослогиона» — в неудовлетворенности самого автора своим первым произведением. «Монологион» оказался сотканным из слишком большого количества доводов. Ансельм чувствовал, что цель достигнута не до конца. Пусть и удалось привести много аргументов в пользу необходимости бытия Бога, а также в пользу многих других положений христианской веры, однако автора «Монологиона» не покидает желание изложить то же самое, но гораздо короче и проще. Возникает стремление найти *единственный аргумент*, с помощью которого удалось бы доказать не только, что Бог есть, но и то, что Он есть все то, чему верует в отношении Него всякий христианин. Реализацией данного замысла и должен был послужить «Прослогион».

Первоначально второй трактат Ансельма назывался по-другому — «*Fides quaerens intellectum*», т.е. вера, ищущая понимания, уразумения. Стремление уразуметь смысл веры есть для Ансельма исконное стремление ума. Каждый верующий обязан стремиться поднять свой разум к созерцанию Бога, пытаться понять то, во что верует. А поскольку высшая природа недоступна восприятию сама по себе, то приблизиться к ее познанию можно лишь через рассмотрение сотворенного. Причем из всей твари необходимо выбрать то, что более всего подобно Богу. Более же всего приближен к высшей сущности по своему подобию человеческий разум, ум (*mens rationalis*)<sup>2</sup>. Значит именно с помощью собственного ума человек может как-то преуспеть в познании

Бога. Чем усерднее человеческий разум будет погружаться в себя, — тем ближе он к Богу, и наоборот, чем дальше человек уходит от самосозерцания (*seipsam intueri negligit*), тем более он отдаляется и от познания высшей природы<sup>3</sup>.

Этот *mens rationalis* Ансельм называет не иначе как тем зеркалом, в котором мы можем созерцать образ Того, Которого нам никак не удастся увидеть лицом к лицу<sup>4</sup>. Ведь из всей твари только человеческий ум может помнить, понимать и любить себя. Между тем смысл неизреченной Троицы также раскрывается Ансельмом через память о себе, понимание себя и любовь себя: при этом Отец выступает как память, Сын — как понимание, Дух — как любовь<sup>5</sup>. А раз существует такое чудесное подобие между Троицей и человеческим умом, то почему бы не предположить, что последний содержит в себе образ того, чему он оказался столь подобен? Если быть точнее, сам *mens rationalis* и есть подобие, образ Бога. Таким образом, самопознание есть единственное доступное человеку богопознание. Ведь человеческий ум — наиболее адекватный из всего сотворенного образ высшей сущности.

Но раз именно человеку вверен наиболее совершенный образ Бога, причем этот образ есть не что иное, как сама разумная природа человека, значит именно человек изо всех сил должен пытаться дать выход этому образу в некоем свободном акте. Ведь разумной твари дано помнить, понимать и любить высшую сущность. А раз такая способность дана — ее нужно упражнять. Как говорит Ансельм, все лучшее, что есть *in potestate*, должно быть и *in voluntate*<sup>6</sup>. Человек обязан любить Бога, поскольку в этом его предназначение. Но разве можно любить то, чего не помнишь и не понимаешь? Конечно же, нет. А это значит, что любящий Бога обязан искать Его, пытаясь вспомнить и понять предмет своей любви. Это также означает, что вера не должна быть пассивной. Человеческая душа должна «веруя устремляться в высшую сущность»<sup>7</sup>. Т.е. вера — это постоянно удерживаемое усилие, состоящее в беспрестанном стремлении через собственное подобие пробиться к Богу. Без такого усилия вера мертва.

Таким образом, поиск «единственного аргумента» превращается в акт веры, ибо последняя не может быть живой без попытки понять Бога. Размышление, медитация о Нем помогает человеку любить Бога. Первой попыткой такого рода медитации для Ансельма послужил «Монологион». Однако ощущение необходимости двигаться дальше не покидает его. «Монологи

он» оказался несколько громоздким, а его доводы — пусть и состоятельными, но слишком многочисленными. А это означает, что Ансельм не выполнил до конца свой долг христианина. Стремление еще больше приблизиться к познанию Бога вынуждает его начать поиск некоего одного-единственного довода, проясняющего смысл веры.

Не учитывая всего вышеизложенного, невозможно понять *unum argumentum* Ансельма. Посмотрим, как начинается «Прослогион»: прежде всего автор призывает всякого *homuncio* (человечишко) хотя бы ненадолго отвлечься от своих дел, а также от беспокойных мыслей. Необходимо войти «в опочивальню ума» своего и изгнать оттуда все, кроме Бога и того, что могло бы помочь в поисках Его. Выпроводив все лишнее, нужно «затворить дверь» и искать «лицо» Господа. Ведь ум, «в опочивальню» которого мы входим, есть наиболее близкое Богу из всего сотворенного. А значит именно через самопознание можем мы надеяться преуспеть в поиске Его Лица.

Но вот беда — образ Бога, данный нам как наш собственный разум, сильно поистерся и основательно закопчен дымом грехов. Поэтому сам он не может подняться к созерцанию Бога, т.е. сделать то, для чего и был создан. Вот почему «Прослогион» — это прежде всего молитва, обращенная к Господу, у Которого Ансельм просит помощи в исполнении своего собственного предназначения. Ведь обязанность истинного христианина — любить Бога. А чтобы любить, нужно хоть как-то понять то, что любишь и во что веруешь. Отсюда и знаменитый девиз Ансельма — «не понять стремлюсь, чтобы уверовать, но верую, дабы понять» (*neque enim quero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*)<sup>8</sup>. Вера предшествует пониманию, но понимание — это то, что необходимо вере. Без стремления понять вера становится «ленивой» и в конечном счете перестает быть верой истинного христианина.

Ансельм просит Бога, дающего вере понимание, помочь ему понять, что Он есть «как мы веруем и то есть, во что веруем». «Мы же веруем, что ты есть то, больше чего нельзя ничего помыслить» (*id quo majus cogitari nequit; id, quo majus nihil cogitari potest*)<sup>9</sup>. Но даже «безумец», отрицающий бытие Бога, все же имеет отрицаемое *in intellectu*, в понимании. Ансельм здесь апеллирует к разуму читателя: если мы говорим о чем-то или слышим что-то, то ведь мы понимаем то, о чем говорим и что слышим. Нельзя говорить, тем более спорить о чем-то таком, что не понимается,

не мыслится. И отрицающий бытие Бога «безумец», когда слышит: «то, больше чего нельзя помыслить», должен понимать, **что** слышит, коль скоро он намерен что-либо утверждать по поводу обсуждаемого. Ибо невозможно отрицать бытие чего-либо, не понимая, что имеется в виду. В противном случае получится, что неверующий отрицает существование Бога на основании того, что он не понимает, что это такое.

Итак, понимание вещи, даже без понимания ее как существующей в действительности, все же неизбежно влечет за собой существование ее в понимании понимающего (*in intellectu*). Здесь Ансельм пытается продемонстрировать ситуацию, противоположная которой кажется ему абсурдом. Понимаешь — значит имеешь в понимании, «все что понимается, есть в понимании» (*quidquid intelligitur in intellectu est*)<sup>10</sup>. Для начала необходимо договориться относительно предмета самого спора. Спор идет о «том, больше чего нельзя помыслить». Для того, чтобы говорить, что **этого** нет, или что **это** есть в действительности, нужно понимать, **что** это такое.

Т.е. на данном отрезке размышления необходимо зафиксировать следующее: просто иметь нечто в понимании и понимать, что нечто существует в действительности — не одно и то же (*aliud esfenim rem esse in intellectu; aliud intelligere rem esse*)<sup>11</sup>. Пусть «безумец» не понимает Бога существующим в действительности, важно убедить его, что он хотя бы просто понимает, **что такое Бог**, имеет Его в понимании. Отсюда пример с художником. Здесь Ансельм демонстрирует обычную ситуацию такого рода: картина может быть **только в понимании** художника, когда он ее лишь задумал и собирается произвести на свет. А когда он ее нарисует, она будет **и в понимании, и в действительности** (*in intellectu et in re*). Таким образом Ансельм пытается убедить «безумца», что нечто может быть только в понимании, без понимания его как существующего *in re*. На данном отрезке рассуждения важно заставить неверующего мыслить Бога, понимать то, о чем он утверждает, что этого нет.

Итак, теперь, имея в виду все вышеизложенное, перейдем к самому аргументу, представленному во 2-й главе «Прослогиона». Предположим, что удалось убедить «безумца», что пусть даже он и не понимает Бога существующим в действительности, но он хотя бы просто должен Его понимать, т.е. иметь в понимании то, существование чего отрицает. Здесь-то и начинается самое интересное. «То, больше чего ничего нельзя помыслить»,

коль скоро его смысл понимается, не может быть *только лишь* в понимании (*in intellectu solo*). В противном случае оно не будет соответствовать определению, поскольку «то, больше чего ничего нельзя помыслить», можно помыслить *также и существующим в действительности*, что больше (*quod majus est*), и в таком случае то же самое, но как существующее лишь в понимании, будет тем, больше чего помыслить можно (т.е. оно будет меньше себя самого в качестве мыслимого или понимаемого существующим и в понимании, и в действительности). Значит, «то, больше чего ничего нельзя помыслить», существует и в понимании, и в действительности.

Далее (в 3-й главе «Прослогиона») Ансельм уточняет доказательство, вводя новую формулировку: «то, что нельзя помыслить себе несуществующим» (*aliquid quod non possit cogitari non esse*). Оно должно быть больше того, что можно помыслить несуществующим. В таком случае если «то, больше чего ничего нельзя помыслить» можно мыслить как несуществующее, то оно не будет «тем, больше чего нельзя помыслить». Если итогом 2-й главы стало утверждение, что Бог существует не только в понимании, но и в действительности, то рассуждение в 3-й главе должно убедить читателя еще и в невозможности мыслить Бога несуществующим<sup>12</sup>.

Такова структура «единственного аргумента». Теперь попробуем сверить его с тем, что со времен Канта именуется «онтологическим доказательством бытия Бога». Под онтологическим аргументом обычно понимается умозаключение от понятия высшей сущности к необходимости ее существования. Как говорил Кант, онтологическое доказательство бытия Бога — это когда «отвлекаются от всякого опыта и исходя из одних лишь понятий заключают совершенно a priori к существованию высшей причины»<sup>13</sup>. Как известно, Кант принял понятие всереальной, абсолютно необходимой сущности в качестве идеала разума, потребность в котором еще не доказывает необходимость объективной реальности некоего соответствующего ему предмета. В своем опровержении онтологического доказательства немецкий философ продемонстрировал невозможность найти для трансцендентального идеала конкретное воплощение в рамках мира явлений. Безусловная необходимость понятий не может диктовать необходимости предметов. Из одного только понятия синтетически вывести существование нельзя. Сколько бы мы ни приписывали совершенств какой-либо вещи (т.е. понятию



вещи), бытие не может быть одним из них, поскольку оно не является реальным предикатом. Поэтому, отвергая бытие Бога, нельзя впасть в противоречие. Если отрицается существование сущности, то отрицаются и все ее предикаты: «Если вы говорите, что *Бога нет*, то не дано ни всемогущества, ни какого-либо другого из его предикатов, так как все они отвергаются вместе с субъектом, и в этой мысли нет ни малейшего противоречия»<sup>14</sup>. Попросту говоря — понятие само по себе, а бытие — само по себе, одно не может быть включено в другое. Бытие никак не может быть прибавлено к понятию как один из реальных предикатов, «оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе»<sup>15</sup>. Вся аргументация может быть сведена к очевидному факту: сто действительных талеров не содержат в себе ничего больше ста мыслимых талеров (в противном случае предмет не соответствовал бы своему же понятию), но при этом только сто действительных талеров я могу *реально* использовать. Просто мыслимые талеры — это лишь понятие, а действительные — «предмет и его полагание само по себе»<sup>16</sup>. В ситуации действительных ста талеров к понятию синтетически прибавляется еще и предмет.

Так же и с высшей сущностью: сколько ее ни мысли (пусть даже ее идея необходима для разума), а в реальности она от этого не появится. И все это потому, что, сколько бы мы ни приписывали понятию предмета совершенств, мы все равно вынуждены выйти за пределы понятия, если хотим приписать предмету бытие. В синтетическом суждении, каковым является суждение существования, необходима помощь опыта, который и должен предоставить требующееся расширение знания. Такова, в общих чертах, критика Кантом онтологического доказательства<sup>17</sup>.

Однако в рассуждении Ансельма нельзя не отметить один интересный и очень важный момент, который, собственно, не позволяет называть его доказательство «онтологическим». По меткому замечанию одного исследователя, у Ансельма и в мыслях не было уподобляться некоему «философскому волшебнику, извлекающему реального кролика из концептуальной шляпы»<sup>18</sup>. Ведь когда во 2-й главе «Прослогиона» утверждается наличие в понимании «того, больше чего нельзя помыслить», речь не идет о *понятии* Бога. Ансельм настаивает на том, что именно само «то, больше чего нельзя помыслить» есть в понимании. Различие между чем-то *in intellectu* и чем-то *in intellectu et in re* не

есть различие между понятием вещи и самой вещью. Поэтому нельзя приписывать Ансельму умозаключение от понятия к существованию. И просто имея вещь в понимании, и понимая вещь существующей, мы имеем дело с одной и той же вещью. Когда художник задумал свою картину, то пусть даже он ее еще и не нарисовал, он все же имеет именно саму эту картину, а не понятие *in intellectu*. А когда он ее еще и нарисует — то к существованию *in intellectu* добавится еще и существование *in re*. Или, говоря словами Ансельма, сама картина станет «больше», «лучше». Ведь существовать и в понимании, и в действительности — это больше, чем существовать только лишь в понимании. Картина начинает существовать не тогда, когда художник ее нарисовал, а уже тогда, когда он ее задумал. Еще даже не воплотив свой замысел в жизнь, художник пока только проговаривает свою картину с помощью некоего внутреннего речения (*locutio mentis*). Это «речение» имеет место, когда сама вещь созерцается взором мысли в уме. Т.е. здесь нет никакого разделения на предмет и понятие предмета в уме. Есть, собственно, всегда только сама вещь, и «речение» вещи — это созерцание ее как таковой.

То же верно и в отношении «того, больше чего нельзя помыслить»: вдумываясь в смысл этой фразы, мы как бы с помощью внутреннего «речения» пытаемся непосредственно созерцать вещь как она есть. Еще не появившаяся вроде бы *in re* вещь уже обладает существованием в уме, в понимании. Она уже зачата, коль скоро она высказывается, в отношении ее уже имеется *mentis conceptio*. Вещи как раз наиболее адекватно и познаются через свое «речение». Не будем забывать о том, что ведь и сам мир был сотворен через Слово. Это «речение вещей» (*rerum locutio*) было у высшей субстанции до создания мира, и оно продолжает существовать сейчас, когда вещи уже сотворены. Сам тварный мир до своего творения был ничем в том смысле, что он не был тем, что он есть теперь<sup>19</sup>. Чтобы нечто возникло, необходимо, чтобы в разуме творящего (*in facientis ratione*) ему предшествовала как бы форма, или некоторый образец. Сотворенные вещи уже до акта творения *были* в разуме высшей природы (*erat in ratione summae naturae*), а значит, для Него они не были ничем. В разуме Бога была «форма вещей» (*rerum forma*), которая и есть не что иное, как «речение вещей» (*locutio rerum*), через которое и было создано все. Поэтому ни о каком «понятии» в современном значении этого слова в отношении «единственного аргумента» говорить не приходится. Для Ансельма проговаривание

вещи тождественно *существованию* этой самой вещи в понимании, *in intellectu*. И я не думаю, что сила «единственного аргумента» в том, что он способен разрешить проблему доказательства бытия Бога на уровне мышления, без обращения к миру опыта. Скорее характер рассуждения Ансельма и вовсе не предполагает раздвоения бытия на сферу реально сущего и область только лишь мыслимого (понятийного).

Итак, если есть замысел картины, то *уже существует* и сама картина, но она пока что имеет не очень много бытия, поскольку она еще существует только лишь в понимании художника. Она существует наподобие того, как сотворенный мир *уже существовал* в понимании Бога до того, как был сотворен. Т.е. имеющаяся только в понимании вещь сразу наделена бытием. Задуманная картина еще не сотворена, но уже есть. А значит, и «то, больше чего ничего нельзя помыслить» уже должно существовать в понимании любого пытающегося рассуждать о Боге. Отрицание существования Бога приводит само себя к абсурду уже на первом шаге: утверждая, что Бога **нет**, неверующий с самого начала должен согласиться с тем, что Бог **есть** хотя бы в его собственном понимании. Таким образом с самого начала все, на что смеет надеяться «безумец» — это доказать, что Бог пусть и есть, но **Он есть только в понимании**, но Его нет в действительности. Т.е. даже неверующий с самого начала не может не наделять Бога предикатом бытия. Но его ошибка в том, что он не видит очевидного — Бог по определению не может иметь *так мало* бытия! Быть и в понимании, и в действительности — это значит иметь больше бытия, чем при бытии только в понимании.

Современному человеку прыжок от понятия к действительности кажется нелепым. Если авиаконструктор задумал самолет, то он имеет некое понятие этого будущего самолета. Самого же самолета еще нет, он обретет бытие только тогда, когда будет построен. Однако складывается впечатление, что ни о каком «понятии» в современном смысле этого слова Ансельм и знать не желает. Ведь он жил в мире, сотворенном через Слово, через «речение». Трудность понимания «единственного аргумента» заключена как раз в том, что слишком часто он рассматривается как некое умозаключение от понятия вещи к самой вещи. Однако такая интерпретация возможна лишь при полном игнорировании средневековой специфики аргумента. Ведь Ансельм пытается продемонстрировать, что с самого начала мы имеем

дело с самой вещью, которая имеется пока только *in intellectu*. Но все дело в том, что «то, больше чего ничего нельзя помыслить», не может быть только *in intellectu* или только *in re*, более того — оно вообще не может быть *только*.

Еще в «Монологионе» Ансельм разбирал следующий пример: возьмем субстанцию живущую, чувствующую и разумную; затем мысленно отнимем у нее все эти предикаты («живущая», «чувствующая», «разумная») <sup>20</sup>. Но когда мы это сделаем, то останется еще один предикат — голое бытие (*nudum esse*). И вот когда мы отнимем это *nudum esse*, субстанция будет совершенно уничтожена, т.е. низведена к небытию. Такой путь Ансельм называет низведением ко все меньшему и меньшему бытию (*ad minus et minus esse*). Если же мы поступим наоборот, т.е. будем прибавлять к субстанции все новые предикаты — то тем самым мы будем возводить субстанцию ко все большему и большему бытию (*ad magis et magis esse*). При этом само по себе бытие (*nudum esse*) понимается как качество, которое, как и любое другое качество, может быть прибавлено к вещи или отнято у нее. Когда само по себе бытие отнято — уже и говорить нельзя ни о какой вещи. Когда же вещь обладает бытием, то для нее открыт путь к совершенствованию — т.е. ко все большему и большему бытию. Например, субстанция чувствующая и мыслящая будет больше и лучше субстанции только лишь чувствующей. Бог же в этой иерархии совершенств стоит выше всего. Ансельм говорит, что Он имеет больше всего бытия (*maxime omnium habes esse*), все же остальное, не существующее столь истинным образом, имеет меньше бытия (*minus habet esse*) <sup>21</sup>. Стоит художнику лишь задумать картину — и она уже появилась, т.е. обрела бытие. Но она пока еще имеет мало бытия. Его станет больше, когда замысел художника воплотится в жизнь. Что же касается «того, больше чего ничего нельзя помыслить», то оно, обретая бытие хотя бы только *in intellectu* уже с самим фактом своего понимания, не может оставаться существующим только лишь в понимании, поскольку по определению должно иметь больше всех бытия. Быть же *in intellectu et in re* — значит иметь больше бытия, чем существуя *in intellectu solo*. *A non posse cogitari non esse* — это еще больше.

Итак, любой понимающий, *что* есть Бог (*intelligens id quod Deus est*), не может мыслить его несуществующим в действительности, в отличие от картины. Но остается важный вопрос: как же умудрился неверующий хотя бы просто выговорить, что Бога нет? Как язык ему позволил? Не исключено, что и это

ставил в качестве одной из целей выяснить Ансельм. Неразумно полагать, что цель написания «Прослогиона» — борьба с атеизмом. Явление с таким названием, по крайней мере в современном смысле, и вовсе не было известно Ансельму. Ведь «безумец», с которым ведется спор — персонаж Священного Писания<sup>22</sup>. Не будем забывать и о том, что Псалтирь был настольной книгой любого монаха того времени<sup>23</sup>, и собственно молитвенная практика состояла главным образом в чтении псалмов. Частое же чтение псалмов не могло не привести на некоторые размышления. Как понимать тот факт, что в самом Священном Писании есть упоминание по крайней мере одного человека, который утверждает, что Бога нет? Ведь и для Ансельма, и для монахов Бека было более чем очевидно, что Бог есть. Поэтому встреча на страницах Писания утверждения некоего неверующего о том, что Бога нет, не могло не озадачивать, тем более если учесть тот факт, что чтение псалмов было практически ежедневным и, стало быть, с этим странным «безумцем» встречаться приходилось довольно часто. Крайне важно отдавать себе отчет в том, что написание и «Монологиона», и «Прослогиона» было продиктовано ежедневной монастырской практикой, в которую был погружен Ансельм. Не даром ведь он упоминает многочисленные просьбы монахов написать для них образец размышления о смысле веры. Возможно, этих просителей весьма волновал ответ на вопрос: как же этот «безумец» *dixit in corde suo*, т.е. сказал в сердце своем, будто «нет Бога»? Как такое возможно?

И Ансельм попытался по возможности ответить на этот вопрос. То, о чем говорится, должно мыслиться и пониматься. Оно должно прежде всего быть в понимании. Это значит, что любая вещь должна быть понята с точки зрения ее *signification*, т.е. значения или смысла. Понимая смысл «того, больше чего ничего нельзя помыслить», невозможно мыслить его несуществующим. Но все дело в том, что помимо значения есть еще *vox significans*, т.е. обозначающее. Только в этом значении Бог и может быть «помыслен» несуществующим. Т.е., по Ансельму, в отличие от понимающего, т.е. имеющего «то, больше чего нельзя помыслить» в понимании, «безумец», отрицая бытие Бога, имеет дело лишь с пустым звуком, *vox significans*, а смысл нелепости того, о чем он сам пытается сказать, неверующему непонятен. «Безумец» либо говорит о пустом звуке *sine significatione*, либо (это второй возможный вариант) имеет в виду какое-то собственное значение слова «Бог», т.е. отрицает существование чего-то другого, но не «того, больше чего ничего нельзя помыслить».

Едва появившись, *argumentum unum* Ансельма сразу угодил под огонь критики. Некий монах из Мармутье, по имени Гаунилон, ознакомившись с содержанием «Прослогиона», тут же написал небольшое сочинение, содержащее, как ему казалось, убедительное опровержение рассуждений Ансельма. Труд Гаунилона сохранился лишь благодаря стараниям своего оппонента. Нет никаких сомнений в том, что если бы Ансельм не велел во все последующие списки «Прослогиона» включить текст Гаунилона *Pro insipiente* («В защиту безумца») вместе со своим ответом на него, мы никогда не узнали бы о существовании этого монаха из Мармутье.

Для начала посмотрим, как оппонент Ансельма пересказывает «единственный аргумент», прежде чем подвергнуть его критике. Итак, по мнению Гаунилона, *unum argumentum* состоит в следующем:

1. Утверждается, что когда кто-то слышит фразу «то, больше чего ничего нельзя помыслить», он понимает то, что слышит и, следовательно, имеет это в понимании.

2. «То, больше чего ничего нельзя помыслить», не может быть только в понимании, так как быть и в понимании, и в действительности — это больше, чем быть только лишь в понимании. «Если же это есть только в понимании, то все, что есть также и в действительности, будет больше его»<sup>24</sup>.

Уже на стадии изложения точки зрения, с которой он собирается полемизировать, Гаунилон не избегает ошибки. Ансельм ведь не утверждал, что «то, больше чего ничего нельзя помыслить», как существующее только в понимании, будет меньше любой другой вещи, которая существует и в понимании, и в действительности. Он говорил лишь, что «то, больше чего ничего нельзя помыслить», если не понимать его существующим и в понимании, и в действительности, будет тем, больше чего помыслить можно. Ансельм не возводил существование *in re* в такое привилегированное положение. Существование в действительности для Бога — лишь одно из совершенств, и оно не обязательно является самым главным. Просто и оно тоже должно принадлежать «тому, больше чего ничего нельзя помыслить».

Однако перейдем собственно к критике монаха из Мармутье. По мнению Гаунилона, «то, больше чего ничего нельзя помыслить», совсем не обязательно существует *in intellectu* того, кто это произносит. Ведь в понимании можно таким же образом иметь и неистинное, и вообще несуществующее. Гаунилон-

не соглашается с тем, что необходимость существования можно утверждать лишь на основании мышления. Он с самого начала отвергает саму возможность доказать, что некая вещь существует лишь исходя из факта наличия этой вещи в понимании.

Суть возражения Гаунилона предельно ясна. Мы помним, что для Ансельма иметь вещь в понимании — значит уже наделять вещь бытием. Мыслимый предмет уже *существует* в понимании, т.е. уже наделяется бытием. Гаунилон же считает такую точку зрения неприемлемой. Ведь в понимании можно иметь и ложное. Попробуем помыслить что-то ложное, например «круглый квадрат». Произнося это словосочетание, я понимаю, о чем я говорю, а следовательно, круглый квадрат есть в моем понимании. Иначе говоря, получается, что круглый квадрат существует. Да, я прекрасно осознаю, что он не может существовать в действительности, для этого он имеет слишком мало бытия — круглый квадрат может лишь пониматься и, следовательно, быть в понимании. Но он не может существовать еще и в действительности, поскольку в его определении содержится противоречие. Но Гаунилона возмущает как раз тот факт, что следуя логике ансельмова аргумента, мы все же вынуждены будем наделять круглый квадрат бытием. Ансельм утверждает, что любое осмысленное выражение указывает на существование своего смысла. Стоит произнести нечто такое, что понятно и поддается осмыслению — и смысл этого произнесенного уже существует в понимании. Гаунилон же не считает возможным наделять вещь бытием, основываясь лишь на факте осмысленного высказывания. Его позиции не откажешь в здравомыслии.

Для иллюстрации своих рассуждений Гаунилон использует все тот же пример с художником, который перед тем как нарисовать картину, имеет ее в понимании. Эта картина, прежде чем быть нарисованной, находится в искусстве художника (*in ipsa pictoris arte*), являясь как бы частью его разумения (*pars quaedam intelligentiae ipsius*)<sup>25</sup>. Т.е. до того, как появиться, картина живет в душе художника как некое знание или разумение этой самой души (*scientia vel intelligentia animae ipsius*)<sup>26</sup>. А значит, пока картина не нарисована, она имеется в душе, в уме и относится лишь к самой природе этого ума. Гаунилон и слышать не хочет о том, что некая вещь только на основании ее мыслимости уже должна быть признана существующей. Мы можем мыслить и понимать все что угодно, но все понимаемое будет лишь принадлежать нашей душе, или уму, или пониманию. Но ведь одно дело — ум,

и совсем другое — сами вещи, которые находятся вне ума. Нельзя из факта наличия чего-то в понимании заключить, будто это что-то существует и в действительности<sup>27</sup>.

Итак, мы видим, что Гаунилон (как впоследствии и Кант) не принимает утверждения Ансельма о том, что вещи могут иметь больше или меньше бытия. Монах из Мармутье считает пропасть между человеческим разумом и действительностью не преодолимой лишь с помощью логических выкладок.

Есть у Гаунилона и другое возражение — он считает, что «то, больше чего ничего нельзя помыслить», даже и в понимании иметь едва ли возможно. Ведь это нельзя помыслить себе согласно роду или виду. Гаунилон говорит, что не знает, как можно понять «то, больше чего ничего нельзя помыслить», поскольку не видит никакой подобной вещи, от которой можно было бы к нему заключить. Например, если речь пойдет о каком-то человеке, пусть даже и незнакомом, этого человека хотя бы можно мыслить согласно имеющемуся знанию рода и вида. Но невозможно найти никакого рода или вида для «того, больше чего ничего нельзя помыслить». А значит, остается мыслить это только согласно произнесенному слову (*secundum vocem*)<sup>28</sup>. По поводу же возможности иметь вещь в понимании лишь *secundum vocem* Гаунилон высказывается скептически. Понимать и мыслить некий предмет — значит понимать смысл произносимого слова. В отношении же «того, больше чего ничего нельзя помыслить», нельзя усмотреть никакого смысла, а значит, все сводится лишь к произнесению набора слов и букв и сопутствующей попытке как-то вообразить себе искомый смысл только лишь согласно движению души (*animi motum*), производимому слышанием произнесенного. Таким образом добиться истины невозможно.

Однако предположим все-таки, что возможно, вопреки вышесказанному, иметь в понимании «то, больше чего ничего нельзя помыслить». Но и в этом случае, утверждает Гаунилон, нельзя заключить от понимания к существованию в действительности. Такого рода умозаключения вообще невозможны. Гаунилон прямо отрицает существование в действительности «того, больше чего ничего нельзя помыслить»<sup>29</sup>. Он соглашается признать за ним лишь некое призрачное бытие, когда некую неизвестную вещь пытаются вообразить себе лишь *secundum vocem*. Фактически монах из Мармутье требует, чтобы ему показали, что это «большее из всего» где-то существует, и только тогда он согласится его признать.



Затем Гаунилон приводит свой знаменитый пример с островом. Предположим, люди говорят о некоем потерянном острове, превосходящем из всех земель. Пусть кто-то рассказывает мне, говорит Гаунилон, об этом острове, и при этом я, конечно, понимаю все то, о чем мне рассказывают. А значит, этот остров уже есть хотя бы в понимании слушающего. И вот этот рассказчик возьмет да заявит, что слушатель более не имеет права сомневаться в существовании описываемого острова. Ведь этот остров превосходит всех остальных земель, между тем быть и в понимании, и в действительности — превосходнее, чем быть только в понимании. Значит, если этот остров не существует в действительности, то любой другой остров, который существует *in re*, будет превосходить этого, что абсурдно.

Такова в общих чертах критика Гаунилона из Мармутье. *Doctor magnificus* (как прозвали Ансельма Кентерберийского современники) не мог проигнорировать столь интересные возражения на свой аргумент. В ответном сочинении он сразу отменяет любые возражения по поводу возможности иметь в понимании «то, больше чего ничего нельзя помыслить». Ансельма удивляют сомнения Гаунилона на этот счет. О чем бы человек ни рассуждал, он, по крайней мере, должен мыслить и понимать то, о чем он рассуждает. «Существование в понимании следует из того, что нечто понимается» (*consequitur esse in intellectu, ex eo quid intelligitur*)<sup>30</sup>. Ансельм говорит: «*Quod intelligitur, intellectu intelligitur, et quod intellectu intelligitur, sicut intelligitur ita est in intellectu*». Т.е. то, что понимается, понимается пониманием, а значит, существует в понимании. В очередном повторении этой почти что тавтологии даже слышится ирония. «Что очевиднее»? — спрашивает Ансельм<sup>31</sup>.

Для понимания «того, больше чего ничего нельзя помыслить», по мнению Ансельма, достаточно одного лишь звучания этой формулировки. Конечно, Гаунилон прав, когда говорит, что *это* нельзя иметь в уме как вещь, известную по роду или виду. Но, как говорит Ансельм, «всякому разумному уму ясно, что, восходя от меньших благ к большим, мы можем от тех, больше которых можно помыслить, заключить к тому, больше которого ничего нельзя помыслить»<sup>32</sup>. «Или разве нельзя от того, больше чего помыслить можно, заключить к тому, больше чего помыслить нельзя?»<sup>33</sup>. Далее рассуждение Ансельма приобретает и вовсе интересный характер. Он утверждает буквально следующее: даже если «то, больше чего ничего нельзя помыслить»

нельзя ни помыслить, ни понять, то даже и в этом случае «то, больше чего ничего нельзя помыслить» возможно и мыслить и понимать<sup>34</sup>. Помыслить можно даже немислимое (*non cogitabile*). Само осмысленное изречение дает нам изреченную вещь. И когда говорится о «том, больше чего ничего нельзя помыслить», речь идет, собственно говоря, о том, что действительно, в каком-то смысле, невозможно себе помыслить (здесь с Гаунилоном не поспоришь). Но это нельзя помыслить лишь согласно роду или виду. Как говорит Ансельм, саму вещь (т.е. Бога) ни помыслить, ни понять нельзя. Но можно и нужно мыслить и понимать то, что говорится. Неизреченность божественной сущности не освобождает от необходимости как-то попытаться понять и выразить в речи смысл (*ratio*) этой неизреченности. Причем значение выражения «то, больше чего ничего нельзя помыслить» включает в себе столь великую силу, что стоит его произнести — и оно тут же наделяется бытием и в действительности.

Однако, даже если мы и можем мыслить «то, больше чего ничего нельзя помыслить» и иметь его в понимании, то все же последующий переход от мысли к существованию, как мы помним, показался Гаунилому неубедительным (пример с островом). Причина здесь в том, что Ансельм понимает свое доказательство не как переход от мышления к бытию, а как переход от бытия (в понимании) к бытию (и в действительности). Причем такой переход возможен только для Бога, но ни в коем случае не для какого-то острова. Ведь любая вещь, доступная нам в опыте, может быть помыслена и как существующая, и как несуществующая. Как рассуждает Ансельм, «то, чего где-нибудь и когда-нибудь нет, — даже если оно где-нибудь и когда-нибудь есть, — можно все же помыслить несуществующим нигде и никогда, так же как оно не существует где-нибудь и когда-нибудь»<sup>35</sup>. Все действительно существующее, за исключением Бога, легко можно мыслить несуществующим. Ведь любой существующий предмет имеет начало, конец или соединение частей, и поэтому существует не необходимо. В этом смысле все реально существующее имеет начало в небытии, поскольку существует через другое. А «то, больше чего ничего нельзя помыслить» не может быть чем-то, имеющим начало или конец. Многое из того, что, как мы знаем, существует, мы можем при этом мыслить несуществующим (т.е. мы и то знаем, и это можем). Но Бога не только невозможно помыслить несуществующим, но и как то, что может не существовать. Бог есть единственный *existens*

*per seipsum*, а все остальное имеет меньше бытия. Все, кроме Него, — *меньше*, чем можно помыслить. Здесь речь идет об определенности, конечности любой вещи, которая всегда есть меньшее чего-либо еще. Ведь это всегда *только лишь* вещь, или *сотворенная из ничего* вещь. Бог же, если перефразировать формулировку Ансельма, есть ничто из того, больше чего может быть еще что-то помыслено. Любая же обычная вещь есть нечто, что всегда может быть превзойдено, здесь нет предела совершенствованию.

Итак, вся суть аргументации в том, утверждает Ансельм, что само произнесение слова «Бог» (разумеется, с сопутствующим пониманием) влечет за собой необходимость Его существования. Вспомним, ведь Ансельм приводит в качестве примера рассуждения «безумца», т.е. неверующего. Богом мы называем «то, больше чего ничего нельзя помыслить». И когда отрицается существование *этого*, то оно при этом необходимо мыслится, а мыслится оно всегда только как существующее. Для доказательства бытия Бога достаточно лишь понимания фразы: «то, больше чего нельзя помыслить».

С доказательством Ансельма невозможно согласиться, не приняв предварительно тезис о творении мира по Слову. «Единственный аргумент» — это не какое-то общезначимое концептуальное построение, способное убеждать кого угодно на основе одной лишь своей логической структуры. Для того чтобы его принять, необходимо отказаться от понятийно-бытийного удвоения мира. Важно понимать, что ансельмово доказательство бытия Бога не предполагает предварительного введения *понятия* (в современном смысле) высшей сущности. «То, больше чего ничего нельзя помыслить» — это не *понятие* Бога, а сам Бог, усматриваемый во внутреннем речении. Речь, слово — это внутренняя сущность любой вещи, поскольку в основу мира положено Слово.

В свою очередь, критика «единственного аргумента» всегда начинается с раздвоения вещи на мысль о ней и ее существование. Так Гаунилон четко разделяет то, что мыслится и принадлежит к самой природе души, и то, что реально существует. Т.е. здесь мы имеем дело с изначальным разведением мышления и бытия. В такой ситуации, конечно же, ни о каком умозаключении от мысли к реальному бытию и речи быть не может. Между тем все доказательство Ансельма построено на утверждении, что уже сама мысль о вещи, или слово о вещи, есть исконное свой

ство именно этой вещи, а не просто некое движение души. Мысленное проговаривание предмета здесь отождествляется с *существованием* предмета в понимании. Таким образом, если вся критика Гаунилона (как и Канта) построена на разведении мышления и бытия, то «единственный аргумент» — следствие уверенности в их исконном тождестве.

Таким образом, называть аргумент Ансельма *онтологическим*, конечно, можно, но только при том условии, что *онтологическим* мы перестанем именовать доказательство, раскритикованное Кантом. Нельзя же награждать одним и тем же названием два совершенно не похожих друг на друга рассуждения. Однако более правильным было бы отказаться от словосочетания «онтологическое доказательство бытия Бога» именно в отношении ансельмова «единственного аргумента». Такой поворот дела означал бы долгожданное вызволение Ансельма из контекста кантовской философии и утверждение его в контексте проблем философии Средневековья.

## Примечания

- 1 **Франк С.Л.** К истории онтологического доказательства // **Франк С.Л.** Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 365.
- 2 Monologion LXVI.
- 3 Ibid.
- 4 Ibid. LXVII.
- 5 В трактовке Ансельмом проблемы взаимоотношения человеческого ума, или души с Богом, равно как и в ансельмовой концепции Троицы, несомненно влияние Августина. (См., например: **Grabmann M.** Die Geschichte der scholastischen Methode. Bd. 1. Berlin, 1957. S. 268, 274–275, 286).
- 6 Monologion LXVIII.
- 7 Ibid. LXXVI.
- 8 Proslogion I.
- 9 Proslogion II. Интересно, что такое же определение Бога использовал Сенека (Quaestiones naturales, I, I). Еще интереснее тот факт, что в XII в. в библиотеке Бека имелось две копии данного трактата римского философа. Известно, что один из списков прибыл в Бекский монастырь в XII в., а вот другой мог там уже находиться и во времена Ансельма. (См.: **Southern R. W.** Saint Anselm and his biographer. Cambridge, 1963. P. 69.) Однако едва ли Ансельм в данном случае следует Сенеке, скорее имеет место просто совпадение формулировок.
- 10 Ibid.
- 11 Ibid.
- 12 Некоторые исследователи Ансельма пытались разорвать его аргумент на две части. Например, Н.Малколм и Ч.Хартшорн находят в «Прослогионе» целых два онтологических аргумента, один из которых обнаруживается во 2-й главе, а другой — в 3-й. При этом заслуживающим серьезного рассмотрения оба исследователя считают лишь второй аргумент. (См.: **Hartshorne C.** What did Anselm discover? // The many-faced argument. Ed. by J.Hick and A.C.McGill. London, 1968; **Malcolm N.** Anselm's ontological arguments // Readings in the philosophy of religion. An analytic approach / ed. by Baruch A. Brody. 2-nd ed. New Jersey., 1992). Такая позиция едва ли может считаться приемлемой. Она прежде всего не принимает во внимание точку зрения самого Ансельма, который был совершенно уверен, что нашел всего лишь один аргумент. Мне кажется более взвешенной позиция Сатерна, который иллюстрирует переход от 2-й главы к 3-й следующим образом: esse in intellectu < esse in intellectu et in re < esse in intellectu et in re et non posse cogitari non esse. Таким образом, рассуждение в 3-й главе выступает как важное дополнение и уточнение 2-й главы. (См.: **Southern R. W.** Op. cit. P. 62. См. также: **Leftow B.** Anselm on the necessity of the Incarnation // Religious studies. Cambridge, N.Y., 1995. Vol. 31. № 2. P. 170).
- 13 **Каут И.** Критика чистого разума. М., 1994. С. 358.
- 14 Там же. С. 360.
- 15 Там же. С. 362.
- 16 Там же.

- 17 Интересно отметить, что кантовское опровержение содержит ряд слабых мест. Так под реальным предикатом Кант понимает свойство, способное расширить понятие субъекта. При этом синтетическим суждением будет такое, которое прибавит к понятию субъекта некий предикат, который до этого не мыслился принадлежащим данному субъекту. Недаром ведь синтетическое суждение Кант именует не иначе как «расширяющим суждением» (*Кант И.* Указ. соч. С. 37). Но как же тогда понять его утверждение о том, что суждение существования также является синтетическим? Если экзистенциальное суждение есть суждение синтетическое, значит существование может быть только реальным предикатом. (См.: *Shafter J.* Existence, predication and the ontological argument // The many-faced argument. Ed. by J. Hick and A. C. McGill. London, 1968).
- 18 *Brown C.* Christianity and Western Thought. Vol. 1. Dowhens Grove., 1990. P. 118.
- 19 См.: Monologion IX.
- 20 Ibid. XXXI.
- 21 Prosligion III.
- 22 «Сказал безумец в сердце своем: нет Бога» (Пс. 13, 1; 52, 1).
- 23 См.: *Southern R.W.* Op. Cit. P. 38–39; *Clayton J.* The otherness of Anselm // Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie. Berlin. Bd. 37. H. 2. 1995. S. 136–137.
- 24 Pro insipiente 1.
- 25 Ibid. 3.
- 26 Ibid.
- 27 Нетрудно усмотреть сходства в критике Гаунилона и опровержении онтологического доказательства у Канта. Так, по мнению С.С.Аверинцева, выразителем средневековой нормы мышления в этом споре выступает Ансельм, в то время как Гаунилон — исключение. Точка зрения последнего оказывается ближе выразителю новоевропейской нормы мышления Канту, чем своему современнику Ансельму (См.: *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 39).
- 28 Pro insipiente 4.
- 29 Ibid, 5.
- 30 Responsio editoris II.
- 31 Ibid.
- 32 Ibid. VIII.
- 33 Ibid.
- 34 Ibid. IX.
- 35 Ibid. I.

### **Д. Борелли и первая форма универсализации механики\***

Данная статья представляет собою изложение и анализ заключительного (третьего) раздела труда Александра Койре «Революция в астрономии»<sup>1</sup>, посвященного космологическим исследованиям Дж. Борелли.

Джованни-Альфонсо Борелли родился 28 января 1608 г. в Кастельнуово близ Неаполя, учился в Риме, в 1649 г. стал профессором математики в Мессине, а затем в Пизе, был известным (вместе с Вивиани) членом флорентийской академии. После упразднения академии вернулся в Мессину, откуда вынужден был бежать в 1674 г., будучи замешанным в неудачном восстании против испанцев. Как пишет М. Льюцци, «Борелли — один из наиболее проницательных умов итальянской науки XVII века. Борелли предвосхитил ньютоново представление о том, что планеты стремятся к Солнцу по той же причине, по которой тяжелые тела стремятся к Земле. Его сравнение движения камня, вращающегося на краю пращи, и движения планеты вокруг Солнца, по почти единодушному мнению всех критиков, первый зародыш теории динамического равновесия движущихся планет»<sup>2</sup>. В 1666 г. во Флоренции вышло его сочинение «Theoricae medicorum planetarum». Скончался в 1679 г. в Риме.

В введении к настоящему очерку А. Койре отмечает, что изучение космологических взглядов Борелли представляет для историка научной мысли огромным интерес в том отношении, что

---

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ, номер гранта 99–03–19583.

в своем труде, посвященном теории движения «медицейских планет» (спутников Юпитера) Борелли, хотя и несовершенно, однако весьма решительно, проводит идею **тождества** небесной и земной физики, которая выразилась в допущении, что (как и на Земле) небесные движения (круговые движения планет) порождают центробежные силы. Эта идея не встречается ни у Коперника, ни у Кеплера, ни даже у Галилея. Борелли не написал «Systema Mundi» или «Phisica Coelestis». Его космологические идеи изложены как бы между прочим, по случаю изучения «медицейских планет». Последние длительное время наблюдались им самим и другими благодаря приобретению Великим Герцогом Фердинандом II Тосканским телескопа «огромных размеров и восхитительного совершенства». Мало-помалу, как пишет об этом сам Борелли, теория движения спутников Юпитера приняла законченный вид и по совету Великого Герцога и своих друзей он решил ее опубликовать. Так появилась «Theogicae mediceorum planetarum». В предисловии к своей книге Борелли коротко рассказывает историю открытия «медицейских планет» Галилеем. Галилей обнаружил, что 4 маленькие планеты, которым он дал имя «медицейских» (mīdicīennes) обращаются вокруг Юпитера совершенно так же, как Луна вокруг Земли. Он констатировал наличие фаз у этих спутников (аналогичных лунным фазам), определил порядок их следования, размеры их орбит, времена их обращения. Но он не смог наблюдать многочисленные аномалии, которые должны быть в их движениях, как это имеет место в движениях всех других планет. С тех пор много занимались «медицейскими планетами» (в том числе и сам Борелли) и все же, несмотря на усовершенствование инструментов наблюдения, нисколько не продвинулись вперед.

Вот почему Борелли решился подойти к задаче с другого конца. Поскольку наблюдения не привели к желаемой цели, оставалось приступить к проблеме с теоретической стороны, а именно: развивая с самого начала, причем a priori, теорию периодических движений планет в собственном смысле (так же как их спутников или лун) и опираясь на известные физические данные или закономерности, дедуцировать из них необходимые следствия. Эти следствия затем будут сопоставлены с эмпирическими данными, данными наблюдения. Такой подход в огромной степени упрощает стоящую перед исследователем задачу, ибо, проводя наблюдения **после**, а не **перед** разработкой теории, заранее знают, что именно нужно наблюдать и искать. Ведь зная это «что», легко его найти.



Затем Борелли — построить астрономию а ргіогі — может показаться абсурдной или, по меньшей мере, претенциозной, чем-то вроде картезианского проекта дедуцировать а ргіогі положение звезд на небе, пишет Койре.

Но это не так. То, что Борелли желает сделать — это развить теоретическую астрономию или, если угодно, рациональную небесную механику как основу наблюдательной астрономии вообще и наблюдения медичейских планет в частности.

В галилеевской, т.е. экспериментальной, науке теория предваряет опыт (эксперимент), который ее подтверждает или опровергает. Именно теория составляет содержание науки и подобно Галилею, который в знаменитом примере с ядром, падающим с высоты корабельной мачты движущегося корабля, мог заявить, что он настолько хороший физик, что, не прибегая к опыту, может а ргіогі предсказать поведение ядра, Борелли точно так же мог бы сказать, что он настолько хороший астроном, что, не наблюдая движения планет, он сумеет а ргіогі предсказать общую структуру их траекторий.

Борелли, правда, этого не говорит, но так делает. Подобно Галилею и вслед за ним, Борелли ссылается на принцип **единообразия природы**, который действует повсюду наиболее простыми и легкими путями и который избегает различных путей, ведущих к той же цели, а, наоборот, пользуется всегда теми же причинами, чтобы получить те же следствия. Таким образом, несмотря на видимое многообразие, имеется полное единообразие в движении планет. Это аналогично внутренней структуре животных (даже животных, обитающих в совершенно различных регионах и климатических поясах). Следовательно, можно утверждать и притом а ргіогі многое о животных, которых мы никогда не видели. Вот почему мы вправе применить к изучению медичейских планет (спутников Юпитера) теорию, подтвержденную наблюдениями относительно движения Луны.

Борелли, таким образом, нам излагает особенности аномалии движения Луны, и затем переносит их на медичейские планеты, где, как известно, они доколе никогда еще не наблюдались. Затем, гордый своим триумфом, он излагает теоретические основы своей астрономии.

Можно задать вопрос: причем здесь медичейские планеты и почему Борелли не довольствовался тем, чтобы на основах своей небесной механики построить теорию движения Луны, которую так легко верифицировать путем наблюдения? А.Койре при-

объяснении этого вопроса ссылается на мнение Е.Голдбека (Goldbeck), который указывает на две предполагаемые причины этого. Во-первых, считает Голдбек, Борелли понимал недостатки своей теории и ее математических средств. И само сознание этого факта явилось причиной предпочтения исследования спутников Юпитера, а не Луны: ведь теорию медисейских планет было трудно верифицировать.

А.Койре считает эту гипотезу Голдбека маловероятной. Зато второй довод Голдбека кажется ему вполне убедительным. В той мере, в какой Борелли ограничивается лишь лунами Юпитера, который он «заставляет» вращаться вокруг Солнца (как это делают Тихо Браге и Дж.Риччоли), ему удается избежать обвинения в коперниканстве весьма простым способом: достаточно было умолчать о Земле и не рассматривать ее в качестве одной из планет; достаточно также умолчать и о том, что Солнце находится в центре мира. Это соответствовало самой букве осуждения Коперника церковью и подсказывало читателю — в особенности не очень внимательному читателю, — что он сторонник системы Тихо Браге, или по крайней мере такой системы, которая никогда не была осуждена церковью.

Все это было бы невозможным, если бы он предметом своего исследования избрал Луну. Тем более невозможным, что в небесной механике Борелли — как и в механике Кеплера — движение планет объясняется в конечном счете вращением Солнца вокруг своей оси. Движение спутников — и в этом большое отличие их от планет, вокруг которых они обращаются, объясняется вращением их вокруг центрального тела. Но и в этом важнейшая особенность: между тем как планеты движимы Солнцем и только Солнцем, спутники подвержены одновременно двойному действию их центрального тела (планеты) и Солнца. Отсюда — дополнительные аномалии в их движениях.

А.Койре обращает внимание на два основных вопроса, занимавших мысли Борелли: 1) почему движутся планеты и 2) почему они занимают определенное положение в пространстве. Проблемы эти впервые были поставлены Кеплером, который фактически объединил небесную и земную физику и тем самым приписал планетам, движущимся свободно в пространстве и не прикрепленным к небесной тверди, инерцию, сопротивление движению, свойственное телам подлунного мира. Более того, и это главное, его планеты не движутся более по кругу, но описывают эллипсы и со скоростью не равномерной, как прежде, но

переменной. Поиск физического объяснения столь странных феноменов начинается, таким образом, с него. В нем меньше нуждаются и даже не нуждаются вовсе те, которые не принимают эллиптический характер движений планет, даже если при этом отбрасывается оппозиция двух миров — под- и надлунного — и принимается унификация физики.

В докоперниканской астрономии (и даже у самого Коперника) указанные проблемы вообще не ставились. Вернее, они были решены еще до того, как были поставлены. Движение планет мыслилось тогда связанным с движением твердых небесных сфер, к которым они были прикреплены. А движение небесных сфер объяснялось совершенно естественным образом действием на них ума или души. И лишь начиная с Тихо Браге, который «разрушил» небесную твердь, проблема причин планетных движений стала весьма актуальной. Огромная заслуга Борелли состоит в том, что он понял значение работ Кеплера и без колебаний признал кеплеровскую революцию — эллиптичность планетных траекторий, решительно порвав с идеей привилегированности кругового движения. Для него в небесах, как и на земле, сохраняется лишь **прямолинейное** движение и линейная скорость.

Таким образом, будучи более галилеевцем, чем сам Галилей, Борелли сумел связать изучение кеплеровской проблемы с прогрессом, совершенным галилеевской революцией.

Спрашивается в первую очередь, пишет Борелли, в силу какой необходимости планеты не покидают никогда окружностей, однажды описанных ими, не отодвигаются от центрального тела, вокруг которого они вращаются, не приближаются к нему, чтобы объединиться с ним. Он считает, что явления могут быть спасены способом более достоверным и более легким, чем традиционные объяснения, избегая при этом абсурда твердых небесных субстанций (сфер) и эфирных океанов, в которых плавают планеты. Он допускает некоторую вещь, которую, кажется, невозможно отрицать, а именно: что планеты имеют естественное желание соединиться с мировым телом, которое они окружают. Поэтому они стремятся изо всех своих сил сблизиться с ним: планеты — с Солнцем, медичейские звезды — с Юпитером. Кроме того, известно, что круговое движение сообщает движущемуся телу *impetus* удаляться от центра вращения подобно тому, как это происходит в опыте с вращением колеса или пращи (метания пращи), камень которой приобретает *impetus* удаляться от центра своего вращения. Борелли предположил,

таким образом, что планета стремится сблизиться с Солнцем и что в то же время, благодаря импульсу кругового движения, она приобретает импульс удаляться от центра Солнца. Так как противоположные силы остаются равными (одна фактически компенсирована другой), планета не может стать ни ближе к Солнцу, ни дальше от него и не может находиться вне известного и определенного пространства.

Мы хорошо видим, заключает Койре, что уподобление механики небесной механике земной, введение в небо гравитации (естественного стремления тел к их центральному телу), а также введение центробежной силы позволило Борелли разрешить в принципе совершенно корректно проблему стабильности солнечной системы. Чтобы небесные тела оставались на том же самом расстоянии от Солнца (спутники — от их центральных тел), необходимо и достаточно, чтобы центробежная и центростремительная силы были равны. Для доказательства этого положения Борелли прибегает к демонстрации опытов, имеющих сугубо земной характер.

Далее А. Койре возвращается к проблеме причин движения планет, как их трактует Борелли в своем труде о спутниках Юпитера. После того, как Борелли отбросил «анимистические» решения, он останавливается под влиянием Кеплера на чисто механическом решении, причем решении, рассмотренном и отброшенном затем Кеплером. Свое предпочтение чисто механического подхода к данной проблеме Борелли обосновывает следующими любопытными соображениями: «Мы должны спросить себя, благодаря каким силам планеты движутся вокруг Солнца или вокруг Юпитера, т.е. проистекает ли эта сила из принципа внутреннего и естественного или из принципа внешнего и насильственного или же из обоих одновременно. И если этот принцип является внутренним, следует выяснить, является ли он «анимистическим», наподобие принципа движений животных или естественным, наподобие стремления тяжелых тел к падению или желания (*l'apprêt*), благодаря которому магнит приближается к железу. Однако если, напротив, вышеназванная сила является внешней, следует выяснить, зависит ли она от ангельского ума и рассудка или же она подобна метательным движениям.

Многие люди, отдавая себе отчет в том, что движения планет не столь просты как спуск камня, а совершаются с величайшим искусством, прибегают к душе или рассудку как к якорю

спасению. Действительно, они не могут понять, как планеты могли бы двигаться через эфир в соответствии с постоянным законом, т.е. по эксцентрическому кругу без всяких отклонений и одновременно со всеми теми замысловатыми аномалиями, которые наблюдаются в их движении... Но если движениям планет приписать естественные причины, незачем было бы прибегать к душе или рассудку. Ведь никто (мне думается) не убедит себя в том, что движение, каким тяжелые тела стремятся к Земле по кратчайшей линии, проистекает из души или даже из ума, которые прибывали бы в камнях и направляли бы последние вниз» (р. 478–479). Наиболее простое объяснение, согласно Борелли, состоит в том, что движение планет совершается благодаря простой естественной способности, называемой тяжестью.

Механика Борелли, и в этом ее великое преимущество перед механикой Кеплера, основана на принципе сохранения движения и скорости, пишет Койре. Однако в эпоху Борелли многие не понимали содержания данного принципа. В частности, для тех, кто признавал его действительность в отношении кругового движения в той же мере, как и для прямолинейного движения, обычным было смешение угловой и линейной скорости. Вот почему Борелли старается опровергнуть распространенные заблуждения на этот счет. В первую очередь заблуждения тех, кто считает, что если круговое движение произведено данной движущей силой (постоянной), то движение будет тем более медленным, чем больше будет луч-вектор или окружность. Согласно этому мнению, изменения скорости движения планет по их траекториям происходят якобы оттого, что с увеличением расстояния планеты от Солнца уменьшается действующая на нее сила.

Теория, которую она ставит целью опровергнуть, на первый взгляд, обладает преимуществом объяснения вариаций скорости планет на их траекториях, т.е. объяснить, почему они являются более быстрыми тогда, когда они ближе к Солнцу, и более медленными, когда они дальше от него.

«Если, таким образом, мы предположим, — пишет Борелли, — что планетное тело вращается вокруг Солнца или вокруг Юпитера, благодаря внутренней силе или, скорее, что оно вращается вокруг (Солнца) благодаря импульсу солнечных лучей, между тем как последние вращаются вместе с круговоротом Солнца вокруг своей оси, и, что то же самое происходит с Юпитером, нетрудно объяснить уменьшение скорости планеты, так

как она опишет круг тем больший, чем она будет дальше от Солнца и по причине этого она замедлит свое движение. И наоборот, когда она будет ближе к Солнцу, она опишет круг более малый и сделает это быстрее» (р. 480).

Таким образом, в окружностях, произведенных естественной силой, необходимо, чтобы вращение по большему кругу движущее тело выполняло в более длительный промежуток времени и наоборот. Точно так же следует употребить внешнюю силу, которая толкала бы маятник по окружности. Если бы после такого толчка нить была бы удлинена и окружность увеличена, движение замедлилось бы. Если напротив, нить была бы укорочена и пробегаемые окружности уменьшены, движение ускорило бы. Круговые движения, которые описывают большие круги при одной и той же движущей силе, являются всегда более медленными, чем те, которые описываются кругами меньшими. Таким образом, всякое подвешенное тяжелое тело совершает свои собственные колебания вокруг его центра подвешивания, так как эти колебания, несомненно, произведены благодаря внутреннему и естественному принципу, а именно благодаря тяжести вышеназванного маятника, который спонтанно и сам по себе, не будучи понуждаемый внешней силой, выполняет свои собственные колебания. Если во время качания маятника нить, на которой он подвешен, удлинена, то его движение становится медленнее. Но если, напротив, она укорочена, движение становится более быстрым.

Таким образом, пишет Борелли, хотя это предположение может показаться доказанным вышеупомянутыми опытами, однако они и не достаточны, и не свободны от заблуждений. Вот почему необходимо рассмотреть ту же вещь более тщательно. Итак, в первую очередь следует сказать, что **неверно**, что одно и то же тело, движимое одной и той же внутренней силой и пробегающей то периферию большего круга, то меньшего круга, движется по меньшему кругу более быстрым движением, чем по большему: оно продвигается на самом деле с той же скоростью по двум неравным кругам, т.е. в равные времена оно проходит равные пространства.

Следовательно, независимо от того, что полудиаметр маятника или круга удлинен или укорочен, совершенно, однако, невозможно, чтобы скорость его подверглась какому-нибудь изменению, но всегда в равные времена он пройдет равные пространства. Рассуждение Борелли, замечает Койре, является оши-

бочным: движение маятника нисколько не есть движение равномерное именно потому, что внутренняя движущая сила тела, а именно тяжесть, есть величина постоянная. На самом деле мы имеем здесь архаическое толкование галилеевского тезиса: приобретенная телом скорость (при спуске) зависит только от высоты спуска.

Однако сами чувства сообщают нам, продолжает Борелли, что в движении планет имеется физическое и реальное неравенство движения, а именно, что на самом деле они не пересекают равные пространства той же линии или дороги, по которой они несутся. Он стремится, таким образом, отыскать другую причину вышеуказанного неравенства. Вот почему необходимо или согласиться, что движущая сила планеты не остается всегда одной и той же, или нужно прибегнуть к внешней причине, в силу которой неизменный курс планеты, которым она следует, является ускоренным или замедленным.

Прежде чем перейти к обсуждению этого вопроса, пишет Борелли, необходимо принять постулат, что всякая телесная масса, сколь бы обширной она ни была, может быть приведена в движение сколь угодно малой силой. Вышеуказанное соображение Борелли, которое разделял Галилей, было оспариваемо Декартом, который наиболее четко сформулировал принцип инерции, но никогда не мог признать того, что неподвижное тело может быть приведено в движение сколь угодно малой силой. Таким образом, Борелли, не называя Декарта, отбрасывает его аристотелевскую концепцию связи между силой и сопротивлением, т.е. бесплодную теорию «количества покоя» в пользу доказательств того, что любое количество движения, даже неосязаемое, сообщает телу, каким бы большим оно ни было, некоторый импульс.

Если импульс представляет собой произведение массы на скорость, то при скорости, равной нулю, импульс также равняется нулю. Исходя из этого, Борелли полагает, что Солнце является центром системы планет и что оно вращается вокруг своей оси, о чем свидетельствует обращение его пятен. Отсюда следует, что весьма действенные лучи света могут захватывать и толкать планеты в солнечном круговороте. Он рассматривает свет как телесную субстанцию наподобие какого-нибудь непрерывного ветра. Причем солнечные лучи вращаются кругообразно, будучи связанными с Солнцем, и приводят в движение планетные тела.

А. Койре полагает, что данная концепция аналогична концепции Кеплера и фактически проистекает из нее. В то же время она отличается одновременно от концепций как современных, так и схоластических.

Так же как у Кеплера, в концепции Борелли световые лучи не образованы последовательным излучением, а являются телесными устойчивыми и постоянными сущностями, которые остаются связанными с источниками излучения. Эти прямые и жесткие лучи участвуют во всех движениях этого источника и вращаются вместе с ним. При вращении светового источника связанные с ним лучи движутся таким образом, что оказывают боковое давление на объекты и увлекают их за собой.

Солнечный круговорот лучей увлекает за собой очень тонкий эфир, наполняющий межзвездное пространство, который прогрессивно сообщает планетам их собственную скорость. Действие лучей — двигателей неизлучающих небесных тел (в первую очередь планет) совершается по той же модели.

Установив теоретическую возможность астро-оптического механизма, Борелли по обыкновению пытается подтвердить его примером из Земной реальности. Наиболее убедительной он считает аналогию с большим судном, находящимся в спокойном море. Нет сомнения, что толкаемое порывом ветра судно может быть передвинуто с одного места на другое. И хотя начало такого движения будет столь слабым и медленным, что его невозможно наблюдать, тем не менее любой из минимальных импульсов передается ему. Эти импульсы в совокупности с серией последующих импульсов произведут наконец силу, которая вызывает видимое и заметное движение указанного судна.

Механизм, порожденный воображением Борелли, весьма искусный, пишет Койре. Однако он привел бы к следствиям, не соответствующим данным астрономии. Накапливая бесчисленные импульсы световых лучей, планеты и спутники должны были бы двигаться с постоянной линейной скоростью, строго равной скорости самих лучей. И, кроме того, они должны двигаться со скоростью вращения Солнца. Чтобы избежать этих следствий, Борелли развертывает свое объяснение «реального и физического» изменения скорости планет. Хотя движущая сила, находящаяся в Солнце, является постоянной, тем не менее она может сообщить одной и той же планете то большую, то меньшую скорость соответственно тому, приближается она к Солнцу или Юпитеру или удаляется от них. Это можно показать, исходя из



принципов механики, полагает он. «Принципы механики, на которые ссылается Борелли, это принципы рычага или весов, — пишет Койре. — Так же как Кеплер, он представляет себе действие движущих лучей по образцу действия рычага, центр вращения которого был бы в центре Солнца, а точка приложения силы — на его поверхности (или аналогично — основной планеты). Ясно, что действие этого луча-рычага является тем более слабым, чем этот луч будет длиннее; точнее, оно обратно пропорционально его длине. Вот, следовательно, искомое объяснение: движущие лучи действуют более сильно на планеты, когда они ближе к Солнцу, и менее сильно, когда они дальше от него<sup>3</sup>.

Таким образом, их расстояние постоянно меняется. Скорости поэтому в равной степени меняются обратно их расстоянию.

Таким образом, это объяснение совершенно разумное в аристотелевской динамике Кеплера, в которой тела — даже тела небесные — обладают **инерцией**, сопротивлением движению и стремлением вернуться к покою, и в которой скорость — **которая не сохраняется** — пропорциональная движущей силе, не является таковым в динамике Борелли» (р. 491–492).

Борелли вводит понятие импульса, который есть одновременно функция движущей силы агента и его скорости. Причем линейная скорость точки движущего луча тем более велика, чем слабее его движущая сила. Поэтому импульс не варьируется, а остается постоянным. Однако же планеты идут более или менее быстро. Дело в том, что они противодействуют импульсу, и движущая сила их сопротивления тем больше, чем дальше они удалены от центров их движений.

Этот тезис Борелли иллюстрирует на примере рычага. Если мы представим себе веса или штангу ABC, перемещаемые вокруг центра или точки опоры S и допустим, что движущая сила в точке A является неизменной и что одно и то же сопротивление находится то в B, то в C, причем расстояние B меньше C, то очевидно, что движущая сила, приложенная к A, чтобы уравновесить и привести в движение противодействие в B, будет меньше, чем та, которая нужна для того, чтобы уравновесить и привести в движение противодействие тела, находящегося на большем расстоянии в C, так как сопротивление одного и того же движущего тела в B и в C пропорциональны расстояниям B и C.

Далее Борелли переходит к случаю, когда один и тот же вес помещен в различных местах весов (рычага) и равновесие оказывается нарушенным. Чтобы установить равновесие, т.е. ра-

венство «моментов» движущей силы и сопротивления, несмотря на передвижку тела из В в С, необходимо и достаточно, чтобы его скорость в С была бы меньше, чем скорость в В или, точнее, чтобы она была обратно пропорциональна его расстоянию от S.

Данное рассуждение Борелли, замечает Койре, «позволяет ему — по крайней мере, он в это верит — обернуть ход кеплеровского доказательства: это не движущая сила уменьшается с удалением от центра обращения, это увеличивается сопротивление движению тела. Ему теперь не остается ничего иного, как сделать следующий шаг: уподобить движения планет, которые движутся свободно в эфире движению весов (гирь), скользящих по плечу рычага, приписать им (планетам) тем самым сопротивление движению и заставить поверить в это самое равновесие, условия которого мы только что вывели» (р. 494).

Далее Борелли описанную выше модель использует для объяснения планетных движений. Представим себе, пишет он, что солнечное тело или плечо А вращается вокруг собственного центра и что планета то ближе к Солнцу в В, то дальше от него — в С. Необходимо, чтобы против меньшего сопротивления планеты в В, Солнце действовало с большей эффективностью, чем сила, с которой оно действует против большего сопротивления той же планеты, расположенной на большем расстоянии С. Тем самым планета движется более медленно, т.е. обратно пропорционально силе сопротивлений или вышеуказанных расстояний от центра Солнца.

Таким образом, у Борелли увеличение сопротивления, связанное с удалением планеты от Солнца, выполняет ту же функцию, что и ослабление силы солнечных лучей, действующих на планету в концепции Кеплера.

«Концепция Борелли абсурдна, — пишет Койре. — Но не будем слишком суровы к итальянскому ученому: задача, которую он поставил перед собой — преобразовать небесную динамику Кеплера так, чтобы сделать ее приемлемой для галилеевца, была воистину трудна. Очень трудна. Строго говоря, она была невозможна. Но именно в этой попытке — и в ее неудаче — состоит как раз заслуга и выдающееся значение произведения Борелли» (р. 495).

Объяснив причину ускорения и замедления скорости планет, Борелли переходит к исследованию вопроса, в силу какой необходимости планеты то приближаются, то удаляются от центрального тела (Солнца или Юпитера). Проблема состоит в

объяснении эллиптического движения планет. Известно, что Кеплер приближения и удаления планет объяснял тем, что одна из сторон планеты дружественна Солнцу, а противоположная — враждебна, подобно тому, как магнит имеет часть, которая притягивает железо, и другую часть, которая его отталкивает. Койре этот факт объясняет тем, что галилеевец Борелли не мог принять концепцию притяжения и отталкивания и предпочитал обходиться без магических сил. Койре замечает, однако, что при всех слабостях эта концепция содержала важную идею действия притяжения и отталкивания планет, **изменяемое** в соответствии с расстоянием от Солнца. Напротив, для Борелли тяжесть или естественное стремление планет сблизиться с Солнцем (или спутников с их центральным телом) есть **постоянная** сила. Так что изменяемость небесных движений Борелли выводит из совокупности постоянных сил. «Решение Борелли, — пишет Койре, — в высшей степени простое и элегантное, и его принцип можно сформулировать так: постоянные и равные силы, но противоположные по направлению, производят, вообще говоря, состояние равновесия. Однако, когда равновесие нарушается в пользу одной из этих сил, происходят периодические изменения, так как их взаимодействие приводит к состоянию противоположного и эквивалентного неравновесия, после чего процесс начинается снова» (р. 496).

Этот принцип Борелли иллюстрирует примерами, взятыми из земной механики. В случае маятника груз, подвешенный на нити, остается неподвижным. Но если его отодвинуть от вертикального положения, он начнет опускаться и, пройдя свое прежнее положение, вновь поднимется на ту же высоту, достигнув состояния противоположного и эквивалентного неравновесия. Таковы действия маятников, которые продолжались бы вечно, если бы задерживающие помехи были полностью исключены, — пишет Борелли. Но лучше представить себе другое действие, более похожее на действие планет. Если опустить деревянный цилиндр в вазу с водой, то в некотором положении относительно уровня воды он будет находиться в состоянии равновесия. Приподнимем его, и он начнет совершать периодические движения вниз-вверх, которые продолжались бы вечно, если бы можно было устранить помехи, которые уменьшают вышеуказанные колебания. При этом, как в случае с маятником, так и в случае деревянного цилиндра, скорости их колебаний непрерывно изменяются, увеличиваясь сначала от нуля до некоторого максимума и затем уменьшаясь до нуля.

Койре следующим образом резюмирует эти мысленные эксперименты Борелли: «И точно таким же образом совершаются движения планет. Там мы тоже имеем дело с противоположными силами — силой тяжести и центробежной силой, первоначальное неравновесие которых продолжается непрерывно и воспроизводится вечно в силу простых механических принципов. Эллиптическая траектория планет есть только строгое необходимое их следствие» (р. 499). Несколькими страницами ниже Койре приходит к следующему заключению: «Таким образом, постоянной силе тяжести противостоит изменяющаяся сила центробежного отталкивания. Из этого факта изначального неравновесия происходит движение, благодаря которому оно воссоздается заново». Но будет ли описанная траектория эллиптической? Борелли в этом уверен и ясно, почему. Дело в том, что, с одной стороны, он не способен произвести вычисление траектории, которое вытекало бы из принятых принципов. С другой стороны, он так хорошо скопировал свою теорию с теории Кеплера, что был твердо убежден в их совершенно математической идентичности. Действительно, в обеих теориях скорости (линейные) планет обратно пропорциональны их расстояниям от Солнца, что для Борелли, как и для Кеплера, есть необходимое и достаточное условие эллиптического характера их траекторий.

Что касается самих расстояний, которые варьируются в зависимости от комбинированного действия магнетических сил притяжения и отталкивания, или сил, слагаемых равно из центростремительной силы планет к их центральному телу (постоянной) и центробежной силы, изменяемой, как и скорость, обратно пропорционально расстоянию, это ничего не меняет в экономии системы. Если Кеплер прав, Борелли также прав» (р. 504).

В основу механистического объяснения планетных движений Борелли положил, как мы видели, механику Галилея. Так Галилей в «Беседах и математических доказательствах» приводит пример маятника с гвоздем. В этом опыте гвоздь, вбитый на линии отвеса нити с подвешенным на нем свинцовым шариком, при отведении нити на определенную высоту несколько не меняет импульса этого шарика: гвоздь задерживает нить маятника, когда последний проходит нижнюю точку, и нить из длинной превращается в короткую. Но при этом шарик поднимется практически на ту же высоту (данный опыт является аналогом известного опыта «с горки на горку»). Почти незаметное несоответствие уровней спуска и подъема является, конечно,

следствием сопротивления воздуха, которое испытывает нить и подвешенный на нем груз. Как мы видели выше, Борелли неверно истолковал этот опыт Галилея, приписав грузу одинаковую скорость при падении и подъеме.

Полную аналогию с галилеевскими мысленными опытами представляет рассуждение Борелли о судне большого размера, которое можно привести в движение ничтожным усилием. «Если в спокойную стоячую воду поместим какое-нибудь плавающее тело огромного объема, — пишет Галилей, — и потянем его осторожно с помощью хотя бы одного женского волоса, то мы можем перевести его с одного места на другое без всякого препятствия... И не существует плавающего в воде тела такого большого размера, чтобы оно не могло быть приведено в движение с помощью ничтожной силы»<sup>4</sup>. Эту же идею Галилей экстраполирует и на случай движения твердых тел по горизонтали, если их форма и другие внешние помехи не препятствовали бы этому. Такова, например, горизонтальная плоскость хорошо отполированного зеркала и абсолютно круглого мраморного шарика. Из этого мысленного эксперимента он выводит аксиому: «Тяжелые тела, если удалить все внешние и случайные помехи, могут быть перемещаемы в плоскости горизонта любой самой незначительной силой»<sup>5</sup>.

Пример маятника, представляющего собою деревянный цилиндр, который, будучи опущенным в вазу с водой, производит периодические колебания вверх-вниз (при отсутствии побочных внешних помех) по существу взят из галилеевского «Рассуждения о телах, пребывающих в воде и о тех, которые в ней движутся».

Наконец, не может ускользнуть от внимания тот факт, что для иллюстрации своих космологических идей Борелли использует наиболее распространенные в ту эпоху технические изобретения — римские весы (безмен), водяную и ветряную мельницы, парусное судно, маятник, часы.

Так Фернан Бродель пишет, что в X–XIII вв. Запад узнал свою первую революцию в механике, под которой он понимает совокупность изменений, связанных с увеличением числа водяных и ветряных мельниц. Своего апогея этот процесс достиг в XVII в., мельница сделалась универсальным устройством и повсеместно использовалась в городах и деревнях. Мельница была своего рода стандартной мерой энергетической оснащенности доиндустриальной Европы. «И достаточно присмотреться вни-

мательно к бесчисленным небольшим колесам, видимых на стольких картинках, рисунках, планах городов, чтобы понять, сколь они были всеобщим явлением»<sup>6</sup>.

Этот раздел 5 главы его знаменитой книги, названный «Ключевая проблема — источники энергии», посвящен также повсеместному распространению парусного флота, суда которого достигали гигантских размеров водоизмещением от 600 до 700 тыс. тонн — «цифра, выдвигаемая с обычной оговоркой, т.е. **самое большее — порядок величины**»<sup>7</sup>.

Нет сомнения, что рассуждения Галилея и Борелли о том, что огромные тела, плавающие в спокойной воде, могут быть приведены в движение самой незначительной силой, были навеяны существующей в то время практикой морского дела. Весьма характерен также образ мельницы, который послужил для Борелли своего рода аналогом модели солнечного круговорота, когда планеты или спутники могут быть приведены в движение благодаря бесчисленной последовательности самых ничтожных импульсов (например, ударов атома или толчка луча света). Так он пишет: возьмем сферу М и бесчисленные корпускулы Р, которые несутся и толкают эту сферу сбоку, как это происходит с потоком воды или ветра. Тогда, конечно, первые частицы, которые сталкиваются о поверхностью шара М и производят первый *impus*, отскакивают в сторону, но за ними следуют маленькие капли, которые с той же скоростью В толкают снова массу М, и также последовательно, как это происходит с колесами водяной мельницы и с другими подобными машинами.

Вероятно, в силу своей интерналистской установки Александр Койре оставил вышеизложенные аналогии без внимания, уделив внимание лишь рычагу как чисто математическому построению. Аналогии практического опыта, к которым прибегает Борелли, позволяют сделать вывод о том, что к этому времени были созданы все предпосылки для экстраполяции земной механики на небесную механику.

Об этом свидетельствует постоянная конфронтация Борелли с Кеплером, связанная с тем, что Кеплеру не удалось построить механическую модель Вселенной. По словам Холтона, кеплеровская физика была гелиоцентрической по своей кинематике, но теоцентрической по своей динамике<sup>8</sup>. Известно, что для объяснения движения планет по их орбитам Кеплер был вынужден прибегнуть к понятиям врожденного разума или души. Борелли, напротив, настаивает на механическом объяснении.

В этом, считает он, раскрывается высшее и восхитительное искусство, поскольку планеты есть главная часть Республики мира, расположенная и составленная в замечательном порядке благодаря бесконечной мудрости Божественного Архитектора.

«И, однако же, не кажется необходимым, чтобы умы или души производили повсюду движения, которые им (планетам) предписаны и чтобы они вели, так сказать, рукой светила. Наоборот, Божественный Архитектор сумел упорядочить и расположить все вещи с таким замечательным искусством, что тем самым они сообразуются с обожествленными установлениями без малейшего колебания или отклонения единственно с его общей помощью: то, что мне представляется наиболее достойным божественной мудрости. Действительно, испытывают большую нужду в уме и искусстве для создания самодвижущей машины, чем машины инертной.

Точно так же, раз мы знали, что это прекраснейшее творение Мира было изготовлено наилучшим, величайшем и мудрейшим Художником и что, с другой стороны ясно, что движения планет могли быть расположены с такой ловкостью и искусством, что они совершаются сами по себе как часы, кажется совершенно невероятным и абсурдным, чтобы Божественный Архитектор пожелал действовать с меньшим успехом, т.е. делая планеты совершенно инертными, которые нуждались бы в гидах и должны быть движимы по своим орбитам руками служителей» (р. 500).

Следует отметить, что подобный механистический подход к Вселенной разделял и современник Борелли Роберт Бойль. Для Бойля мир подобен редким башенным часам, где все детали сделаны настолько искусно, что машина, будучи однажды пущена в ход, не требует постоянного вмешательства мастера.

Однако конструкция великой «машины» Вселенной, изготовленная божественным Архитектором, превосходит конструкцию самых совершенных башенных часов, ибо каждая изготовленная творцом машина состоит из множества машин, которые он охватывает единым взором.

Таким образом, революция в астрономии прошла три этапа, связанных с деяниями трех ученых:

1. Коперник «остановил Солнце и бросил Землю в небеса»: геоцентризм замещается гелиоцентризмом;

2. Кеплер на место кинематики кругов Коперника и древних ставит динамику (в значительной мере аристотелевскую) и создает «эллиптическую астрономию»;

3. Наконец, Борелли завершает унификацию земной и небесной физики, которая выражается в «выпрямлении» круга в пользу бесконечной прямой, мир становится открытым и управляемым динамикой.

Произведем краткий историографический анализ данной концепции. Одним из важнейших принципов историко-научного исследования, которым руководствуется Койре, состоит в том, что рассмотрение науки в ее творческом имманентном движении, естественно, связано с различными коллизиями человеческого ума, с фантазиями и заблуждениями, причудливым переплетением сфер человеческого сознания. В этом контексте заблуждения уже не являются чем-то внешним для истории науки или чем-то по крайней мере второстепенным. Теперь они входят в качестве полнокровного звена в уникальный творческий механизм поиска истины.

А.Койре так формулирует свою теорию истории. История не является «хронологией открытий или, наоборот, каталогом заблуждений... но историей необычных приключений, историей человеческого духа, упорно преследующего, несмотря на постоянные неудачи, цель, которую невозможно достичь, — цель постижения, или лучше сказать, рационализации реальности. История, в которой в силу самого этого факта заблуждения, неудачи столь же поучительны, столь же интересны и даже столь же достойны уважения, как и удачи»<sup>9</sup>.

По существу, такой целостный подход к истории мысли совершенно иначе ставит проблему демаркации — противопоставления науки и ненаучных форм знания, хотя и не снимает ее. Демаркация становится относительной, а традиционное метафизическое противопоставление истины и заблуждения, на котором, собственно, и базируется кумулятивистская модель науки, в значительной мере лишается смысла.

Другая основополагающая идея А.Койре состоит в том, чтобы представить ход научной мысли в его подлинном аутентичном значении. При этом он решительно отвергает попытки некоторых историков «прояснить» темную и смутную мысль наших предшественников посредством перевода ее на современный язык. Он считает, что подобный перевод способен лишь деформировать научную мысль. Главное для историка — это выявлять в научной мысли способ, посредством которого она себя созначала, противопоставляясь тому, что ей предшествовало, и тому, что ей сопутствовало.



## Примечания

- <sup>1</sup> La revolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli. P., 1961. Цитаты из Борелли указываются по данной книге А.Койре в скобках.
- <sup>2</sup> **Льоци**. История физики. М., 1970. С. 89.
- <sup>3</sup> Принцип римских весов и рычага Борелли заимствуют из «Механики» Галилея. См.: **Галилео Г.** Избранные труды. Т. 2. М., 1964. С. 16.
- <sup>4</sup> Там же. С. 76–77.
- <sup>5</sup> Там же. С. 29.
- <sup>6</sup> **Бродель Ф.** Структуры повседневности: возможное и невозможное. М., 1986. С. 381.
- <sup>7</sup> Там же. С. 386.
- <sup>8</sup> **Холтон Дж.** Тематический анализ науки. М., 1981. С. 62.
- <sup>9</sup> Цит. по: **Jorland G.** La science dans of philosophie... Paris, 1981. P. 95.

## **Исследование универсалий в «Металогике»**

Данный перевод VIII и XX главы трактата «Металогик» выполнен с критического издания J.V.Hall. Текст был сверен с английским переводом<sup>1</sup>. Также использовался текст, изданный в патрологии Миня. Насколько мне известно, до настоящего времени на русский язык был переведен лишь один фрагмента этого текста, опубликованный в «Памятниках средневековой латинской литературы X–XII веков»<sup>2</sup>, который был выполненн Н.П.Стрельниковой. Данные главы, в которых Иоанн Солсберийский подробно рассматривает затруднения, связанные с универсалиями, на русский язык переводятся впервые.

«Металогик» Иоанна Солсберийского является своего рода компендиумом средневековой логики XII века. Цель сочинения – обоснование необходимости логического анализа и универсальности логического исследования. Само название «Металогик» возникло как калька с греческого «μετα λογικων» – «о логике» или «о логическом исследовании». В сочинении рассматривается грамматика, диалектика и топика. Это сочинение является одним из первых достаточно полных средневековых изложений логики Аристотеля.

---

<sup>1</sup> *John of Salisbury*. The Metalogicon of John of Salisbury: A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium. Daniel D. McGarry, tr., Berkeley, CA: Univ. of California Press, 1962.

<sup>2</sup> Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков. М., 1972. С. 350-353.

С тех пор, как Боэций написал комментарий к высказыванию Порфирия о родах и видах, проблема универсалий стала одной из самых известных средневековых логических вопросов, для решения которого разрабатывались специальные логические теории. Для решения этой задачи привлекались даже теологические доводы. Хотя сама эта проблема оставалась не решенной, появлялись определенные приемы ее рассмотрения и формировались логические подходы, т.е. природа общего и те задачи, которые ставились перед общим понятием, становилась более определенной.

Иоанн Солсберийский не предлагает новое решение этой проблемы, но тщательно рассматривает природу абстракции для обоснования законности общего термина. Он показывает, что по своей природе слова не имеют фиксированного значения и в одних случаях употребляются как общий термин, а в других – как частный. Для автора «Металогика» принципиальное значение имеет не ответ на вопрос о реальности или нереальности существования общего, или вообще какой-либо ответ на этот вопрос, а утверждение возможности использования общего термина в силлогизме.

Иоанн Солсберийский начинает свое исследование с противопоставления двух противоположных мнений. Первое – это мнение Аристотеля, согласно которому роды и виды не существуют, а только мыслятся. Из него следует, что знание тоже не существует, а есть скорее нечто воображаемое и не имеющее под собой реальной природы. Второе мнение объединяет множество теорий, согласно которым общее существует в виде различных реальностей от общих звуков до индивидуальных вещей, что дает знанию право на существование в том или ином виде, но противоречит здравому смыслу. Иоанн Солсберийский проводит свое исследование через сопоставление доводов за и против, а в итоге делает вывод, в котором он уходит от крайностей первой и второй позиции.

Автор «Металогика» обращает внимание на тот факт, что хотя Аристотель и утверждает, что первые субстанции ни о чем не сказываются, он сам же показывает, что возможно акцидентальное сказывание индивидуальных вещей об общих терминах. Поэтому хотя Аристотель прав в том смысле, что универсалии – инструменты интеллекта, которые не имеют ничего общего с реальным существованием вещей, это не мешает использовать общие термины в силлогизме.

Для того чтобы продвинуться в понимании проблемы универсалий, необходимо вспомнить то, как возник этот вопрос. Впервые в средневековой философии он был поставлен Боэцием. Боэций рассуждает следующим образом: универсалии или существуют, или только мыслятся. Если они существуют, то они телесны или бестелесны. Если они бестелесны, то они существуют или в зависимости от тел, подобно мыслимой линии, или независимо, как Бог и ангелы.

Боэций объясняет возникновение универсалий способностью ума к абстракции. Ум может соединять в воображении разъединенное и разъединять соединенное. Хотя душа воспринимает вещи как множество чувственных ощущений, ум отделяет от чувственного материала некие формы, как человечность или животность, и они мыслятся независимо. Если линия мыслится отдельно от тела, то это допустимо с точки зрения истины, если же в уме соединяется человек и лошадь и в результате получается кентавр, то это возникает ложное понятие.

Поэтому универсалии — это то же, что и линии, мыслимые отдельно от тел, или обозначение несложного (*significatio incomplexorum*), как их определяет уже Иоанн Солсберийский. Они не могут существовать независимо от вещей, но мыслиться отдельно могут. Универсалии, следовательно, с точки зрения Боэция, во-первых, дают адекватное отражение вещей в уме, и, во-вторых, предполагается, что существует некое реальное единство сходств форм вещей, которое позволяет говорить о видовом и родовом сходстве. Эта позиция именуется умеренным реализмом.

Очевидно, что Боэций отвечает не только на вопрос о том, что есть универсалии, но и на вопрос о том, что дает возможность появиться универсалиям — реальное существование какого-то единства форм данного вида. Это гилеморфизм Аристотеля, согласно которому каждая вещь представляет собой единство формы и тела, но так, что ни форма не может существовать отдельно от тела, ни тело отдельно от формы, но предлагающий видеть в форме не объект интеллекта, а некую реальную сущность.

Когда Иоанн Солсберийский дает описание позиции тех, кто полагает, что универсалии реально существуют, т.е. реалистов, то он повторяет то, что говорит Боэций, но уже в более схематизированном и логически упорядоченном виде. Все тела, с точки зрения реалистов, могут мыслиться умом двояко — либо просто, либо сложно: просто мыслится единичная вещь, сложно — та же вещь, но как совокупность категорий. Поэтому любая вещь мо-

жет быть представлена и как единичность, и как сочетание форм. Для объяснения того, как происходит классификация вещей по роду и виду, используется аналогия из грамматики, когда принадлежность слова к тому или иному роду определяется по окончанию.

На это автор «Металогика» возражает, как бы выступая со стороны защитника мнения Аристотеля, что универсалии недоступны чувственному восприятию. Поэтому если кто-либо захочет найти универсальные формы вне ума, то ничего не найдет, поскольку они реально не существуют<sup>3</sup>.

Иоанн Солсберийский описывает и мнение тех, кто полагает, что единичные вещи зависимы от универсалий. Согласно этому они не могли бы существовать или быть познаны, если бы были уничтожены составляющие их сущность универсалии. На это автор «Металогика» возражает, что нельзя мыслить общее как отдельные от единичностей сущности, потому что и то, что мыслиться, как истинное или ложное, тоже называют вещами, но от этого никому не приходит в голову полагать истинное или ложное реальной и независимой сущностью.

Универсалии нужны для того, чтобы могло возникнуть знание общего, потому что знание единичного не существует. В содержание того понятия, которое обозначают как «знание» входит определение и отношение. В отношении указывается вот эта данная вещь, а в определении описывается какова вещь, т.е. наиболее общее свойство вещи. Но автор «Металогика» считает, что необходимо так проводить исследование, чтобы уйти от однозначности грамматического определения и не потерять связь с индивидуальными вещами, потому что, например, однозначное грамматическое толкование фразы «каждый человек любит самого себя» (*omnis homo diligit se*) неизбежно приводит к парадоксу: относительное местоимение «себя» в грамматическом смысле может толковаться либо так, что всякий любит всякого, либо так, что все любят кого-то одного, т.е. либо дистрибутивно, либо коллективно. Если развивать эту мысль дальше, то можно прийти к выводу, что гипотетический силлогизм «если есть человек, то есть и животное» не является истинным выводом, а есть лишь форма правильного вывода, т.е. формализм приводит к противоречию здравому смыслу, а это для автора «Металогика» основной критерий истинности любого довода.

---

<sup>3</sup> *Monstra enim sunt et solui intellectui patent.*

Необходимость неоднозначного подхода в определении того, чем являются универсалии, возникает и в том случае, когда мы пытаемся выяснить что через что определяется: вещь через первые элементы или эти элементы через вещь. С одной стороны, очевидно, что то, что по природе возникает раньше, должно предшествовать в своем существовании тому, что из этих первоначал составлено. Но очень часто мы узнаем о существовании первоначал из существования вещей. Точка безусловно предшествует линии, но о ее существовании становится известно через существование линии. Поэтому можно утверждать, что не только точка возникает раньше линии, но и линия в отношении познания предшествует точке.

Аристотель видит в универсалиях инструмент познания, который возникает не в силу природы вещей, а как результат деятельности познающего интеллекта. Поэтому они и не могут существовать реально. Индивидуальные вещи, по мнению Аристотеля, с универсалиями почти никак не связаны, только лишь в силу своего рода произвола познающего. Так, если родовой признак «животное» может сказываться о человеке, тот определенный человек не может сказываться о роде «животное». Хотя науки и исследуют свои предметы при помощи категорий, которые они сами и изобретают, эти категории – ничто, или как это называет Иоанн Солсберийский, следуя принятому переводу слова на латинский, стрекот цикад (*cicadationes*). Для Аристотеля человек не может состоять из набора категорий, хотя определение полностью состоит именно из них.

Иоанн Солсберийский не собирается ставить последнюю точку в проблеме универсалии. Он лишь указывает на то, что хотя Аристотель и утверждает, что единичности не могут сказываться о вторых субстанциях, из чего вытекает фиктивность всякого знания, но не всегда это верно, потому что существует акцидентальное сказывание единичного об общем, когда сам же Аристотель пишет: «То белое – Сократ, а то приближающееся – Каллий». Поэтому, согласно Иоанну Солсберийскому, «вещь о вещи иногда сказывается, так как *то* есть *то*, например Платон есть человек; иногда потому что то находится в том, а именно подлежащее принимает нечто акцидентальное».

В конце этой краткой экспозиции рассмотрения проблемы универсалий у Иоанна Солсберийского можно сделать следующие выводы. Во-первых, автор «Металогика» видит недостаточ-

ность известных ему объяснений того, как может существовать общее, что говорит о работы по выработке нового логического инструментария, потому что ни реализм, ни формализм не могут адекватно выразить то, как ум мыслит общее, и при этом не оказаться в плену пустых понятий. Во-вторых, он находит способ показать реальность, т.е. логическую полноту суждения, опираясь при этом на текст Аристотеля.

## Литература

1. *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты» М., 1990.
2. *Лукашевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М.: Тривиум, 2000.
3. *Iohannes Sarisberiensis*. Metalogicon. J.B.Hall / K.S.B. Keats-Rohan, 1991.
4. *John of Salisbury*. The Metalogicon of John of Salisbury: A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium. Daniel D. McGarry, tr. Berkeley, CA: University of California Press, 1962.
5. *Gilson E.* History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N. Y.: Random House, 1955.



**Книга II, глава XVIII**  
**Как пагубно учатся и какие мнения о родах и видах появились  
среди современников**

Наши учителя ради демонстрации своей учёности так наставляют своих слушателей, что те их не понимают, и они полагают отдельные наиболее сложные замысловатости секретами Минервы<sup>1</sup>. Что бы когда-либо кем-либо не говорилось и не делалось, они рассматривают и опровергают ради молодых слушателей, словно из-за порока, порицаемого Цицероном, [который говорит]: «Часто из-за множества вещей меньше люди понимают, чем из-за их трудности». Полезно, конечно, спорящим, как говорит Аристотель, знать мнения многих, чтобы исходя из противоречия их взглядов друг другу, можно было бы опровергнуть или изменить то, что, по-видимому, неверно сказано. Но сейчас это не тот случай, поскольку начинающим необходима как можно более простая речь, сжатый и доступный предмет. Конечно, многое в сложных вещах излагают проще, чем приличествует их природе, поэтому в юношеские годы заучивается то, что зрелый трактат по философии отрицает. Тем не менее, все они распутывают природу универсалий, и тужатся перетолковать сложнейшее затруднение<sup>2</sup> в противоречии с мыслью ее основателя и авторитетного исследования<sup>3</sup>.

Один твердо полагает универсальное в словах, хотя это мнение почти полностью исчезло вместе с Росцелином. Другой обращаются к сермам<sup>4</sup> и перетолковывают по ним всё, что где-либо в какой-либо книге упоминается об универсалиях. В этих же взглядах уличен и наш придворный<sup>5</sup> перипатетик Абеляр, который оставил много [сочинений], и до сих пор есть последователи и свидетели этого учения. Они мои друзья, хотя они так сильно переиначивают выбранную книгу<sup>6</sup>, что, пожалуй, только невежда подвигнется бессмысленными речами их толкования. Они полагают небылицей, что вещь может сказываться о вещи, пусть Аристотель, автор этой глупости, часто признаёт, что вещь о вещи сказывается — ведь если они не признаются в этом, то это очевидно тем, кто знаком с сочинениями Аристотеля.

Иной обращается к мыслимому<sup>7</sup> и говорит, что это и есть роды и виды. В самом деле, они заимствуют пример у Цицерона и Боэция, которые считали Аристотеля автором того, что этим понятиям следует доверять и их следует высказывать. И они же говорят, что понятие — это знание, требующее объяснения исходя из формы какой-либо вещи ещё до её восприятия. И в другом месте: понятие — некоторое разумение<sup>8</sup> и простой концепт души. Следовательно, то, что написано, перетолковывается так, что интеллект или понятие ограничивают всеобщность универсалий.

У тех, кто предан вещам, есть свои и отличные мнения. Они полагают, что все, что едино, имеет число, и они делают вывод, что универсальная вещь либо едина по числу, либо не существует. Но так как невозможно, чтобы не было субстанциалий<sup>9</sup>, они заново собирают универсалии из единичностей, так как отдельно существующие субстанциальные свойства этих единичностей должны быть объединены в сущность. Следовательно, по мнению Гаутеро из Мавритании, статус<sup>10</sup> делится, и Платон в том, что он есть Платон — индивидуальность<sup>11</sup>, в том, что он человек — вид, в том, что он животное — род, но подчиненный, в том же, что он субстанция — наивысший род.

У этого мнения есть свои сторонники, но давно так никто не считает. Иной принимает идеи, будучи сторонником Платона и Бернарда Карнотенского, и утверждает, что роды, либо виды — идеи, и ничто кроме них. Как определяет идеи Сенека, идея — вечный образец того, что становится природой. И так как универсалии не подвержены разрушению, не испытывают изменения от перемен, которым подвержены единичные вещи, и словно в одно мгновение одно погибает и на его место становятся другие единичные вещи, верно говорят, что они — универсалии. Поэтому полагают, что единичные вещи не достойны именованья того, что есть, потому что они никоим образом не пребывают, но находятся в изменении и не требуют наименования. Ведь они настолько различаются качествами, временем, местом и множеством свойств, что кажется, что все среди них не имеет постоянного состояния, а находится в некоем изменчивом переходе.

Согласно Боэцию, мы говорим, что универсалии — это то, что ни распространяется в протяжении, ни убывает измельчась, а всегда сохраняется само по себе, поддерживаемое средствами своей природы. Это качества, количества, отношения, места, времена, обладания, и все, что обнаруживается, будучи каким-либо образом соединено с телами. То же, что соединено с телами, по-видимому, изменяется, но в своей природе пре-

бывает неизменным. Так виды вещей остаются прежними, проходя через индивидуалии, словно «известная река сохраняется в течении, перекачиваясь волнами». Ведь имеется в виду то же самое. Поэтому так и согласно Сенеке (но несколько иначе): «Дважды в один и тот же поток мы и входим и не входим». Идеи, т.е. экземпляры формы, самые первые основания<sup>12</sup> всех вещей, которые не подлежат ни убыванию, ни возрастанию. Они постоянные и вечные. Например, если весь телесный мир погибнет, они не смогут разрушиться. Они составляют число всех вещей (и кажется, что это доказывает Августин в книге «О свободном решении»). Если же случается временному погибать, число вещей как не уменьшается, так и не увеличивается.

Велико и знакомо философам, размышляющим над труднейшими [вопросами] то, что те обещают. Но и Боэций, и многие другие авторитеты свидетельствуют о том, что из высказывания Аристотеля следует совершенно иное. Да и сам Аристотель, как это очевидно, этой мысли в своих книгах чаще всего противоречит. Трудолюбивый Бернард Карнотенский и его слушатели заботятся о том, чтобы согласовать Аристотеля и Платона, но я полагаю, что они слишком поздно пришли и работали напрасно, чтобы помирить умерших, которые пока могли при жизни, не договорились.

Иной чтобы толковать Аристотеля, соотносит универсальность с врожденными формами<sup>13</sup> вместе с епископом Гильбертом Порретанским, и занимается их согласованием. Врожденная форма — изначальный образец, который находится не в уме Бога, а закрепляется в сотворенных вещах. В греческой речи это εἶδος, относящийся так к идее, как пример к образцу. Чувственное находится в чувственной вещи, но ум постигает недоступное чувствам. Единичное находится в единичном, но во всем находится универсальное.

Другой вместе с епископом Иосцелином Суассонским приписывает универсальность вещам, собранным в одном месте, и сводит их к единичностям. Из-за того, что он занялся толкованиями учителей, она страдает, так как во многих местах не может переносить «оскал негодующей буквы»<sup>14</sup>.

Есть и такой, кто прибегает к помощи нового языка, поскольку не достаточно опытен в латинском. Ведь сразу, как только он услышит «род» или «вид», так конечно говорит «мыслимые универсалии»<sup>15</sup>, и тут же толкует то, что среди вещей устоялось. Однако у каких авторов он нашел это имя или это определение

я не ведаю, разве что из глосс или из выражений современных докторов. И я также не знаю, что он имеет в виду и там, если не так же, как и Иосцелин, собрание вещей, либо универсальную вещь, хотя он избегает, чтобы она была названа так, как принято. Ведь от истолкования имя может быть соотнесено как с тем, так и с другим, потому что принятое именование вещей, в котором это находятся, может быть названо как числом, так и статусом. Есть и такой, кто размышляет о статусе, и говорит, что он есть как род, так и вид.

## **Книга II, глава XX**

### **Высказывание Аристотеля о родах и видах многими обсуждается и доказывается во многих сочинениях**

Итак, Аристотель утверждал, что роды и виды не существуют, а только мыслятся<sup>16</sup>. Зачем тогда обращаться к изучению того, что такое род, если заранее известно, что он вообще не существует? В самом деле, бессмысленно исследовать, каково количество или качество того, чего нет: ведь если ты отнимешь у чего-либо субстанцию, то у этой вещи ничего другого не останется. Если Аристотель, отнимая у родов и видов существование, прав, то напрасен труд последующего исследования ради изучения субстанции, количества, качества или причины, поскольку свойство того, что не является субстанцией — невозможность быть соотнесенным либо с количеством, либо с качеством. И невозможно определить причину, через которую то, чего нет, было бы тем или этим, или стольким или таким. Поэтому следует либо возразить Аристотелю, соглашаясь с существованием универсалий, или отказаться от мнения, которое приписывает универсальность звукам, речам, чувственным вещам, идеям, формам природы или совокупностям<sup>17</sup>, потому что нет сомнения, что их единичности существуют.

Тот, кто утверждает, что универсалии существуют, возражает Аристотелю. Не нужно опасаться, что интеллект, постигающий универсалии отдельно от единичностей, пуст, потому что они не могут существовать отдельно от единичностей. Ведь иногда интеллект исследует вещь просто, когда, например, он рассматривает самого по себе человека или камень, и поэтому он прост. Но иногда он постепенно продвигается, когда, например, постигает, что человек бел или лошадь скачет. И тогда го-

ворят, что он составной. Далее, иногда интеллект исследует вещь просто, как она есть, как он размышляет о Платоне; иногда иначе, соединяя то, что не объединено, или абстрагируя то, что не может быть разъединено. Ведь тот, кто мыслит козлооленья или кентавра, предполагает невозможное соединение природы человека к животному или присоединение животного к животному<sup>18</sup>. Но, с другой стороны, тот, кто мыслит линию или поверхность без тела, по крайней мере, отделяет форму от материи оком созерцания, однако при всем том без материи форма существовать не может. В самом деле, абстрагирующий интеллект не воображает себе, что существует форма без материи (тогда он был бы составным), а просто созерцает форму отдельно от материи, потому что существовать без материи форма не может. И это не наносит вред простоте интеллекта, но чем более простое, тем проще постигается интеллектом по отдельности без смешения с иным. Ведь не противоречит же природе вещей то, что интеллект использует эту способность в своем исследовании, так как он может разъединять соединенное и соединять разъединенное.

Впрочем, безрассуден тот, кто, соединяя, объединяет разъединенное; кто же абстрагирует, поступает верно, и абстрагирование — как бы мастерская всех искусств. И, конечно, способ существования у вещей один, и очевидно, что его направляет природа, но способ понимания и обозначения вещей не один. Действительно, хотя невозможно существование человека, который не был бы тем или другим, однако помыслить и обозначить человека можно так, что он не мыслится и не обозначается как тот или другой человек. Следовательно, роды и виды образуются посредством абстрагирующего интеллекта для обозначения составного<sup>19</sup>. Хотя тот, кто тщательно ищет в природе вещей это удаленное от сенсibiliй, ничего не найдет и напрасно будет трудиться: ведь природа ничего подобного не порождает. Но, напротив, разум это обнаруживает и, изучая в себе субстанциальное сходство различных вещей, приходит, как говорит Боэций<sup>20</sup>, к общему понятию, которое из формального сходства людей выводит [определение]: «Животное разумное смертное». Поэтому, как бы то ни было, это общее понятие иначе как в единичностях существовать не может. Таким образом, роды и виды, конечно, вещи не чуждые единичностям в действительности и по природе, а являются образцами актуального и природного, отражающиеся<sup>21</sup> в интеллекте по сходству с актуаль-

ным, словно в зеркале природной чистоты самой души, которые греки называли ἐννοίᾱς или εἰκονόφανας, а именно образами вещей являющихся в уме. Ведь душа, как бы отраженная в зраке своего созерцания, в самой себе открывает то, что определяет: в самом деле, образ этого находится в ней самой, а пример — в действительных вещах. Подобно тому, как в грамматике говорится: «Имя, имеющее такое окончание, относится или к женскому, или к среднему роду»<sup>22</sup>, разуму дается нечто общее, служащее образцом для множества склоняемых имен, а примеры таких имен, по истине, очевидны во множестве слов с этими окончаниями. Подобные образцы вещей возникают в уме, природа же создает примеры, соответствующие этим образцам, и предоставляет их чувствам. Следовательно, эти образцы, конечно, познаваемы, и как бы образы и тени существующего, в соответствии с Аристотелем. Если кто-либо пытается их познать через существование, которым они обладают отдельно от единичностей, то они ускользают от него подобно сновидению. Ведь они знаки<sup>23</sup> и открываются одному лишь интеллекту.

В то же время говорят, что универсалии являются субстанциями для единичностей. К ним следует обращаться ради причины познания и природы отдельных вещей. Ведь наличие универсального в единичностях очевидно, и, следовательно, подчиненное без стоящего над ним не может ни существовать, ни быть познанным. Ведь и человека нет, если нет животного. Но человек и не мыслится так, чтобы вместе с ним не мыслилось животное, потому что человек есть таковое животное. Это же относится и к Платону, потому что Платон является человеком, и мыслится, как вот этот человек. К тому же, чтобы был человек, нужно, чтобы было животное, а не наоборот, что животное не может быть или мыслиться, если не мыслится или не существует человек: ведь в мышлении человека присутствует животное, но в мышлении животного нет человека. Потому что первое требует второе, но второе не требует первое ни для его сущности, ни для его познания: поэтому говорят, что животное — субстанциальное свойство для человека. Это же относится и к индивидам, которые нуждаются в родах и видах, но никоим образом роды и виды не нуждаются в индивидах. Ведь индивид не обладал бы субстанцией, и не был бы познан, если не было бы вида или рода, то есть если бы он не существовал или не был бы известен как тот или этот.

Однако говорят, что универсалии — вещи, и что они в большинстве случаев существуют просто, но все же не следует видеть в универсалиях колоссов, или прозрачность духов<sup>24</sup>, или отдельные от единичностей сущностей. Ведь и то, что подпадает под утверждение или отрицание называют вещами, и чаще всего говорят, что «истинное» существует, но тем не менее это не относят к субстанциям или акциденциям, и оно не принимает имени Творца или творения. Поэтому, как говорит достопочтенный епископ Андегаворов<sup>25</sup>: «На рынке наук должна быть любезность в обмене друг с другом мнениями», ведь свобода расцветает на форуме философов, и слова там используются вольно.

Итак, считается, что универсалии существуют, или даже полагают, что они существуют как вещи, если это угодно настаивающим. Тем не менее из-за этого было бы неверно увеличивать или уменьшать число вещей тем, что к ним не относится. Если кто, напротив, рассматривает универсалии отдельно, он, конечно, обнаружит, что они подлежат числу, но число единичностей не увеличивается из-за него. Так ведь головы не входят в число того, что они объединяют, или тел, и тела не входят в число голов, также и универсальное не увеличивается прибавлением числа единичностей, и единичности не входят в числе универсалий: ведь число охватывает не более того, что к нему относится и что природа выделяет в отдельных родах вещей. Универсалии же есть ни что иное как то, что обнаруживается в единичностях. Хотя общее исследуется отдельно от многого, но, в конце концов, никто своими руками ничего не изобрел, поскольку отдельно от единичностей ничего нет, разве что «истинные» [предложения], либо подобные обозначения составных высказываний.

И пусть не смущает то, что единичное и телесное служит содержанием универсального и бестелесного, потому что действия всякого разума, как говорит Августин, бестелесны и неосязаемы, хотя то, что происходит, и действие, как оно происходит, в большинстве случаев воспринимаемы чувствами. Следовательно, универсалии есть то, без сомнения, что ум мыслит как общее, что он равно распространяет на множество единичностей, что обозначает общий звук и что истинно для многих.

Но, конечно, то, что мыслится и обозначается, следует объяснять доступнее, чтобы ни в коем случае не перейти к бесцельному рассуждению и тонкостям искусства грамматики, которая по своей природе не допускает, чтобы были бесконечными до-

казывающие речи, если только нет основания для свободы толкования. И не позволить относительным обозначениям быть неясными, чтобы не спутывался их смысл либо в определении индивидуальной вещи<sup>26</sup>, либо действия, либо действия другого. Ведь речь, которая обозначает вещь, относительна, так как слово или размышление предполагает вещь. Следовательно, когда говорят, что тот, кто знает добро и добро-совестно упражняется в нем, мудр и счастлив, конечно же, «тот» и «то» — утверждения относительные. Даже если они точно не описывают личность, то благодаря этим ограничениям они удерживаются актом познания от своего рода бесконечности. Но необходимо, чтобы в утверждении имелся в виду кто-либо единый, кто и добро познал, и упражняется в нем, и потому счастлив.

Ведь без заблуждения или видимости [истинности] не бывает так, чтобы в том, с чем связано отношение, было бы нечто неопределенное или бесконечное. Отсюда если обещают лошадь по роду, и тот, кому обещают лошадь, говорит, что лошадь, которая обещана ему, либо здорова, либо больна, поскольку всякая лошадь либо здорова, либо больна, то он уличается в том, что говорит вздор, потому что не есть лошадь то, что ему обещано. Я не говорю «не есть лошадь», потому что не существует, ведь и то, что не существует, как рождение Аретузы<sup>27</sup>, изображается как самая очевидная связанность, а потому что вид, то есть отдельная вещь, не касается требования рода. Ведь когда я говорю: «то обещается», «то обозначается», «то мыслится», — и тому подобное, для обещания либо обозначения существует какое-то определенная вещь, если только само отношение верное, хотя имеют место отношения по роду, которые нельзя, сохраняя понимание истины, соотнести с отдельной вещью. Например, когда говорится: «Женщина, как спасала нас, так и прокляла [нас]. Дерево, как дает причину жизни, так и смерти. Борей как уносит листву, так мягкий Зефир ее возвращает»<sup>28</sup>. Так и о том, о чем сказано выше, я полагаю, что необходимо понимать относительные высказывания так, чтобы они не сводились к виду, то есть к чему-то определенному, что они выделяют, а чтобы они существовали в роде. Например, обозначенное именем «человек» есть вид, потому что и человек обозначается, и человек есть вид животных. Обозначения именем «животное» — род, ведь и животное обозначается, и животное есть род вещей.

Существует обозначаемое звука, к которому идет душа, либо который душа разумно постигает из услышанного звука. Следовательно, тот, кто слышит звук «человек», имеет в виду не всех



людей (потому что их [число] бесконечно и это превышает способности) и не остановится на одном, потому что это не совершенно и недостаточно для науки<sup>29</sup>. Так и тот, кто определяет, что животное есть одушевленная и одаренная чувствами субстанция, не определяет что-то одно, чтобы не быть несовершенным, но и не определяет все [одно за другим], чтобы не трудиться бесконечно. Ведь то отдельное [обозначение] единичностей не просто обозначает или определяют то нечто, а скорее определяют какво оно, ведь не просто «то», а скорее «каково то». Подобно этому и Гален относит «науку о здоровых, больных и средних» к τέχνη<sup>30</sup> медицины<sup>31</sup>. Он не говорит, что она обо всех, потому что это все бесконечно; не говорит, что это наука о некоторых, потому что это несовершенно для искусства, а скорее наука о тех-то и таких-то.

Так же говорит и Аристотель: «Роды и виды определяют качества субстанции»<sup>32</sup> — ведь определяют не просто то нечто, а определяют неким образом «каково» то нечто. Так же он говорит и в «Софистических опровержениях»: «Человек и все общее обозначает не «то нечто», а «такое-то», «для того-то таким-то образом», «либо такого рода»<sup>33</sup>. И немного далее: «Потому что известно не данное то нечто, что как общее сказывается обо всем, а обозначают либо «каково», либо «для чего», либо «в каком количестве», либо «то, принадлежащее такому»<sup>34</sup>. Конечно, то, что не есть то нечто, не может быть объяснено определенно, что оно есть. Ведь конечность существующего очевидна по природе, и единичности отличаются друг от друга своими свойствами, но познание и своего рода познание<sup>35</sup> этих же единичностей в большинстве случаев менее определенно и расплывчато. И общепринятое суждение, что одно то, что обозначают имена нарицательные, а другое то, что они именуют, вышесказанному не противоречит. Именуются единичности, а обозначаются универсалии. Безусловно, если кто-либо обращается к простому отношению, которое возникает в роде, то он не вступает в противоречие с тем, что ему предшествует; если же он исследует отдельное, возможно, не будет явным то, что отдельно.

Установлено как правило, что «Определение устанавливает первичное знание, отношение — вторичное»<sup>36</sup>. Затем знание, поскольку вещь познаёт, определяя, описывает ее некоей способностью ума. Так как ни первый, ни второй род знания не могут возникнуть, если вещь представится бесконечной. Ведь всякая наука, или знание творений, конечна, лишь один Бог

обладает знанием бесконечного, потому что он бесконечен<sup>37</sup>. Хотя, безусловно, вещи могут быть по своим границам бесконечными, какими бы бесконечными они ни были, его знание неизмеримости их яснее всего определяет и мудрость, у которой нет ни числа, ни границы, их описывает. Но мы следуем нашей человеческой мере, которая не приписывает себе гордость ни первого, ни второго, ни третьего знания, а тем более знания чего-либо из бесконечных вещей, за исключением знания того, что они непознаваемы и бесконечны. Следовательно, всякое выражение, определяющее что-либо или указывающее на что-либо, строится либо верно, либо нет, и в своем определении оно зависит от определённой вещи<sup>38</sup>. Иначе речь не достигнет своей цели, так как познающий должен стремиться к очевидности и удерживать ее.

Но нередко и злоупотребления, и часто из-за удобства используют неверные выражения. Поэтому [максима] «всякий человек любит самого себя» принимается не только ради пустой болтовни тех, кто довольствуется тем, что понапрасну мелет вздор на любую тему, но и ради знания истины, которую следует распространять в слушателях доброй веры. Ведь если некто будет размышлять исходя из свойств относительного имени, он ненадлежащим образом сошлется как на верные, так и на ложные высказывания: поскольку «не все любят всех», нет и такого, кого бы любили все, так как «все», понимается либо коллективно, либо дистрибутивно<sup>39</sup>: относительное местоимение «себя», которое присоединено, не подходит в самом деле ни для универсальности единичностей, ни к чему-либо по отдельности. Следовательно, это противоречивое отношение, и, имея основание для свободного толкования, вера в универсалии опровергается из истинности единичностей. Ведь в единичностях это верно, потому что всякий любит себя, и этот дистрибутивный довод обо всем в общем подтверждается.

Надо мыслить общепринятое отношение шире, и не следует принимать это отношение в буквальном грамматическом смысле, либо объединяя общее, либо отделяя по отдельности что-либо единичное от общего. Так как из утверждения тех, кто всегда настаивает на трудностях и тонкостях, и не заботится о доводе доброй веры в беседах и лекциях, следует, что универсалии скорее есть форма высказывания, чем высказывание верной формы. Также они настаивают на том же самый раз, когда отношение местоимения подходит для имени нарицатель-

ного, потому что местоимение, которое всегда указательно, либо относительно, ставится на место имени собственного, но если оно в самом деле соответствует обстоятельству первого изобретения. Ведь иногда оно имеет более широкое значение в силу вольности<sup>40</sup>. Итак, когда говорят «если это — человек, оно и животное» — это не столько вывод гипотетического суждения, сколько форма вывода в гипотетическом суждении. Ведь то, о чем идёт речь, не соотносится с человеком в точном грамматическом значении, и нет ничего определенного, к чему бы относилось это высказывание. Отсюда и множество бесстыдств от тех, кто придерживается подобных взглядов: они сбивают с толку либо людей несведущих, либо тех, кто держится более свободных мыслей. Они трудятся из-за своего беспокойства, и настаивают из-за необходимости данного момента, либо усердствуют вследствие невежества и своенравия, либо страстного желания опровергнуть.

Следовательно, познание стремится к очевидности при помощи определений и отношений, и эти [способы] образуют первый и второй [тип] знания, и они отсылают к ясной и определённой вещи, и если эти виды познания правильным образом установили предмет<sup>41</sup>, они открывают душе единичное.

Но пусть будет так, что имя нарицательное обозначает какой-то общий статус (ведь я не любитель споров, и давно признался<sup>42</sup>, что в отношении того, что вряд ли можно знать определённо, я сторонник академиков). Хотя я мог бы вообразить этот статус, который существует, в котором объединяются единичности и где нет ничего из единичного, но я не знаю, как его соотнести с высказыванием Аристотеля, что универсалии не существуют.

Но и имена «бестелесное» и «невоспринимаемое чувствами», о которых я раньше предположил, что они свойственны универсальному, только отрицательны по отношению к универсалиям. Они не придают универсальному каких-либо свойств, которые бы их отличали: следовательно, в универсальном нет ничего бестелесного или невоспринимаемого чувствами. Ведь то, что бестелесно, есть либо дух, либо свойство тела или духа. Поэтому если это не относится к универсальным вещам, по крайней мере, неверно называть их бестелесными. Что же такое бестелесное, как не субстанция, созданная Богом или им образованная? Следовательно, если универсалии бестелесны, они либо субстанции, и, разумеется, телесны, либо духи, либо образован

ное из них, и по причине своего существования и соприкосновения с субстанцией универсалии подчинены Богу. Ведь универсалии же имеют смысл, впрочем, общее было бы пустым звуком, если бы оно не было подвластно Богу. «Все было создано через Меня»<sup>43</sup>. Будь универсалии подлежащими для форм, или формами для подлежащих<sup>44</sup>, чтобы быть, и называться по своим качествам или по своим проявлениям, как субстанция, «субстанция» существует благодаря Богу, либо «сколько», либо «каково», либо «для чего», либо «где-либо», либо «когда-либо», либо «чем-либо обладает», либо «делает», либо «претерпевает» по его воле, через которого существует любая субстанция, любые свойства субстанции и все части, а также все связи частей. Также благодаря Богу формы скорее субстанциальны, чем акцидентальны в существовании, и формы своё осуществление проявляют в подлежащих. Следовательно, что не подвластно Богу, то вообще не существует. Пусть стоики считали материю совечной Богу и утверждали, что никакого начала формы не существовало, они принимали три начала - материю, форму и Бога, не Творца, а лишь исполнителя предписаний. И другие среди прочих из-за своих убеждений или склонности к философии, но не стремясь к настоящему знанию истины, навывдумывали множество начал: [мы полагаем, что] для всех вещей есть одно начало, в соответствии с которым всякая вещь называется тем-то. Ведь, как говорит Августин<sup>45</sup>, Бог создал материю уже вместе с формой: значит, если где-либо её и называют бесформенной, тем не менее она никогда не существовала без формы. Следовательно, [рассматривая отдельно материю], разум не служит исследованию ради действительного, потому что  $\omega\lambda\eta\nu$ <sup>46</sup>, которая не имеет формы, не существует и не есть сущее, и совершенно не может мыслиться. [В этом случае] как бы снимая одежды интеллект стремится к собственной наготе и более похожему на недостаток. Ведь силы разума слабеют в отношении своего рода начал вещей.

Поэтому и Боэций, определяя природу в книге «Против Евтихия и Нестория»<sup>47</sup>, говорит, что это слово обозначает те вещи, которые, поскольку они существуют, могут каким-либо образом постигаться разумом. Объясняя же суть определения «каким-либо образом» [он говорит], что это слово он употребляет в отношении Бога и материи: потому что в познании подобных предметов человеку не хватает разума.

Далее, Бог создал материю из ничего и им же форма материи образована, потому что точно в то же время из ничего была создана форма. Первенство по существованию остаётся как за-

материей, так и за формой. Ведь как форма существует через материю, так и материя сама различается через форму. В самом деле, ни форма как сама по себе вещь не существует, ни материя без помощи формы не различается. Был бы хаос или скорее мира сенсibiliй вообще не существовало бы, если природа, прилагая формы, не составила образы вещей. А потому Боэций это отмечает в первой книге «О Троице»: «Всякое бытие из формы»<sup>48</sup>, что он и показывает соответствующими примерами. Он говорит, что, например, статуя называется статуей не от обладания тем, что есть её материя, а от обладания формой Гектора и Ахилла, которые выражены в меди. Равным образом и медь называется медью не из-за того, что земля есть её материя, а в соответствии с формами, которые она получает от природы. То же и с самой землёй: она так именуется не от того, что  $\pi\acute{\omega}\tau\epsilon\omega\ \acute{\omega}\lambda\eta\omega$ <sup>49</sup>, а по своей сухости и тяжести, которые являются формами земли. Следовательно, для всего сущего качество и количество от формы. Но как необходима материя, чтобы могло нечто быть либо таковым, либо стольким, так и формы нужны по [воле] создателя, чтобы они могли либо то, либо другое сделать, например, животным, или деревом, либо стольким, либо таковым. Впрочем, если математическое познание, которая научно обращается к абстракциям, своим искусством разъединяет то, что по природе соединено, и исследует это отдельно и со своей стороны, то для того, чтобы постичь природу соединенного достовернее и яснее. Но одно без другого не может существовать, потому что либо материя будет бесформенной, либо форма без своего подлежащего будет пустой.

*...так одно  
нуждается в помощи другого, и они дружно соединяются*<sup>50</sup>.

Рассказывают, что сначала были созданы земля и небо, а затем было устроение того, что положено между огнём и водой, что Бог сделал как бы основанием мирового тела. И в самом выражении вещей запечатлено упоминание видов. Я говорю не об упоминании того, что логики считают неподвластным Богу, но о формах, в которых вещи проявляются изначально свою сущность и, следовательно, в человеческом интеллекте: ведь то, что называют небом или землей, является проявлением формы. Подобно этому, говорят, что земля произвела зелень и дерево<sup>51</sup>, чтобы показать, что формы соединены с материей, и что Бог

является творцом как растений, так и их зелени. Ведь без него ничего не создано<sup>52</sup>. Но, конечно, всё из одного начала и не только едино по числу, но и само добро, причём безусловное добро, поскольку происходит от самого совершенного. Ведь Бог хотел, чтобы всё было сотворено по его подобию, и в зависимости от природы различных вещей по божественному установлению могло быть вместилищем блага; и так было сделано благим Богом, Творцом вещей: всё, что он сделал - настоящее благо<sup>53</sup>. Следовательно, если роды и виды не сотворены Богом, то они вообще ничто. Поэтому если они от Бога, очевидно, что они существуют совершенно как единое и то же самое благо. Если же что-то одно по числу, тогда оно и единично. То, что называют чем-то единым, то, что едино не само в себе, а объединяет несколько вещей, схожих друг с другом, не противоречит настоящему утверждению: в самом деле, универсальное едино не в данный момент и не окончательно, иначе оно было бы в единственном экземпляре. Сколько бы ни было подобий Божественного творения, всякая единичная вещь со своей стороны существует отдельно, так это устроил тот, кто всё создал по числу — для различения и по значению ради достоинства рода, и по мере ради способа определённого количества, сохраняя за собой бесконечную власть над всем. Ведь всё прочее конечно. В самом деле, всякая субстанция находится в числе того, что подлежит множеству акциденций. Также все акциденции и всякая форма могут быть сосчитаны: но под число подпадают не ряд акциденций или форм отдельно, а каждая отдельная вещь<sup>54</sup>. Подобным образом [всякая вещь] обладает своим постоянством либо через почитание<sup>55</sup> формы, если это субстанция, либо через достоинство осуществленности, если это форма. Поэтому мы ценим выше человека, чем неразумную субстанцию из-за уважения к форме, так как он разумен; и ставим выше разумность, чем цвет, поскольку она делает человека разумным. Мера же, по истине, состоит в том, что всякая вещь ограничена определённым количеством: так, чтобы ни акциденция, ни форма не выходили за пределы подлежащей им вещи<sup>56</sup>, ни подлежащее не нарушало границы акциденций или формы. Ведь как цвет распределяется по всему телу и ограничивается его размером, так и тело соответствует количеству цвета, и как не превышает его, так и не пребывает меньше. Так и любая акциденция существует всецело для всей своей вещи, но она существует всецело в части, если она относится к части. И всякая вещь соразмерна границам своих акциденций.

Что бы ни говорилось в мире, я не боюсь утверждать то же о родах и видах: они либо от Бога., либо вообще ничто. Вместе со мной так говорит и Дионисий Ареопагит, что и число, которым всё различается, и значение, которым всё определяется, и мера, которой всё ограничивается, есть образ Бога, потому что «Бог есть число без числа, значение без значения, мера без количества. В нём одном всё сотворено, что есть как число, значение и мера»<sup>57</sup>. Поэтому и Августин говорит: «Только тот может различить невидимые различия невидимого, кто распределил всё по числу, значению и мере, то есть в самом себе кто есть мера, всем вещам устанавливая образ, кто есть число, давая всем вещам вид; и кто есть значение, увлекая все вещи к неизменности»<sup>58</sup>, а именно кто всё ограничивает, образует и приводит в порядок. В [Писании] говорится, что благие единичные вещи по своему роду были созданы во время труда шести дней, и хотя там нет никакого упоминания о творении универсалий, его и не должно быть, если по сущности у единичностей есть единство, или если держаться платоновского учения. Впрочем, я не помню, чтобы я где-либо читал, откуда общее может обладать бытием либо когда оно возникло.

Итак, по Аристотелю, универсалии, по крайней мере, мыслятся, но в действительных вещах нет ничего, что могло бы быть универсальным. В самом деле, это образное наименование<sup>59</sup> дано [универсальному] безусловно вольно и по науке<sup>60</sup> от способа мыслить. Ведь всё, что [называют] человеком, есть либо тот, либо этот [человек], а именно эта единичная вещь, но поскольку человек может мыслиться так, что мыслят не этого человека, и не того человека, и не что-то единое по сущности, и в соответствии с умом подобным образом можно размышлять о подлежащей вещи<sup>61</sup>, а именно можно в действительности благодаря общности мышления рассматривать вещь как образец. И это третье может мыслиться так, что даже если оно мыслится о несуществующем, говорят, что оно есть общее: в самом деле, вещи подобны друг другу, и интеллект исследует само подобие, отвлекаясь от размышления о самих вещах. Ведь человек подобен человеку в том, что и один, и другой — люди, хотя они и различаются своими личными свойствами. С другой стороны, человек имеет общее с лошастью (от которой он отстоит на целый вид, т.е. отличается общей формой своей природы, и, я бы сказал, всем своим обликом), которая живёт и ощущает, и, конечно, она есть животное.

Итак, то, в чём сходны люди, подобно по форме природы и отличается только числом (так как тот человек, конечно, — это одно, а другой — другое) и это называют именем вида. То же, что обладает как бы общим образом для различных форм, получает имя рода. Итак, согласно Аристотелю, следует, что своего рода понимание родов и видов основано не на том, *что* они есть, а на том, *какого они рода*, и универсалии представляют собой как бы творение разума, более изощрённого в науке и исследовании вещей. И это, конечно, верно, так как он создаёт очевидные примеры своей деятельности в вещах столько, сколько нужно. Так и гражданское право познает свои творения и любая другая дисциплина не стыдится того, при помощи чего успешно достигается полезное для неё, а, напротив, гордится как бы своим собственным изобретением. Аристотель говорит<sup>62</sup>, что с видами можно проститься, ведь они пустые звуки, или, согласно новому переводу, подобны стрекоту цикад<sup>63</sup>; и даже если бы они существовали, они бы не имели никакого значения для рассуждения.

Хотя Аристотель может иметь в виду идеи Платона, но без основания говорят, что роды и виды существуют, но принимая во внимание эквивокацию, т.е. различия значений слов «существование» и «бытие»<sup>64</sup> по отношению к различным предметам. В самом деле, разум побуждает сказать, что существует то, примеры чего возникают в единичностях, в реальности которых никто не усомнится. Но о родах и видах не говорится как об образцах единичного, подобно тому как, по утверждению платоников, формы — образцы, которые как мысли пребывают в божественном уме прежде чем они перейдут в тела<sup>65</sup>; но так, как если кто исследует примеры того, что представляется как общее или того, что определяется, как, например, когда говорят, что человек — животное разумное, смертное; если кто услышит имя «человек», то ему тотчас будет представлен Платон, или кто-либо другой из отдельных людей, чтобы подтвердить общее мышление обозначаемого или определяемого.

Универсалии могут называться и знаками, так как они попеременно обозначают единичные вещи и сами получают обозначение от единичных вещей. Ведь обнаружение вещей происходит то через первичное, то через вторичное. То, что более общее, то и первое, поскольку простое, ведь оно мыслится и в других, то же, что единично, в самом деле, вторично. Но, как правило, то, что раньше по природе, естественно, для нас более неведомо. В самом деле, нечто твёрдое гораздо более знакомо



ощущениям; то же, поистине, что более утончённо дальше отстоит от ощущений. Ведь, как говорит Аристотель<sup>66</sup>, точка существует раньше линии, и как простое более очевидна; так и линия существует прежде поверхности, поверхность — прежде тела, единое — раньше числа, поскольку оно есть его начало; буква, также существует раньше, чем слог, и то же во всём остальном. Но всякий раз у нас будет получаться обратное: в самом деле, конечно, то, что вторично, в значительной степени любой разум постигает, то же, что, напротив, первично — постигает более изощренный и прилежный ум. Поэтому, пусть через первичное лучше передавать вторичное, и это более подходит для научной дисциплины, чтобы исследовать везде. Хотя в случае необходимости из-за слабости ощущения объяснение первичного по природе часто делают при помощи вторичного. Так говорят, что точка — граница линии, линия — граница поверхности, поверхность — граница плотного тела. Равным образом целое — начало числа, момент — начало времени, буква — начало речи.

Итак, роды и виды — прообразы единичностей, но, конечно, это [справедливо] скорее с точки зрения науки (если прав Аристотель), а не для [познания] причины сущего. И это образное<sup>67</sup> созерцание воображаемого (чтобы сказать более законно) доходит вплоть до потери связи с единичностями<sup>68</sup>. И поскольку всякая вещь среди субстанций состоит из своих свойств, совокупность которых нельзя обнаружить в других субстанциях, труд абстрагирующего разума — созерцать вещь в ее сущности<sup>69</sup>. В самом деле, так как Платон не мог бы быть бесформенным, вне места и времени, ум представляет его просто, словно в чистом виде, отвлекаясь от количества, качества и других приводящих свойств, и именует отдельного человек индивидом.

Но и это, тем не менее, вымысел научного прилежания и более утонченного усердия [ума]. В самом деле, среди вещей нет ничего подобного, тем не менее, он действительно мыслится. Поэтому это твёрдо утверждается Аристотелем в «Аналитике»: «Аристомен мыслимый есть всегда, напротив, сам Аристомен существует не всегда, ибо он преходящ»<sup>70</sup>. И, конечно, то является индивидуальностью, о чем говорят, что о нем одном может сказываться что-либо. Ведь Платон, сын Аристана, является индивидуальность не по количеству, как атом, и не по твёрдости, как алмаз, но и не по категории, как утверждают некоторые.

Я, конечно, как решительно не опровергаю это мнение, так и не поддерживаю его; я полагаю, что это не имеет большого значения, поскольку я принимаю свободу в чередовании значений слов, без чего я не верю в то, что кто-либо приблизится к образу мыслей учителей. Что мешает тому, чтобы так, как род истинен по отношению к виду, также и этот чувственно воспринимаемый Платон истинен в отношении сына Аристана, если Платон его единственный сын? В самом деле, как человек — животное, так и сын Аристана — Платон. Ведь, по мнению некоторых то же самое имел в виду Аристотель, говоря в Аналитике: «Среди всего, что существует, нечто, безусловно, существует так, что ни о чём другом как общее верно не сказывается, например, Клеон или Каллий. И то, что единично и чувственно воспринимаемо, — иное для Клеона и Каллия. Но человек и животное о них сказываются. Иное само о чём-либо сказывается, но о нём то, что первично, не сказывается. Иное же, напротив, и само сказывается о другом, и другое сказывается о нём, как, например, человек сказывается о Каллии и о человеке сказывается животное. Следовательно, некоторое из того, что существует, по своей природе ни о чём прямо не сказывается. Ведь почти всё среди чувственно воспринимаемого таково, что ни о чём не сказывается, за исключением сказывания согласно акциденции: в самом деле, мы иногда говорим, что то белое — Сократ, а то приближающееся — Каллий»<sup>71</sup>.

По видимому, это деление было бы бессмысленным, если только чувственно ощущаемому не приходилось быть предикатом, хотя оно сказывается о другом не иначе как по акциденции. В самом деле, если единичная вещь не сказывается ни о себе, ни о чём-либо ином, как это происходит в случае акцидентального сказывания, то мысль Аристотеля неверна и его пример не имеет смысла. Поэтому если чувственно воспринимаемая вещь не может стать предикатом, никто не усомнится, что Аристотель либо лжец, либо болтун. Здесь, как и в других местах, Аристотель делает так, как подобает учителю свободных искусств, объясняя проще<sup>72</sup>, чтобы предмет мог быть понят. Он не останавливается на трудности родов и видов, которую сами доктора не могли постичь, тем более объяснить другим. У Аристотеля для упрощения в «Топике» прямо сказано следующее: «Среди животных все различия будут либо видами, либо индивидами; ведь всё среди животных либо виды, либо индивиды»<sup>73</sup>. То же упрощение есть и у Боэция: «Всякий вид принадлежит своему роду»<sup>74</sup>.

Действительно, всякий человек — животное, всякая белизна — цвет. Тогда что мешает, допустив эту мысль, чтобы чувственно ощущаемое либо сказывалось [о чём-либо], либо ставилось на место<sup>75</sup> [чего-либо]? Я не думаю, что наши учителя настолько ограничивали смысл слов, что допускали лишь одно значение для всех случаев; напротив, я считаю, что, следуя науке, они говорили так, чтобы повсюду следовать интеллекту, который более всего прочего гибок<sup>76</sup> [в принятии разных значений], что уму требуется здесь в первую очередь.

Следовательно, то, что называют предикацией, имеет множество значений в зависимости от связи. Но оно может повсюду достоверно обозначать своего рода сходное и тесно связанное. В самом деле, когда слово допускает соединения терминов верного утверждения с другим словом, когда говорят, что слово высказывается о вещи, очевидно, что этой вещи подходит подобное наименование. Известно, что, вещь о вещи иногда сказывается, так как то есть то, например, Платон есть человек; иногда потому что то находится в том, а именно вещь принимает нечто акцидентальное. И я не постыжусь утверждать, что вещь сказывается о вещи в пропозиции, даже если в самой пропозиции вещи и нет; насколько мне это представляется, вещь обозначается высказываемым термином верного утверждения, подлежащее которого определяет какую-либо вещь или обозначает её.

Итак, я считаю, что не следует спорить из-за букв<sup>77</sup>, но необходимо быть дружелюбным. Обычай велит следовать тому [правилу], что надо допускать различные значения слов, и не пристало читателю или слушателю, как считается, спорить<sup>78</sup> из-за любого выражения или злоупотребления зубоскальством.

### ***Что неприятно, к тому привычкой: в привычке спасенье<sup>79</sup>***

И весьма неблагодарен, как невежествен, так и бесстыден тот, кто, обучаясь, придирается ко всякому слову, и отказывается слушаться учителя в чём-либо. Поэтому образу мыслей<sup>80</sup> наших учителей и определяем отдельные высказывания по тому, о чем в них говорится<sup>81</sup>, ведь отсюда следует накапливать прочное знание.

Имя распространяется на вещь более широко, ведь оно может стать универсалией, которая, если опираться на авторитет Аристотеля, мыслится отдельно от единичных вещей, хотя существовать отдельно от них не может; самостоятельное суще-

ствование универсалий, по Аристотелю, допускают те, кто полагает род единым по числу<sup>82</sup>. Так поступают те, кто признаёт только формы, то есть идеи, которые Аристотель настойчиво критикует вместе с их изобретателем Платоном всякий раз, как представится случай. Поэтому хотя Платон [считается] великим начинателем среди философов и находит поддержку как у Августина, так и среди многих наших в обосновании идей, мы никоим образом не следуем его учению в понимании универсалий, потому что тот, начало учения которого мы принимаем — Аристотель, глава перипатетиков<sup>83</sup>. Конечно, это тяжелый вопрос, и Боэций признаётся во втором Комментарии к Порфирию<sup>84</sup>, что он слишком слаб, чтобы судить о высказываниях таких мужей: но тем, кто обращается к книгам перипатетиков, в большей мере свойственно следовать мнению Аристотеля; скорее не потому, что он более истинен, а потому, что это больше подходит для их дисциплин. Но далее всего отстоят от этих разумных мнений как те, кто полагает, что роды и виды — звуки или речи<sup>85</sup>, так и другие, которые заблуждаются, применяя вышеупомянутые мнения для объяснения вещей. И все они, отвергают мнение Аристотеля по-детски и более глупо, чем последователи Платона, мнение которого они считают недостойным принимать во внимание.

Я считаю, следует удовольствоваться тем, что те, кто все мнения о родах и видах критически рассматривают, всех опровергают, чтобы в конце концов утвердить имя для своего изобретения, либо не читали внимательно Порфирия, либо не изучили с пользой основные правила; потому что это вообще не согласуется с основным положением автора, подавляет способности слушателей, и не позволяет оставить место для исследования других тем, не менее необходимых.

## Примечания

- 1 Минерва в латинской мифологии покровительница наук. «Секреты Минервы» — наиболее глубокие знания.
- 2 *Altissimum negotium*.
- 3 *Majores inquisitionis*.
- 4 *Sermones* — под термином «sermo» понимается интеллектуальное содержание понятия, т.е. предмет размышления в том виде, как он дан в интеллекте. Эту теорию универсалий развивал Абеляр.
- 5 *Palatinus*.
- 6 *Captivatam litteram*.
- 7 *Intellectibus*.
- 8 *Intellectus*.
- 9 *Substantialia*.
- 10 *Status*.
- 11 *Individuum*.
- 12 *Primaevae rationes*.
- 13 *Formis nativis*.
- 14 *Rictum litterae indignantis*.
- 15 *Intelligendas universalis*.
- 16 *Boetius*. *Commentarium in Porph.*, PL. T. 64. Col. 82–86.
- 17 Возможно, имеются в виду Иоанн Росцелин, Петр Абеляр, Уолтер Мортанский, Гильберт Порретанский, Иосцелин Суассонский.
- 18 *Аристотель*. Об истолковании 16а–б.
- 19 *Ad significationem incomplexorum*.
- 20 *Boetius*. *Commentarium in Arist. de Interpr.* I, 1, 5.; I, 1, 2.; II, 2, 5.
- 21 *Quaedam naturalium et actualium phantasiae renidentes in intellectu* — буквально «некие образы природного и действительного, сияющие в интеллекте».
- 22 *Priscianus*. *Institutio Gram.*, V, 3.
- 23 *Monstra enim sunt, et soli intellectui patent*.
- 24 *Moles corporum, aut subtilitas spirituum*.
- 25 Речь идет об Ульгерии, который был посвящен в епископы в 1125 г. и умер в 1149 г. В издании Миня представлены его письма (PL. T. 180. Col. 1641). Кроме того, о нем сохранились упоминания в письмах и посланиях святого Бернарда (Ер. 200).
- 26 *Determinatione personae*.
- 27 *Овидий*. *Метаморфозы* V, 577.
- 28 Женщина (Мария) спасла человеческий род, и женщина (Ева) обрекла его на проклятье. Дерево, а именно Древо познания, стало для человеческого рода источником смерти, а Древо Креста стало спасением человеческому роду. Северный ветер уносит листья, а теплый западный — «возрождает» (последнее взято из «Утешения философией» Боэция).
- 29 *Ad doctrinam*. Под доктриной в средние века понимались знания, которые передаются от учителя к ученику.
- 30 Наука (греч.).
- 31 *Гален*. *Ars Medica*. гл. 1–2.
- 32 *Аристотель*. Категории 3б 20.

- 33 **Аристотель**. О софистических опровержениях 178b 37. В переводе М.И.Иткина: «На самом же деле «человек» и все то, что обще [многим], означает не определенное нечто, а некоторое качество, или количество, или соотношенное и тому подобное». (Аристотель. Собр. соч. т. 2, с. 577)
- 34 Там же, 179a 8.
- 35 Conceptio.
- 36 **Priscian**, Inst., xii, 4 (Keil, G.L. II, 579).
- 37 **Augustin**, De C. D., xii, 19.
- 38 ...et sua ratione definito innititur subiecto.
- 39 ...sive collective, sive distributive.
- 40 Nam interdum ex indulgentia latius euagatur.
- 41 Innituntur subiecto.
- 42 Policraticus, vii, 2.
- 43 Jon. 1.
- 44 Utique tam subiecta formarum quam formae subjectorum. Иоанн Солсберийский использует слово «subjectum» в более широком смысле, чем оно имеет в грамматике. В данном случае под субъектом понимается любая вещь, как одушевленная, так и неодушевленная.
- 45 **Augustin**, De Gen. ad Litt., i, 15.
- 46 Материя (греч).
- 47 **Boethius**, Lib. contra Nestorium et Euticen, cap. i.
- 48 **Boethius**, De Trinitate, cap. ii.
- 49 Через материю (греч.).
- 50 **Горацій**, А. Р., 410-411.
- 51 Genesis, i, 12, **Augustin**, De Gen. ad Litt., ii, 12.
- 52 Joan. 1.
- 53 Genesis, i, 31.
- 54 ...singularitate subiecti.
- 55 Veneratione formae.
- 56 Rem subjectam.
- 57 **Дионисий Ареопагит**, De Div. Nomin., chap. 4, § 4.
- 58 **Августин**, De Gen. ad Litt., iv, 3, 4, 5.
- 59 Figuralia.
- 60 Doctrinaliter. Под доктриной, или доктринальным знанием, в средние века понимали такое знание, которое передается от учителя ученику.
- 61 De re subiecta.
- 62 **Аристотель**, An. Post., i, 22, 83 a, 33.
- 63 Cicadationes.
- 64 Ens vel esse.
- 65 **Priscian**, Inst. Gram., xvii, § 44; **Abelard**, Introd. ad Theol., ii.
- 66 **Аристотель**, Top., iv, 4, 141b.
- 67 Monstruosa figmentorum speculatio.
- 68 Procedit usque ad ventilationem singulorum.
- 69 Per se.
- 70 **Аристотель**, An. Prior., i, 33, 47b.
- 71 **Аристотель**, An. Prior., i, 27, 43a. Перевод этого фрагмента, сделанный Фохтом: «Из всего существующего иное таково, что оно не может истинно сказываться как общее о чем либо другом, как, например, Клеон или Кал-

лий и все единичное и чувственно воспринимаемое; но о них может сказываться остальное (ибо каждый из них есть человек и живое существо). Иное из существующего таково, что хотя само оно о другом сказывается, но ничто другое, что [было бы] первее его не сказывается; остальное же таково, что и само сказывается о другом и другое — о нем самом, как например, «человек» — о Каллии, а «живое существо» — о человеке. Ясно, таким образом, что иное из существующего по своей природе таково, что не может о чем-либо сказываться, ибо каждый чувственно воспринимаемы предмет, пожалуй, таков, что не может о чем-либо сказываться, разве что приводящим образом. Говорим же мы иногда, что то бледное есть Сократ, а то, что идет [к нам], — Каллий»

72 Ut dici solet Minerva pinguiori (См.: *Цицерон*, De Amic., 5, § 19.)

73 *Аристотель*, Top., vi, 6, 144b.

74 *Бозций*, In Porph. Dial., i. Migne, P.L., LXIV, 39.

75 Vel predicari vel subjici.

76 Qui commodissimus est.

77 Non adversandum litterae.

78 Dentem exercere caninum.

79 *Овидий*, Art. Am., ii, 647.

80 Figura auctorem.

81 Singula dicta pensemus ex causis dicendi.

82 Возможно, имеется в виду не Аристотель, а Бозций. Boethius, Comm. In . Porph., i, (Migne, P. L., LXIV, 83).

83 Peripateticorum principem Aristotelem — так называет Аристотеля Бозций (*Boethius*, Comm. In Arist. De Interp., iii, 9).

84 *Boethius*, Migne, P. L., CXCIX, col 86a.

85 ...voces esse constituunt vel sermones...

## РАЗДЕЛ III МЕТАФИЗИКА И НОВЫЕ ФОРМЫ ДИСКУРСИВНОЙ ПРАКТИКИ

*М.И.Штеренберг*

### На пути к синтезу науки и религии

И познайте истину, и истина  
сделает вас свободными

*(Ин. 8:32)*

### Введение

Распространение научно-технической цивилизации идет быстрыми темпами. Наряду с огромными ее достижениями эта цивилизация поставила мир на грань военного, экологического, демографического и эпидемиологического кризисов. Сложившаяся ситуация делает необходимым глубинный анализ причин, ее породивших. Сила этой цивилизации в том, что она дает возможность проявиться творческому началу человека, порок — в том, что наука, лежащая в основе ее успехов, внеэтична. Очевидно, что для человеческого общества, обладающего огромными как созидательными, так и разрушительными возможностями, нужна наиболее совершенная этика, которую дает только религия. Однако для многих современных людей само существование Бога является проблематичным.

### Основы научного теизма

В нашем представлении научным представляется подход, основанный на фактах и логических выводах на их основе, религиозный — на непререкаемых догматах. Но тогда оказывается, что тот метод, который мы считаем научным, по сути дела религиозен, ибо он основан на непререкаемом догмате, что су-



существует только материя с имманентно присущими ей законами. С истинно же научной точки зрения должны быть рассмотрены две исходно равноправные гипотезы: первая — «научная», вторая — говорящая о наличии Творца. Поэтому мы начнем свое рассуждение с того, что история всех народов полна предсказаниями событий, которые сбывались, несмотря на то, что они, казалось бы, никак не вытекали из жизненных фактов и логики, и вероятность их случайного угадывания была совершенно ничтожна. Ими полна и Библия. В частности, подробные исследования порядка нескольких сот сбывшихся библейских предсказаний, приведены в книге Макдауэлла [1].

Однако люди, искренне сомневающиеся или просто сознательно или подсознательно не желающие обременять себя соблюдением библейских заповедей, объясняли подобные факты произвольной интерпретацией предсказаний или случайными совпадениями. Но вот к выводу о том, что считается в науке однозначно случайным (случайно выбранная величина из таблицы случайных величин), как установлено профессиональными физиками и опубликовано в научных изданиях, достоверно предугадывается человеком, имеющим определенные способности [2, 3]. Болгарским институтом Суггестологии во главе с его директором Г.Лозановым было роздано 7000 анкет людям, побывавшим у знаменитой болгарской пророчицы Евангелии (Ванги). 80% опрошенных через 1–2 года после посещения ее сообщили о полном совпадении высказываний пророчицы в отношении как прошлого, так и настоящего и, что самое главное, будущего. Эти пророчества были сделаны не в туманных выражениях, допускающих разные толкования, а в конкретной форме [4 С. 105–109].

Очевидно, что судьба каждого человека миллионами нитей соединена с судьбами других людей, как знакомых, так и незнакомых. На нашу судьбу могут повлиять и «случайные» встречи, и решения администраторов и политиков и не только своей страны. В свою очередь, поведение всех людей зависит от изменения природных условий. Они же, как было показано А.Л.Чижевским, решающим образом зависят от переменного характера появления пятен на Солнце (числа Вольфа) [5]. Состояние же Солнца зависит не только от внутренних процессов, но и от процессов в нашей галактике, а те — от процессов в Метагалактике. Из предсказания судьбы человека, сделанного в явной форме, в неявной форме следует, что существует Программа судеб

всех людей во взаимосвязи их друг с другом, с природой Земли, Солнцем, нашей галактикой и всем Космосом. Но, что подобная Программа может быть создана лишь Разумом, такое утверждение, по-видимому, не рискнет оспаривать ни один разумный материалист. Не случайно, по-видимому, в Библии сказано: «Скажите, что произойдет в будущем, и мы будем знать, что вы боги» (Ис. 41:23). Более того, все более и более подтверждаемая фактами теория Большого взрыва говорит о том, что материя и ее законы были созданы фактически из ничего [6]. Отсюда с неизбежностью вытекает, что под силу создать Космос и разработать Программу для него и обладать волей и возможностями для ее реализации может только Тот, кого мы называем Богом [7].

Но за одним «вечным вопросом» возникает другой «вечный вопрос»: если будущее человека расписано до деталей, то где же место для свободы воли, за что, как говорят мировые религии, человек несет столь тяжелую ответственность? Начнем его решение с предположения, что зачастую детали событий будущего, о которых говорят нам как провидцы, так и эксперименты, не являются законом — они даются нам Высшим Разумом, чтобы наглядно довести до упрямого человеческого ума, что он не является властителем Мира. В то же время, в Библии о человеке говорится как об «образе и подобию» Божию (Быт. 1:26). Первая характеристика Бога дана в первой строке Библии: «Вначале сотворил Бог...» (Быт. 1:1). Отсюда очевидно, что первая обязанность человека быть творцом. Но как же совместить творчество и свободу воли с предопределенностью? Представим себе для уяснения этого кажущегося парадокса некое большое учреждение, например конструкторское бюро, разрабатывающее какое-либо сложное изделие, допустим самолет. Творчество сотрудника, занятого некоторым узлом этого изделия, предположим шасси, будет всячески поощряться, но при одном условии: если оно будет согласованно с идеей Главного Конструктора. В случае же особо удачного решения Главный Конструктор может даже изменить что-то в своем замысле, но, естественно, не в цели, для которой конструкция предназначена. Но если человек будет бездельничать на работе или заниматься своими делами, то на этот случай в любой организации есть писанные и неписанные законы, которые определяют последствия как делового, так и этического отношения к производственным обязанностям, так и к коллегам. С ними человечество в целом и наша страна, в особенности, знакомится уже не первое столетие [8].

## **Необходимость нового синтетического познания мира**

Но оказывается, что не только требования этики, но и проблема истинности требует анализа самого метода научного познания. Поэтому исследуем его с позиций метанауки, подобно тому, как логика исследуется с позиций металогии, математика — метаматематики и т.п. [9]. Это исследование научного метода проведем первоначально на непротиворечивость по следующим четырем положениям: воспроизводимость экспериментов, объективность, неприятие знаний на веру, анализ возможностей причинно-следственного подхода к познанию реальности.

Основные выводы, которые могут быть сделаны на основе этого исследования:

1. Эксперимент невоспроизводим в общем случае по причине необратимости времени и места его проведения и связанных с этим изменений локальных и космических условий его постановки. Лишь для сравнительно простых систем, для которых эти изменения не сказываются решающим образом, можно говорить о воспроизводимости.

2. Отбор переменных, необходимых для построения модели объекта и потому изучаемых в эксперименте, особенно в случае сложных систем (биологических, психологических, социальных и т.п.), производится субъективным способом, что зачастую приводит к трагическим последствиям.

3. С одной стороны, большой объем научных знаний, с другой — его неполнота и труднодоступность делают необходимым доверие или даже веру в авторитет специалистов. Так мы доверяем жизнь врачу, имущество — юристу, судьбы страны — политику и т.п.

4. Вопреки научному положению о том, что причина всегда предшествует следствию, феномены детального предсказания будущего, логически не выводимого из настоящих обстоятельств, говорят об обратном [2—4]. Действительно, если событие должно произойти, то предшествующие события подчиняются ему и вытекают из него, т.е. являются следствиями будущей причины.

Отсюда следует вывод, что в общем случае научный метод принципиально и тривиально противоречив в самых своих основах, что особо проявляется при анализе сложных систем.

Произведем теперь исследование научного метода на полноту, т.е. на возможность составления адекватного суждения в его рамках об исследуемом событии. Начнем с того, что ноуменами

для научного исследования остаются жизненно важные свойства наиболее содержательных объектов — живых существ. Так, например, человек, страдающий дефектом отсутствия болевых ощущений, может, используя приборные данные в виде энцефалограмм, кардиограмм, биохимии и т.п., сделать даже какие-то открытия в области изучения боли. Но, естественно, суть феномена — само чувство боли — останется для него непостижимым. Ноуменальность эта связана отнюдь не только с патологией. Так, например, дельфин воспринимает звуковые сигналы в ультразвуковой и инфразвуковой области. Очевидно, что каждому звуковому диапазону соответствуют свои ощущения. Но очевидно, что воспринять эти ощущения научным методом человек не может, ибо у нас этих ощущений просто нет.

Ноуменом для нас остается и источник получения нового знания. Новое знание может быть разделено на два вида. Первый — это знание, логически выводимое на основе известных фактов и теорий. Трудности в получении этого знания сопряжены с преодолением огромных комбинаторных пространств. Они образуются комбинациями фактов и теорий с целью нахождения той комбинации, которая создаст новую теорию, адекватную реальности. Как было показано в середине прошлого века нашими математиками Ю.Журавлевым, О.Лупановым и С.Яблонским, наилучшее решение любой проблемы в общем случае может быть найдено лишь созданием всех возможных комбинаций и полным их перебором [10]. Обычно оказывается, что сделать это невозможно за реально конечное время ни человеку, ни компьютеру. Поэтому все наши рассуждения типа — берем то-то и то-то и производим такие-то и такие-то операции, лишь помогают скрыть тот факт, что этот вариант решения был получен отнюдь не логическим путем.

Тем более загадочными являются факты, когда возникают новые противоречащие прежним знания. То, что новые идеи и даже целые художественные произведения приходят далеко не всегда за счет логических действий, прекрасно осознают крупные деятели науки и искусства. Ярким примером такого знания может явиться идея Н.Бора о наличии «дозволенных» (кем?) орбит в атоме. На этих орбитах, вопреки законам, электроны вращаются вокруг ядра без потери энергии. Казавшееся нелепым это утверждение позволило согласовать опыты Резерфорда с теорией, создать модель атома и заложить основы квантовой механики.

Интеллект человека считается ответственным за переработку сведений, поступающих из внешнего мира. Очевидно, что для анализа проблемы познания необходимо понять возможности работы самого инструмента познания — человеческого мозга. Его работа с точки зрения современных представлений обеспечивается примерно  $10^{10}$  нейронами головного мозга (а возможно, и не уступающего ему множества клеток иного типа, например глии). Однако все это колоссальное множество клеток в совокупности не способно решить задачи, которые единственная клетка решает во множестве на протяжении всей своей жизни.

Это связано со следующими обстоятельствами. Во-первых, наша память не способна зафиксировать в себе примерно стотысячное разнообразие молекул клетки и управлять биохимическими процессами, протекающими со скоростями примерно  $10^{11}$ – $10^{12}$  операций в секунду. Возникает парадокс — аппарат управления клеткой в миллиарды раз более простой, чем интеллект, легко справляется с задачей, которая интеллекту не под силу. Отсюда возникает естественный вывод об ограниченности интеллекта, который представляет собой хотя и достаточно совершенный, но все же сравнительно узко специализированный аппарат для решения задач лишь определенного класса [11]. Представляется, что главные из них — это установления закономерностей, а также задачи прогнозирования.

Несомненно, однако, что человек обладает в потенциальной форме огромным резервом не развитых способностей. Изучая материалы о возможностях индийских йогов или тибетских лам, а также некоторых представителей других народов [12], невольно проникаешься доверием к высказываниям нашего провидца Даниила Андреева, писавшего, что путь этот реален, но, что «подобная практика теснейшим образом связана с общим одухотворением личности, с подъемом ее нравственного уровня» [13 С. 210].

### **Сущность жизни**

Очевидно, что следующим по важности вопросом, необходимым для анализа проблемы отношения науки и религии, является другой «вечный вопрос»: что представляет жизнь вообще и человек в частности. Расшифровка генетического кода чело-

века похожа на то, как если бы машинистка расшифровала бы длинный текст, записанный трудным почерком, почти не будучи в состоянии вникнуть в смысл его слов, записанных четырьмя химическими «буквами». В этом случае, как и в других реальных природных явлениях, мы встречаемся с огромным количеством комбинаторных производных от принципов, на которых построено мироздание.

Так, может быть, и в сущности жизни заложена некоторая простая идея, которая проявляется в земных условиях в огромном разнообразии органических соединений и также в миллионах живших, живущих и будущих организмов? И тогда, может быть, идея жизни, как это предполагают многие ученые и фантасты, может быть реализована и на других небесных телах, в совершенно других условиях, а не только на планете со столь редкими для Космоса физическими характеристиками, как у нас на Земле? О такой возможности говорят, например, компьютерные вирусы. Они имеют наследственную программу, размножаются, преодолевают хитроумные системы защиты компьютерных программ не хуже их органических собратьев, преодолевающих иммунитет организмов. Правда, это аналог лишь низшего уровня органической жизни. Но ведь сами компьютеры с успехом выполняют и те функции, которые считались высшими проявлениями жизни на Земле, отличающими психику человека от психики высших животных. Это счет, логика, операции с базами данных и т.п. Причем компьютеры разных поколений создавались на основе различных элементов: электронных ламп, полупроводников, ферритов, криотронов и соответственно на основе разных конструктивных решений. Все это говорит о возможности того, что и органическая жизнь, и компьютеры и их вирусы заключают в себе идею жизни, которая может быть реализована на разных веществах и на основе различных конструктивных решений [14].

Подход к решению этой проблемы основывался на том, что на неограниченность комбинаторных возможностей разнообразия систем, допускаемую законами физики, химии и биологии, должно быть наложено жесткое ограничение. Действительно, например, подсчеты приводят к тому, что в то время, как молекула ДНК кишечной палочки одна, число возможных ее изомеров (молекул, образованных перестановками атомных групп) составляет  $10^{1000000}$ . Для сравнения вспомним, что число атомов в видимой Вселенной менее  $10^{80}$  [15]. Такие же жесткие ограниче-

ния наложены на разнообразие атомов, минералов, пород, слоев, ландшафтов, организмов и т.п. Это связано с требованием соответствия эволюционному принципу микрокосма как возможности для возникновения и существования реальных систем. Это означает, что на каждое силовое воздействие Космоса система должна отвечать либо противодействием, если оно разрушающее (например, действие на камень десятков веществ, содержащихся в воде и воздухе или испаряющего воздействия Солнца), или использовать его, если оно способствует существованию системы (то же излучение Солнца, используемое растениями для фотосинтеза), что объединяет все существующие системы и является их общим свойством. Этот вывод позволяет выявить критерий для классификации всего многообразия существующих систем в виде способа, которым системы обеспечивают свое существование. Таких способов известно в физике два — стабильный (пример — камень) и лабильный (пример — поток). Даже обыкновенный камень заключает в себе эволюционную историю Космоса. Входящие в него элементы более тяжелые, чем водород и гелий, свидетельствуют о том, что его материя прошла через звездные катастрофы, геолог — прочтет в его структуре и химическом составе историю нашей планеты и т.п.

Отражение же Космоса, т.е. всей совокупности систем, в каждой системе вновь возвращает нас к древней мудрости, выраженной в афоризме, приписываемом Гермесу Трисмегисту: «Все отражено во всем». Этот принцип фактически дает теоретическое обоснование редукционизму, методу, успешно применяемому в науке и в то же время вызывающему много протестов у философов. Напомним в связи с этим, что идеи, положенные в основу теории информации и кибернетики и ныне широко используемые для исследования организмов, были открыты их авторами: Шенноном, Винером и Розенблотом при исследовании работы примитивных аналогов организмов — автоматических систем.

Перейдем после этой преамбулы к выявлению специфики жизни. Н.А.Бернштейн и П.К.Анохин рассматривали способность к опережающему реагированию как одну из определяющих характеристик живого. Но, как мне известно, они не ставили вопроса о физических требованиях к организму, необходимых для реализации подобного реагирования. Но именно анализ этих возможностей с научных позиций и дает ключ к пониманию специфики жизни в физическом плане. Она заключается в

том, что организмы в отличие от всех других систем способны реагировать не на само непосредственно важное для их существования событие, а на опережающий его слабый энергетический признак — сигнал (звук, запах и т.п.). При этом сама реакция направлена не только на этот признак, но и на объект, его породивший. Для обеспечения подобных опережающих реакций организмы или автоматы должны с необходимостью содержать структуры, отвечающие следующему ряду требований.

1. Термодинамическому, т.е. обладать структурами, сохраняющими в пределе без рассеяния энергию высокого потенциала, необходимую для совершения работы по сохранению организма. Это требование удовлетворяется широко распространенными в природе метастабильными состояниями, в которых энергия высокого потенциала защищена от выравнивания потенциальным барьером. Именно потенциальным барьерам обязано своим существованием все разнообразие устойчивых изотопов таблицы Менделеева и разнообразие мира в целом. Иначе бы все элементы таблицы скатились к ее центру за счет синтеза легких (взрыв водородной бомбы) и распада тяжелых (взрыв атомной).

2. Информационному, т.е. обладать структурами, регулирующими процесс освобождения этой энергии в ответ на сигнал — слабый, но специфический энергетический импульс. Этому условию отвечают органические и минеральные катализаторы, которые могут быть введены или, наоборот, выведены из контакта с веществом за счет слабого воздействия, например механического, или их активации за счет добавки к ферменту кофермента, выключателями электросети и т.п. Подобные структуры (называемые нами стрейторами, от английского *straight* — прямой) обладают способностью изменять состояния потенциального барьера. Они способны при получении сигнала снижать (в пределе устранять) или, наоборот, восстанавливать потенциальный барьер метастабильного состояния. Стрейторные реакции обладают высокой селективностью, например, в то время как нагревание ускоряет множество химических реакций, катализатор ускоряет одну или несколько.

3. Преобразовательному, т.е. обладать структурами, преобразующими выделившуюся энергию высокого потенциала в работу по сохранению организма. Например, это может быть молекула фермента, так как она выполняет не только каталитическую функцию, но и, иногда, вместе с мембраной определяет



направление реакции, кинематическая часть станка или костно-связочный аппарат конечности, преобразующие вращение двигателя или сокращение мышц в конкретную работу. Свойство преобразования энергии при взаимодействии с ней присуще всем материальным объектам.

Структуру, отвечающую трем перечисленным требованиям, назовем сигнальным (информационным) элементом или сокращенно — сиэлом.

Информация. В теории информации за единицу информации принимается воздействие, обуславливающее единичный выбор. Очевидно, такой единицей явится сигнал, инициирующий осуществление подобной операции. Сигнал всегда специфичен относительно сиэла, входящего в состав организма или автомата. Понимание этого позволяет понять необоснованность негэнтропийного принципа информации [17], согласно которому под информацией понимается любое воздействие на систему, изменяющее ее состояние, согласно чему «информацией» наполняется якобы вся Вселенная [18]. Соответственно понимание отличия сигнальной обратной связи от не сигнальной (типа, например, действие равно противодействию) позволяет устранить смешение понятий информации и сигнальной обратной связи, лежащих в основе кибернетики, от их чисто физических аналогов, действующих по третьему закону Ньютона.

На сиэле могут быть определены операционально элементарные единицы и других фундаментальных понятий общей теории систем.

Знания. Сиэл «знает» на какой сигнал и как реагировать.

Смысла. В структуре сиэла заключен и смысл реакции.

Огромное множество элементарных знаний и смыслов и обуславливают удивительные способности организмов и автоматов.

Управления. Сиэл являет собой элементарную структуру управления, в которой малая энергия информации управляет существенно более мощными энергетическими потоками.

Программа. Программа — структура, способная под воздействием энергетического потока порождать сигналы (информацию) для данного организма или автомата. Так текст представляет собой программу, способную произвести сигналы под воздействием светового потока. Программа, как и сигнал (информация), является понятием относительным. Так неподвижный ландшафт, порождающий сигналы для человека и многих животных, не является программой для лягушки, способной

замечать лишь движущиеся предметы. Другие примеры программ: ДНК и РНК, магнитные ленты и лазерные диски и т.п. Многие программы, под воздействием информации, способны делать выбор из имеющихся у них программ более низкого иерархического уровня для ввода их в действие или изменять имеющиеся в них программы и даже порождать новые под влиянием сигналов. При этом образуются новые рефлексы, видеозаписи, локальные программы компьютеров и т.п.

**Организация.** Организованными называются системы, существование которых обеспечивается, в частности, за счет содержащихся в них сигнальных элементов, т.е. организмы, автоматы и их совокупности.

**Самоорганизация.** Перестройка организованной системы под влиянием сигналов, поступающих из ее внутренних программ.

Успехи теории информации и кибернетики связаны с тем, что при проектировании соответствующих систем заранее определялось, что явится в них сигналом (информацией). Приведенные же определения позволяют выявить, что является информацией в любых системах, вплоть до систем биохимических реакций и, благодаря этому, использовать идеи и аппарат этих теорий не только для философских рассуждений, но и для математического и структурного анализа любых организованных систем, и для исчисления их сложности, уровней иерархии, объема произведенных операций [18–19].

Но система, состоящая из сизлов, сколь сложна она бы ни была, еще не считается живой, если она не проявляет активности. Недаром не смолкают споры о вирусах как о промежуточной форме между живым и неживым. В отсутствие живых клеток, на которых вирус паразитирует, он ведет себя как инертное вещество. Он может даже существовать в кристаллической форме [20]. Лишь оказавшись в контакте с клеткой, вирус проявляет «живые» свойства. Поэтому бесспорно живыми считаются те организмы, которые обладают не только сигнальными свойствами, но активностью, реализуемой также сигнальными путями. Если системы сохраняющимся стабильным или лабильным способами разрушаются, то природа уже сама без их непосредственного участия создаст новые. Каждый организм же — звено цепи непрерывного эволюционного процесса, отражающего как микрокосмос эволюцию Космоса, что подтверждается, в частности, законом Геккеля-Мюллера. Согласно этому закону эмбрион организма проходит в своем развитии этапы, соответствующие

эмбрионам своих эволюционных предшественников. Для этого организму необходимо искать пищу, расти и размножаться и т.п., т.е. организм сам должен проявлять активность. И эта активность инициируется и направляется внутренними программами организмов. Впоследствии, по мере усложнения поведения в целях сохранения вида, активность приобретает разнообразные формы — вплоть до непосредственно не нужной для существования данной особи. Такова, например, человеческая любознательность, необходимая для того, чтобы возникли новые пути в науке, искусстве, философии и религии. Отсюда следует, что жизнь можно определить как активную сигнальную форму существования систем. Таким образом, сигнальность (информационность) и есть тот особенный и в то же время необходимый признак жизни, который отличает живые системы от систем, существующих только за счет лабильности и стабильности, а активность — достаточный признак ее, которым не обладают вирусы, являющие собой переходную форму от неживого к живому [21–27].

Остановимся на том факте, что по мере повышения уровня организации вида становится все более дальним и надежным опережение грядущих событий его особями. Так, например, человек благодаря наличию ощущений, чувств и мыслей, т.е. психики (от греческого *псюхе* — душа), способен вспоминать прошлое и анализировать настоящее. Но делается это главным образом, чтобы наметить цели в будущем и пути их достижения. План же Духа общается с людьми через пророков, предсказывающих наиболее надежно события вплоть до самых отдаленных во времени [23]. Таким образом, оказывается, что материальный план жизни и ее программы оказываются проекцией плана Духа и Его программ через план души на материю. Именно это обстоятельство являет собой пересечение всех планов бытия. И понимание этого является еще одним теоретическим обоснованием необходимости создания синтетического научно-религиозного подхода к познанию мира.

Общая теория систем (ОТС). Можно считать, что фактически ОТС не скрывала ничего нового за своим названием. Действительно существующий метод исследования в ОТС сводится к переносу аналогий, дифференциальных уравнений или структур из исследованных систем на не исследованные, что задолго до ее возникновения использовалось в теориях подобия и моделирования. Именно использование в ОТС перечисленной выше-

совокупности понятий решает проблему, поставленную Л. фон Берта-ланфи [14, 23], предложившим включить в нее начала теоретической биологии, теории информации, кибернетики, теории иерархии и термодинамики [28].

### **Наука и религия — плоды синтеза**

Попытаемся теперь показать, что конкретно может дать науке синтез научного и религиозного мировоззрения, прослеживая этот процесс по некоторым важнейшим ее разделам.

Теория биологической эволюции. Реальность биологической эволюции, вопреки утверждениям креационистов [29–31], доказана многими фактами, которыми располагает наука. К ним относятся не только наличие эволюционного древа, построенного целыми поколениями биологов на основе огромного палеонтологического материала. Одним из наиболее ярких доказательств является биогенетический закон Геккеля-Мюллера. Даже биологи, выступающие с чисто материалистических позиций, прозревают эту программу, но называют ее — квазителеологической или, как Д.Бернал, не предполагающей конечного результата [32 С. 104]. Известный биолог Л.С.Берг на конкретном биологическом материале показал, что у эмбрионов некоторых видов формируются зачатки органов, проявляющиеся впоследствии у более прогрессивных видов [33]. Как бы дополняя эти факты, исследования эмбрионального развития человека и высших животных, проведенные в самое последнее время, показали, что в этих процессах гибнет около половины нейронов. Только после этого нервная система принимает окончательный вид. Авторы этого исследования предполагают, что это явление свидетельствует о заготовке на следующий этап эволюции — дальнейшую цефализацию [34].

Главный довод креационистов против дарвинизма заключается в том, что путем случайных мутаций ни в природе, ни при использовании разнообразных мутагенов не может возникнуть новый биологический вид [29–31]. В то же время, на наш взгляд, эта проблема может быть решена на основе фактов внетелесного пребывания человека во время клинической смерти. Эти проверенные высококвалифицированными и непредвзятыми специалистами факты, которых имеются уже десятки тысяч, говорят о наличии у человека души — бессмертного начала, содержащего

всю психику человека [35]. Об этом же говорят и исследования генетически идентичных и астрологически весьма близких однойцовых близнецов. Как пишут исследователи этой проблемы, «появляются работы, вообще не показывающие существенного различия» между однойцевыми и двуйцевыми близнецами в... интеллектуальных тестах. Последние, как известно, с генетической точки зрения фактически являются разными детьми одинаковых родителей [36]. Кроме того, наши наблюдения показали, что однойцевые близнецы, даже воспитанные в одной семье, где они обычно в значительной степени замкнуты друг на друга (представляют друг для друга значительную часть референтной группы), все же имеют разные целевые жизненные установки [37]. С точки зрения психологии, это говорит о том, что они являются разными личностями [38 С. 7]. О том, что они разные личности, заявляют единственные в мире взрослые сиамиские близнецы 50-летние сестры Кривошляповы, имеющие не только общий геном, но и кровообращение [39]. Из сказанного можно сделать вывод, что уровень развития и черты характера лишь частично определяются геномом и воспитанием, а главные различия обусловлены разными душами, воплотившимися в одинаковые тела. Таким образом, наукой установлен факт, известный почти всем мировым религиям. Можно сказать, что дарвиновская теория эволюции изучает эволюцию материальных форм, игнорируя эволюцию душ, для которых эти формы создаются.

Об эволюции душ с целью их совершенствования и подготовки к переходу в высшие миры говорится в индуизме, ламаистском буддизме, иудейской Каббале, «Розе Мира» Даниила Андреева [40].

Вопрос же о возникновении новых биологических видов возвращает нас к учению Платона о Мировой Душе, развитому неоплатониками и ранними учителями христианской церкви (Оригеном и его последователями). Это учение нашло продолжение в работах Вл. Соловьева [41]. В их философии Мировая Душа понимается как одухотворяющее материю начало, обладающее известной самостоятельностью, но связанное с Богом и воплощающее в своем материальном творчестве Его идеи. Именно творчеством Мировой Души, обучающейся в процессе творения и связанных с ней индивидуальных душ, объясняет Вл. Соловьев гибель множества видов животных и растений, снимая, таким образом, возражение Дарвина о том, что мудрый Бог не

мог бы допустить таких несовершенных видов в процессе своего творения. На основе этих идей и возникает новая синтетическая теория биологической и предбиологической эволюции, снимающая целый ряд противоречий чисто научной синтетической теории эволюции — СТЭ, но и придающая ей смысл и цель [7, 42].

Мера, стрела и сущность времени. Ныне в научных изданиях рассматриваются различные решения проблемы необратимости времени, предложенные в разное время Больцманом, Эддингтоном, Пригожиным, Пенроузом и Козыревым. По нашему мнению, изложенному в [43, 44], эти теории либо вызывают серьезные возражения, либо (это относится к теориям, связывающим стрелу времени с ростом энтропии) являются ошибочными. Из рассмотренного выше положения, утверждающего наличие программ, начиная от общекосмической и кончая индивидуальными программами организмов, реализованными их геномом, делается вывод, что стрела времени обусловлена необратимостью реализации программ. В Откровении эта мысль находит подтверждение в словах: «И сказал Сидящий на престоле: «се, творю все новое. И говорит мне: напиши; ибо слова сии истинны и верны» (Откр. 21:5). Мера же времени организмов определяется информацией, получаемой из ее программ и обуславливающей, в частности, темпы роста, развития, размножения и смерти. Жизнь, в свою очередь, управляет через генерируемые ею информационные воздействия косной материей. Например, один процент органического вещества медузы управляет 99% косного вещества ее тела, бобры управляют водными массами, на много порядков превосходящие массы их семейств, распад урана в ядерном заряде ускоряется информационной деятельностью человека при создании и взрыве ядерного заряда на, примерно, 20 порядков и т.п. Таким образом, имеются основания предположить, что мера времени как мира в целом, так и любых его объектов оказывается определяемыми Разумом посредством воздействия информацией на объекты [43, 44].

Представление о каждой системе как о микрокосме, обоснованное в [21–27], позволяет осмыслить эффекты изменения массы, пространства и внутреннего времени тела, как функции его скорости, выявленные в теории относительности. Сам А.Эйнштейн не только не ставил вопрос о смысле этой взаимосвязи, но вообще изгнал из физики «метафизический вопрос о сущности времени» [45 С. 41]. Можно предположить, что эти изменения вызваны изменением в свою очередь взаимодействия дви-

жущегося объекта с Космосом. И изменения эти тем больше, чем выше скорость, т.е. чем быстрее меняется характер взаимодействия системы с внешней средой и внутренних процессов, связанных с увеличением силы, обеспечивающей ускорение. На основании сказанного в [43, 44] может быть сделано предположение, что в известных выражениях теории относительности и был открыт один из механизмов приведения систем к состоянию микрокосма при их перемещении.

Энтропия и организация. Положение о наличии Программы помогает по иному подойти к давней научной и, вытекающей из нее, философской проблемы о тепловой смерти Вселенной. Этот вывод является, как известно, следствием положения о постоянном росте энтропии, ведущем к хаосу и разрушению порядка и организации. Интуиция подсказывает ученым и философам, что этот вывод несостоятелен. Нынешняя аргументация против него сводится к тому, что вывод этот справедлив лишь для изолированных систем. В то же время гравитационное и электромагнитные поля нашей Метагалактики распространяются согласно теории на бесконечные расстояния. Довод этот не представляется нам корректным. Из той же термодинамики следует, что расширение в пустоту приводит лишь к росту энтропии. В то же время все накопленные наукой знания говорят о росте упорядоченности и организации во Вселенной, продуктом чего является наша планета и мы сами. Наблюдаемое же нами постоянное старение и разрушение материальных объектов, которое обычно объясняется ростом энтропии, в свете понятия эволюционирующего микрокосма получает иное объяснение. Оно сводится к тому, что процесс эволюции неразрывно связан с разрушением объектов, несоответствующих изменяющемуся Космосу, и возникновением новых — ему соответствующих объектов-микрокосмов. Следствием этого процесс эволюции всегда должен характеризоваться определенным соотношением Космоса и Хаоса [14, 27, 46].

Синтез научных и религиозных положений позволяет углубить наши представления об одном из ключевых положений Библии, совместив его с древним мистическим утверждением о человеке как о микрокосме. Уже в XVIII веке энциклопедист и духовидец Э.Сведенборг писал о том, что Космос — это как бы Тело Бога [47]. Это нашло косвенное подтверждение в современной науке. Когда американские ученые заложили в компьютер координаты галактик, то оказалось, что их скопления рас-

полагаются таким образом, что образуют как бы границы клеток. И хотя внутри этих «клеток», в отличие от органических, практически полный вакуум, но это вакуум физический, порождающий все материальные частицы. И подобно тому, как в организме при всем разнообразии его структуры, плотность варьирует в ограниченных пределах, в Космосе средняя плотность мало изменяется по всем его направлениям [48, 49]. Из положения о Боге-Духе, Мировой Душе и космическом «теле» проясняется смысл библейского утверждения о человеке как «образе и подобии» Божиим, состоящем из духа, души и тела.

И, наконец, о важнейшем мистическом методе познания, в принципе недоступном приборному арсеналу науки — познанию ноуменальной стороны явлений. Эмпатия свойственна в той или иной степени фактически всем людям. В мистических методиках она разработана до самых высоких степеней. Например, в восьмиричном пути йогии Патанджали это седьмая ступень — дхарана, предшествующая просветлению — самадхи [50].

Здесь мы ограничились конспективным обзором работ автора, посвященных возможному синтезу. Но, естественно, автор не одинок в этой тематике. Из известных нам и весьма содержательных работ в этой области, безусловно, следует упомянуть работы Ю.И. Кулакова, показавшего, что законы физики — суть частные случаи реализации одной общей программы [51 С. 570–573]. К наиболее иерархически высокой программе он, так же как это делали Пифагор и Плотин, относит и законы математики [52]. О том же говорят и работы Г.Г. Длясина, показавшего, что в построении различных древних и современных алфавитов, таблицы Менделеева и аминокислот, из которых построены все организмы, заложены одни и те же принципы [53]. Все это говорит не только о законах слепой материи, но и о работе Разума, создавшего эти законы и творчески ими оперирующего в процессе создания программ. Все это порождает надежды, что осознание человека как сотворца Создателя Вселенной окажется плодотворным не только для развития науки, но и обращения ее целиком на благо людей.



## Литература

1. *Макдауэлл Джош*. Неоспоримые свидетельства. М., 1993.
2. *Джан Р.Г.* Нестареющий парадокс психофизических явлений. Инженерный подход // ТИИЭР, 1982. Т. 70. № 3.
3. *Путхофф Г.Э., Тарг Р.* Перцептивный канал передачи информации на дальние расстояния. История вопроса и последние исследования // ТИИЭР, 1976. Т. 64. № 3.
4. *Стоянова К.* Вантг ясновидящая и исцеляющая. М., 1998.
5. *Чижевский А.Л.* Физические факторы исторического процесса. М.–Л. 1926.
6. *Линде А.* Раздувающаяся Вселенная // Наука и жизнь. 1985. № 8.
7. *Штеренберг М.И.* Опыт научно-религиозного подхода к проблеме биологической эволюции // Философские исследования. 1996. № 2.
8. *Штеренберг М.И.* Об экономическом и духовном смысле истории // Философские исследования. 1995. № 2.
9. *Штеренберг М.И.* Научный метод противоречив // Природа. 1991. № 2.
10. *Филатов Ю.* Наука зовет молодых // Техника — молодежи. 1966. № 8.
11. *Штеренберг М.И.* О полноте научного метода // Философские исследования. 1997. № 1.
12. *Давид-Неэль А.* Мистики и маги Тибета. М., 1991.
13. *Андреев Д.А.* Роза Мира. М., 1991.
14. *Штеренберг М.И.* Проблема Бергаланфи и определение жизни // Вопросы философии. 1996. № 2.
15. *Эйген М., Винклер Р.* Игра жизни. М., 1979.
16. *Бриллюэн Л.* Наука и теория информации. М., 1960.
17. *Броуллизи Л.* Научная неопределенность и информация. М., 1966.
18. *Штеренберг М.И.* Принципы организации и самоорганизации (депонент) // Биофизика. Статья полностью депонирована в ВИНИТИ за № 514–В2000 от 28 февраля 2000 г.
19. *Штеренберг М.И.* Философия, физика и математика трансцендентности // Трансцендентность и трансцендентальность техноценозов и практика Н-моделирования (будущее инженерии). М., 2000.
20. *Стеблин А.* Кристаллы из белка // Химия и жизнь. 1976. № 2.
21. *Штеренберг М.И.* Информация, техника, жизнь // Знание, сер. Техника, 1971. № 2.
22. *Штеренберг М.И.* О содержательной интерпретации системного подхода к биологии // Институт философии АН СССР. Материалы к конференции. Биология и современное научное познание. 1975. № 2.
23. *Штеренберг М.И.* Огромный мир в зерне песка. Жизнь: физический и иные планы // Философские исследования. 1995. № 3.
24. *Штеренберг М.И.* Термодинамика и биология // Философские исследования. 1996. № 3.
25. *Штеренберг М.И.* Феномен жизни, или новый подход к его пониманию // Интеллектуальный мир. Газета РАЕН. 1998. № 17.
26. *Штеренберг М.И.* Сущность жизни и общая, но содержательная теория систем // Теория эволюции: наука или идеология? Труды XXV Люблишевских чтений. Москва–Абакан, 1998.

27. *Штеренберг М.И.* Синергетика и биология // Вопросы философии. 1999. № 2.
28. *Бертаманфи Л. фон* // Системные исследования. М., 1965.
29. *Хобринк В.* Эволюция. М., 1993.
30. *Маклин Дж.С.* Очевидность сотворения Мира. М., 1991.
31. *Крейг У.* Самое начало. Чикаго, 1992.
32. *Варламов В.Ф.* Рожденные звездами. М., 1977.
33. *Берг Л.С.* Номогенез. Пг., 1922.
34. *Клетки:* время жить и время умирать // Химия и жизнь. 1993. № 6.
35. *Калиновский П.П.* Переход. М., 1993.
36. *Талызина Н.Ф.,* Кривцова С.В., Мухаматулина Е.А. Природа индивидуальных различий: опыт исследований близнецовым методом. М., 1991.
37. *Штеренберг М.И.* Виновата ли родословная? // Независимая газета. 01.10.1992.
38. *Обуховский К.* Психология влечений человека. М., 1972.
39. *Силвин В.* Сиамские близнецы // СПИД-ИНФО. 1996. № 2.
40. *Штеренберг М.И.* «Роза Мира» Данила Андреева и современность. М., 2000.
41. *Соловьев В.С.* Лекции по истории философии // Вопросы философии. 1989. № 6.
42. *Штеренберг М.И.* Наука и религия о теории эволюции: конфликт или синтез? // Полигнозис. 200. № 1.
43. *Штеренберг М.И.* Мера, стрела и сущность времени // Философские исследования. 1999. № 4.
44. *Штеренберг М.И.* Жизнь и время // Современная картина мира. Вып. II. Формирование новой парадигмы. М., 2001.
45. *Хасанов И.А.* Феномен времени. М., 1998.
46. *Штеренберг М.И.* Синергетика: надежды и реальность // Полигнозис. 2000. № 4.
47. *Соловьев В.С.* Сведенборг // *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. X. 1897–1900.
48. *Горбовский А.А.* В круге вечного возвращения. М., 1990.
49. *Новиков И.Д.* Эволюция Вселенной. М., 1990.
50. *Мергаут Е.* Учение индуизма // Боги, брахманы, люди. М., 1969.
51. *Кулаков Ю.И.* О новом виде симметрии, лежащем в основе теории феноменологического типа // ДАН СССР. 1971. Т. 201. № 3.
52. *Кулаков Ю.И.* Синтез науки и религии // Вопросы философии. 1999. № 2.
53. *Длясин Г.Г.* Азбука Гермеса Трисмегиста или молекулярная тайнопись мышления. М., 1998.

### **Истина знания и истина веры в философии Франца Розенцвейга**

Все философское творчество немецко-еврейского мыслителя Франца Розенцвейга (1886—1929) по сути было ответом на встававшие перед ним экзистенциальные вопросы, связанные с выбором между философией и религией, между иудаизмом и христианством, между немецкой и еврейской самоидентификациями<sup>1</sup>. Франц Розенцвейг родился 29 декабря 1886 года в немецком городе Касселе, в либеральной интеллигентной еврейской семье. Он редко ходил в синагогу, учился в обычной немецкой гимназии, после окончания которой поступил в Геттингенский университет. Там, а также в университетах Мюнхена и Фрайбурга Розенцвейг в течение двух лет изучал медицину, после чего перешел к занятиям современной историей и философией в Берлинском и Фрайбургском университетах. Важным событием студенческой жизни Розенцвейга явилось знакомство с одним из ведущих немецких историков той поры Фридрихом Майнеке. Розенцвейг становится его учеником и пишет под его руководством историко-философскую диссертацию «Гегель и государство», защита которой состоялась в 1912 году<sup>2</sup>.

В это же время Розенцвейг переживает мучительный религиозный кризис, связанный с проблемой выбора веры. Дело в том, что эмансипированность многих немецких евреев, таких же, как Розенцвейг, образованных интеллектуалов, зачастую приводила их к крещению. Так произошло с лучшими друзьями Розенцвейга — Ойгеном Розенштоком-Хюсси и кузенами Хансом и Рудольфом Эренбергами. Отказ от узкой тропинки еврейской партикулярности открыл им широкую дорогу в немецкий

мир. К 1913 году Розенцвейг также оказался на этом перекрестке. Одним из узловых событий этого года явился так называемый «ночной разговор» (Nachtgespräch) о вере, состоявшийся 7 июля между Розенцвейгом и Розенштоком-Хюсси, принявшим крещение еще в 1906 году. Итогом этого разговора стало то, что Розенцвейг потом назовет в одном из писем «переживанием любви» к христианству<sup>3</sup>, а следствием — принятие решения обратиться в христианство.

Уже готовый креститься, Розенцвейг тем не менее на день Роша-Шана (еврейский Новый год) приходит в синагогу, после чего начинает испытывать сомнения в правильности принятого решения. Переломным моментом в этом внутреннем споре стало «переживание веры», произошедшее с Розенцвейгом после участия в богослужении в ортодоксальной берлинской синагоге в один из главнейших еврейских праздников — Йом Кипур<sup>4</sup>. Это «переживание веры» не оставило Розенцвейгу никаких вариантов религиозной жизни, кроме одного — оставаться евреем. Но хотя спор Розенцвейга с самим собой о выборе вероисповедания закончился победой Розенцвейга-еврея, он, следует заметить, до конца жизни оставался равнодушен к христианству. Данный биографический сюжет важен прежде всего своим значением для актуализации в мышлении Розенцвейга круга философских тем, связанных с проблемами иудео-христианского диалога и места евреев в истории человечества. Оставшись евреем, Франц Розенцвейг становится еврейским философом, при этом настойчиво стремящимся включить еврейскую проблематику в общефилософскую. И обращение Розенцвейга к еврейской теме выполняет более важные функции, чем может показаться. Это не просто «размышления о евреях и иудаизме», а попытка показать, что роль евреев в мировой истории не ограничивается великим открытием миру Библии, и что Завет евреев не является «Ветхим», сохраняя свою жизненную актуальность и после Христа.

Столь же неоднозначно обстояло дело с самоопределением и в академической сфере. После защиты диссертации Розенцвейг, ученый-историк и прекрасный специалист по Гегелю, обнаруживает, что находится между двумя равно авторитетными для него, но принципиально различными установками «между претензией Гегеля на познание абсолютной истины и релятивизмом исторического метода»<sup>5</sup>. Учение Майнеке о том, что субъектный подход является единственно возможным для ис-

толкования исторических событий, стало исходным пунктом становления Розенцвейга в качестве философа. Однако Розенцвейг переосмысливает эту идею, говоря о ее актуальности не только для исторической науки, но и для философии, в которой также именно частное, единичное должно определять собой истину.

Через несколько лет Розенцвейг в одном из писем скажет: «Если «целое» больше не является *содержанием* системы, то оно должно быть *формой* системы или, иначе говоря, целостность системы отныне не объективна, а субъективна. Я сам, Я как «созерцающий мир» становлюсь эфиром, ограничивающим содержание моего, созерцаемого мною мира... Философ — это *форма* философии»<sup>6</sup>. Сама же философия становится впечатлением, которое мир оказывает на индивидуального субъекта, и реакцией на такое впечатление (в этом Розенцвейг следует Шопенгауэру, которого называет «первым философом в новом смысле»<sup>7</sup>, поскольку тот писал *свою* философию, а не объективную «философию вообще»). Именно субъективность, как это ни парадоксально, должна превратиться в единственные объективные рамки системы<sup>8</sup>. В этом письме формулируется ключевая для всей философии Розенцвейга проблема — проблема целого и части. И классическая концепция целостности оказывается главной мишенью атаки в философских текстах мыслителя.

Разразившаяся в 1914 году Первая мировая война прервала научную и философскую деятельность Розенцвейга: в начале 1915 года он уходит служить в регулярную армию. Именно во время войны философские проблемы приобретают для него особую остроту. Размышления Розенцвейга над вопросами жизни и смерти, истории и политики, времени и вечности, над смыслом и истиной иудейской и христианской религии отразились в его объемной переписке с родителями и друзьями, прежде всего с О.Розенштоком-Хюсси. В этих письмах впервые четко формулируются идеи, которые потом будут систематически изложены в главном его труде «Звезда Спасения», — собственно говоря, розенцвейговские письма с Балканского фронта могут быть названы «черновиком» «Звезды»<sup>9</sup>. Кроме того, чрезвычайно важны они и как собственно философские тексты, и как документы эпохи. Особенно это касается переписки с Розенштоком-Хюсси об иудаизме и христианстве<sup>10</sup>, которая давно стала не только классикой философского осмысления возможности иудео-христианского диалога, но и образцом практического осуществления такого диалога.

Здесь же, на Балканском фронте, Франц Розенцвейг 22 августа 1918 года начинает писать собственно текст «Звезды Спасения», работа над которым продолжается в течение шести месяцев. Уже вернувшись из армии в Кассель, он ставит последнюю точку в своем *magnum opus* 16 февраля 1919 года. Эта книга Розенцвейга, опубликованная в 1921 году, стала одним из первых вариантов нового «диалогического мышления», утверждающего универсальный характер отношений Я и Ты, то есть изначально постулирующего необходимость Другого для Я и признающего, что Я не *дается* человеку само по себе, а *создается*. Незадолго до «Звезды Спасения», в том же 1921 году, вышла в свет книга австрийского школьного учителя, католического мыслителя Фердинанда Эбнера «Слово и духовные реальности», в которой в качестве отношения Я и Ты описывается связь человека с Богом. Только в 1923 году появилась известная книга Мартина Бубера «Я и Ты»; именно ее чаще всего имеют в виду, говоря о «философии диалога». В свою очередь, Ойген Розеншток-Хюсси как мыслитель в текстах реализовался довольно поздно<sup>11</sup>, но вряд ли в этом случае важны хронологические рамки, поскольку на ранних этапах его «речевое мышление» продуктивно воплощалось именно в «речи» — университетских лекциях, а также в беседах и переписке с друзьями, в том числе и с Розенцвейгом.

Атмосфера трагизма, окружавшая Розенцвейга в годы Первой мировой войны, и пережитый им в это время религиозный кризис привели мыслителя к следующему вопросу: на основании чего может строиться целостность мира, если распалось то, что на христианском языке называется «патристическим синтезом», — распалось из-за явного преобладания «греческого» начала? Такая постановка вопроса приводит мыслителя также и к следующей проблеме: как может (и может ли) человек быть одновременно философом и иудеем? Отсюда его критика классической философии как философии, не дающей ответов на эти новые вопросы.

Атака на классическую философию как «старое мышление», неактуальное в новой духовной ситуации, ведется в большинстве текстов Розенцвейга, как в его ранних статьях<sup>12</sup>, так и в «Звезде Спасения». И сама «философия откровения» мыслителя, по всей видимости, является попыткой найти альтернативу рационалистскому мышлению «достопочтенного сообщества философов от ионийцев до Иены»<sup>13</sup>, и в частности немецкому

идеализму. Розенцвейг стремится разрушить главные основоположения классической философии — принцип тождества бытия и мышления и идею о единстве сущего (целостности бытия). Равным образом сомнению подвергается и возможность познать это единство средствами философского мышления.

В розенцвейговской модели мироздания бытие представлено не как нечто единое, где части (если они вообще есть) подчинены силовому центру, а как нечто *состоящее из равноправных частей, расположенных во времени*, а не пространстве. При построении этой модели Розенцвейг начинает с язвительной критики принципа тождества бытия и мышления, причем рассматривает его не как онтологический, а как в первую очередь гносеологический принцип. «В том первом положении философии, что «Все есть вода», — говорит Розенцвейг, — уже заложена предпосылка мыслимости мира, хотя первым мысль о тождестве бытия и мышления высказал Парменид. Разве это не самоочевидно, что можно с надеждой на недвусмысленный ответ спросить: «что есть Все?» Нельзя спросить: «что есть многое?»; на это ожидалось бы только многозначные ответы; зато субъект «Все» уже заранее обеспечен однозначным предикатом. Единство мышления таким образом отвергает того, кто... оспаривает бытие всеединства»<sup>14</sup>. Таким образом, сама постановка вопроса о существовании всеобщности и его истинности оказывается, по Розенцвейгу, неразрывно связанной с установкой на веру в мыслимость мира — не познаваемость, а именно мыслимость, ибо знание множественно по своей сути, будучи способным охватывать только единичные, *определенные* — множественные предметы. Постулат же о единстве бытия необходим для доказательства единства мышления, а следовательно, того, что все люди с необходимостью должны мыслить мир единообразно: «Тождество бытия и мышления предполагает внутреннюю нетождественность. Мышление, хоть и ссылается сплошь и рядом на бытие, в то же время само по себе является множественным, так как одновременно ссылается также и на себя самое»<sup>15</sup>.

Здесь имеется в виду то, что единство мышления и единство бытия — это два разных, несовпадающих единства, и второе вовсе не обосновывается первым. Единство мышления, говорит Розенцвейг, по представлениям классических философов, было чем-то вроде стены, расписанной фресками («индивидуальными мышлениями»), и между стеной и изображением на ней не было никакого зазора. Но на самом деле, утверждает философ, мыш-

ление человека должно быть уподоблено не фреске, а картине, причем тогда оказывается, что на стене висит множество таких картин — «индивидуальных мышлений»<sup>16</sup>.

Зазор между стеной и картиной существует, и точно так же имеется зазор между единым мышлением и индивидуальным мышлением, которое к тому же, как и картина, не совпадает со стеной размерами. Стена, обладая единством, при этом содержательно никак не связана с тем единством, которым обладает картина. Таким образом, мышление, образно представленное стеной, обосновывает не единство содержания картин, а возможность их множественности. Но тогда сам тезис о каком бы то ни было «единстве» мышления теряет всякий смысл и обоснованность, аналогично утрачивает их и тезис о единстве бытия, поскольку об этом последнем единстве «индивидуальное мышление», будучи единичным, судить не в состоянии. Розенцвейг здесь выступает в первую очередь против философского монизма, которому он противопоставляет плюралистическое понимание как мышления, так и бытия, приводящее в итоге к диалогическому принципу<sup>17</sup>.

Розенцвейг, подвергнув критике принцип тождества бытия и мышления (подразумеваемый классической философией в понимании в качестве необходимого), пришел к выводу, что бытие на самом деле не является некой мыслимой безличной сущностью, вечной и неподвижной, а представляет собой совокупность трех первофеноменов, актуальных для теизма — Бога (который является абсолютно невещным), мира (абсолютно вещного) и человека (ограниченно невещного и занимающего промежуточное, связующее положение между первыми двумя). Тем самым Розенцвейг, по выражению Э.Фройнд, утверждает приоритет бытия перед мышлением<sup>18</sup>, — приоритет, совершенно неочевидный для философской классики<sup>19</sup>.

Бытие теперь распадается на части — его разрывает само время, не допускающее существования чего-либо неизменного и вечного. Как заявляет Розенцвейг, эти «части не наполнены «целым», не даны им: целое не равно всеединству, оно на самом деле лишь только целое»<sup>20</sup>, простая совокупность трех первофеноменов. Бог, Мир, Человек — три фактичности, на которые распалась идеалистическая «чтойная» вселенная после того, как философом было признано, что вовсе не мышление является той силой, которая соединяет ее в некое целое.



Дело в том, что Розенцвейг стремится доказать неистинность философского знания, претендующего на всеобщность и тождественность единому бытию. Следствием этого оказывается последовательное отделение такого знания как «мышление» (Denken) от совершенно иного — эмпирического и выводного — знания (Wissen), обращенного к конкретному. Именно это последнее, по мысли Розенцвейга, соответствует знанию истинного положения вещей. При этом важно, что «знание конкретного» принципиально не может быть априорным, и потому путь познания связан с преодолением главного препятствия — изначального незнания.

Действительно, об этих трех сущностях — Боге, Мире и Человеке — мы равным образом не *знаем* ничего, или, вернее, «знаем ничего» (wir wissen nichts). Но для Розенцвейга первоначальное «ничто» оказывается необходимой предпосылкой познания: «Это ничего-не-знание есть ничего-не-знание от Бога. Как таковое оно — начало нашего знания о Нем. Начало, не конец. Ничего-не-знание как конец и результат нашего знания было основной мыслью «негативной теологии», которая отменила найденные ранее утверждения о «свойствах» Бога... Этим путем, который ведет от найденного ранее Нечто к Ничто и в конце концов может протянуть руку атеизму и мистике, мы, — пишет философ, — не пойдем, а, напротив, — от Ничто к Нечто. Наша цель — это не негативная, а, наоборот, в высшей степени позитивная идея»<sup>21</sup>. Таким образом, главное, что можно позитивно сказать о Боге — это что Он — не-ничто (Nichtnichts), что он — динамичное «Да»; это то «нечто», которое выводится Розенцвейгом из первоначально данного Ничто. Мир в свою очередь в этой «грамматической» терминологии может быть представлен как «Нет» — это статичное и подчиненное закону энтропии «нечто», нуждающееся в постоянном поддержании и участии «Да» посредством человека — связки «И» между ними.

Мир в качестве такового появляется только после акта творения «из ничего»: в творении мир перестает быть Ничем; равным образом и Бог раскрывается в качестве Творца. Ведя же речь о первоэлементах бытия Бог-Мир-Человек в первой части «Звезды Спасения», Розенцвейг подчеркивает, что они суть именно «элементы, или исконная неподвижность прото-мира»<sup>22</sup>. И если Творение — начало *времени* — осуществляется в *говорении* Да и Нет, то состояние «мира до творения» видится Розенцвейгу состоянием немоты, а следовательно, состоянием «пустого бы

тия» (leere Sein), подобным бесплодному Ничто<sup>23</sup>. Следует заметить, что «Бог» как первофеномен чистого («пустого») бытия — это «философский Бог», который, представляя собой всего лишь один из *элементов* бытия, оказывается ограниченным, конечным Богом. Следовательно, он не имеет отношения к библейскому Богу. Ведь то, что может быть названо «знанием о» Боге библейского теизма, во все не означает «знания Бога», и представляет собой не вполне даже «знание» в смысле «ограничения» и «схватывания». Библейский Бог, отличный от «философского Бога» прото-мира, ни в коем случае не становится объектом знания: для Франца Розенцвейга очевидно, что «вера достаточно сильна, чтобы увлечь за собой знание. «Познать» Бога = *любить* Бога, *не* = «знать» Бога»<sup>24</sup>.

Если иметь в виду, что триада Бог-Мир-Человек является вполне классической для философии, то становится очевидным, что Розенцвейг, помимо прочего, хочет выразить мысль, согласно которой именно это неподвижное «пустое бытие» самоидентифицирующихся сущностей и было предметом размышлений многих поколений философов. Сама философия поэтому должна быть объявлена «мышлением о не-ничто», в отличие от «опыта нечто». Но, имея целью «в высшей степени позитивную идею», Розенцвейг рассчитывает прийти от этого первоначального «ничто», существующего до мышления, через «не-ничто» философии к «нечто» знания. Для этого философ должен как бы уподобиться Творцу, выводя из псевдознания того неизменного «не-ничто», что было открыто классиками, — знание изменяющегося во времени «нечто», из феноменов — явления, а в конце концов из «вещей самих по себе» — «вещи». «Мы должны, — пишет Розенцвейг, — принять Ничто, где и как бы оно нам не встретилось, и сделать его постоянной отправной точкой беспрестанности»<sup>25</sup>. Таким образом, сами элементы считаются не предвечно существующими, а *выводятся* из «ничто», и это «ничто» у Розенцвейга понимается совершенно по-новому — не как «ничто» чистого бытия, а как «ничто» некоторого определенного «нечто». Тем самым в элементы внедряется динамическое начало, заставляющее их не только выходить за собственные пределы, но и за пределы знания.

Очевидно, именно этот динамический «выход за пределы» подчеркивается приставкой «мета-», используемой Розенцвейгом для описания существования Бога, Мира и Человека. Дело в том, что в качестве разрозненных элементов философского

«чистого бытия» данные феномены действительно являются самотождественными и *бытийствуют* таким образом, что могут быть вполне рационально объяснены в рамках «рациональных наук». Так, на этом уровне Бог предстает у Розенцвейга как предмет физики, Мир — как предмет логики, Человек — как предмет этики. В этом смысле они являются теми «ничто», которые, замечает Розенцвейг, Кант раскрыл в качестве объектов теологии, космологии и психологии<sup>26</sup>. Но *существуют* они, и это чрезвычайно важно, не статично. Поэтому методами их рассмотрения должны быть метафизика, металогика и метаэтика, суть которых как раз и заключается в акценте на последовательном отрицании «ничто» при утверждении «не-ничто».

Утверждение «не-ничто» и отрицание «ничто» кажутся тавтологически определенными путями познания. Но здесь есть важное различие. Дело в том, что, согласно этой феноменологии Розенцвейга, утверждение «не-ничто» есть утверждение всеобщего, которое он обозначает буквой А (Allgemeine — «всеобщее»); отрицание же «ничто» представляет собой путь, ведущий к выделению из «не-ничто» некоего «нечто», которое оказывается ограниченным и конечным (обозначается буквой В — Besondere, «особенное»). Таким образом, внутри «прото-мира» переход от «ничто» нашего знания через утверждение «не-ничто» к «нечто» по сути оказывается подобным проанализированному Гегелем процессу восхождения от абстрактного к конкретному. Это одно из измерений процесса — измерение прото-мира. В свою очередь прото-мир оказывается столь же «абстрактным» для «небесного мира», сколь абстрактным является «ничто» для «нечто».

Аналогичен розенцвейговский анализ процесса, могущего быть понятым как восхождение от абстрактного к конкретному, который проходит наше «знание об» остальных двух первофеноменах, ведь, скажем, и о Мире первоначально «мы ничего не знаем. [...] мы «верим» в Мир, по меньшей мере так же твердо, как мы верим в Бога или в нашу самость. Поэтому «ничто» этих трех может быть для нас лишь гипотетическим «ничто»<sup>27</sup>, из которого с трудом, но все же выводится «нечто». Мир из состояния «не-ничто» как состояния элемента бытия находит свой путь в «нечто», как только в нем появляется нечто новое, то есть *явление*. Мир в качестве простого «не-ничто» для нашего знания является сферой действия логики, но в явлении он выходит за свои пределы, а следовательно, и за пределы логики.

Равным образом первоначально мы ничего не знаем и о Человеке. И наше знание вновь осуществляет переход от «не-ничто» к соответствующему «нечто». Но этот переход Розенцвейг хочет представить не как восхождение от абстрактного к конкретному, а как индивидуализацию конкретного. Дело в том, что «не-ничто» нашего знания о человеке, которое Розенцвейг называет «самостью», само по себе уже является конкретным знанием. Поэтому в то время как бытие «Божественной сущности» и бытие «Мира» безусловны и всеобщи, то бытие человека есть «бытие в особенном»<sup>28</sup>, и следовательно, не А переходит в В, но одно В (самость) становится другим В (личностью), или, вернее, другими В (личностями). Проблема, по всей видимости, состоит в стремлении Розенцвейга заранее лишить Человека самой возможности любых претензий на всеобщность, — стремлении, реализующемся путем утверждения изначальной единичности самости.

Итак, в качестве элементов прото-мира Бог, Мир и Человек выглядят абсолютно равноправными (sic!) самодостаточными целостностями, и их переход от «не-ничто» к «нечто» приводит к одинаковым результатам. Действительно, метафизическое «божество» (или «божества»), переступая из сферы мышления в сферу знания, превращается в бога, действующего в произвольном поступке. Металогический «Мир», получая жизнь, становится «одной» (единичной) вселенной — совокупностью «явлений». Метаэтическая «Человеческая самость» реализуется в существовании конкретной личности<sup>29</sup>. В целом же в тот момент, когда первофеномены получают в нашем знании форму «нечто», все они становятся для нас отдельными и именно поэтому мы вообще можем что-то о них *знать*. Кроме того, можно сделать вывод, что для философского мышления, которое обращено к «исконно неподвижным» элементам прото-мира в формах «божества», «мира» и «человека» *вообще*, оказывается безразличным их существование в формах «нечто», более того, философия даже не пытается перейти границу «не-ничто».

В свою очередь, сама возможность перехода от всеобщего знания к истинному знанию конкретного (а не наоборот) обусловлена, видимо, именно той особой способностью «выходить за свои пределы», — свойство, присущее всем трем первофеноменам, которые стали у Розенцвейга предметами анализа. Но выведение их за пределы всеобщего знания ставит очередную задачу, заключающуюся в доказательстве как раз *истинности*

знания конкретного, то есть эмпирического и выводного знания. Нетрудно заметить, что эта проблема аналогична поставленной Кантом в вопросе: «как возможны синтетические суждения априори?», — проблема, оставленная Розенцвейгом без внятного ответа, поскольку лишь с известной долей условности можно считать «ответом» настойчивую критику претензии философов на «всеобщее знание».

Кроме того, в отличие от Канта, Розенцвейг вовсе не испытывает необходимости обращения к идее трансцендентального субъекта (который в качестве надындивидуального был бы источником всеобщего знания) или какой-либо сходной идее. Напротив, автор «Звезды», обнаружив отдельность и разрозненность первофеноменов, утверждает, что ему удалось «поистине разрушить единство сущего»<sup>30</sup>. Следовательно, отсутствует целостность, которая могла бы их объединить путем механического включения в себя. Розенцвейг не желает идти и по пути сведения к какому-нибудь одному из «элементов» двух остальных, поскольку в таком случае целостность выглядела бы как банальный пантеизм, или менее привычные панкосмизм и панантропизм, хотя подобные варианты вполне возможны в «чистом бытии». С другой стороны, нельзя и оставить состояние множественности как оно есть, ибо не связанная ничем множественность для Розенцвейга выглядит как язычество, причем язычество характеризуется не только как «политеизм», но и как «поликосмизм» и «полиантропизм»<sup>31</sup>.

В результате Розенцвейг приходит к выводу, что определенные им первофеномены не могут быть упорядочены и приведены к единству какой-либо силой, внешней по отношению хотя бы к одному из них, иначе она стала бы всего лишь еще одним элементом. Следовательно, они сами должны обнаружить в себе эту силу и положить ее в основу порядка. Но подобной силой не являются ни свободный поступок Бога, ни явление в Мире, ни своеволие Человека (они — лишь силы, делающие возможным прорыв нашего знания от «ничто» к «нечто»); этой силой оказывается взаимное *отношение* «элементов» друг к другу. Без (или *до*) этого отношения первофеномены представляют собой лишь разобщенные философские понятия. Но не менее важно, что они в прото-мире вообще не обладают *действительным* существованием, поскольку сфера «чистого бытия» представляет собой одновременно и сферу чистой возможности<sup>32</sup>. Эта *возможность* действительного существования реализуется, по мысли

Розенцвейга, тогда, когда прото-мир (доступный философскому знанию) становится Миром (чудо Творения которого может быть принято только верой), живущим в исторически разворачивающемся Божественном Откровении.

Тем самым Розенцвейг, отказавшись от классической философской идеи «единства сущего», ни в коем случае не желает отказываться от самой идеи единства, пусть даже и построенного на новых для философии основаниях. Более того, объявляя конкретное знание *истинным* (читай — абсолютным) и претендуя на способность предложить безусловно верную модель понимания бытия, избавленную от дурных «эффектов системности», свойственных философским концепциям, Розенцвейг сам оказывается системостроителем. И здесь трудно не согласиться с известным историком философии С.Мозесом, утверждающим, что «Розенцвейг разрушает философскую тотальную систему только для того, чтобы соорудить другую систему, которая, хотя и совершенно иная, все-таки по-своему тоже претендует на абсолютность»<sup>33</sup>.

Таким образом, согласно Розенцвейгу, классическое философское знание, обращаясь лишь ко всеобщему, на самом деле этим всеобщим не обладает, так как его «всеобщее» имеет только пространственное измерение прото-мира. Но просто отбрасывать философию не следует: поскольку прото-мир является необходимой предпосылкой появления действительного мира, то соответственно и традиционная философия оказывается предпосылкой для «нового мышления», соединившего веру и знание. Важно, что такое соединение не превращает «новое мышление» в обычную теологию.

«Философия содержит, — говорит Розенцвейг, — весь смысл Откровения, но содержит не как само Откровение, а как предпосылку Откровения, как предопределение Откровения, то есть не как открывающееся, а как сотворяющееся содержание. [...] Философия, когда ею занимается теолог, превращается в предсказание об Откровении, так сказать, в «Ветхий Завет» теологии»<sup>34</sup>. Продолжая эту мысль, можно сказать, что если философ займется теологией, причем в новом смысле, то он создаст «Новый Завет» философии, а именно «новое мышление», и это создание будет присоединением *веры в Откровение к знанию о сотворенном мире*.

Кардинальным открытием Розенцвейга в рамках «нового мышления» стало обнаружение темпоральности бытия. Правда, в истории философии изобретателем представления о времен-

ном измерения бытия традиционно считается М.Хайдеггер. В самом деле, книга, сделавшая его знаменитым — «Бытие и время», вышедшая в 1927 году, имеет основной идеей попытку преодолеть кажущуюся самопонятность концепта «бытия» посредством утверждения, что эта самопонятность относится не к бытию, а к пространственному сущему, в то время как бытие разворачивается во времени. Но в действительности первооткрывателем этой проблемы в западной философии должен по праву считаться Розенцвейг, даже если не учитывать хронологии (главная книга Розенцвейга появилась на шесть лет раньше хайдеггеровской). Хайдеггер, рассматривая вопрос о времени, говорит прежде всего о временности человеческого присутствия. «Время в его понимании, таким образом, относится преимущественно к бытию человека, и бытие само по себе может быть понято именно как человеческое. Розенцвейг же представляет время в виде силы, охватывающей весь мир и приводящей разрозненные элементы бытия в целостность потока.

Как помним, бытие этих элементов не проявляется в *действительном* существовании, пока они находятся в рамках прото-мира. *Творение* становится тем моментом, когда эти рамки преодолеваются. Но здесь возникает проблема согласования идеи предсуществования первофеноменов с идеей творения «из ничего»<sup>35</sup>. В самом деле, следствием этой идеи является представление о том, что после Творения прошлое (то есть «ничто») не может обуславливать будущее (именно потому, что является «ничем»), а следовательно, будущее зависит только от тех усилий, которые человек делает в настоящем. Но так как мир подвержен закону энтропии, он нуждается в постоянном поддержании, чтобы Творение могло продолжаться.

Для того, чтобы устранить противоречие, Розенцвейг предпринимает довольно сложные попытки объяснения того, каким образом оформившееся «нечто» прото-мира становится «ничем», а потом — вновь превращается в «нечто», но уже в акте Творения. Это происходит потому, что Творение «из ничего» является таковым с точки зрения Бога. Но именно из-за того, что Творение еще не завершено и, следовательно, мир несовершенен, — человек может мыслить «элементы» как некие зачатки вещей, становящиеся таковыми в процессе Творения<sup>36</sup>. Проще говоря, посредством этих рассуждений вновь утверждается мысль Розенцвейга о существовании первофеноменов в сфере прото-мира как существовании, актуальном только для нашего знания, а кроме того, существовании потенциальном, но не действительном.

В свою очередь, в свете веры все выглядит иначе. Суть мира, говорит Розенцвейг, заключается даже не в том, что он сотворен Богом, но в том, что он проявляется и *открывается* в качестве сотворенного, в качестве мира вещей, а не некой безличной единой сущности<sup>37</sup>. Из того «ничего», которое для нас является металогическим абстрактным Миром как элемента «прото-мира», Бог-Творец создает конкретный мир вещей. «Мир состоит из вещей; он есть, вопреки единству своей предметности, не некий предмет, а множество предметов, а именно вещей. Вещь не обладает устойчивостью, пока она одинока. Ее единичность, ее индивидуальность определима только во множестве вещей. Она может быть показана только в соотношении с другими вещами; ее определенность есть пространственно-временное отношение к другим вещам... Вещь также не имеет собственной сущности как определенной..., это есть только в ее отношении»<sup>38</sup>. Таким образом, подчеркивается единичный характер сотворенного. Но поскольку вещь единична, то она и ускользает от всеобщих структур философского знания.

Этот же момент недоступности вещей для философского «знания всеобщего» может быть реконструирован при обращении к специфике розенцвейговского противопоставления всеобщего «бытия» (Sein) конкретному «здесь-бытию» (Dasein). «Здесь-бытие, — говорит Розенцвейг, — означает в противоположность бытию то всеобщее, которое наполнено особенным и существует не «всегда и превыше всего», но... должно постоянно обновляться, чтобы сохраниться. В противоположность миру в качестве твердой формы оно является нуждающимся, нуждающимся не в одном лишь обновлении своего здесь-бытия, а в качестве целого здесь-бытия нуждается в бытии. Ибо бытие, независимое и всеобщее бытие, — это то, чего недостает здесь-бытию»<sup>39</sup>.

Очевидно, что здесь-бытие — это бытие сотворенного мира, «наполненное особенным» и стремящееся ко всеобщему. В свою очередь, хотя это всеобщее доступно только Творцу (и при этом доступно Ему именно как всеобщее, а не совокупность единичностей)<sup>40</sup>, человек не может избавиться от претензии на познание вещей в такой же всеобщности и, следовательно, пытается уподобиться Богу, вместо того, чтобы оставаться человеком, обладающим конкретным знанием. Выход же человека ко всеобщему может осуществляться принципиально иным путем — путем вслушивания в Откровение, которое представляет собой слово Бога.



В этом темпоральном типе целостности чрезвычайно важен феномен языка — до такой степени, что истинное бытие связывается Розенцвейгом в первую очередь с говорением, которое тем самым «онтологизируется»<sup>41</sup>. Действительно, немые элементы прото-мира каждый по отдельности не обладают способностью вступать в отношения, следовательно, они должны получить способность говорить. Но их молчание вполне красноречиво — это «язык до языка», и то, «что в мышлении было немым, то в говорении становится звучным, но мышление — это не говорение, а говорение до говорения, сокровенная основа говорения; его пра-слова — это не действительные слова, а обещания действительных слов»<sup>42</sup>. И эти «обещания действительных слов» — рождающиеся слова веры.

Если «религиозное» значение розенцвейговской концепции языка связано с тем, что язык представляется непосредственно основанным на Божественном Откровении, то можно определить и «философское» ее значение, поскольку способность «говорить» одновременно является *признаком существования* чего бы то ни было. В самом деле, мы можем судить о вещах как единичных лишь только потому, что они имеют *имена*, подчеркивающие своеобразие вещей; имя — это то, что выделяет единичное из общего. В этом смысле интересна розенцвейговская трактовка библейского сюжета, в котором Адам нарекает животных именами. Согласно интерпретации Розенцвейга, смысл сюжета заключается в том, что «животные» были сотворены Богом как род, а в качестве особей они реализуются именно тогда, когда Адам дает им имена и тем самым непосредственно участвует в их Творении, которое одновременно представляет собой и Откровение — *открытие мира*<sup>43</sup>.

Собственно, сам мир становится действительным миром лишь тогда, когда реализуется отношение его составляющих, а это отношение может реализовываться только в говорении. В первую очередь, это Божественные пра-слова, посредством которых творится мир; потом — это ответ человека на Откровение; и в конце концов — это речевое общение людей. «Говорящий человек» — это субъект веры, человеческая «душа», определяемая таким образом в отличие от «самости», из которой она возникает.

В качестве «души» человек раскрывается тогда, когда отвечает Богу на Его призыв «где ты?». Розенцвейг, интерпретируя библейский эпизод с грехопадением Адама, говорит, что в тот момент, когда Адам не отвечал на эти слова Бога, он не являлся

человеком, а оставался самостью. В молчании Адама проявилась вся красноречивость молчания одинокой самости. И только тогда, когда человек отвечает: «Я здесь», он становится подлинным человеком<sup>44</sup>.

Именно через живой опыт является человеку Божественное Откровение как призыв Бога и требования ответа в конкретном поступке. Отсюда можно сделать вывод, что сама сущность человека, таким образом, не предшествует его существованию<sup>45</sup>, но зависит только от него как деятельности и способности к адекватному ответу. А значит, «идея» человека как таковая не существует в действительности, пока нет индивидуальности: она появляется всегда «после», причем в каждом отдельном случае в совершенно новом виде, определяя не человека вообще, а только и именно конкретного человека, и тем самым переставая быть нужной в качестве идеи как дефиниции «человека вообще».

«Я» в такой системе не может определяться само через себя, поскольку «Я» — это уже не одинокая «самость»; но «Я» не может определяться и через какое-либо «Оно», субъект-объектные связи должны быть признаны неактуальными. Для Я новым коррелятом в философской системе Розенцвейга становится простое Ты — столь же конкретное и эмпирическое, как и Я. «К Ты... относится все то, что относится к Я, но с развернутым знаком «еси» (bist). Между Я есмь и Ты еси свершается нечто»<sup>46</sup>.

Специфика грамматических форм — их конкретная «личность» — подчеркивает единичность субъектов, каждый из которых является не только «центром», но и именем, стороной, участвующей в создании нового центра, того самого «нечто» — пространства диалога между Я и Ты, которое становится местом для Мы. В «Мы», которое, при учете специфики розенцвейговского философствования, может быть понято и как символ религиозной общины (скрепляемой общей верой), противоположности не борются, а сливаются в единство. Кроме того, именно в этом «Мы» человеческое Я видит себя одновременно снаружи и изнутри<sup>47</sup>: таким образом определяется единство самого человека; и если человек перестает быть самостью в тот момент, когда он отзывается на оклик, то главной его характеристикой должна быть названа именно способность участвовать в создании «Мы». В этом «Мы» преодолевается единичность человека как самости, потерянной в мире.

Развитие всего сущего у Розенцвейга проходит стадии прошлого (неподвижного прото-мира), настоящего (постоянно изменяющегося мира) и будущего (вечного небесного мира, дол-

женствующего появиться после Спасения), то есть разворачивается *во времени*, а не само по себе, как это было, скажем, у Гегеля. Спасение, приходящее из будущего, означает определяющую роль этого будущего. Именно будущее задает смысловую определенность прошлого и настоящего, делая сущее тем, чем оно должно стать. Темпоральность, понимаемая таким образом, не подчиняется необходимости, не есть нечто всеобщее, а потому и не поддается выражению посредством знания с его — по убеждению Розенцвейга — омертвляющими, неподвижными структурами. Вместе с тем преодолевается и гегелевский преформизм, лишь имитирующий появление новых качеств и событий, а на деле считающий их уже предзаданными состояниями, уже существующими в начальный момент развития. Таким образом, для «философа, вернувшегося к вере», темпоральность означает не предзаданность, а *открытость* будущего, его «событийный» характер.

Как бы то ни было, в своей целостности доступный только вере, сам поток мирового времени, заменив в системе Розенцвейга философское мышление как силу, приводящую бытие в единство, оказывается способным соединить в *отношении* три первофеномена (Бог, Мир, Человек), на которые распадается бытие как целостность. И следовательно, эта бытийная целостность оказывается единой в философии Розенцвейга не потому, что соответствует мышлению, а потому, что объединена временем, которое от Творения через осуществляющееся Откровение должно прийти к Спасению — главному предмету веры.

Поскольку в такой «децентрированной» целостности нет единой «точки отсчета», то необычен и образ, служащий символом целостности: Звезда Давида. При этом линии, соединяющие между собой Бога, Мир и Человека, и линии, соединяющие между собой Творение, Откровение и Спасение, нельзя считать чисто геометрическими. Пара наложенных друг на друга равносторонних треугольников обладает особой действительностью, чуждой геометрии, именно потому, что треугольники обозначают *процессы*, происходящие во времени и идущие по пути, который указан погруженным в поток истории Откровением. Чтобы подчеркнуть особенности получившейся гексаграммы, Розенцвейг называет ее не «геометрической фигурой», а «гештальтом». Именно этот гештальт становится образом нового типа целостности, то есть нового типа социокультурного единства, которое, однако, находится «по ту сторону» времени, и это — единство самого Бога, Его Истина.

Но единство, как подчеркивает Розенцвейг, — это на самом деле именно движение к единству, так что по-новому понятая целостность представляет собой не завершенный результат, а становление. То, что Бог пребывает в вечности, означает, что Он грядет: ««...только Бог есть» — нельзя сказать: только Бог будет единством, которое все завершит»<sup>48</sup>. Тем самым будущее, в котором состоится достижение полноты, оказывается способным «притягивать» к себе настоящее, создавая силовое поле устремления к себе. При этом важно подчеркнуть, что «будущее для Розенцвейга означает вовсе не всегда лишь нечто предстоящее и потому никогда не приходящее, но свойственное еврейской мысли мессианство, надежду на приход Искупителя уже в настоящем, будущее — это время, которое должно стать предвосхищающим, чтобы настало истинное будущее, и которое, в то время как оно вовлекается в настоящее, становится основанием темпорального сознания»<sup>49</sup>. Очевидно, что подобным — религиозным — образом понимаемое будущее оказывается мессианским временем, о котором ничего нельзя знать и предсказывать, но в которое можно только *верить*. Спасение оказывается *не целью движения истории, а достижением полноты бытия в Боге*.

Несмотря на явно религиозный характер, философия Розенцвейга принципиально не может быть названа философией, ставшей на путь решения сугубо богословских проблем. Кроме того, сам Розенцвейг выступил против восприятия его философии как сугубо «еврейской», заявив в статье «Новое мышление», что его книга «Звезда Спасения» — сочинение философское — вопреки ожиданиям читателей, введенных в заблуждение в первую очередь изображением Звезды Давида на обложке<sup>50</sup>. Вряд ли такое утверждение можно расценить как простое лукавство, поскольку Розенцвейг действительно осуществлял проект соединения библейски понятой веры и философского знания, и в этом контексте вера и знание могут быть поняты как символы еврейской и метафизической моделей целостности.

При том, что для Розенцвейга проблема веры и знания является одной из важнейших, философ не стремится радикально разделять веру и знание и утверждать что-либо одно в качестве главного способа познания истины; с другой стороны, он и не сводит одно из них к другому, полагая, что только вместе, в отношении, они могут помочь в ее отыскании. Но тем не менее в вопросе о соотношении философского мышления и веры Розенцвейг делает выбор в пользу последней, хотя и не вполне

последовательно, поскольку при этом не может обойтись без использования понятий классической философии и ее исходной установки на системность. Поэтому в итоге Розенцвейг выстраивает сугубо философскую модель целостности, которая, даже будучи значительно обновленной, вряд ли может претендовать на опровержение всех возможных философских систем.

Франца Розенцвейга с определенной долей условности можно назвать «автором одной книги». Деятельность философа после завершения его главного сочинения связана преимущественно с работой над проблемами еврейского образования и над переводами с иврита. Общефилософские вопросы надолго уходят на второй план. За годы, прошедшие после создания «Звезды Спасения», Розенцвейг напишет несколько статей о еврейском образовании и воспитании<sup>51</sup>, о «еврейских» текстах Г.Когена<sup>52</sup>, а также в целом о еврействе и еврейской истории<sup>53</sup>, — но *новые* собственно *философские* тексты уже не выйдут из-под его пера. Розенцвейг, по всей видимости, в «Звезде Спасения» действительно изложил все, что хотел высказать на общефилософские темы, хотя после выхода этой книги в свет в 1921 году он пишет еще несколько «нееврейских» текстов. Но все они представляют собой нечто вроде «ясных, как солнце, сообщений широкой публике» об идеях, содержащихся в «Звезде»<sup>54</sup>. В этом смысле показательно одно из наиболее известных философских произведений Розенцвейга — «Новое мышление» (Das Neue Denken), написанное им в 1925 году. Статья носит характерный подзаголовок «Несколько дополнительных замечаний к «Звезде Спасения»» и имеет своей целью изложить (в относительно доступной форме) суть представлений Розенцвейга о том, на каких принципах должна строиться новая, *диалогическая* философия.

Но Розенцвейгу мало констатировать возможность такого рода обновления философии, и он предпринимает попытки практического применения принципов «нового мышления». Первый подобный опыт был осуществлен Розенцвейгом при комментированном переводе 60 стихотворений средневекового еврейского мыслителя Иегуды Галеви<sup>55</sup> (изданы в 1924; в 1927 году вышло расширенное издание, куда вошло уже 92 стихотворения). Второй (и гораздо более известный) опыт связан с грандиозным трудом по новому переводу Торы на немецкий язык, над которым Розенцвейг работал вместе с Мартином Бубером с весны 1925 до самой своей смерти 10 декабря 1929 года. Только бла-

годаря этой деятельности мыслитель, последние годы своей жизни прикованный к постели тяжелой болезнью, мог бороться с надвигающейся смертью.

Практическое применение диалогического «нового мышления» в розенцвейговских переводах с древнееврейского языка заключалось прежде всего в утверждении особого отношения к исходному тексту, когда переводчик выступает в качестве Я, вступающим в связь с Ты, то есть текстом. Такой подход требует поиска в переводимом слове той его «словности», которая находится в пространстве «между» первой прочувзованностью (Sinnlichkeit) этого слова (то, что с первого взгляда очевидно для Я-переводчика) и последним его смыслом (Sinn) (то, что является скрытой сущностью самого Ты-слова)<sup>56</sup>. Процесс передачи этой «словности» становится неким откровением; переводчик же, образно выражаясь, выступает в роли Моисея, получающего это откровение и стремящегося адекватно его транслировать. Увидеть текст не как простую совокупность знаков, которую можно передавать слово за словом, а как живую реальность, требующую к себе душевно-духовного отношения — вот проблема, которая волновала Розенцвейга.

Как представляется, тот факт, что Розенцвейг смог воплотить свои философские идеи, именно занимаясь переводами еврейских религиозных текстов и чтением лекций в Свободном Еврейском доме учения, играет особую роль. Таким образом Розенцвейгом была выполнена поставленная им перед самим собой сверхзадача по соединению философского знания и религиозной веры, а также «нееврейского» в себе и «еврейского». Этот факт не только значим для творческой биографии Розенцвейга, но он также символичен для истории немецкого еврейства в целом. Как замечает современный израильский философ Ш.Бен-Хорин, образы Моисея Мендельсона и Франца Розенцвейга персонифицируют соответственно начало и конец немецкого еврейства<sup>57</sup>, по крайней мере — в среде философов. Фигурой Розенцвейга завершилась, таким образом, история странного симбиоза религиозной «еврейской почвы» с философским «немецким духом», — история недолгая, но выразительная.

## Примечания

- <sup>1</sup> Исследованию проблемы «двойной национальной идентичности» как важной для немецко-еврейских философов (М. Мендельсона, Г. Когена, Ф. Розенцвейга, М. Бубера, В. Бенямина, Д.Ф. Штрауса и других) посвящена новая книга П. Мендес-Флора «Немецкие евреи: Двойная идентичность» (*Mendes-Flohr P. German Jews: A Dual Identity*. New Haven; London, 1999), где автор делает вывод о том, что эти философы, находясь между немецкой культурой и еврейской традицией, приобрели «бифуркационную душу» (bifurcated soul), что повлияло на специфику их мышления. Розенцвейгу в книге специально посвящена 4-я глава.
- <sup>2</sup> Впоследствии работа была опубликована в виде двухтомника: *Rosenzweig F. Hegel und der Staat*. 2. Bd. München; Berlin, 1920. Известный ученый Б. Каспер отмечает, впрочем, что эта книга Розенцвейга является скорее сочинением по истории, чем по философии (см.: *Casper B. Zur Einführung // Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. I. Briefe und Tagebücher. Bd. 1. 1900–1918. Haag., 1979. S. XII).
- <sup>3</sup> Brief An Rudolf Ehrenberg, 25.08.1919 // *Rosenzweig F. Briefe und Tagebücher*. Bd. 2. 1918–1929. Haag., 1979. S. 641. Розенцвейг в этом письме называет свое отношение к христианству «переживанием любви» (Liebeserlebnis) в сопоставлении с отношением к иудаизму, именуемым им «переживанием веры» (Glaubenserlebnis).
- <sup>4</sup> По прошествии нескольких лет, когда Розенцвейг задается целью определить сущность еврейства «вообще» в своем небольшом сочинении «Образование и бесконечное составление книг» (Bildung und kein Ende, 1920), он, говоря о роли синагоги в еврейской жизни, будет с жаром доказывать: «Кто знает и испытал на себе самом, что за силы могут дремать в одном только... «еврействе Йом Кипур»..., тот поостережется пренебрежительно говорить о синагоге» (*Rosenzweig F. Bildung und kein Ende // Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glaube und Denken. 1984 (M.Nijhof). S. 496).
- <sup>5</sup> *Casper B. Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*. Freiburg; Basel; Wien, 1967. S. 75.
- <sup>6</sup> Brief An Rudolf Ehrenberg, 01.12.1917 // *Rosenzweig F. Briefe und Tagebücher*. S. 485.
- <sup>7</sup> Ibid.
- <sup>8</sup> Ibid. S. 486.
- <sup>9</sup> Одним из важнейших в этом смысле является письмо Р.Эренбергу от 18 ноября 1917 года, которое впоследствии в кругу друзей самим Розенцвейгом было названо ««первоклеткой» Звезды Спасения» («Urzelle» des Stern der Erlösung). Под этим названием текст письма опубликован в собрании сочинений (Kleinere Schriften) Розенцвейга.
- <sup>10</sup> Эта переписка включена во все издания писем Розенцвейга, но была также издана отдельной книгой: *The «Letters on Christianity and Judaism» between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*. Ed by E. Rosenstock-Huessy.

University, Alabama, 1969. Важно отметить, что издавший эту книгу Розеншток-Хюсси расценивал свою переписку с Розенцвейгом не как факт их биографий, но как *социально значимый* документ (см.: *Розеншток-Хюсси О.* Рабочие учат слишком мало, а учителя слишком много // *Розеншток-Хюсси О.* Избранное: Язык рода человеческого. М.—СПб., 2000. С. 44).

<sup>11</sup> Основные произведения написаны им в 40–60-е годы и опубликованы в 50–60-е: «Назад, к риску языка. Папирус, который мог бы быть найден» (*Zurück in das Wagnis der Sprache. Ein aufzufindener Papyrus.* Berlin, 1957), «Язык рода человеческого» (*Die Sprache des Menschengeschlechts.* Bd. 1. Heidelberg, 1963. Bd. 2. Heidelberg, 1964), «Социология» (*Soziologie.* Bd. 1. Die Übermacht der Räume. 2. Aufl. Stuttgart, 1965. Bd. 2. Die Vollzeit der Zeiten. Stuttgart, 1958), «Да и Нет. Автобиографические фрагменты» (*Ja und Nein: Autobiographische Fragmente.* Heidelberg, 1968).

<sup>12</sup> «Atheistische Theologie», 1914, «Glauben und Wissen», 1920, «Anleitung zum jüdischen Denken», 1921. Из более поздних работ следует отметить статью «Das neue Denken», 1925. Также этой теме полностью посвящена книга Розенцвейга «Das Wohlsein vom gesunden und kranken Menschenverstand», 1921.

<sup>13</sup> *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. Frankfurt am Main, 1988. S. 13.

<sup>14</sup> Ibid. S. 13.

<sup>15</sup> Ibid. S. 14.

<sup>16</sup> См.: Ibid.

<sup>17</sup> Эта идея была впоследствии подхвачена Э.Левинасом, утверждавшим, что само отношение Я и Другого связано с неактуальностью какой бы то ни было всеобщности (тотальности), поскольку представляет собой «общую экономику бытия», состоящую из *частей*, несводимых к целому. И если само мышление, являющееся тотализирующим и обобщающим, стремится именно к единству, то диалог Я и Другого эту тотальность неизбежно разбивает, и, пишет Левинас, «вместо того, чтобы образовывать с ним [Другим — *Л.Н.*] некое целое, как с объектом, *мышление становится говорением*. Мы предлагаем называть религией связь, которая устанавливается между Самотождественным и Другим, не образуя при этом тотальности» (*Левинас Э.* Тотальность и бесконечное // *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и бесконечное М.; СПб., 2000. С. 79). По признанию самого Левинаса, в основе «Тотальности и бесконечного» лежит именно розенцвейговская критика тотальности, которая поразила его настолько, что идеи «Звезды Спасения» слишком часто содержатся в тексте его книги, чтобы их цитировать (см.: *Zak A.* Vom reinen Denken zur Sprachvernunft: über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, 1987 S. 11).

<sup>18</sup> *Freund E.* Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes «Der Stern der Erlösung». Hamburg, 1959. S. 74. Э. Фройнд отмечает также, что эта идея впервые отчетливо была высказана Шеллингом в «Философии откровения».

<sup>19</sup> Как пишет С.С.Аверинцев, именно «общее понятие» в качестве продукта мышления в классической метафизике было «неисчерпаемо продуктивной познавательной находкой», но одновременно и «некоторой констатацией, касающейся объективной структуры бытия... [...] Поэтому одна из предпо-



- сылка метафизики — убеждение в примате общего перед частным; иногда примате онтологическом, как в платонизме, но всегда — примате гносеологическом» (*Аверинцев С.С.* Античная риторика и судьбы античного рационализма // Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 123–124).
- 20 *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. S. 56.
- 21 Ibid. S. 25.
- 22 Так звучит само название раздела (Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt). Термин Vorwelt, который можно перевести и как до-мирие, обозначает некое неупорядоченное состояние вселенной, которая станет собственно «миром» в процессе Творения.
- 23 См.: *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. S. 22.
- 24 *Rosenzweig F.* Glauben und Wissen // *Rosenzweig F.* Kleinere Schriften. S. 582.
- 25 *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. S. 22.
- 26 См.: Ibid. S. 21. Интересно отметить, что впоследствии в статье «Новое мышление» Розенцвейг свяжет с расположением своих первофеноменов и периоды западной мысли, отмеченные особым вниманием к последовательному изучению этих фактов бытия, а именно: космологию античности, теологию средневековья и антропологию Нового времени (см.: *Rosenzweig F.* Das neue Denken // *Rosenzweig F.* Kleinere Schriften. S. 143).
- 27 *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. S. 45.
- 28 Ibid. S. 69.
- 29 «Смотри: есть Бог, и есть — бытийная жизнь; смотри: есть Мир и есть одушевленный образ; смотри: есть человек и есть одинокая самость» (*Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. S. 91).
- 30 *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. S. 91.
- 31 См.: Ibid. S. 95.
- 32 «В чистом бытии все возможно, и все только возможно» (*Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. S. 94).
- 33 *Moses S.* System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs. München, 1985. S. 54.
- 34 *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. S. 120.
- 35 Идея Творения «из ничего» принимается Розенцвейгом безоговорочно, и ее признание играет не последнюю роль в розенцвейговской критике классической философии. Так он утверждает, что в представлениях идеализма понятие «творения» отождествляется с понятием «производства», а понятие «сотворенного» — с понятием «изделия» (см.: *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. S. 149). Нетрудно заметить, что такое видение «творения» связано с идеей предсуществования какой-либо первоначальной субстанции в качестве материала, из которого «производится» нечто. Кроме того, сотворенные вещи как «изделия» оказываются одинаковыми и, следовательно, могут быть сведены к некоему единству (которое можно *помыслить*), в то время как Розенцвейг настойчиво проводит мысль о *различности* вещей, которые можно лишь *познавать* в их единичности.
- 36 См.: *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. S. 132.
- 37 См.: Ibid. S. 133.
- 38 Ibid. S. 148.
- 39 Ibid. S. 134.

- 40 «...Творцу вещи представляются только во всеобщей связанности» (*Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. S 135).
- 41 Под «онтологизацией речи» Д.Сегал, упоминая о немецких философах-диалогистах в своей статье о духовной жизни ассимилированной еврейской интеллигенции, понимает процесс, в котором речь предполагается лежащей в самой основе бытия и представляющей тем самым его сущность (см.: *Сегал Д.* «Пропавшие европейцы»: ассимилированная еврейская интеллигенция в XX веке // Вестник еврейского университета. История. Культура. Цивилизация. М.; Иерусалим, 1999 (5759). № 1. С. 140–141).
- 42 *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. S. 121–122.
- 43 См.: *Ibid.* S. 208–209. Американский библист Н.М.Сарна отмечает, что для чело- века древней ближневосточной культуры была очевидна связь между наречением именем и созданием. Но, отмечает Сарна, анализируя стихи Быт 1:5, 8, 10; 2:19 сл., 23, если в древневосточном *мифе* именование *иницирует* творение, то благодаря демифологизирующей тенденции Писания последовательность действий выглядит иначе: именование *завершает* творение (см.: *Сарна Н.М.* Завет (Бытие 15–17) // Библейские исследования. М., 1997. С. 162). Таким образом, именование может быть понято как доведение творения до совершенства, и очень важно, что для этого Богу потребовался человек.
- 44 См.: *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. S. 195–196. Интересно отметить, что в Библии слово «адам» первоначально используется как нарицательное существительное со значением «человек», в этих случаях оно используется с определенным артиклем ha, который никогда не употребляется в именах собственных. И только с появлением других людей, когда возникла необходимость различения, это слово получило значение имени первого человека (см.: *Хаскелевич Б.* Переводы Библии // Возрождение. Иерусалим, 1978. № 7. С. 238).
- 45 И здесь Розенцвейг одним из первых воспроизводит парадигму экзистенциального философствования, столь популярную потом в XX веке.
- 46 *Rosenzweig F.* Wissenschaft vom Menschen // *Rosenzweig F.* Kleinere Schriften. S. 645.
- 47 *Ibid.* S. 650.
- 48 *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. S. 287.
- 49 *Freund E.* Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. S. 124–125.
- 50 См.: *Rosenzweig F.* Das neue Denken // *Rosenzweig F.* Kleinere Schriften. S. 142–143.
- 51 «Образование и бесконечное составление книги» (Bildung und kein Ende, 1920), «Новое обучение» (Neues Lernen, 1920), «Брешь в образовательном деле общины» (Eine Lücke im Bildungswesen der Gemeinde, 1923), «Свободный Еврейский дом учения» (Das Freie Jüdische Lehrhaus, 1925).
- 52 «О книге Германа Когена «Религия разума»» (Über Hermann Cohens «Religion der Vernunft», дата написания неизвестна), «Наследие Германа Когена» (Hermann Cohens Nachlasswerk, 1921), «О докладе Германа Когена «Отношение Спинозы к еврейству»» (Über den Vortrag Hermann Cohens «Das Verhältnis Spinozas zum Judentum», 1929), «Смена позиций» (Vertauschte Fronten, 1929). Кроме того, в 1923 году Розенцвейг пишет предисловие к трехтомному изданию так называемых «еврейских сочинений» Когена, вышедшему в 1924 году. Можно сказать, что в области исследований по

- иудаике Розенцвейг был учеником Германа Когена: в 1913–1914 годах он под его руководством учился в берлинской Высшей школе по иудаике (Hochschule für die Wissenschaft des Judentums).
- 53 «Сущность еврейства» (Das Wesen des Judentums, 1919), «Дух и эпохи еврейской истории» (Geist und Epochen der jüdischen Geschichte, 1919), «Еврейская история в рамках всемирной» (Jüdische Geschichte im Rahmen der Weltgeschichte, 1920), «Еврей в государстве» (Der Jude im Staat, 1920), «Еврейский человек» (Der jüdische Mensch, 1920), «Либерализм и сионизм» (Liberalismus und Zionismus, 1928).
- 54 Так «Книжка о здоровом и больном смысле» (Das Buchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand, 1921) целиком посвящена критике классической философии — в ней в развернутом виде представлены положения, изложенные во введении к первой части «Звезды». В статьях «Наука о Боге» (Die Wissenschaft von Gott, 1921), «Наука о Человеке» (Die Wissenschaft vom Menschen, 1922) и «Наука о Мире» (Die Wissenschaft von der Welt, 1922) в сжатой форме передается учение Розенцвейга о трех первофеноменах бытия — соответственно Боге, Мире и Человеке.
- 55 Так утверждает Розенцвейг в своей статье «Новое мышление»: «Инструктивный пример практического применения нового мышления содержат комментарии к моему «Иегуде Галеви»» (*Rosenzweig F.* Das neue Denken // *Rosenzweig F.* Kleinere Schriften. S. 152).
- 56 Проблеме связи розенцвейговской философии с его подходом к вопросам перевода посвящена вышедшая в 1997 году фундаментальная монография Х.-К.Аскани «Проблема перевода, как она представлена Францем Розенцвейгом» (*Askani H.-Ch.* Das Problem der Übersetzung: dargestellt an Franz Rosenzweig. Tübingen, 1997). См. особенно: S. 333–335.
- 57 См.: *Ben-Chorin Sch.* Franz Rosenzweig und das Ende des deutschen Judentums // Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1920): Intern. Kongress — Kassel 1986. Freiburg (Breisgau); München, 1988. Bd. 1. S. 57–58.

## Проблема универсалий в философии XX века\*

### Лингвистический поворот в философии и проблема универсалий

Язык был предметом анализа философии с самого начала ее возникновения — от Платона и Аристотеля до наших дней. С этим общим мнением можно согласиться и это мнение вполне справедливо. Однако это общее мнение слишком бедно и не характеризует особенностей трактовки языка в философских концепциях того или иного периода, не задает ту систему отсчета, которая была ведущей при исследовании проблем сознания и познания. Поэтому необходимо выявить *differentia specifica* того подхода к языку, который стал доминирующим в конце XIX и в начале XX веков и который пронизывает наиболее значимые философские построения всего XX века. О лингвистическом повороте в философии сказал, очевидно, впервые Р.Рорти в 1967 г. (*Rorty R. The Linguistic Turn, Chicago. 1967*). Язык стал центральной темой современной философии — от аналитической философии до фундаментальной онтологии, от философии естественного языка до семантики в логике. Можно вместе с Д.Л.Остиным предположить, что превращение языка в средоточие философского анализа приведет к возникновению лингвистической феноменологии — дескриптивной научной дисциплины, которая изучает концептуальные свойства лингвистических актов. Это предположение скорее всего не сбудется, однако то почетное место, которое ныне занимает язык в философском

---

\* Статья представляет собой вторую статью из серии «Философия науки в 20 веке: успехи и поражения» и выполнена по исследовательскому гранту РФФИ (№ 00–06–80159).

анализе проблем логики, гносеологии, онтологии и аксиологии, не только формирует специфическую картину философского сознания XX века, но и задает определенный вектор интеграции дифференцирующегося философского знания. Этот вектор — философия языка, который по-разному трактуется в различных философских концепциях, но вместе с тем не трудно выявить и общие линии в его понимании.

Прежде всего подчеркнем, что трансформировалось понимание роли языка. На рубеже XIX и XX веков в философии произошел поворот, который существенным образом изменил постановку и решение проблемы универсалий. Этот поворот обычно называют поворотом философии к языку, осознание ею принципиальной, активно-творческой функции языка в жизни сознания, познания и всех способностей человека. Язык оказался той силой, которая формирует категориальные структуры человеческого познания и сознания, задает перспективу видения мира. Не только гносеология, но и онтология формируется языком как творческой силой, строение мира задано структурой языка, правда, сама структура языка трактовалась по-разному, — в этом и заключался тот важнейший сдвиг, который произошел в философии на рубеже веков. Язык — не просто пластический материал выражения мысли и ее форм — понятий и идей, а та *energeia*, которая создает сам способ мысли и ее категориальные формы.

Кроме того, трансформировалось и понимание знания, его природы и форм. Средоточием нового понимания знания стала трактовка его как совокупности, или системы предложений. Знание выражается в предложениях. Теория, которая еще совсем недавно понималась как созерцание в противовес дискурсивно-рассудочному знанию или как спекулятивное знание в противовес эмпирически-опытному знанию, стала пониматься как система предложений. Этот пропозициональный подход к теоретическому знанию абстрагируется не только от вопросов, ответами на которые являются утверждения или предложения, но и от методов получения знания. Эта трактовка знания вообще и теоретического знания в частности существенно изменила и трактовку проблемы значения: отныне речь идет не о значении слов или идей, а о значении предложений, о том, каким образом значения формируются структурой предложений. Тем самым теория значения не ограничивается грамматикой языка, а приобретает более широкий — синтаксический, а затем и семантический контексты. Г.Х. фон Вригт назвал 30-е годы кон-

цом героической эпохи в логике. Открытие Геделем неполноты формализованных исчислений и семантическая теория истины А. Тарского задали совершенно иную перспективу исследованиям в области логики и теории познания: «Теорема Геделя о неполноте имела серьезные последствия для формалистской программы аксиоматизации, доказательства непротиворечивости и разрешимости. Она ограничила самую идею, в конечном счете восходящую к Лейбницу, о формализации всей рациональной мысли в виде синтаксических структур и мышлении как игре символов безотносительно к их значению. Соответствующее достижение Тарского означало выход за пределы синтаксической точки зрения и ее дополнение семантической. Отсюда отношение языковой *структуры* и языкового *значения* стало доступным для точного анализа. Чрезвычайно плодотворная область теории моделей выросла из этого открытия семантического измерения в логике» (*фон Вригт Г.Х.* Логика и философия в XX веке // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 85). Движение лингвистической философии от значений к анализу предложений и их взаимосвязей привело вначале к тому, что философия абстрагировалась от проблематики значения предложений, вынесла значение за скобку лингвистического анализа, не тематизировала его, считая значение выдумкой или украшением. Такого рода негативная оценка значения характерна, например, для У.В.О.Куайна, П.Фейерабенда и др. Затем началось движение к включению проблематики значения в анализ предложений либо в качестве условий их истинности (М.Даммит, Д.Дэвидсон и др.), либо в качестве интенций и диспозиций индивидуального субъекта действий (П.Грайс и др.), либо как объективный результат познания без познающего субъекта (К.Поппер, М.Фуко и др.).

В современной философии языка прослеживается альтернативность двух позиций: с одной стороны, анонимного дискурса (дискурсивных формаций, «третьего мира» объективного знания), а с другой, концепции речевых актов, обращающихся к субъекту лингвистических актов, к их намерениям, интенциям, диспозициям. Хотя эти позиции альтернативны, они все же объединены общим пропозициональным подходом к знанию. Как заметил И.Хаккинг, «предложение имеет даже большее значение, если мы начнем обходиться без вымышленной фигуры познающего субъекта и будем рассматривать дискурс как автономный» (*Хаккинг И.* Почему язык важен для философии // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998. С. 288).

## Спор реалистов и номиналистов в современной философии

Отношение философов различных направлений к спору номинализма, реализма и концептуализма далеко не однозначно. Некоторые полагают, что этот спор затрагивает весьма фундаментальные проблемы онтологии и отнюдь не преодолен и в современной философии. Другие же считают, что он, перейдя в плоскость формальной логики, утратил свое фундаментальное значение, стал частным и производным, характеризуя онтологические основания современной формальной логики и ничего более. И в отечественной историко-философской литературе также нет однозначного ответа на вопрос о характере современных споров номинализма и реализма, о его фундаментальности или производности. Так А.С.Богомолов, характеризуя онтологическую проблему в работах У.Куайна и Гудмена, подчеркивал: «Детальная разработка онтологии развертывается скорее в другом плане — в плане «спора об универсалиях». Восходящий исторически к спору средневековых номиналистов и реалистов, он получает в наше время другой смысл... «Спор об универсалиях» ведется ныне в рамках формальной логики и — именно и только в рамках этой частной дисциплины — не имеет уже философского характера. Это спор о том, можно ли ограничиться при построении логической (лингвистической) системы индивидуальными переменными, связанными с пространственно-временными конкретными объектами, или же необходимы также и переменные, имеющие значения абстрактных предметов (классы, свойства, отношения, числа и т.д.). Номиналист принимает первое решение, «платонист» — второе» (*Богомолов А.С. Буржуазная философия США XX века. М., 1974. С. 288–289*). Однако необходимо отметить, что этот спор касается философских проблем логики, взаимоотношений современной формальной логики с онтологией и гносеологией и от интерпретации этой проблемы во многом зависят и те символические средства, которые предлагаются и разрабатываются в ней. Вопрос об универсалиях, при всей его модификации, остается, по нашему мнению, одним из наиболее фундаментальных для логики и определяющим ее возможности и границы. Е.Е.Ледников утверждал, что «номиналистические и платонистические тенденции в логике нельзя ассоциировать со средневековыми схоластическими тенденциями. Сходство между ними скорее терми-

нологическое» (*Ледников Е.Е.* Критический анализ номиналистических и платонистических тенденций в современной логике. Киев, 1973. С. 8). Г.Д.Левин, продолжая эту линию, подчеркивает: «Я разделяю убеждение, что современная проблема универсалий качественно, принципиально отличается от традиционной» (*Левин Г.Д.* Проблема универсалий в средние века и сегодня // *Философские исследования.* 1999. № 3. С. 40). Никто не спорит с тем, что проблема универсалий приобрела в XX веке принципиально иной характер, чем в средние века. Но это не означает, что между средневековыми спорами номиналистов, реалистов и концептуалистов и современными спорами нет вообще каких-то взаимосвязей. Нельзя их, конечно, отождествлять, но проводить между ними определенные ассоциации можно и нужно, коль скоро одни и те же проблемы возникают (пусть на иной почве — не на почве определения отношения слова к реальным вещам) и более того, в собственной рефлексии об этой проблематике различные интерпретации существования получают те же обозначения, что и в средние века — номинализма и реализма. Гораздо более корректны и справедливы оценки этого спора в XX веке У.Куайном. По его словам, «в настоящее время обсуждают ту же старую проблему универсалий в заново проясненной форме». Подчеркивая, что критерием онтологии является критерий: «существовать — значит быть значением переменной», он проводит мысль о том, что «проблема сейчас яснее, чем в старину, поскольку у нас есть сейчас более эксплицитный критерий, позволяющий решать, что допустимо в онтологии данной теории» (*Quine W.v.O.* From a logical Point of View. Cambridge, 1953. P. 28). Эта интерпретация, выраженная им еще в 1939 г. (см.: *Quine W.v.O.* Designation and existence // *The Journal of Philosophy.* 1939. № 36. P. 701–709), более обоснованна, поскольку подчеркивает, что проблема универсалий, пусть и в модифицированной форме, относится к фундаментальным проблемам онтологии, которые возникают при обсуждении философских проблем логики. А чем была проблема универсалий в средневековой логике? Она также характеризовала онтологические проблемы логики. И споры номиналистов, реалистов и концептуалистов в средние века привели к глубочайшей разработке логических средств прояснения онтологических аспектов логики, позволили найти новые подходы в анализе логических структур, выработать новый концептуальный аппарат (например, понятие интенции у Петра Абеляра, различение Петром Испанс-



ким формальной и материальной суппозиции — *suppositio formalis et suppositio materialis*, которое можно трактовать как первое различение объектного языка и метаязыка и др.). Логический анализ языка неизбежным образом ведет к обсуждению проблем онтологии, к построению различных вариантов онтологии, потому что в самой современной символической логике в скрытом или явном виде (преимущественно в скрытом виде) существуют и выбор определенной онтологии, и онтологические предпочтения, и антиномии, обусловленные выбором онтологии и тем самым решением проблемы универсалий. Само собой разумеется, что по сравнению со средневековой логикой в современной логике изменилась сама постановка проблемы — во-первых, речь идет о значении, во-вторых, о значении пропозиций, и в-третьих, существование рассматривается с использованием концептуальных средств, развитых в современной математике и логике, а именно как значение переменной. Однако вектор анализа при всей его модификации сохранился — анализ был направлен на выяснение онтологических предпосылок логики и логико-символических систем. Акцент, правда, делается уже не на понятие или идеи, а на значение пропозициональных структур и даже на сами пропозиции, если отвлекаются от семантического контекста и они укореняются лишь в синтаксическом контексте.

В.В.Бибихин считает «бесплодным» «вычисление языковых универсалий, которым интенсивно занята позитивистская и структуралистская лингвистика последних десятилетий. Попытки сформулировать хотя бы простейшие универсалии увязают в спорах о том, называть ли, например, сочетание подлежащего и сказуемого универсалией для всех языков или же все же факт вбирания сказуемого в подлежащее в одних языках и подлежащего в сказуемое — в других оставляет схеме «подлежащее-сказуемое» роль отвлеченного мыслительного конструкта, который, конечно, годится на роль универсалии только при условии препарирования соответствующих лингвистических реалий. Эта опасность — оказаться продуктами нашего представления — нависает над всеми универсалиями. Они и без того обескураживающе скудны» (*Бибихин В.В. Язык философии*. М., 1993. С. 42–43). Как мы видим, проблему универсалий Бибихин сводит лишь к одному из уровней — к универсалиям, которые были бы характерны для всех языков. Из всех концепций, которые обращаются к проблеме универсалий он выделяет и подвергает критике структуралистскую лингвистику. Между тем проблема универ-

салий ставилась и ставится не только структуралистской и позитивистской лингвистикой. И она не сводится к поиску универсалий, присущих всем языкам. Даже поиск семантических универсалий, которые присущи всем языкам, в последние десятилетия благодаря работам Н.Д.Арутюновой, М.Вежбицкой и др. привел к формулировке программы семантики культуры. Эта программа ориентирует на анализ многообразия языков с тем, чтобы выделить не продукты наших представлений, а реальные языковые универсалии, присущие если не всем языкам, то определенным семействам языков. Кроме того, проблема универсалий выявляется и при анализе отдельных языков как важнейший компонент функционирования языка, без которого невозможны ни его использование в речи, ни его перевод на другие языки. Иными словами, тот уровень, о котором говорит В.В.Бибихин, далеко не единственный, а структуралистская лингвистика (судя по всему, речь идет о концепции Н.Хомского) внесла наименьший вклад в этот круг проблем.

### **Полемика между реалистами и номиналистами в современной логике**

Как было отмечено, противоборство формализма, интуиционизма и формализма в математике может быть интерпретировано как противоборство реализма, концептуализма и номинализма в философии математики. И действительно, логицизм рассматривает квантифицированные переменные как указание на абстрактные объекты, интуиционизм интерпретирует квантифицированные переменные как указание на абстрактные переменные, которые могут быть сконструированы из элементов, созданных разумом, а логицизм трактует математику как игру условными, конвенционально определяемыми символами (*Bernays P.* On platonism in mathematics // *Philosophy of mathematics*. Englewood Cliffs, N. Y. 1964; *Рвачев Л.А.* Математика и семантика // *Номинализм как интерпретация математики*. Киев. 1966; *Генкин Л.* Номиналистический анализ математического языка // *Математическая логика и ее применения*. М., 1965. С. 216–224).

В современной логике также возникли различные исследовательские программы с разными онтологическими допущениями и предлагавшие разные интерпретации соотношения языка

и реальности. Правда, в логике доминировали концепции, стремившиеся дать абстрактным объектам номиналистическую или концептуалистскую интерпретации. Противоборство реализма, номинализма и концептуализма приводило к ограничению области абстрактных объектов и к номиналистической элиминации универсалий. Если А.Мейнонг допускал существование фиктивных и абстрактных сущностей, а Б.Рассел и А.Уайтхед в «Principia mathematica» допускали существование отношений и строили теорию атрибутов как теорию классов, тождественных, коль скоро они совпадают экстенционально и состоят из одних и тех же объектов, Г.Бергман предполагал существование внелогических составляющих формальной системы — имена и предикаты, то уже У.в.О.Куайн говорил об овеществлении (reification) универсалий, а Н.Гудмен строит вариант конструктивного номинализма в логике.

Рассмотрим более подробно пути номиналистической и концептуалистской элиминации универсалий, формы переинтерпретации платонического языка в логике на номиналистический язык.

1. Платонистский реализм допускает существование абстрактных объектов. Трудность возникает тогда, когда речь идет о несуществующих объектах (например, о круглом квадрате). Формой номиналистической элиминации такого рода объектов является теория дескрипций, в которой фиксируется, что такого рода языковые выражения не являются указательными и не предполагают существование субъекта высказывания. Здесь возникают новые трудности с отрицательными суждениями существования, которые могут быть решены с помощью перевода знака существования в синтаксическую форму, где он становится оператором — квантором существования, который приписывается только предикатам, а не знакам для объектов. Этот путь скорее является концептуалистским, чем номиналистическим, поскольку он предполагает введение элементов, конструируемых рационально.

2. Общий путь номиналистической элиминации универсалий был предложен У.Куайном. Он заключается в сведении всех языковых выражений к стандартной форме выражений квантифицированными переменными. В таком случае объекты теории — это значения квантифицированных переменных в истинных предложениях этой теории. «Существовать значит быть значением квантифицируемой переменной», — таков критерий Куайана. Если платонизм допускает существование абстрактных объектов в системе значений квантифицируемых переменных

не только индивидных, но и предикатных, функциональных, позициональных, то номинализм допускает существование в языке только индивидных переменных и соответственно квантификацию только индивидных переменных. Естественно, речь идет о связанных, а не о свободных переменных. В этом нет различия между номинализмом и концептуализмом. Различие начинается там, где дается интерпретация способа существования, точнее говоря, способа конструирования значения связанных переменных. Относительно критерия Куайна развернулась дискуссия, которая не прекратилась и в наши дни. Так А. Черч подчеркивал, что онтологические допущения касаются только квантора существования, а не связанных переменных (*Church A. Ontological commitment // Journal of Philosophy. 1958. Vol. 55*). Тем более, что Черч стал говорить об интенциональном объекте, или классе-концепте. В ходе дискуссий о критерии Куайна было осознано, что он действителен только в языках фреге-русселловского типа, в которых используется объектная интерпретация кванторов и предполагает помещение переменных в указательное положение. Причем Куайн интерпретировал при квантификации индивидных переменных квантор существования как дизъюнкцию, квантор всеобщности как конъюнкцию атомарных предложений. Квантификация переменных высшего уровня порождает проблему универсалий. Так квантификация предикатных переменных предполагает онтологию классов или атрибутов, а сами предикатные переменные должны рассматриваться как имена. Куайн выбрал путь интерпретации языка, при которой критерий существования выявляет онтологические допущения с помощью связанных переменных и осуществляется элиминация абстракций абстрактных объектов более высоких, чем первый, порядков. Так тождественность истолковывается как метафора того, что в действительности не является тождественным, лишь совпадает по какому-то одному выбранному параметру. Такого рода универсалии, как класс, длина и пр., интерпретируются как манера речи, как «фигуры речи, вводимые благодаря метафорическому употреблению знака тождества как чего-то, что в действительности тождеством не является, а является равенством длин или равенством форм» (*Quine W. Logic and the reification of Universals // Das Universalien-Problem. Hrsg. Stegmüller W. Darmstadt. 1978. S. 150*). Сам Куайн отмечает, что «концептуализм — наиболее сильная позиция из трех позиций» (Там же. S. 163) и рассматривает классы как конструкторы, а не как абст-

рактные сущности. В связи с этим он подверг критике две догмы эмпиризма: 1) различие аналитических и синтетических суждений и 2) догму редукции абстрактных объектов к непосредственным данным.

3. Еще одной формой отказа от онтологических предпосылок теории и элиминации абстрактных сущностей было построение логик, свободных от экзистенциальных предпосылок (например, логика С. Лесьневского) и так называемых свободных логик, где устраняются все вопросы, связанные с указанием на объекты и единственным предметом рассмотрения являются имена, или термины. Здесь переменные трактуются как схематические буквы, на место которых возможно подставить пустые и непустые термины (См.: *Гладких Ю.А.* Логика, свободные от экзистенциальных предпосылок // Вопросы философии. 1970. № 3; *Целищев В.В.* Существование и пустые термины // Вопросы философии. 1970. № 12; *Quine W.v.O.* On w-inconsistency and so-called axiom of infinity // Journal of Symbolic logic. 1953. Vol. 18. P. 119–124). Здесь возникают свои трудности, в частности, с подстановочной квантификацией, которая требует изоморфизма имен и объектов и не применима в *w*-противоречивых системах логики.

4. Построение так называемых «виртуальных классов» — еще один путь элиминации абстрактных объектов. С помощью этой техники можно переинтерпретировать булеву алгебру классов и некоторые разделы математики и логики, не допуская существования таких объектов, как классы. Виртуальные классы характеризуют не объекты, а средства языка, или манеру речи с помощью двухместного предиката, выражающего членство в классе и квантификации по индивидуальным переменным (См.: *Martin R.M.* The philosophical import of virtual classes // The journal of philosophy. 1964. Vol. 61. P. 377–387). Логическая техника виртуальных классов также может быть рассмотрена как концептуалистская интерпретация таких абстрактных сущностей, как классы.

5. Общей предпосылкой номиналистической элиминации абстрактных сущностей является экстенциональный подход, который запрещает композицию более чем одного сложного объекта из одних и тех же атомарных объектов. При этом квантор существования истолковывается как дизъюнкция, а квантор всеобщности как конъюнкция атомарных предложений. Введение интенциональных объектов (атрибутов, классов, концептов, суждений и др.) уже означало допущение возможности платонистской

реалистической позиции. Так абстрактному сингулярному термину соответствовало допущение концепта, общему термину — атрибут, или класс. Принцип экстенциональности, согласно Расселу, заключается: 1) «Истинностное значение любой функции от суждения зависит только с истинностных значений ее аргументов... 2) истинностное значение любой функции от функции зависит от области значений функции...» (*Рассел Б.* Исследование значения истины. М., 1999. С. 185). И все же Рассел не смог обойтись без обращения к принципу интенциональности. Так он перешел от высказывания о числах к высказываниям о классах объектов, от них к высказываниям о значении переменных в открытых предложениях, допустив тем самым существование интенциональных объектов — пропозициональных функций как значения связанных переменных. Куайн в качестве общей характеристики отношения к универсалиям выявил то, что происходит овеществление универсалий в качестве сущностей, имя которых затем должно быть рассмотрено как предикаты. В современной логике для того, чтобы избавиться от какой-либо связанности с платонистским реализмом, предпочитают говорить об экстенциональных и интенциональных контекстах, а не об экстенциональных и интенциональных объектах.

6. Еще одной трудностью для номиналистической элиминации абстрактных понятий были так называемые пропозициональные установки. Б. Рассел назвал выражения типа: «считает, что», «знает, что», «говорит, что», «верит, что», пропозициональными установками. Они выражают мнения, желания, сомнения и др. И уже у Рассела возникли сомнения в том, что к ним приложим принцип экстенциональности. Сингулярные термины в выражениях пропозициональной установки являются неопределенными указательными сингулярными терминами. Поэтому возникает трактовка выражений пропозициональных установок как основывающихся на допущении интенциональных объектов — концептов или суждений. Так, согласно А. Айеру, необходимо допустить синонимичность всего класса предложений, которая выражает одно и то же значение — суждение (*Ayer A.* Language, Truth and Logic. L., 1946. P. 88). Тем самым царство идеальных, абстрактных объектов опять-таки расширилось: выражения пропозициональных установок требуют введения интенциональных объектов или каких-то ментальных сущностей (См.: *Quine W.V.* On mental entities // Proceedings of American Academy of Arts and Sciences. 1953. Vol. 80. P. 198–203).

Тождество значения выражений пропозициональных установок, или суждение (пропозиция) интерпретировалось по-разному. Вначале оно понималось как логическая эквивалентность предложений. Затем оно стало трактоваться как интенциональный изоморфизм, или однооднозначное соответствие, составных частей сложного предложения (Р.Карнап), как индивидуированные объекты, названные Льюисом аналитическими значениями (*Lewis C. The modes of meaning // Philosophy and phenomenological Research. 1944. Vol. 4. P. 236–249*). А. Черч полагал, что суждение, или пропозиция, присущая выражениям пропозициональных установок, сохраняет указание на объекты. Куайн солидарен с Черчем, так как «именно пропозициональные установки настойчивее всего требуют постулирования пропозиций или чего-то подобного» (*Куайн У.в.О. Слово и объект. М., 2000. С. 231*). Позднее синонимичность выражений пропозициональных установок стала пониматься как структурная синонимия. При этой трактовке речь идет о синонимичности общих терминов, если они появляются на одних и тех предикатных местах, синонимичности предложений, которые могут быть трансформированы одно в другое в соответствии с правилами кванторной логики. Здесь, правда, возникают определенные трудности со взаимозаменяемостью общих терминов, выражающих ненаблюдаемые сущности. И, наконец, сформировалась концепция пропозициональных установок, которая пыталась перевести их объекты в «вечные» предложения (У.Куайн развертывает этот подход в разделе «Бегство от интенционала» в книге «Слово и объект»). Эти «вечные предложения» сохраняют свое истинное значение при любых обстоятельствах и зависят только от выбора универсума значений их свободных переменных. Поэтому объектами пропозициональной установки оказываются их парафразы в «вечные предложения». Куайн приводит примеры такого рода трансформации. Предложения: Том полагает [Цицерон обличил Катилину]. Том полагает — Цицерон  $x$  [обличил Катилину]. Том полагает — Цицерон и Катилина  $xu$  [ $x$  обличил  $u$ ]. Перефразируются в следующие предложения: Том полагает истинным «Цицерон обличил Катилину». Том полагает истинным « $u$  обличил Катилину» относительно Цицерона. Том полагает истинным « $z$  обличил Катилину» относительно Цицерона и Катилины. Как заметил Куайн, «объекты пропозициональных установок, таким образом, рассматривались бы просто как вечные предложения, открытые и закрытые. Ограничивая их вечными предложениями,

мы не накладываем запрет на появление других предложений в контекстах пропозициональной установки; просто не они сами, а их парафразы в вечные предложения считаются в таком случае объектами установок» (*Куйин У.в.О.* Слово и объект. М., 2000. С. 242–243). Иными словами, предложение объектного языка переводится в метаязык, совпадая в своих истинностных значениях и элиминируя допущения интенциональных объектов.

В современной логике пропозициональные установки рассматриваются как эпистемологические модальности в исследованиях по модальной логике. Здесь строится семантика «возможных миров», где пропозициональная установка может быть перефразирована в терминах альтернатив  $A$  данному миру  $w_i$ . Истинность в  $W$  предложения « $a$  знает, что  $p$ » означает, что  $p$  имеет место во всех мирах, совместимых с тем, что  $a$  знает (*Hintikka J.* Semantics for propositional attitudes // *Philosophical Logic.* Dordrecht. 1969. P. 21–46).

Итак, если в философии математики доминировала реалистическая интерпретация абстрактных объектов и лишь в последнее время (не без влияния развития логики) формируется номиналистическая интерпретация ее объектов, то в современной логике доминируют номинализм и концептуализм. Платонистский реализм допускает существование абстрактных сущностей и умножает их до бесконечности. «Номиналист не признает, что два различных объекта могут быть сотворены из одних и тех же объектов. Например, предположим, что номиналист и платонист начинают с одних и тех же минимальных, атомарных элементов строить свои системы; для целей сравнения возьмем пять атомов. Номиналист же принимает также все конкретные количества, образованные как целое из этих элементов, и, таким образом, имеет универсум, состоящий из  $2^5 - 1$ , то есть 31 объект... Наш платонист... допускает не количества, а классы атомов. Это дает ему помимо нулевого и единичного классов также 31 объект. Но далее он допускает все классы атомов, и одним только этим шагом он радушно принимает — универсум и  $2^{31} - 1$ , то есть более двух миллиардов дополнительных сущностей. И он не собирается на этом останавливаться. Он также допускает все классы классов атомов, раздувает чудовищно распухший универсум до битком набитых сущностями платоновских небес» (*Гудмен Н.* Мир индивидов // *Способы создания миров.* М., 2001. С. 322). Различие между номинализмом и концептуализмом заключается в том, что номинализм допускает существование только индиви-



дов, а концептуализм допускает существование значений терминов и предложений, или интенциональных объектов (атрибутов, концептов, пропозиций). Значение, или интенциональные объекты, рассматриваются как конструкторы, создаваемые человеческим разумом. И, конечно, позиция концептуализма предпочтительнее, чем две остальные позиции. Прежде всего она не предполагает платонистского умножения сущностей до бесконечности. Кроме того, она выявляет механизмы генезиса таких абстрактных объектов, как интенционалы. В отличие от позиции последовательного номинализма концептуализм позволяет избежать излишнего усложнения языка при элиминации вводимых абстрактных сущностей и логических трудностей при осмыслении роли универсалий. Язык концептуализма гораздо более эффективен, чем подход номинализма к объектам теории и структуре логического языка.

### **Б. Рассел и трактовка универсалий**

В начале своего философского развития Рассел отстаивал позицию, близкие реализму А. Мейнонга. Он сам писал об этом периоде: «Я вообразил себе, что все числа сидят рядком на Платоновых небесах... Я думал, что точки пространства и времени действительно существуют и моменты времени действительно существуют и что материя вполне может состоять из элементов, находимых физикой. Я поверил в мир универсалий, состоящих по большей части из того, что обозначается глаголами и предлогами. Кроме того, я теперь не обязан был считать математику чем-то не вполне истинным... С течением времени моя Вселенная стала не такой комфортабельной» (*Рассел Б.* Мое философское развитие // Аналитическая философия. М., 1993. С. 18). Иными словами, Рассел связывал с универсалиями предикаты и отношения, выражаемые предлогами.

В 1903 г. выходит книга Рассела «The Principles of mathematics». В главе 10, очевидно, написанной в 1901 году, он проводит различие между классом и элементами класса и приходит к выводу, что «различение логических типов — это и есть ключ к разгадке» (Op. cit. P. 105). В Приложении Б излагается теория типов: «Каждая пропозициональная функция  $\Phi(x)$ ... кроме ее области истинности имеет дополнительно и некоторую область значимости, т.е. некоторую область в пределах которой должен лежать  $x$ , чтобы

$\Phi(x)$  было вообще высказыванием, независимо от того, истинно оно или ложно. Это первая исходная позиция в теории типов; вторая же позиция состоит в том, что области значимости образуют *типы*, т.е. если  $x$  принадлежит к области значимости  $\Phi(x)$ , тогда существует класс объектов — *тип  $x$*  — все объекты которого должны также принадлежать к области значимости  $\Phi(x)$ , независимо от того, как  $\Phi$  может меняться» (Op. cit. P. 523). В 1908 году Рассел дает подробное изложение теории типов в работе «Mathematical logic as based on the theory types // Amer. J. Math. 1908. Vol. 30. P. 222–262). Через два года это изложение войдет в работу «Principia mathematica». Понятие типа определяется как область значимости пропозициональной функции  $\Phi(x)$ . « $\Phi(x)$  значима» означает, что «функция  $\Phi$  имеет значение для аргумента  $x$ ». Область значимости функции состоит из всех аргументов, для которых функция  $\Phi$  истинна, вместе со всеми аргументами, для которых  $\Phi$  ложна. В пределах области значимости функция  $\Phi$  либо истинна, либо ложна; за этими пределами она не имеет смысла (*Russel B.* Mathematical logic as based on the theory of types // Amer. J. Math. 1908. Vol. 30. P. 234). Проблема самоотнесения, поставленная еще Платоном в «Пармениде» и обсуждавшаяся Аристотелем как проблема «третьего человека», решается Расселом с помощью понятия значимости пропозициональной функции: «Таким образом, знак „ $\Phi(\Phi x)$ » не может выражать высказывание в том смысле, в котором „ $\Phi(\alpha)$ » его выражает, если  $\Phi\alpha$  является значением для  $\Phi x$ . На самом деле „ $\Phi(\Phi x)$ » должно быть знаком, который ничего не выражает: следовательно, мы можем сказать, что он не значим. Итак, когда задана некоторая функция  $\Phi x$ , существуют аргументы, для которых функция не имеет значения, так же как аргументы, для которых имеет» (*Whitehead A.N., Russel B.* Principia Mathematica. Vol. 1. P. 40). Об этом см. статью Вандулакис И.М. Предвосхищение Платоном простой теории типов. — Историко-математические исследования. Вып. XXXV. Спб., 1994. С. 196–198.

В труде, написанном совместно с А.Н.Уайтхедом, «Principia mathematica» (1910–1915) Б.Рассел исходил из того, что математика может быть выведена из логических предпосылок и использует понятия, которые определимы в логических терминах. Основную цель этого многотомного труда сам Рассел рассматривал как выведение математики из чисто логических посылок и как построение математики с помощью таких понятий, которые были бы определимы в логических терминах. Вопросы о

том, в какой мере удалось ему осуществить эту программу, с какими трудностями он столкнулся при ее осуществлении, выходят за рамки данной темы, хотя мы и коснемся тех или иных их аспектов. Надо подчеркнуть, что в отечественной литературе, к сожалению, отсутствует обстоятельный анализ этого круга проблем и всей программы обоснования математики, выдвинутой Расселом. Столкнувшись с парадоксами теории множеств, Рассел выдвинул понятие «класса», причем он подчеркивал, что «классы не являются «вещами» (Там же. С. 24), что класс есть лишь выражение: «это удобный способ говорить о значениях переменной, при которых функция истинна» (Там же. С. 25). Итак, проблема универсалий смещается в иную плоскость — в плоскость определения пропозициональной функции и ее области значения, для которых эта функция «значима», т.е. либо истинна, либо ложна. Сама по себе пропозициональная функция ничего не утверждает и не отрицает, это лишь выражение, значение которого определяется с помощью понятия «класс». При характеристике тотальности возможных значений  $x$  можно провести различие между суждениями, которые относятся к этой тотальности, и суждениями, которые не относятся к ней. Классы трактуются им как логические фикции (*Рассел Б.* Введение в математическую философию. М., 1996. С. 128). Им выделяется пять функций — отрицание, дизъюнкция, несовместимость, конъюнкция и импликация, которые характеризуются тем, что их истинностное значение зависит только от истинностных значений предложений, являющихся аргументами функций. «Пропозициональная функция сама по себе может считаться схемой, просто оболочкой, пустым вместилищем для значения, а не как нечто самостоятельно значащее... Единственный способ выражения общего свойства состоит в отождествлении общего свойства некоторого числа объектов с пропозициональной функцией, которая становится истинной, когда любой из этих объектов берется в качестве значения ее переменной» (Там же. С. 145–146). Для исследования условий значимости функций при данных аргументах Рассел выдвинул теорию типов. Для этого он провел различие между логическими функциями по их аргументам: функции с аргументами индивидуального порядка составляют тип 0; функции с аргументами, обозначающими свойства индивидуумов, — тип 1; свойства свойств — тип 2 и т.д. Аргументами функций типа 2 могут быть свойства и индивиды, аргументами функций типа 1 — индивиды. Это так называемая

простая теория типов, согласно которой объекты мысли разделены на типы, а именно индивиды, свойства индивидов, отношения между индивидами, свойства таких отношений и т.д., причем смешанные, в том числе и трансфинитные (такие, как классы всех классов), типы исключаются. Различные типы образуют иерархию — от индивидов через одноместные функции от индивидов к функциям от функций индивидов и т.д. Позднее Расселом была предложена разветвленная теория типов, которая была отрицательно встречена математиками и логиками. Между тем теория типов Рассела была основана на определенных аксиомах, которые были выявлены в ходе полемики и которые далеко выходили за рамки собственно логики: аксиома существования и аксиома бесконечности предметной области логики. Обсуждение этих аксиом теории типов Рассела поставили под сомнение возможность сведения математики к логике. Теорию типов Рассел иллюстрирует на примере парадокса «третьего человека», который разворачивает Аристотель в своей критике платоновского учения об идеях. «Так, например, если  $\Phi x$  является « $x$  есть человек», то  $\Phi$  (Сократа) будет «Сократ есть человек», а не значением для функции « $x$  есть человек», с аргументом Сократ, является истинно». Согласно принципу, в силу которого „ $\Phi(\Phi z)$ ” незначимо, мы не можем обоснованно отвергнуть то, что „функция « $x$  есть человек» *есть человек*, в силу того, что это бессмыслица, но мы можем обоснованно отвергнуть то, что „значением для функции « $x$  есть человек» с аргументом « $x$  есть человек» является истинно”, не на основе того, что рассматриваемое значение ложно, а на основе того, что не существует такого значения для этой функции» (*Whitehead N.N. Russel B. Principia Mathematica*, p. 41). В противовес Платону, у которого речь идет об онтологии, у Рассела речь идет о логической конструкции, которая основывается на понятии «значимости». Хотя онтология, на которой базируется расселовская теория типов. явно платонистская, поскольку включает не только индивиды, но и классы, классы классов и т.д., но все же в этот период Рассел и Уайтхед (в первом издании «*Principia mathematica*») заняли номиналистическую позицию в трактовке понятия класс, отказавшись и от платонистской трактовки общих понятий, в том числе и понятия класс, как объективно-реального, и от интерпретации класса как совокупности реальных объектов. Этот отказ они обосновывали с помощью т.н. «принципа порочного круга», согласно которому нельзя определить единичное через все

общее и, наоборот, всеобщее через единичное. Это означает, что элемент множества существует независимо от множества. Согласно Расселу, «если мы не собираемся нарушать вышеуказанный негативный принцип, то следует конструировать нашу логику, не упоминая таких вещей, как «все предложения» и «все свойства», не упоминая даже, что мы их исключаем. Это *исключение всеобщности* (выделено нами — *авт.*) должно естественно и необходимо вытекать из наших позитивных доктрин, которые должны сделать ясным, что «все предложения» и «все свойства» суть бессмысленные фразы» (*Russel B. Logic and knowledge. L., 1959. P. 163*). Универсалии уже трактуются им как свидетельство бессмысленности языковых выражений. Символы для классов являются, согласно Расселу, конвенциями, не репрезентирующими объекты, называемыми «классами», а классы — логическими фикциями, или, как говорит сам Рассел, «неполными символами». Если вначале Рассел все слова отождествлял с именами, то позднее он допустил существование «неполных символов», т.е. знаков, которые ничего не обозначают. Правда, в работе «Введение в математическую философию», в которой резюмируются логико-математические и логико-философские идеи «Principia mathematica», Рассел более осторожен и считает, что нельзя говорить о существовании классов и нельзя догматически отрицать их объективное существование — «мы просто должны быть агностиками» (*Рассел Б. Введение в математическую философию. С. 167*). Главный критерий определения класса — пропозициональная функция. Проблема универсалий становится тем самым проблемой всеобщности значения этой функции, при решении которой мы сталкиваемся с порочным кругом, согласно которому определены могут быть только предикативные свойства и который указывает на то, что универсалии являются логическими фикциями. «Всякий раз, когда мы делаем утверждения о «всех» или «некоторых» значениях, которые может значимо принимать переменная, мы порождаем новый объект, и этот новый объект не должен быть среди значений, которые наша предыдущая переменная должна была принять. Если бы это было так, то всеобщность значений, над которыми пробегает переменная, была бы определима только в терминах самой себя, что включало бы порочный круг» (Там же. С. 172).

К.Гедель в статье «Расселовская математическая логика», выявляя особенности концепции Рассела, заметил: «Трудность состоит только в том, что мы не воспринимаем понятия «поня-

тие» и «класс» с достаточной отчетливостью, как это ясно показали парадоксы. Имея в виду эту ситуацию, Рассел взял курс на рассмотрение и классов, и понятий (за исключением логически неинтересных примитивных предикатов) как несуществующих, и на замену их собственными конструкциями. Нельзя отрицать, что эта процедура ведет к интересным результатам, которые важны и для тех, кто придерживается противоположной точки зрения. В целом, однако, результат состоит в том, что остаются только фрагменты математической логики, если не ввести снова запрещаемые объекты... Это, как мне кажется, есть указание на то, что нужно взять более консервативный курс, такой, который бы состоял в том, чтобы сделать значение терминов «класс» и «понятие» более ясным, и построить непротиворечивую теорию классов и понятий, как объективно существующих сущностей» (*Гедель К.* Расселовская математическая логика // *Рассел Б.* Введение в математическую логику. М., 1996. С. 231, перевод исправлен). Итак, позиция Геделя, нанесшего удар по всем попыткам сведения математики к логике, открытием неполноты формализованной арифметики, принципиально иная — он исходит из трактовки классов как объективно существующих сущностей, а понятий как свойств и отношений вещей. «Классы и понятия все-таки могут быть воспринятыми так же, как реальные объекты, именно классы как «множества вещей» или как структуры, состоящие из множества вещей, а понятия — как свойства и отношения вещей, существующих независимо от наших определений и построений. Мне кажется, что допущение таких объектов представляется столь же правомерным, сколько и допущение физических тел, и у нас есть достаточно оснований верить в их существование» (*Гедель К.* *Russels mathematical logic // Philosophy of Mathematics.* Cambridge. 1983. P. 456, рус. перевод исправлен, с. 217). Итак, спор между Геделем и Расселом — это не просто спор о том, можно ли включать в значения переменных не только индивидуальные, но и абстрактные термины, но это спор между представителями двух альтернативных философско-логических позиций — реализма и номинализма, которые принципиально по-разному отвечали на ряд сугубо логических вопросов. И сам Рассел позднее признал, что определял типы с помощью категорий сущности, а не с помощью синтаксических свойств выражений: «Мое определение было ошибочным, поскольку я разграничивал разные типы *сущностей*, а не *символов*» (*The Philosophy of Bertrand Russel.* Ed. Schilpp P.A. Evanston,

1944. Р. 691). Именно потому, что типы не были связаны им с синтаксическими свойствами выражений — с синтаксическими категориями, он вынужден был определять их через категории сущности или свойства.

Итак, проблема универсалий рассматривалась Расселом как проблема значения переменных и вопрос заключался в том, включать ли в это значение абстрактных терминов. Проблема значения была поставлена им в более широком, чем просто синтаксическом аспекте, что характерно для Р.Карнапа, а именно в семантическом аспекте. Этот поворот к осмыслению значений очевиден в теории дескрипций Рассела. В чем ее существо? Определяя универсалии через всеобщность пропозициональных функций, а класс как логическую фикцию, Рассел сталкивается с проблемой обозначения, т.е. соотносительности значений с реальностью. Для решения этой проблемы Рассел выдвигает учение о дескрипции. Именно отсутствие аппарата пропозициональных функций приводило логиков и философов к утверждению существования нереальных объектов. Так Мейнонг говорит о «золотых горах», «круглых квадратах», «единоногов» и пр. В 1905 г. в статье «Об обозначении» (*On denotation // Mind*, 1905. № 14. Р. 479—493) Рассел представил теорию дескрипций. В предложениях о нереальных объектах ошибочно предполагается существование этих нереальных объектов. По словам же Рассела, «в анализе суждений нельзя допускать ничего «нереального»... имея дело с суждениями, мы имеем дело в первую очередь с символами, и если мы приписываем значение группе символов, которые не имеют значения, то мы впадаем в ошибку, связанную с допущением нереальностей» (Там же. С. 156). Необходимо осуществить переформулировку всех подобных предложений, вводящих в заблуждение, разложение сложных терминов до тех пор, пока не появятся предложения об известных или могущих стать известными объектах. В результате процедуры дескрипции «у нас есть две вещи, которые требуют сравнения: 1) имя, которое есть простой символ, прямо обозначающий индивид, являющийся его значением. Имя имеет значение само по себе, независимо от значения других слов. 2) Дескрипция, которая состоит из нескольких слов, чье значение уже зафиксировано и из которых берется «значение» дескрипции» (Там же. С. 160).

С теорией дескрипций Рассела связан новый этап в развитии его философско-логических идей, который можно назвать развертыванием номиналистической программы. Он проводит

различие между именами собственными и предложениями, которые характеризуют предмет по его свойствам. Эти предложения и есть описания (дескрипции). Смещение этих способов выражения при-сущее естественному языку, в формализованных языках оно ведет к логическим ошибкам и неоправданным отождествлениям. Описание в отличие от собственного имени, которое предполагает существование своего объекта, может относиться к пустым классам, к индивидуальному объекту или же к неопределенному по своему объему классу. Любое описание является неполным символом, поскольку обозначают свойства предметов в отрыве от самих предметов. Индивиды и вещи (particular) — те объекты, которые именуются собственными именами. В языке «Principia mathematica» партикулярии обозначаются маленькими латинскими буквами, греческими буквами и заглавными латинскими буквами обозначаются свойства и отношения. Предикатные знаки относятся к универсалиям. Поскольку без предикатных знаков невозможно представить себе языковые выражения и описание реальности, постольку предикатные знаки необходимы. Вещи рассматриваются им как пучки качеств, причем качество не является универсалией.

Этот подход к индивидам и универсалиям выражен в статье Рассела 1912 г. — «On the relation of universals and particulars» // *Logic and Knowledge*. L., 1956. Различение собственных имен и описаний привело к гносеологическому различению двух типов знания — знания на основе чувственных данных («знания-знакомства») и знания по описанию. Мы говорим, что знакомы с чем-либо, если нам это непосредственно известно, — без посредства умозаключений и без какого бы то ни было знания суждений (истины). «Знание вещей по описанию всегда предполагает в качестве своего источника некоторое знание истинных суждений». Тем самым «все наше знание — как знание вещей, так и знание истинных суждений — строится на знании-знакомстве, как на своем фундаменте» (*Рассел Б.* Проблемы философии. М., 2000. С. 188). Но в этот период он начинает движение к реализму, который допускает существование универсалий и связывает их с существованием свойств и отношений. В состав знания на основе чувственно данных он отнес и то, что иногда называется абстрактными идеями, но что мы будем называть «универсалиями» (Там же. С. 191). Осознание универсалий Рассел называет пониманием, а универсалия, нами осознанная, называется им понятием (concept). Иными слова-



ми, мир универсалий, согласно Расселу, существует идеально, вне и независимо от физического и психического бытия и включает в себя не только свойства, но и отношения. Однако знание о них может быть дано лишь благодаря описанию: несмотря на то, что мы можем знать лишь истины, составленные исключительно из элементов, известных нам по непосредственному опыту, мы можем по описанию получить знание о вещах, с которыми мы никогда не встречались в опыте. Знание по описанию может быть и должно быть сведено к знанию на основе чувственно данных. В этом и заключается цель учения о дескрипции: каждое предложение должно состоять лишь из составных частей, нам непосредственно знакомых. «Основной принцип в анализе положений, содержащих описание, гласит: каждое предложение, которое мы можем понять, должно состоять лишь из составных частей, нам непосредственно знакомых» (Там же. С. 196). Рассел посвящает специальную главу проблеме универсалий — «Мир универсалий». Концепция, которую он здесь развивает, он сам сближает с учением Платона об идеях. Она, по его словам, является «в общих чертах повторением теории Платона» (Там же. С. 222). Собственные имена обозначают партикулярности, а имена существительные, прилагательные, предлоги и глаголы обозначают универсалии. Местоимения и такие слова, как «теперь», характеризуют неопределенные партикулярности. Рассел подчеркивает, что «не может быть высказано ни одного предложения, в котором не содержалось бы, по крайней мере, слово, обозначающее универсалию» (Там же. С. 224). «Любая истина содержит универсалии, и всякое знание истин предполагает знакомство с универсалиями» (Там же). Классическая философия ограничивалась в своем анализе универсалий прилагательными и существительными, оставляя без внимания другие формы универсалий, связанные с глаголами и предлогами. Это объясняется, согласно Расселу, тем, что классическая философия делала акцент на качествах или свойствах отдельных вещей, которые выражаются прилагательными и существительными, оставляя без внимания отношения между вещами, которые выражаются предлогами и глаголами. Тем самым и предложение трактовалось в классической философии как приписывание свойства отдельной вещи, а не как выражение отношения между двумя или более вещами. В этой связи Рассел вспоминает отрицание Беркли и Юмом существования абстрактных идей, прежде всего идеи качества. Существование универсалий Рассел

объясняет сходством между отдельными, партикулярными вещами: «Отношение сходства, таким образом, должно быть истинной универсалией» (Там же. С. 226).

Способ существования универсалий весьма специфичен: они существуют не в обычном смысле слова «существование» (existence), а обладают вневременным бытием (subsistence). Так, анализируя универсалию «отношение», Рассел подчеркивает, что «как само отношение, так и термины, между которыми это отношение устанавливается, не зависят от мышления, но относятся к независимому миру, который мышлением воспринимается, но не создается» (Там же. С. 227). Отношение как универсалия «не во времени и не в пространстве, оно не материально и не духовно; и все же оно есть нечто» (Там же). Если о мыслях, чувствах, актах сознания и физических объектах можно говорить как о существующем бытии (exist being), то универсалии в этом смысле не существуют, «они обладают бытием, где это вневременное бытие противопоставляется «существованию»» — они субсистентны (subsist) (Там же. С. 228). Здесь Рассел употребляет терминологию, выдвинутую еще схоластами, которые при анализе способов существования партикулярий и универсалий использовали два различных термина — existence и subsistence. Мир бытия универсалий Рассел понимает как математик. Для него это мир «неизменный, строгий, точный, увлекательный для математика, логика, творца метафизических систем и для всех, кто любит совершенство больше жизни. Мир существования изменчив, неопределенен, без точных границ, без всякого ясного плана и организации, но он содержит все чувства и мысли, все чувственные данные, все физические объекты, все, что может вызывать или добро или зло, все, что изменяет ценности жизни и мира» (Там же. С. 228–229). Оба мира реальны и важны для метафизика. Казалось бы, Рассел здесь возвращается к традиционному кругу проблем и к традиционным приемам их анализа, размежевывая два способа бытия — бытия партикулярий и бытия универсалий. Но следует подчеркнуть, что в отличие от прежней философии Рассел исходит в своем анализе из лингвистических способов выражения универсалий и партикулярий. Логический анализ строится им на основе анализа лингвистических форм выражения. Да и онтология, которая здесь им фиксируется в двух способах бытия — существования и субсистенции, строится им на базе логико-лингвистического анализа форм выражения в предложении. Кроме того, мир уни-

версалий и мир партикулярных сущностей постигается в знании-знакомстве, в знании по описанию и в сочетании этих двух типов знания. Знание-знакомство относится и к «чувственным качествам», и к пространственным и временным отношениям различного рода, к отношению сходства и различия, и к некоторым абстрактным логическим универсалиям. Однако Рассел отмечает, что «мы, по-видимому, не имеем принципа, пользуясь которым могли бы решить, какие из них могут быть познаны посредством знакомства», а какие посредством знания по описанию. По его словам, «всякое априорное познание имеет дело исключительно с отношениями универсалий» (Там же. С. 232). Утверждения логики и арифметики являются априорными. Рассел подчеркивал аналитичность положений логики и математики, отвергая идеи Канта об априорном, интуитивном и синтетическом знании в математике. Знание о физических объектах является выводным, предполагающим знание-знакомство и интуитивное постижение общих истин.

В неопубликованной рукописи 1913 г. «Theory of Knowledge» Рассел выделяет несколько типов знания-знакомства: «Первая классификация согласуется с логическим характером объекта, а именно согласно тому, является ли он а) индивидом, б) универсалией или с) формальным объектом, т.е. чисто логическим» (*Russel B. The Collected Papers. L., 1984. P. 100*). Формальным объектом является логическая форма, которая существенна для построения знания-знакомства, т.е. для суждения, имеющего истинностный, объективный характер. Всякий ментальный синтез, согласно Расселу, связан со знакомством с логической формой. Под влиянием критики со стороны Л. Витгенштейна, который подчеркивал, что логика имеет дело с различными способами записи в языке, а не с самой действительностью, не с вещами и не с отношениями, он строит концепцию логического атомизма и изменяет свое отношение к проблеме универсалий. Любое описание неявно включает в себя утверждение несуществования или отрицание существования. Рассел отрицает предцируемость существования, хотя на первом этапе он и принимал точку зрения идеального существования таких объектов. Для него существование и бытие есть гипостазирование некоторых значений слова «есть». Единственной формой существования должна слугить данность объекта сознанию.

Через два года Рассел публикует работу «Наше познание внешнего мира» (1914), где он начинает более жестко проводить эту позицию, подчеркивая, что необходимо избавиться от поня-

тия материальных объектов и так переформулировать высказывания о них, чтобы они были сведены к утверждению чувственно данных. В работе «Чувственные данные и физика» (1917) Рассел вводит понятие «сенсibiliи», которое шире, чем чувственно данные и представляют собой явления, сохраняющиеся даже если нет наблюдателей. Сенсibiliи имеют тот же статус, что и чувственно данные, но не являются непосредственно данным для какого-то сознания. Тем самым произошло существенное расширение теоретико-познавательных оснований концепции Рассела, которая сделала предметом своего анализа не только проверяемые чувственно данные, но и то, что вообще не является данным для наблюдателей и не проверяемо. Вместе с тем такого рода гносеологическая позиция означала, что субъект оказывается логической фикцией. Как говорит сам Рассел в своей философской автобиографии, «нам следует расстаться с субъектом как одним из действительных ингредиентов мира» (*Russel B.* My philosophical development. L., 1959. P. 136). И внешний мир, и дух, и субъект представляют собой логические конструкции, сформированные из материалов, которые существенно не различаются, а иногда действительно тождественны.

Середина 20-х годов — время построения Расселом «логического атомизма», философско-логической концепции, которая из логической структуры языка стремится осмыслить структуру мира. Логические атомы построены на основе чувственно данных. К ним Рассел относил сами чувственно данные и универсалии (предикаты и отношения). Логические факты могут быть частными и общими, положительными и отрицательными, но к ним не относится критерий истинности или ложности. Этот критерий относится только к предложениям, выражающим факты.

Требование сводимости любого сложного предложения к простым, из которых первые могут быть дедуцированы, является требованием экстенциональной логики, для которой истинность сложного предложения — функция истинности составляющих его простых предложений.

В 1918 г. Рассел читает курс лекций, которые были изданы под названием «Философия логического атомизма». «Причина, по которой я называю свою доктрину *логическим* атомизмом, состоит в том, что атомы, которые я хочу получить как конечный результат анализа, являются логическими, а не физическими. Некоторые из них будут представлять собой то, что я называю «индивидами» (particulars) — преходящие предметы, такие,

как небольшие пятна цвета или звуки — а некоторые будут предикатами или отношениями и т.д.» (*Рассел Б.* Философия логического анализа. Томск, 1999. С. 5). Определяя факт как то, что выражено целостным предложением, а не отдельным именем, Рассел проводит различие между единичными фактами, которые связаны с индивидуальными предметами, индивидуальными качествами и отношениями, и общими фактами. Пропозиции являются утвердительными предложениями и не являются именами фактов. Под влиянием Витгенштейна Рассел подчеркивает символический характер любых фактов, поскольку, не осознавая их символический характер, вы «приписываете предмету те свойства, которые принадлежат только символу» (Там же. С. 11). В этих лекциях Рассел дает психологическую трактовку значения: «... понятие значения более или менее психологично» (Там же. С. 12). Значение символов делает пропозицию истинной или ложной. Он сам критически замечает, что язык «Principia mathematica» имеет только синтаксис и не имеет какого бы то ни было словаря. Построение такого рода искусственного, логически совершенного языка означало бы, что слова в пропозиции однозначно соответствуют компонентам факта и в нем отсутствуют такие слова, как «или», «не», «если», «тогда», выполняющие логическую функцию. Иерархия фактов основывается на том, что он называет атомарным фактом, а пропозиция, которая их выражает, называется им атомарной пропозицией. Членами атомарного факта являются индивиды. Каждый индивид обособлен, самодостаточен, существует в течение короткого времени, не зависит от других индивидов. «Атомарная пропозиция — это пропозиция, которая упоминает действительные индивиды» (Там же. С. 25) и содержит единственный глагол. От атомарной пропозиции Рассел отличает молекулярную пропозицию, которая содержит такие слова, как «или», «если», «и» и т.д. Истинность или ложность молекулярной пропозиции зависит только от истинности или ложности атомарных пропозиций. Это Рассел и называет истинностными функциями пропозиций.

Стремясь описать все многообразие фактов, Рассел подчеркивал: «Согласно той разновидности реалистического пристрастия, которым я приправил бы все исследования метафизики, я всегда желал бы заниматься изучением некоторого действительного факта или множества фактов, и мне кажется, что логике это свойственно в той же степени, что и зоологии. В логике вас интересуют формы фактов, обнаружение различных видов фак-

тов, различных *логических* видов фактов, существующих в мире» (Там же. С. 42). Общие пропозиции, согласно Расселу, не затрагивают существования и утверждают истинность всех значений пропозициональной функции, которая содержит только переменные. Раскрывая содержание теории дескрипции и типов, Рассел характеризует классы как логические фикции, а саму теорию типов как теорию символов, но не вещей. «На самом деле в физическом мире классов не существует. Есть индивиды, но не классы» (Там же. С. 95). Тем самым универсалии трактуются им как пропозициональная функция, которая может быть истинной, но во всяком случае возможной, как логическую фикцию, как неполный символ, который обладает значением только в использовании, но не сам по себе (Там же. С. 79).

В статье «Логический атомизм», впервые опубликованной в 1924 г. в 1-ом томе «Современная британская философия», Рассел подчеркивает, что он не рассматривает спор между реалистами и их оппонентами как фундаментальный и называет свою философию разновидностью реализма (*Рассел Б.* Логический атомизм // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998. С. 17). Изменение позиции Рассела, его переход от номинализма к реализму связан с подчеркиванием реальности отношений. Как мы видели, в ходе развития своих философских взглядов Рассел с помощью методов дескрипции и сведения сложного к простому избавлялся от гипостазирования абстракций — сначала от предположения о существовании классов и в конце концов от различения идеального и реального существования. Но все же он не смог, хотя и пытался, избавиться язык от универсалий: «Когда язык становится более абстрактным, в философию входит новое множество объектов, а именно таких, которые представляются абстрактными словами — универсалиями. Я не хочу утверждать, что не существует никаких универсалий, но имеется, конечно, много абстрактных слов, которые обозначают единичную универсалию, — например, треугольность или рациональность» (Там же. С. 25, исправлено авт.). Влияние языка на философию связано прежде всего с тем, что «когда однажды в использовании зафиксированы объекты, к которым применимо слово, на здравый смысл оказывает влияние существование слова, тенденция предполагать, что одно слово должно обозначать один объект, который будет универсалией в случае прилагательного или абстрактного слова». С этим влиянием языка на философию и связано возникновение платонистского

реализма и сама проблема универсалий. В этом исток ошибок и заблуждений в философии. «Когда я говорю о «простом», я обязан объяснить, что речь идет о чем-то невоспринимаемом, как таковом, но известном только в результате вывода как предела анализа... Логический язык не приведет к ошибке, если его простые символы (т.е. те, которые не имеют частей, являющихся символами или любыми значимыми структурами) все будут обозначать объекты некоторого одного типа, даже если эти объекты не являются простыми» (Там же. С. 31). Тем самым атомарный факт — это простой символ, выявленный в результате логического анализа. «Мир состоит из некоторого числа, возможно конечного, возможно бесконечного, сущностей, которые имеют различные отношения друг к другу и, быть может, из различных качеств. Каждая из этих сущностей может быть названа «событием»... Каждое событие имеет отношение к определенному числу других, которые могут быть названы «сжатыми»» (Там же. С. 35). Множество «сжатых» событий составляет минимальную область пространственно-временного континуума, в котором существует материя.

Структура истинных предложений соответствует структуре логических атомов. Логический атомизм Рассела окончательно утвердился в качестве логико-философской позиции благодаря «Логико-философскому трактату» Л.Витгенштейна, хотя тот и не согласился с интерпретацией Расселом его концепции. Но основная посылка философии языка Л.Витгенштейна — тезис о том, что различные слова языка имеют различное применение и что именно применение задает значения слов, составляло основание логического позитивизма. В статье «Логика и онтология» (1957), отвечая на вопрос: «Существуют ли универсалии?», Рассел отмечает два возможных ответа на него: 1) как указание на необходимость квантора существования. В таком случае мы можем сказать: «Существуют предложения, содержащие два имени и слово, обозначающее отношение, и без таких предложений многие утверждения о фактах, в которых мы уверены, знать было бы невозможно»; 2) как фиксацию того, что имена в таких предложениях указывают на объекты, а слова, обозначающие отношения, должны указывать также на нечто экстралингвистическое. Обращаясь к языковым выражениям, свидетельствующим о предшествовании (например, Александра Македонского относительно Цезаря), Рассел подчеркивал: «Но я не думаю, что из этого в каком-либо смысле вытекает существование «предмета»,

называемого «предшествованием»» (*Рассел Б.* Философия логического атомизма. С. 173). Согласно Расселу, онтология и гносеология задают совокупность первичных значений, или логических атомов, и тем самым границы логики, а знаковые, или символические, структуры определяют систему описания. Принципиально иная трактовка взаимоотношения онтологии, гносеологии и логики дана Витгенштейном, для которого логика является исследованием возможностей осмысленных утверждений и установлением критерия осмысленности, онтология зависима от логики высказываний и является прояснением возможностей структур описания.

Итак, уяснение проблемы универсалий Расселом столкнулось с рядом проблем, которые требовали своего обсуждения: Что такое значение? Как трактовать квантор существования? Возможно ли приписать статус существования свойствам, отношениям, отношениям отношений и т.д.?

В 1940 г. — в работе «Исследование значения и истины» (*An Inquiry into Meaning and Truth*. N.Y., 1940) Рассел развивает концепцию логического анализа языка. Не приемля логического позитивизма, он отмечает, что представители Венского кружка, прежде всего О.Нейрат и К.Гемпель, попытались превратить «лингвистический мир в самодостаточный» (*Рассел Б.* Исследование значения и истины. М., 1999. С. 163), что они рассматривали «язык как совершенно обособленную область, которую можно изучать, не обращаясь к внеязыковым явлениям» (Там же. С. 387). Если представители логического позитивизма отстаивали понимание истины как синтаксического, а не семантического понятия, характеризующего истинность суждения в рамках определенной системы, то Рассел настаивает на том, что «базисные суждения» обусловлены перцептивным опытом, что они причинно обусловлены чувственно доступным событием. Это принципиальное отличие в трактовке первичных суждений Рассела от логических позитивистов. «Протокольные суждения», которые столь же первичны, как и «базисные суждения» Рассела. Однако в отличие от протокольных суждений, которые сопоставляются с другими утверждениями, а не с опытом, «базисные суждения» у Рассела имеют дело с реальностью, отличной от слов, отсылают к перцептивному, а не просто вербальному опыту. Поэтому Рассел упрекает представителей логического позитивизма в том, что они полагают, что «не существует такого процесса, как выведение истины суждений из каких-то внеязы-



ковых явлений; мир слов является замкнутым самодостаточным миром, и философ не нуждается в чем-либо за его пределами» (Там же. С. 154). Поэтому Рассел в противовес нео-неоплатонистическому мистицизму (Там же. С. 164) логических позитивистов стремится сохранить эмпирические свидетельства истинности некоторого суждения, подчеркнуть базисную роль перцептивного, невербального опыта в познании в целом, выявить семантические характеристики истины.

Выделим некоторые идеи, анализируемые в этой книге и имеющие самое непосредственное отношение к проблеме универсалий. Прежде всего Рассел подчеркивает важность лингвистического поворота в философии и большое значение лингвистических соображений в методе, развиваемом в «Исследовании значения и истины» (1940). Он рассматривает роль языка, понимаемого им как разновидность знака. В структуре языка он выделяет «объектный, или первичный язык», каждое слово которого обозначает чувственно воспринимаемый объект или множество таких объектов. Кроме того, выделяется «вторичный язык» — язык логики, который включает помимо слов «истинно» и «ложно» логические связи — «или», «не», и логические кванторы — «некоторые», «все». Среди слов Рассел выделяет простые слова, или собственные имена, и универсалии, слова, которые обозначают отношения: «справа — слева», «раньше — позже». В отличие от работы «Проблемы философии» (1912) здесь уже универсалии ограничены словами, обозначающими отношения определенного вида, ставшие предметом чувственного опыта. Кроме того, в состав слов он включает логические термины и слова, характеризующие психологические аспекты познания — частицы «это», «я», «здесь», «теперь», от которых желательно было бы избавиться, но от которых все же невозможно избавиться. Слова обладают значением. В соответствии с иерархией языков можно построить и иерархию значений слов. «Высказанные, услышанные или написанные слова отличаются от других классов телесных движений, звуков или форм тем, что они обладают значением» (Рассел Б. Исследование значения и истины. М., 1999. С. 24). Иными словами, значение не привязано к предложению, как полагали логические позитивисты. Объектные слова, апеллирующие к перцептивному опыту, входят в состав эмпирических предложений и эмпирического познания. Предложения математики и логики не содержат объектных слов и являются тавтологиями (Там же. С. 270). В отличие от значе-

ния слова Рассел говорит о значимости предложений, выделяя истинные, ложные и бессмысленные предложения, атомарные и молекулярные предложения.

В противовес платонизму, который переносит значение слов как некие универсалии в неподвижное царство идей, Рассел связывает универсалии со сходством объектов. В отличие от Витгенштейна, который полагал, что тождество неопределимо (если *a* и *b* даже совпадают во всех свойствах, их все же остается два), Рассел связывает универсалии с выявлением отношения сходства. По словам Рассела, «поскольку наиболее очевидные субъектно-предикатные предложения, например, «это — красное», мы не считаем в действительности имеющими субъектно-предикатную структуру, постольку нам более удобно обсуждать «универсалии» в связи с отношениями» (Там же. С. 389). Поэтому он предлагает специфическую синтаксическую трактовку имен, как элемента атомарного предложения, которое не является субъектно-предикатным суждением. «Универсалию» можно определить как «значение (если оно есть) слова — отношения»... По-видимому, нельзя избавиться от отношений как элементов внеязыковой структуры мира. Отношение сходства и, может быть, асимметричные отношения нельзя истолковать как принадлежащие только речи, что оказалось возможным для «или» и «не». Такие слова, как «прежде» и «выше», подобно настоящим собственным именам, «означают» нечто такое, что входит в объекты восприятия. Отсюда следует, что существует плодотворная форма анализа, которая является анализом отношения части и целого» (Там же. С. 391). Как замечает сам Рассел, «вопрос об универсалиях трудно не только разрешить, но и даже сформулировать» (Там же. С. 390). Для него не приемлем платонистский вариант решения проблемы универсалий, который ранее он принимал (хотя и в ослабленной форме). Теперь он стремится устранить все универсалии, но все равно одна из них — сходство, точнее говоря, «сходный», — остается неустранимой. Генезису этой универсалии он дает бихевиористское объяснение: «сходные стимулы вызывают сходные реакции». Причем дело идет о сходстве и объектов перцептивного опыта и о сходстве произнесенных слов. Если бы речь шла только о сходных словах, то мы бы столкнулись с регрессом в бесконечность. И завершают логический анализ Расселом универсалий явно скептические слова: «Я, хотя и с некоторыми колебаниями, прихожу к выводу о том, что существуют универсалии, а не просто общие слова. По край-

ней мере, сходство должно быть принято, а в таком случае едва ли стоит изобретать средства для устранения других универсалий» (Там же. С. 394). Логический анализ языка, атомарных и молекулярных предложений, объектного и вторичного языка, значения слов и значимости предложений, который был направлен на поиск путей и средств устранения различного вида универсалий, в конечном итоге пришел к неутешительному выводу — о неустранимости хотя бы одной универсалии и поэтому о нецелесообразности даже самой постановки вопроса об устранении универсалий. Поставленная задача оказалась нерешенной, а предложенные средства анализа били мимо цели.

В книге «Человеческое познание, его сфера и границы» (1948) Рассел отмечал, что «если бы мир был сложен из простых элементов, то есть из вещей, качеств и отношений, лишенных структуры, то не только все наше знание, но и все знание, составляющее всеведение, могло бы быть выражено с помощью слов, обозначающих эти простые элементы» (*Рассел Б.* Человеческое познание, его сфера и границы. М., 1957. С. 293). Обсуждая вопрос о минимальном словаре, который может быть положен в основание человеческого познания, он отмечал, что помимо слов, характеризующих индивидуальные вещи, этот словарь должен включать названия качеств и отношений: «Названия даются всем качествам наших опытов... Мы также должны иметь слова для встречающихся в опыте отношений, таких, как «направо-налево» в одном зрительном опыте и «раньше-позже» в одном настоящем... Качества и отношения, которые не вошли в опыт, могут быть познаны посредством описаний, в которых все постоянные обозначают вещи, вошедшие в опыт. Из этого следует, что минимальный словарь для выражения того, что входит в опыт, есть минимальный словарь для всего нашего знания» (Там же. С. 299–300). Как мы видим, и в этой книге Рассел развивает концепцию, предложенную в более ранних произведениях — «Анализ духа» (1921), «Исследование о значении и истине» (1940) и др., где проводилось различие между двумя видами знания — непосредственного опыта и знания, выходящего за пределы опыта, где пропозициональная функция становится высказыванием благодаря тому, что переменной приписывается какое-либо значение и высказывание становится экзистенциальным с помощью слов «некоторый», «этот» и др. Вопрос, который обсуждает Рассел и в этой книге и который имеет самое непосредственное отношение к проблеме универсалий, — вопрос о статусе слов,

обозначающих качества и воспринимаемые отношения (например, «до», «над», «в»). «Если бы единственным назначением языка было описание чувственных фактов, то мы довольствовались бы одними изъяснительными словами (т.е. именами, прилагательными и предложениями — авт.). Но, как мы видели, такие слова не достаточны для выражения сомнения, желания или неверия... Не достаточны эти слова также для предложений, нуждающихся в таких словах: «все» и «некоторые», «этот» и «какой-то» («некий»). Смысл слов этого рода может быть объяснен только через объяснение смысла предложений, в которых они встречаются. Когда вы хотите объяснить слово «лев», вы можете повести вашего ребенка в зоопарк и сказать ему: «Смотри, вот лев!» Но не существует такого зоопарка, где вы могли бы показать ему *если* или *этот* или *тем не менее*, так как эти слова не являются изъяснительными. Они необходимы в предложениях, но только в предложениях, значение которых заключается не только в утверждении единичных фактов. Слова, не являющиеся изъяснительными, неизбежны именно потому, что мы нуждаемся в таких предложениях» (Там же. С. 139–140). Не вполне ясно, называет ли Рассел универсалиями слова, обозначающие отношения или нет? Но ясно, что если в «Проблемах философии» он осознает громадную роль универсалий, а в книге «Исследование значения и истина» он среди слов, необходимых для минимального словаря, называет истинные универсалии, т.е. слова, обозначающие отношения («справа — слева», «раньше — позже», «сходно»), то в «Человеческом познании» Рассел обращает внимание на роль логических терминов («и», «или», «не», «все», «некоторые») и эгоцентрических частиц («это», «теперь», «здесь»), но не называет их универсалиями.

Объект познания рассматривался Расселом как комплекс качеств, существующих в данном месте. Эти комплексы сосуществования могут быть полными, когда его составные элементы имеют два свойства: а) все они сосуществующие и б) ничто вне этой группы не сосуществует с каждым членом группы (Там же. С. 340). Событие — неполный комплекс, который имеет свойство неповторяемости и занимает «непрерывную область пространства-времени». То, что называется вещами, — организованные комплексы, которые различаются непрерывностью причинных линий (Там же. С. 351). По его словам, «физические явления познаются только в отношении их пространственно-временной структуры. Качества, присущие таким явлениям,

непознаваемы, — настолько совершенно непознаваемы, что мы не можем даже сказать, отличаются или не отличаются они от качеств, которые мы знаем как принадлежащие психическим явлениям» (Там же. С. 265). Эта пессимистическая оценка возможности познания даже качеств физических вещей связана с отрицанием существования универсалий и со стремлением редуцировать все знание к чувственному опыту. Правда, сам Рассел в заключительных главах этой книги ввел 5 постулатов, на которых основывается знание, выходящее за пределы опыта: 1) постулат квазипостоянства, 2) постулат независимых причинных линий, 3) постулат пространственно-временной непрерывности в причинных линиях, 4) постулат общего причинного происхождения сходных структур, расположенных вокруг их центра, или, проще, структурный постулат, 5) постулат аналогии (Там же. С. 521). Без этих постулатов были бы невозможны универсальные высказывания. Человек имеет склонность к выводам, которые опираются на эти принципы: «Мы обобщаем в согласии с ними, когда используем опыт для убеждения себя в истинности универсального высказывания типа «собаки лают» (Там же. С. 540). Однако знание этих постулатов «не может основываться на опыте, хотя все их доступные проверке следствия таковы, что опыт их подтверждает», но это не может сделать «их даже вероятными» (Там же. С. 540). Как замечает Рассел в другом месте, критикуя традиционную эмпирическую гносеологию, эти постулаты, или принципы, «должны приниматься только на веру, да и то только потому, что кажутся неизбежными для получения заключений, которые мы все принимаем» (Там же. С. 189). Отказываясь обсуждать статус того, что еще совсем недавно Рассел называл универсалиями, он переводит проблему в другую плоскость — плоскость признания некоторых универсальных постулатов, которые делают возможным познание и которые следует принимать на веру.

Итак, хотя противоборство номинализма и реализма Рассел и не считает фундаментальным для истории философии и логики, он обсуждает проблему универсалий — сначала в реалистическом духе, затем в крайне номиналистическом, а позднее — в ослабленном номиналистическом духе в связи с обсуждением способов выражения качеств и отношений в языковых предложениях. Как заметил В.А.Лекторский, Рассел в ранние годы «сочетал технику логического анализа с платонистскими взглядами на существование универсалий» (*Лекторский В.А.* Аналитическая философия сегодня // Вопросы философии. 1971. № 2. С. 88).

Проблема универсалий стала камнем преткновения для всей аналитической философии, хотя способы ее решения изменялись по мере ее движения от эмпиризма к логицизму. Хотя в своей гносеологии Рассел сохранил нити, связывающие его с эмпиризмом (в частности, различие знания-знакомства и знания по описанию, анализ сенсифици и др.), однако, будучи представителем (и одним из первых и весьма ярких) логико-аналитической традиции, делавшей акцент на анализе языковых значений и уяснении значения «значения», его философская концепция вышла за пределы неопозитивистского эмпиризма, в частности эмпиризма Венского кружка. Логико-аналитическая традиция, начало которой было положено в том числе и Расселом, трактовалась им в жестко логицистском духе, особенно при обосновании логико-математического знания. Поворот, который был осуществлен Расселом в обсуждении проблемы универсалий, заключается прежде всего

- в анализе элементарных и неразложимых далее значений отдельных элементов атомарных предложений,
- в отождествлении значимости атомарных предложений с возможностью их проверки в чувственном опыте,
- в проведении различия между индивидами, партикуляриями и универсалиями, которые выражаются в функционально различных грамматических, синтаксических и семантических категориях — именах собственных, логических константах и т.д.,
- в проведении различия между пропозициональной функцией и теми значениями, которые она «пробегаёт»,
- в отождествлении универсалий со всеобщностью значений пропозициональных функций,
- универсалии связываются с языковым выражением сначала свойств и отношений, затем только отношений и с существованием в языке логических констант,
- в построении теории типов,
- в построении учения о дескрипции при гносеологическом обосновании анализа значимости сложных предложений, редуцируемых к атомарным предложениям.

### **Спор между концептуалистами, номиналистами и реалистами во Львовско-Варшавской школе**

Львовско-Варшавская школа — объединение логиков и математиков, которые в 20-30-е годы интенсивно занимались проблемами обоснования математики, логико-методологическими

проблемами анализа научного языка, семантикой, металогики и теорией сознания. В ее состав входила Варшавская школа логиков — Я.Лукаевич, С.Лесьневский, А.Тарский, С.Яськовский и др. Основная тематика этой группы — проблемы символической логики и металогики. Во Львовском университете сформировалась другая группа вокруг К.Твардовского. В нее входили Т.Котарбиньский и К.Айдукевич и их ученики — И.Домбская, Х.Мельберг, А.Вундхайлер, Э.Познаньский и др. Всего во Львовско-Варшавскую школу входило около 80 человек, составивших славу аналитической философии и методологии науки в Польше. В 1911 г. К.Твардовский организует журнал «Рух філософічны». Он заметил в своей «Автобиографии»: «Во Львовском университете родилось новое направление философской мысли Польши, и я могу утверждать, что теперь возможно говорить о Львовской школе в польской философии. Главной отличительной чертой этой школы является ее отношение к области формально-методической, и состоит оно в стремлении к максимальной точности и ясности мышления и его выражения, в требовании всестороннего и исчерпывающего обоснования, в строгости доказательства» (*Твардовский К. Автобиография // Логико-философские и психологические исследования. М., 1997. С. 31*). Датой рождения этой школы можно считать 15 ноября 1895 г. — начало лекционного курса К.Твардовского или же зимний семестр 1897–98 гг., когда начал действовать университетский философский семинар. Столетие этой школы было отмечено 15 ноября 1995 г. заседаниями международной конференции в Варшаве и Львове. В отличие от логически не проясненных и иррациональных направлений, ставших модными на рубеже веков, например философии жизни, Твардовский всегда стремился к ясности и точности философского мышления. В 1919–20 гг. он писал: ясность мысли и ясность стиля идут рука об руку до такой степени, что «тот, кто ясно мыслит, тот так же бы ясно и писал, а об авторе, пишущем неясно, следовало бы полагать, что он не умеет ясно мыслить» (*Твардовский К. О ясном и неясном философском стиле // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. М., 1999. С. 12*). Его ориентация на точность и ясность философской мысли совпадала с линией на построение философии как строгой науки, представленной, в частности, феноменологией Э.Гуссерля. Более того, совпадали и целый ряд их подходов в анализе познавательных феноменов, прежде всего различение акта и содержания акта, интенционального предмета и интен-

ционального акта и др. Совпадали и философские источники их идей — концепции Б.Больцано, Ф.Брентано и А.Мейнонга. Твардовский был одним из первых философов, кто обратил внимание на значимость проблем языка для анализа мышления: «Человеческий же язык не является системой условных знаков, и прежде всего он не является только внешним выражением мысли, но является и ее орудием, единственно делающим для нас возможным абстрактное мышление» (Там же. С. 12). И этот поворот к языку как орудию мысли задал способ и область тематизации логико-методологических проблем в Львовско-Варшавской школе, ту перспективу, в которой рассматривались проблемы языка, сопрягаемые со структурами смысла и значения, формируемыми мыслью. Смысловые структуры, их своеобразие и формы можно анализировать лишь в материале языковых выражений, лишь обращаясь к своеобразным формам языковых выражений. Вслед за А.Мейнонгом и Ф.Брентано Твардовский проводит различие между актом представления и содержанием представления, и содержание представления от того, на что этот акт направлен — интенциональным или имманентным предметом представления. Аналогично анализируется и суждение — в нем вычлениются акты суждения, содержание и предмет суждения. Представление и суждение различны по способу интенциональной соотнесенности с предметом: «Представление и суждение являются двумя резко обособленными классами психических феноменов без лежащих между ними переходных форм» (*Твардовский К.* Логико-философские и психологические исследования. С. 44). Предметом суждения является то, что утверждается или отрицается в суждении: «Под содержанием суждения следует понимать существование предмета, о чем и идет речь в каждом суждении. Ведь тот, кто совершает суждение, тот утверждает нечто о существовании предмета. Признавая или отбрасывая его, он признает также и его существование» (Там же. С. 45). Поэтому столь велик интерес и у самого Твардовского, и у его учеников к экзистенциальным предложениям, к их логической структуре. Проводя различие между актом, содержанием и предметом психических феноменов, Твардовский принимает средневековое различие категорематических и синкатегорематических знаков. Категорематические знаки и выражения — это те, которые обозначают предмет и обладают самостоятельным значением. Синкатегорематические знаки и выражения — те, которые не имеют самостоятельного значения и не обозначают предмет, хотя и



имеют интенциональное содержание. Это различие оказалось важным при обсуждении вопроса о так называемых «беспредметных» представлениях, которым якобы не соответствует никакой предмет: представления, которые 1) содержат отрицание каждого предмета, 2) соединяют в себе противоречащие друг другу определения («круглый квадрат»), 3) не соответствуют никакому предмету, поскольку опыт не может его указать. Согласно Твардовскому, «ошибка, которую совершают защитники беспредметных представлений, состоит в том, что несуществование предмета они принимают за его небытие-представленным (Nicht-Vorstellwerden)... Схоластика довольно хорошо познала эту особенность предметов, которые представлены, но не существуют, и именно к этой философии восходит выражение, что эти предметы имеют только объективное, интенциональное существование, причем ясно сознавалось то, что этим выражением не обозначается никакое действительное существование» (Там же. С. 61–62). Существуют представления, предмет которых не существует, но эти представления нельзя считать беспредметными, коль скоро предмет соединяет в себе противоречивые определения. Тем самым он проводит различие между двумя видами несуществования — несуществование реального предмета и несуществование постольку, поскольку предмет соединяет в себе противоречивые определения, т.е. фактическое и интенциональное существование и несуществование.

С этих позиций Твардовский специально обсуждает проблему предметов общих представлений и подвергает критике взгляды, согласно которым общие представления суть суммарная формула конечного или бесконечного ряда единичных представлений. Он не приемлет позицию, согласно которой в общих представлениях существует то, что обще предметам всех единичных представлений, т.е. к составным частям единичных представлений добавляется некоторый признак — общность составных частей представлений. Его позиция выражена в словах: «Мы вынуждены признать предмет общего представления отличным от предмета любого подчиненного ему единичного представления» (Там же. С. 147). Составные части предмета представления составляют одно единое целое: «Предмет общего представления как раз и есть часть предмета подчиненного ему представления, который находится к определенным частям предмета других единичных представлений в отношении тождества» (Там же. С. 148). Общее представление ненаглядно, а его предмет отличается от

предмета единичных представлений, хотя нередко названия их совпадают. «Между единичными предметами и по отношению к ним вышестоящими общими предметами наличествует всегда одно и то же отношение подчиненности, соответственно вышестояния (*Bberordnung*), отношение, которое в конечном счете следует свести к тому, что общий предмет образует определенным образом *метафизическую* составную часть (подч. нами — *авт.*) подчиненных ему составных частей» (Там же. С. 153). «Все, что есть, есть предмет возможного представления; все, что есть, есть нечто. И именно здесь находится та точка, в которой психологическое рассуждение относительно различия между предметом представления и содержанием представления переходит в метафизику» (Там же. С. 75). В другом месте он замечает: «Предметы бывают реальными и нереальными, возможными и невозможными. Общим для всех них является то, что они могут быть или же являются объектом (не интенциональным) психического акта, что их языковым обозначением является название (в вышеизложенном смысле) и что они, рассматриваемые как род, образуют *summm genus* и находят свое языковое выражение в названии «нечто»». Общим представлениям соответствует один предмет, отличный от единичных предметов. Содержание как имманентный предмет в интенциональной соотнесенности с предметом есть коррелят метафизического объекта, независимого от психического акта.

Гуссерль во 2-ом томе «Логических исследований» подвергает критике идеи Твардовского о предметах общих представлений за отрицание существования общих предметов, за отрицание наглядности общих представлений. В противовес Твардовскому он проводит мысль о том, что «если созерцается совокупное содержание, то этим самым созерцаются с ним и в нем все его остальные черты и многие из них самим по себе будут заметными, они «выделяются» и таким образом будут объектами собственных созерцаний. Разве мы не можем сказать, что так же хорошо, как зеленое дерево, мы видим в нем зеленую окраску? Разумеется понятие «зелень» мы видеть не можем, ни понятие в смысле значения, ни понятие в смысле атрибута, рода зелень. Абсурдным было бы также понимать понятие как часть единичного объекта, «предмета понятия»» (*Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. II, Jb. 1, Halle, 1922. S. 135–136*).

Твардовский не ограничился психолого-феноменологическим анализом представлений. В ряде своих работ «О действиях и результатах. Несколько замечаний о пограничных проблемах

психологии, грамматики и логики», «Об идио- и аллогенетических теориях суждения» он развертывает свое учение о суждениях, понимаемых как психические акты, функции, аргументами которых является имманентный предмет представления, а результатом — существование имманентного представления. В работе «К учению о содержании и предмете представлений» в специальной главе обсуждаются различия между актом, содержанием и предметом суждения: «Естественно, сразу же напрашивается предположение, что в отношении различия содержания и предмета, суждения также обнаружат некоторое сходство с представлениями. Если бы в области суждений также удалось обнаружить различие между содержанием и предметом феномена, то это в немалой степени способствовало бы прояснению аналогичного отношения и в области представлений» (*Твардовский К.* Цит. соч. С. 40). Обсуждение этой проблемы привело его к выводу, что трехчленная структура акта суждения также существует и что под содержанием суждения следует понимать существование (или несуществование) объекта суждения: «Под содержанием суждения следует понимать существование предмета. Ведь тот, кто совершает суждение, тот утверждает нечто о существовании предмета» (Там же. С. 45). Представление и суждение взаимозависимы: «Для того, чтобы стать предметом суждения, предмет сперва должен быть представлен; то, что не представлено, то не может ни признаваться, ни отбрасываться, ни любиться, ни ненавидеться» (Там же. С. 52). И все же представление отличается от суждения способом интенционального соотношения с предметом. Однако описать то, в чем заключается своеобразие их интенциональной соотнесенности с предметом, Твардовский считает невозможным и лишь указывает на внутренний опыт как исток их своеобразия, т.е. на субъективный характер их соотнесенности с предметом. Сущностью суждения, по Твардовскому, признание или отбрасывание существования предмета (Там же. С. 45), которое осуществляется с содержанием суждения, а не с самим предметом.

В работе «О действиях и результатах...» Твардовский развертывает позицию, из которой позднее в польской логике и философии смогли возникнуть альтернативные позиции номинализма и реализма. Эту позицию можно назвать интенционалистским концептуализмом. С.Князева в своей книге «Философия Львовско-Варшавской школы» (*Knjazeva S.* Filozofija Lavovso-Varsavske skole. Beograd. 1964. С. 25) называет философскую кон-

цепцию Твардовского интенционалистическим реализмом. И основная причина отнесения взглядов Твардовского к реализму — его идеи об общих представлениях. По нашему мнению, такого рода оценка философского учения Твардовского не оправдана и оставляет без внимания тот факт, что он пытался найти психологическое обоснование логики. Психологию он называет основной наукой в области гуманитарных наук (*Твардовский К.* Цит. соч. С. 191). С этим связано его различение актов, содержания и предметов психических феноменов, его постоянное подчеркивание активного характера познавательных феноменов. И вместе с тем в работе «О действиях и результатах» он обратил внимание на то, что артефакты-результаты человеческих действий получают независимое существование, что возможность разграничения результатов от самих действий позволяет обосновать самостоятельное существование ряда гуманитарных наук. Так, проводя различие между психофизическими и психическими артефактами, он подчеркивает наличие предельных случаев независимости психических результатов от действий и объясняет это независимостью результатов от действия допущения Больцано о существовании суждений в себе и представлений в себе (Там же. С. 190). Платонистско-реалистическая трактовка представлений в себе, суждений в себе увековечивает независимость результатов психических актов от самих актов. Критикуя Я.Лукасевича за отождествление суждения и высказывания и за трактовку суждений как последовательности знаков, Твардовский показывает, что Лукасевич не проводит различия между суждением как действием и суждением как результатом действия суждения (а это и есть значение). Его позиция выражена достаточно четко: «Суждение как результат действия суждения, или же совершения суждения, выражается в высказываниях, т.е. в психофизических результатах, которые возникают благодаря психофизическому действию высказывания, т.е. произнесению высказываний. Тогда такие высказывания выражают суждения, т.е. значениями таких высказываний являются суждения» (Там же. С. 188). Логика имеет дело с искусственными высказываниями. Различение результата и процесса действия позволяет, по его мнению, отграничить предмет логики, «способствовало освобождению логики от психологического налета», позволило бы более ясно понять предмет каждой гуманитарной науки отдельно (Там же. С. 191). Создание «теории результатов» психофизических и психических актов,

осознание независимости результатов различного рода от самих действий и вместе с тем их принципиальной обусловленности действиями, выявление многообразных способов закрепления психических результатов привели к различению в психологии функций и результатов, в логике высказываний и суждения, высказываний и значения, функций и аргументов, различных логико-методологических интерпретаций значения и т.д. Можно сказать, что в этой работе Твардовского заложены основания функционального подхода и к психическим актам, и к логическим процедурам, которые позднее привели к праксеологическому обоснованию Т.Котарбиньским логики и методологии науки, созданию Е.Б.Слущким эконометрии на базе праксеологии и др. Философскую позицию Твардовского можно охарактеризовать как концептуализм, поскольку он исходит из психических актов, а существование общих представлений объясняет как результат опредмечивания психических актов, отмечая независимость результатов действия от самих актов действия, в том числе результатов познания (например, значения) от познавательных актов. Специфика его концептуализма в отстаивании интенционального характера познавательных актов, в подчеркивании интенциональности содержания познавательных актов, интенциональности предмета и содержания познания. Короче говоря, его можно назвать интенциональным концептуализмом, который пытается построить трехаспектную модель психических и познавательных феноменов и постичь единство актов, их результатов, содержания и предмета представления и познания. В дальнейшем в польской философии возникло противостояние номинализма и реализма, причем каждое из этих направлений абсолютизировало какой-то один аспект в том единстве, который был выявлен Твардовским. Если реализм делает акцент и абсолютизирует независимость результатов психических актов от самих актов, превращает их в самостоятельное бытие само по себе (так этим он объясняет особенности классического реализма, в частности вводимые Больцано понятия о представлениях в себе, истинах в себе и суждениях в себе), то номинализм делает акцент и абсолютизирует актуальность психических и познавательных феноменов, их осуществление в определенных актах, оставляя в стороне анализ их результатов или редуцируя их к психическим или познавательным актам. Именно потому, что концептуализм Твардовского объединял в себе исследование актов и их результатов, он был свободен от недостатков и ограничений номинализма и реализма.

Известный польский логик Ян Лукасевич (1878–1956) был одним из создателей многозначной логики, которая существенно модифицировала классическую логику и потребовала философского осмысления ее оснований. Как он подчеркнул в статье «В защиту логистики», «все создаваемые нами логические системы, при тех предположениях, на основе которых они создаются, необходимо истинны. Речь может идти только лишь о проверке онтологических предпосылок, таящихся где-то в недрах логики, и я думаю, что поступаю в согласии с повсеместно принятыми в естественных науках методами, когда хочу следствия этих предпосылок как-то проверить фактами» (*Лукасевич Я.* В защиту логистики // *Философия и логика Львовско-Варшавской школы.* М., 1999. С. 231). Анализ онтологических предпосылок математической логики, скрытых в ее недрах, и предполагает выявление статуса фундаментальных аксиом и понятий, которое в свою очередь невозможно вне философско-гносеологической ориентации. К.Твардовский расценивал философско-гносеологическую ориентацию Лукасевича как номинализм, полагая, что Лукасевич отождествляет суждение с последовательностью слов или иных знаков (*Твардовский К.* О действиях и результатах... // *Логико-философские и психологические исследования.* С. 188, примечание). Следует сказать, что на первых порах Лукасевич действительно был номиналистом, о чем сам неоднократно говорил, и его номинализм выразился в отождествлении высказываний с последовательностью знаков, от значения которых абстрагируется современная математическая логика. Очевидно, не без влияния критики со стороны Твардовского позиция Лукасевича изменилась, стала более корректной и включила в сферу своего анализа проблематику значения. Иначе говоря, она включила в предмет своего рассмотрения не только синтаксические, но и семантические контексты. В последующем логико-гносеологическая позиция Лукасевича отнюдь не тождественна номинализму. Он сам выступает с критикой номинализма. Сам Лукасевич писал: «Совершенно искренне признаю, что если бы еще недавно мне кто-нибудь задал вопрос, признаю ли я как логистик номинализм, то я без колебаний дал бы утвердительный ответ. Дело в том, что я не рассматривал детально саму номиналистическую доктрину, а обращал внимание только на логистическую практику... Любая мысль, если ей суждено стать

научной истиной, которую каждый человек мог бы познать и проверить, должна принять некий воспринимаемый образ, должна быть выражена в какой-то языковой форме... Поэтому логистика уделяет самое большое внимание знакам и символам, которыми оперирует» (Философия и логика Львовско-Варшавской школы. С. 222). Формализация выводов позволяет контролировать правильность вывода, не обращаясь к смыслу сконструированных записей. Логистика заинтересована в точности и формализации выводов и это не является свидетельством ее номинализма. «Логистика приняла бы номиналистическую точку зрения, если бы имена и высказывания истолковывала исключительно как записи определенной формы, не беспокоясь о том, значат ли эти записи что-то и что они значат. Тогда логистика стала бы наукой о каких-то орнаментах или фигурах, которые мы рисуем и упорядочиваем согласно некоторым правилам, играя в них, как шахматы. Сегодня такой взгляд для меня неприемлем» (Там же. С. 223). Против номинализма восстает, как говорил Лукасевич, моя интуиция. Основной упрек номинализму заключается в том, что он теряет смысл логических знаков, абстрагируется от их значения: «Логические знаки имеют какой-то смысл. Нас интересует этот смысл, мысли и значения, пусть нам и непонятные, выраженные знаками, а не сами знаки. Посредством этих знаков мы хотим понять какие-то законы мышления, которые можно было бы применить к математике и философии, и ко всем наукам, пользующимся рассуждением... Сегодня я уже не мог бы принять номиналистическую точку зрения в логистике» (Там же. С. 224).

Столь же решительно Лукасевич выступает с критикой конвенционализма в логике, для которого характерна абсолютизация синтаксиса языка. Он подчеркивает, что аксиомы логики не произвольны: «в нашем исчислении система аксиом должна удовлетворять очень строгим условиям: она должна быть непротиворечива, независима и, наконец, полна, т.е. потенциально должна содержать в себе все истинные утверждения исчисления» (Там же. С. 226). Системы многозначной логики, по его словам, «не выросли на почве конвенционализма или релятивизма», а выросли на основе понятий возможности и необходимости. «Здесь вопрос логики превращается в онтологическую проблему, касающуюся строения мира. Существует ли в мире некая сфера возможного, или же над всем господствует неизбежная необходимость? И следует ли искать эту сферу возмож-

ного, раз уж она существует, единственно в будущем, или же ее можно найти также и в прошлом? Вот вопросы весьма трудные для разрешения» (Там же. С. 230). В статье «Логистика и философия» Лукасевич выдвигает ряд аргументов против номинализма в логике, который говорит не о понятиях и суждениях, об именах и предложениях, а их трактует если не как *flatus vocis*, то как надписи определенной формы, не апеллируя к их значениям (Там же. С. 203).

Завершают статью «В защиту логистики» примечательные слова, в которых Лукасевич выразил свое кредо: «Всякий раз меня не покидает чувство, что я нахожусь рядом с какой-то мощной, неслышанно плотной и неизмеримо устойчивой конструкцией. Эта конструкция действует на меня как некий осязаемый предмет, сделанный из самого твердого материала, стократ более крепкого, чем бетон и сталь. Ничего в ней я изменить не могу, ничего сам произвольно не создаю, но изнурительным трудом открываю в ней все новые подробности, достигая непоколебимых и вечных истин. Где и чем является эта идеальная конструкция? Верующий философ сказал бы, что она в Боге и является Его мыслью» (Там же. С. 232).

В составе знания Лукасевич выделяет реконструктивные и конструктивные элементы. К первым относятся суждения о фактах. Ко вторым — творческие суждения, которые являются результатом синтеза. Он выделяет наряду с конкретными предметами априорные, идеальные абстрактные предметы и реальные абстрактные предметы, существующие без каких-либо реальных коррелятов. «Точка, прямая, треугольник, куб, все исследуемые геометрией образования имеют только идеальное бытие; они не даны в опыте. Еще в меньшей степени в опыте существуют неевклидовы фигуры либо многомерные твердые тела. В мире явлений нет также целых чисел, рациональных, иррациональных, сопряженных... Логические и математические суждения являются истинами исключительно в мире идеальных сущностей. Соответствуют ли этим сущностям какие-то реальные предметы, об этом мы, наверное, никогда не узнаем» (Там же. С. 244). Отношение между реальными абстрактными предметами и конкретными предметами остается у Лукасевича неясным. Столь же неясно и отношение между единичными фактами, область которых составляет нижнюю границу разума, и аксиомами, на которых покоятся наши научные системы, в частности аксиомами логики (принципом противоречия, правилами вывода и др.), ко-



торые являются безусловными истинами разума. Само существование идеальных абстрактных предметов и безусловных истин разума свидетельствует о существовании идеального бытия, которое создается человеческим разумом. Сам Лукасевич замечает, что «коперниканская мысль Канта, пытавшегося доказать, что, скорее всего, предметы подчиняются познанию, а не познание предметам, содержит взгляды в пользу тезиса о творчестве в науке. Я пытался развить этот тезис не на основании какой-либо специальной теории познания, а лишь на основе *обыденного реализма*, при помощи результатов логических исследований» (Там же. С. 245). В статье «Логистика и философия» Лукасевич заметил, что «используя номиналистическую терминологию, мы в действительности не являемся номиналистами, но отдаем дань какому-то не проанализированному концептуализму или даже идеализму. Например, мы верим, что в основании имплицативно-негативной двузначной логики высказываний существует некая «единственная» кратчайшая аксиома, хотя до сих пор никто не знает, как эта аксиома выглядит и вследствие этого не может записать ее» (Там же. С. 295). В 1932 г. Б.Собоциньский выразил эту аксиому в формуле из 27 букв, а позднее она была редуцирована в формулу из 23 букв в символической записи Лукасевича.

Для Лукасевича неприемлемо сведение объективных проблем знания к языковым. Такой подход характерен, по его мнению, для Р.Карнапа и объясняется он ошибочным взглядом на роль априорных наук и их отношение к действительности. По определению Карнапа, все априорные элементы науки, прежде всего математики, являются тавтологиями и аналитическими предложениями, которые ничего не говорят нам о действительности. По определению Лукасевича, «априорные науки являются только инструментом, который нам облегчает познание действительности, но в конечном счете научный образ мира мог бы обойтись без этих априорных элементов». И в связи с этим Лукасевич высказывает принципиальное положение о том, что можно перевести различные системы логики в одну-единственную, фундаментальную систему. «Я верю, что одна и только одна из этих логических систем реализована в действительном мире, т.е. является реальной так, как реальна одна и только одна геометрическая система. Правда, мы сегодня не знаем, какая это система, но не сомневаюсь, что эмпирические исследования когда-нибудь покажут, является ли мировое пространство евк-

лидовым, или же неевклидовым и соответствует ли связь одних фактов другим двузначной логики, или какой-то многозначной. Все априорные системы, когда мы их применяем к действительности, становятся естественнонаучными гипотезами, которые следует проверять фактами также, как и физические гипотезы. С этим взглядом связан также мой подход к метафизическим проблемам» (Там же. С. 216). Иными словами, Лукасевич в 1936 г. предполагал не только возможность сведения истинности аксиом к истинности фактов, но и сведения множества построенных логик к одной фундаментальной логике. Через год — в 1937 г. он говорил уже о том, что все создаваемые нами логики необходимо истинны (Там же. С. 231) и отличаются фундаментальными онтологическими предпосылками, исследование которых и составляет задачу гносеологии или метафизики. В 1952 г. он уже замечал: «Не существует способа распознать, какая из  $n$ -значных систем логик,  $n > 2$ , истинна. Логика не является наукой о законах мышления или о каком-то реальном предмете, она является, по моему мнению, только орудием, позволяющим нам сделать принимаемые выводы из принимаемых посылок» (Цит. по: В.Л.Васюков. Две парадигмы в рамках одной школы // *Философия науки*. Вып. 2. М., 1996. С. 223). Многозначность истины теперь оказывается не недостатком, а преимуществом, что и находит свое выражение в расширении предметной области применимости логики. Применимость систем логики оказывается тем критерием, с помощью которого можно оценивать каждую из них. Если в начале своей философской деятельности, в частности в статье «Творчество в науке» (1912), Лукасевич считал, что «практическая ценность является ни необходимым, ни достаточным свойством научных истин» (Там же. С. 236), что ценность науки не заключается в ее практическом использовании, то уже на закате своей деятельности он полагал, что именно применимость систем логики составляет критерий их ценности.

### *Номинализм Ст.Лесьневского*

Эволюцию философско-логических идей, выдвинутых выдающимся польским математиком и логиком Ст.Лесьневским (1886–1939), можно расчленить на три этапа. На первом (до 1917) этапе разрабатываются проблемы мереологии. На втором (с 1921) — проблемы онтологии, а на третьем — проблемы протетики. В работах до 1916 г. Лесьневский говорил о существова-

нии отношений, свойств и т.д. как самостоятельных сущностей. Затем, очевидно под влиянием Т.Котарбинского, он отказался от признания их самостоятельного существования и утвердился в позиции, согласно которой существуют только индивидуальные объекты. В 1913 г. выходят его статья «Krytyka logicznej zasady wyłączonego środka», — «Przegląd Filozoficzny, 1913. Vol. 16. Str. 315—352) и книга «Логические рассуждения» (СПб., 1913), где доказывается несуществование общих предметов. Мереология Лесьневского — это учение, существенно расширяющее понятие объекта и вводящее понятие коллективной целостности, в которой выделяются определенные составные части, также считающиеся объектом. В мереологии проводится позиция, в которой отрицается существование общего объекта. Существуют только индивидуальные объекты, а общий объект — это объект, обладающий общими для всех конкретных объектов свойствами. У Лесьневского идет речь не о классах, а о целостностях, элементы которых (в его терминологии — ингредиенты) могут существовать в разное время и в различных местах пространства. Целое состоит из предметов и его надо понимать дистрибутивно, а не совокупно. Антиномии, возникшие в «Principia mathematica» Рассела и Уайтхеда, Лесьневский объясняет смешением дистрибутивного и коллективного понимания класса. Пустой целостности не существует и целостность может относиться и к нематериальным объектам. Отношение между элементами и целым транзитивно. Мереология включает в себя функтор, который можно определить как имя индивидуального объекта «универсум». Онтология в трактовке Лесьневского представляет собой исчисление имен, в котором имя относится к разным объектам, только к одному объекту или не к одному объекту. Характеризуя онтологию Лесьневского, Г.Кюнг отметил, что она является «теорией различных форм предложений, или возможных отношений, существующих между именами, входящими в предложение, с учетом их экстенционалов» (Кюнг Г. Онтология и логический анализ языка. М., 1999. С. 143). Онтология, согласно Лесьневскому, характеризует семантическое отношение между именами и конкретными индивидуальными объектами, а квантор существования относится лишь к существованию имен, а не объектов. По Лесьневскому, все экзистенциальные предложения ложны. Протетика же представляет собой пропозициональное исчисление с кванторами и переменными, «пропозициональные переменные относятся к области значений пред-

ложений, но сами квантифицированные предложения, в которые они входят, являются предметами объектного, а не метаязыка» (Там же. С. 149).

*Универсалии в радикальном конвенционализме*  
*К. Айдукевича*

Казимеж Айдукевич (1890–1963) — выдающийся польский логик, который сам охарактеризовал свои философские взгляды как радикальный конвенционализм. Его трактовке радикального конвенционализма посвящена статья В.Н.Поруса «Радикальный конвенционализм» К.Айдукевича и его место в дискуссиях о научной рациональности» (Философия науки. Вып. 2. М., ИФ РАН, 1996. С. 254–271), где преимущественное внимание было уделено интерпретации Айдукевичем структуры научного знания и научной рациональности. Философии языка Айдукевича посвящена статья Б.Домбровского «Мир языка Казимира Айдукевича» («Логос», № 1. М., 2000. С. 138–173). В той или иной мере эти авторы касаются проблем значения и трактовки Айдукевичем смысла слов и предложений, которые неразрывно связаны с его пониманием проблемы универсалий. Сразу же отметим, что, хотя Айдукевич рассматривает проблему универсалий в специальной статье «К вопросу об «универсалиях»» (1934), его позиция разворачивается в полемике с реизмом Т.Котарбиньского, далеко не прозрачна и обоснование своей позиции изменялось от логической семантики к прагматике (одна из монографий, написанных Айдукевичем в последние годы, называлась «Прагматическая логика» — «*Logika pragmatyczna*». Warszawa. 1965). Рассмотрим более внимательно статьи середины 30-х годов, которые имеют непосредственное отношение к формированию позиции Айдукевича и к его трактовке универсалий.

В статье «О значении выражений» (1931) Айдукевич обращается к проблеме значения: «Мы считаем, что язык играет определенную и весьма важную роль в процессе познания. Различные взгляды на значение выявляют различные точки зрения именно на познавательную роль языка... Занимаясь понятием значения, мы считаем, что нам удастся высветить полнее эту роль» (*Aidukiewicz K.* O znaczeniu wyrazen, 1931, цит. по указанной статье Б.Домбровского. С. 142). Уже в этой статье Айдукевич при объяснении значения не приемлет путь психологического ассоцианизма и концепцию коннотации Д.С.Милля. Он

намечает иной путь — путь нахождения самого значения в самом языке. Если в 1931 году Айдукевич говорил о диспозициях (предрасположенностях) к узнаванию предложений языка, допускал целый ряд психологических понятий, таких, как переживание, тип мысли и др., принимал теорию интенциональных значений Э.Гуссерля, с помощью которой он стремится установить связь между содержанием представления и языковым оборотом и подчеркнуть сосуществование мысли о предмете и мысли о знаке в едином интенциональном акте переживания, то к 1934 году его позиция окончательно утвердилась — необходимо искать значение в самом языке и сформулировать определенные директивы узнавания предложений, которые позднее стали называться им правилами смысла. «Важность понятия интересубъективного смысла выражений для методологии и теории познания следует хотя бы из того, что утверждения наук являются ничем иным, как смыслом некоторых предложений, полагающимся этим предложением в определенном языке, а познание (в отличие от познавания), по крайней мере в своем наиболее совершенном виде, это как раз и есть смысл некоторых предложений и, возможно, иных выражений», — писал Айдукевич в статье «Язык и смысл» (*Sprache und Sinn // Erkermtnis. Bd. IV. B., 1934. S. 100–138*) в 1934 году, формулируя свою задачу (*Айдукевич К. Язык и смысл // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. М., 1999. С. 309*). В этой статье Айдукевич обсуждает проблемы смысла, важные для методологии наук и теории познания. Он с самого начала дистанцируется от психологистической трактовки смысла, проводит различие между психологической и логической трактовкой смысла и подчеркивает интересубъективный характер смысла. Логическая трактовка смысла связывается им с суждением — утвердительным или отрицательным, которое находит свое выражение в предложении некоторого языка. Необходимой характеристикой языков является соответствие смыслов, семантическое соответствие. Это соответствие не устанавливается с помощью указания на называемые предметы, так как «во-первых, не все выражения называют предметы, но лишь те из них, которые имеют номинативный характер, т.е. имена; тогда как смыслом обладают все слова и выражения языка. Во-вторых, два выражения могут называть один и тот же предмет, однако обладать различными смыслами» (*Айдукевич К. Язык и смысл // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. М., 1999. С. 314*). По его словам, традици-

онная логика не занималась проблемой смысла различных языковых выражений, ограничиваясь смыслом имен, отождествляемого ею с понятием, причем, как подчеркивал Айдукевич, «содержание понятия и смысл имени являются хотя и достаточно близкими, но разными понятиями». Для определения смысла выражений языка Айдукевич прибегает к семантическим правилам, которые присущи языку. Это центральное понятие работ Айдукевича середины 30-х годов, «смысл слов и выражений некоторого языка определяет... правила смысла, требующие от каждого, кто пользуется этим языком, определенных действий в отношении узнавания предложений этого языка в некоторых ситуациях» (Там же. С. 321).

Он выделяет три типа правил смысла — дедуктивные, аксиоматические и эмпирические. Дедуктивные правила смысла подчиняют предложение одного типа как заключение предложению другого типа, являющегося посылкой. Аксиоматические правила смысла требуют безоговорочного признания предложений в качестве очевидных аксиом. Эмпирические правила смысла, согласно Айдукевичу, бывают двух типов — простыми и составными. Простые эмпирические правила смысла предполагают, что «только тот не нарушает присущего языку подчинения смыслов, кто ввиду восприятия такого-то и такого ощущения готов признать так-то и так звучащее предложение» (Там же. С. 324). Составные эмпирические правила смысла связаны с эмпирическими данными, с именами внешних предметов и их свойств. Для эмпирических правил смысла областью значения являются множество чувственно данных, чему соответствует множество предложений и пара значений этого правила — «чувственные данные — предложение». На основании этого Айдукевич разделяет языки на замкнутые и открытые, на дискурсивные (языки чистой логики и чистой математики) и эмпирические (подробнее о классификации языков см. вышеназванную статью Б.Домбровского. С. 145–149). Надо отметить, что это различие языков Айдукевич использует при исследовании языков науки, в частности при отождествлении им научной теории с замкнутой языковой системой, в его трактовке смены языков в ходе развития научного знания, например смены эмпирического языка на аксиоматический при замене правил значения.

В том же 1934 году Айдукевич написал статью «Картина мира и понятийный аппарат» (*Das Weltbild und die Begriffsapparatur // Erkenntnis. Bd. IV. Lpz., 1934. S. 259–287*). В ней он не только

развертывает позицию радикального конвенционализма, но и имманентную концепцию значения (смысла), коль скоро он рассматривал значение внутри языка. «В данном исследовании мы намерены обобщить и усилить тезис традиционного конвенционализма. Для этого нам понадобится сформулировать и обосновать утверждение, что не только некоторые, но все суждения, которые мы принимаем и которые образуют картину мира, не определяются однозначно данными опыта, но зависят от выбора понятийного аппарата, с помощью которого мы интерпретируем эти данные» (*Айдукевич К.* Картина мира и понятийный аппарат // *Философия науки.* Вып. 2. М., 1996. С. 231). Здесь же Айдукевич подчеркивает, что язык рассматривается им вне контекста использования: говорящий на том или ином языке оказывается вписанным в язык, поскольку он, говоря или письменно фиксируя предложения, должен узнать и принять значения, которые диктуются определенными правилами смысла: «Чтобы узнать, связывает некто с определенным предложением значение, которым это предложение обладает в данном языке, или нет, надо в ситуации, соответствующей данному предложению, задать вопрос, готов субъект принять это предложение или нет» (Там же. С. 232). Вновь характеризуя три вида правил значения, Айдукевич называет «класс всех значений выражений, фигурирующих в некотором замкнутом и согласованном языке», понятийным аппаратом (Там же. С. 234). Значение является одним из элементов понятийного аппарата. Айдукевич осознает трудности подобной трактовки значения языковых выражений и прежде всего трудность релятивизации значений. Он сам писал: «С обычной точки зрения, когда два человека пользуются одними и теми же выражениями немецкого языка, но связывают с ними значения несколько (хотя и не слишком) различные, считается, что они оба говорят на одном и том же языке (в обычном понимании этого слова). Согласно же нашему пониманию эти люди говорят на разных языках, поскольку для идентичности используемых ими языков необходимо, чтобы они (говорящие) связывали с одними и теми же выражениями в точности одинаковые значения» (Там же. С. 234).

Концепцию правил значения (смысла) Айдукевич использует при анализе развития научного языка. Более того, следует сказать, что теория языков дедуктивных систем, развитая во Львовско-Варшавской школе Ст.Лесьневским, А.Тарским и др., была принята им в качестве одного из оснований своей концеп-

ции значения и смены правил значения. Изменение правил значения рассматривается им как критерий смены языка науки. Так, обращаясь к языку физики, он замечает, что в доньютоновской физике положение: «тело, на которое действует сила, не уравновешенная другой силой, изменяет свою скорость», было правдоподобным и индуктивным. В физике Ньютона это положение из индуктивно-опытного стало принципом и приобрело аксиоматическое значение. Айдукевич предлагает рассмотреть под этим углом зрения смены правил значения не только эволюцию языка физики, но и геометрии, поскольку в доевклидовой геометрии многие теоремы геометрии Евклида были правдоподобными индуктивными допущениями и лишь позднее, после принятия аксиоматических правил значения, стали аксиомами. Радикальный конвенционализм заключается в том, что Айдукевич подчеркивает: «Хотя, оставаясь на почве определенного языка, имея определенные опытные данные, мы обязаны признать некоторое предложение, но, изменив язык, мы не найдем уже в нем предложения с тем же самым значением, а потому и не нарушим способа приписывания значений, свойственного этому измененному языку, если не признаем это предложение вместе с его переводом» (Там же. С. 238). Изменение языка — это изменение понятийного аппарата. В отличие от традиционного конвенционализма П.Дюгема и А.Пуанкаре, которые проводили различие между фактофиксирующими и интерпретирующими предложениями, Айдукевич предлагает отказаться от такого разделения и настаивает на том, что принципы интерпретации являются истинными, «поскольку они фигурируют в нашем языке» (Там же. С. 251). «Если он (теоретик познания. — *Авт.*) фактически подчиняется правилам значения определенного языка и это ему удастся, то он должен признать все предложения, к которым ведут правила значения этого языка в совокупности с данными опыта, и также признать их «истинными»» (Там же. С. 248). Развивая позицию, близкую позиции лингвистической относительности Э.Сепира и Б.Уорфа, и подчеркивая, что языки, в том числе и языки науки, обладают собственным понятийным аппаратом и структурой значений, Айдукевич отрицает возможность построения универсального языка и с универсальной областью значений. «По-видимому, развитие науки, наоборот, стремится к согласованной картине мира, но не имеет тенденции к универсальности» (Там же. С. 244). В ходе развития языка науки могут обнаружиться различные



тенденции: 1) отбрасывания языка из-за его противоречивости, 2) рационализации языка, когда наибольшее число проблем решается без обращения к опыту, 3) совершенствование понятийного аппарата, 4) увеличение эмпирической чувствительности понятийного аппарата. Но речь не идет, как мы видим, о возможности построения универсального языка. Радикальный конвенционализм Айдукевича связан с идентификацией теории с замкнутой языковой системой, в которой исходные понятия и правила логического вывода основаны на конвенциях, а остальные термины определяются через исходные. Значения терминов определены правилами употребления этих выражений в языке. Их нарушение означает переход к иным значениям этих выражений и соответственно к новому языку. Радикальный конвенционализм Айдукевича окончательно порвал с логическим эмпиризмом, который полагал, что данные опыта являются критерием признания тех или иных положений в качестве научных суждений. Эта догма эмпиризма была отвергнута Айдукевичем, для которого логически согласованные языковые системы не содержат терминов, значение которых не зависит от системы в целом. Для радикального конвенционализма логико-теоретическая деятельность осуществляется всегда внутри «понятийного аппарата», а фактуальные предложения интерпретируются по-разному в зависимости от различия понятийного аппарата. Среди критериев роста понятийного аппарата он называет повышение уровня логической согласованности, устранения логической противоречивости и других логических изъянов, достижение большей независимости теории от данных опыта, внутреннее совершенствование понятийного аппарата и повышение эмпирической его чувствительности. Особенность философско-логической позиции Айдукевича заключается в том, что он стремится соединить анализ дедуктивных систем с принципами изучения актов, отличаемых К.Твардовским от результатов действия. Идеализация замкнутого и согласованного языка оказалась слишком сильной и вела к определенным логическим трудностям. Так, например, эта позиция предполагала, что если два выражения семантически определены одним и тем же правилом значения, то и их денотаты идентичны. Но уже для языка исчисления предикатов первого порядка с равенством это не характерно, поскольку в нем можно указать на выражения, определяемые одним и тем же правилом значения, но имеющие различные денотаты.

В статье «О синтаксической связности» (1936) Айдукевич также стремится осмыслить понятие «значение»: «Слово или выражение *A*, взятое в значение *x*, и слово или выражение *B*, взятое в значении *y*, принадлежат к одной и той же категории значений тогда и только тогда, когда существует такое высказывание (соответственно пропозициональная функция) *S*, в котором *A* выступает в значении *x* и которое после замещения его компоненты *A* выражением *B*, взятом в значении *y*, при полном сохранении значений оставшихся слов и синтаксиса высказывания *S* преобразуется в выражение *S*<sub>1</sub>, которое также является высказыванием (или пропозициональной функцией» (Там же. С. 285). Айдукевич выделяет два типа значений — подстановочные категории и функторы. Он обращает внимание на то, что в обычном языке не все имена образуют одну-единственную категорию значений. «По нашему мнению, в обычном языке можно среди имен выделить, как минимум, две категории значения, а именно категорию значения, к которой принадлежат единичные имена индивидов, а также общие имена индивидов, поскольку они взяты *in suppositione personali*, и во-вторых, категорию значения общих имен, поскольку они выступают *in suppositione simplici* (т.е. как названия универсалий» (Там же. С. 286). Однако свое исследование Айдукевич ограничивает вслед за Лесьневским двумя основными категориями значений — высказываниями и именами.

После исследования А. Тарского «Понятие истины в языках дедуктивных наук» (1933) Айдукевич стал сомневаться в однозначной связи между истинностью и выбором понятийного аппарата и обратился к логическому эмпиризму и к прагматическим критериям в логике. Отбросив как бумажные фикции замкнутые языки, он отбросил и ту позицию, которая с ним связана — позицию радикального конвенционализма. Он перешел на позиции логического эмпиризма, который предполагал формирование новых понятий — вместо понятия «картина мира» понятие «мировая перспектива», отказывается от понятия «замкнутого и связанного языка».

### **Конструктивный номинализм У. Куайна и Н. Гудмэна**

Уиллард ван Орман Куайн — известный специалист в области современной математической логики, большое внимание уделял и уделяет онтологическим проблемам логики. Он под-

верг критике теорию типов Рассела, пытаясь заменить свойства, используемые Расселом при обосновании классов и в «Principia mathematica» и в других своих работах, тем, что Куайн назвал концептуальными классами. По его словам, Рассел «не сумел усмотреть различие между «пропозициональными функциями» как атрибутами, или интенциональными отношениями, и «пропозициональными отношениями», как выражениями, а именно предикатами или открытыми предложениями» (*Куайн В.О.* Теория множеств и ее логика // *Рассел Б.* Введение в математическую философию. М., 1996. С. 200–201). Это связано с тем, что Рассел не проводит четкого различия между формулой и объектом. По словам Куайна, «Рассел имел философские предпочтения в пользу атрибутов и чувствовал, что, концептуально определяя классы на основании теории атрибутов, он объясняет туманное в терминах более ясных. Но это его чувство объясняется тем, что у него отсутствует различие пропозициональных функций как предикатов, или выражений, и пропозициональных функций как атрибутов. Не сумев сделать этого различия, он легко мог посчитать, что понятие атрибута яснее, чем понятие класса, который представлен предикатом. Но как раз атрибут менее ясен» (Там же. С. 203). Свою позицию он называет конструктивным номинализмом (Goodman N. and Quine W. Steps toward a constructive Nominalism // Journal of Symbolic Logic, 1947. № XII. P. 105–122), подчеркивая, что традиционный номинализм не достаточен при определении понятия класса, без которого нельзя обойтись в математике. Правда, он признает оправданность языка платонизма и стремится соединить свой номинализм с умеренным платонизмом (См.: *Quine W.* From a logical Point of View. Cambr., 1953. P. 173–174. Word and Object. Cambridge, Mass. — New York, 1960. P. 243, 260). Точнее его позицию было бы назвать концептуализмом, поскольку он подчеркивает роль концептуальных схем в концептуализации реальности, значимость языка в расчленении реальности, анализирует различные фазы становления референции в онтогенезе. Он проводит различие между именами и синкатегорематическими (вспомогательными) знаками, к которым относятся логические связки («и», «или») и кванторы («всякий», «некоторый»). Куайн различает значение и объем предикатных знаков. Объем предикатного знака состоит из тех индивидов, которым можно истинно приписать данный предикатный знак. Мы уже говорили о том, что Куайн не допускает такой неясной промежуточ-

ной сущности, каким является значение. Значения для него не существует. Существуют лишь предложения, которые обладают значениями. Значение характеризует предложение в целом, а не отдельные слова. Поэтому вполне оправданно исключить из логического анализа значение отдельных слов. В последующем Куайн отказал в осмысленности не только отдельным словам, но и отдельным предложениям: значением может обладать только вся система предложений науки. Нельзя проверить на истинность отдельное предложение. Лишь система предложений в целом может быть проверена на истинность. Некоторые предложения составляют ядро теории, другие — ее периферию. Они-то и сталкиваются с опытом, изменяются, сохраняя устойчивым ядро теории. «Теория как целое ... представляет собой ткань предложений, различным образом связанных друг с другом и невербальными стимулами с помощью механизма условных реакций» (*Куайн У.в.О.* Слово и объект. // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVIII. М., 1986. С. 34). Сам Куайн отмечает холизм своей концептуальной схемы, согласно которой «часть теории даже среднего уровня несет в себе все связи, которые, вероятно, влияют на нашу оценку данного предложения» (Там же. С. 36). «Мы не можем вывести истинность предложения S, данному вне этой теории... предложение S бессмысленно за пределами своей собственной теории; бессмысленно вне теорий... Мы можем говорить и говорим разумно о том или ином предложении как об истинном, скорее тогда, когда мы обращаемся к положениям фактически существующей в данный момент теории, принятой хотя бы в качестве гипотезы. Осмысленно применять понятие «истинный» к такому предложению, которое сформулировано в терминах данной теории и понимается в рамках постулированной в ней реальности» (Там же. С. 47). Д.Ринин, подвергнув критике тезис Куайна, называл его догмой логического прагматизма и доказывал противоположный тезис: «Если составные утверждения сами не имеют истинностного значения, то они не могут сделать никакого вклада в истинностное значение системы как целого... Но если утверждение истинно, тогда оно проверяемо, и если ложно, то также проверяемо, и в обоих случаях осмысленно... Индивидуальное утверждение не просто могло быть осмысленным вне всей науки, но оно должно быть таким, если оно может функционировать в пределах научной системы» (*Rynin D.* The dogma of logical pragmatism // Mind. 1956. Vol. 65. P. 379—391). Г.Кюнг справед-

ливо замечает, что, «переноса осмысленность с предикатного знака на предложение в целом, а затем в духе прагматизма — на всю систему предложений, Куайн не решает проблемы, а уходит от нее» (*Кюнз Г.* *Онтология и логический анализ языка.* С. 190).

Куайн не признает каких-либо допущений промежуточной сущности, называемой значениями. Говорить о значении — означает вводить лишние сущности. Такого рода допущения вызваны неумением провести различие между значением и отнесением, между значимым и осмысленным. Значения бесполезны для науки о языке и логики. Куайн неоднократно подчеркивает различие между двумя типами теории семантики: для одной из них характерно обращение к понятию значения, смысла и интерес к проблемам синонимии, логического следования и т.д., а для другой — интерес к проблемам истины, обозначения, референции и т.д. Естественно, что Куайн отдает предпочтение второй. Поэтому для Куайна и допущение универсалий или идеальных сущностей иллюзорно и бессмысленно. Хотя предикат «красный» истинен для множества красных предметов, однако допущение некоей идеальной сущности — «красноты», общей для этих предметов, неправомерно и бессмысленно (*Quine W.* *From a Logical Point of View.* Cambridge, 1953. P. 10). То, что принимают за универсалию, можно и нужно считать индивидом. Для математики вполне достаточно понятия класса и вполне можно обойтись без понятия свойства. Формирование универсалий характеризует иллюзии языка, определенные концептуальные схемы, которые выделяют наряду с областью физических сущностей область духовных сущностей. Допущение универсалий «порождает иллюзию, будто мы что-то объяснили» (Op. cit. P. 48). «Ошибка заключается лишь в поисках имплицитной подосновы концептуализации или языка. Членение физического мира на сущности зависит от концептуализации, точнее от концептуальной схемы, выраженной в языке. Концептуализация на любом рассматриваемом уровне неотделима от языка, и наш обыденный язык, используемый для наименования физических объектов, оказывается базисным почти настолько, насколько это возможно для языка» (*Куайн У.В.О.* *Слово и объект // Новое в зарубежной лингвистике.* Вып. XVIII. *Логический анализ естественного языка.* М., 1986. С. 26). Источник иллюзий и ошибок языка — тяга к объективному и единообразию полученных в результате социального обучения образцов употребления. Куайн использует бихевиористскую схему стимул-реакция при

описании онтогенеза референциального соотнесения слова и вещи. Бихевиористская схема оказывается для Куайна весьма значимой и при описании освоения ребенком языка, и при выделении фаз референции, и при анализе языка, в котором он делает акцент не на коммуникативных и даже не на референциальных функциях языка, а на том, что язык кодирует верования, мнения и диспозиции субъектов высказываний. Слова, по его мнению, являются «социальными инструментами» (Там же. С. 30), а объекты вычлняются на той фазе концептуализации, когда условия истинности нельзя сформулировать вне понятия объекта. Проводя различие между единичными терминами и общими терминами (первые указывают только на один объект, вторые — истинны для каждого или для каждой группы из любого количества объектов), Куайн выделяет четыре фазы референции: на первой фазе формируются имена наблюдаемых пространственно-временных объектов, на второй — появляются общие термины, указательные единичные термины и единичные дескрипции, на третьей — появляются сложные общие термины, образованные атрибутивным соединением общих термов, на четвертой — формируется способность наложения относительных термов на единичные и общие термины. Исходной для различения единичных и общих термов была концептуальная схема предикации. «Но в действительности общие и единичные термины, абстрактные или конкретные, различаются не только по своей роли в предикации... Предикация является всего лишь частью модели взаимозависимых употреблений, из которых состоит статус слова как общего или единичного термина» (Там же. С. 91). В онтогенезе формируется фаза, предполагающая существование совокупных термов, характеризующихся неразделенной референцией относительно собирательных или совокупных объектов, и, наконец, существование абстрактных сущностей и появлением термов типа «краснота», «круглость» и т.д. «Овладев разделенной референцией общих термов, ребенок овладевает схемой устойчивых и периодически возникающих физических объектов» (Там же. С. 64). Польза абстрактных термов «заключается прежде всего в сокращенной кросс-референции» (Там же. С. 94). Но ребенок соскальзывает в область онтологии свойств, принимая абстрактный терм за самую реальность, слово — за вещь. Онтологизация свойств как одна из ошибок и иллюзий языка зарождается, по мнению Куайна, на ранней стадии онтогенеза и характерна и для языка науки. «Раз уже мы допустили существо

вание абстрактных объектов, конца не будет. Совсем не все из них являются свойствами, по крайней мере не *prima facie*; они являются или претендуют на то, чтобы быть классами, числами, функциями, геометрическими фигурами, единицами измерений, идеями, возможностями» (Там же. С. 95). Он осознает трудности, возникающие в позиции, которая допускает существование абстрактных объектов, которые можно обойти, если считать языковые обороты с абстрактными объектами «просто языковым употреблением, свободным от метафизических обязательств перед своеобразным царством реальности» (Там же. С. 92). «Если выражения якобы об абстрактных объектах следует защищать как существующие в целях языкового удобства, то почему не считать эту защиту защитой овеществления в единственно возможном смысле? Привилегия не интересоваться некоторыми **он-тическими** следствиями своих рассуждений проявляется скорее в их игнорировании, нежели в отрицании. На самом деле этот вопрос не так прост; еще многое можно сказать о том, какие употребления термов следует считать недвусмысленно утверждающими существование своих объектов» (Там же. С. 92). Этим онтическим следствиям рассуждений Куайн посвящает седьмую главу книги «Слово и объект».

Куайн отмечает, что «можно, из лучших научных побуждений, попытаться устранить эти абстрактные объекты... Но такую программу очень трудно выполнить» (Там же. С. 95). И все же Куайн с помощью концептуальной схемы, в которой вводятся физические объекты, тождество, разделенная референция, стремится осуществить программу, которая не допускала бы существование абстрактных объектов, или универсалий. Итак, помимо сингулярных терминов Куайн допускает существование общих терминов. «Грамматическая аналогия между общими и сингулярными терминами побуждает нас трактовать общий термин как обозначающий единичный объект, поэтому мы склонны утверждать существование области объектов, обозначаемых общими терминами, — области свойств или множеств. Рассматривая глаголы и предложения тоже как что-то именующие, мы в результате всего этого получаем расплывчатую и хаотичную онтологию» (*Куайн У.в.О. Вещи и их место в теориях // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998. С. 329*). Онтологию можно выбрать различную. Как говорит Куайн, «при желании мы можем провести онтологические пограничные линии. Можно упорядочить систему наших обозначений, опустив

в нее только общие и сингулярные термины, сингулярную и множественную предикацию, истинностные функции и аппарат относительно предложений. Эквивалентно, хотя и более искусственно, вместо множественной предикации и относительных предложений принять квантификацию. Тогда мы можем сказать, что принимаемые объекты являются значениями переменных или местоимений. При таком упорядочении разнообразные фразеологические обороты обывденного языка как будто вводящие новые виды объектов исчезают. Имеется пространство выбора и можно сделать выбор в пользу простоты общей системы мира» (Там же. С. 330). Помимо тел Куайн выделяет физические объекты в качестве принимаемых в онтологии объектов, числа, возникающие благодаря научным теориям и квантификации, в которой числа принимаются в качестве значений переменных, классы. Но Куайн не допускает существования класса классов, переводя этот реалистический язык на язык двуместного общего термина и подчеркивая инструментальную роль понятия класса. Для тех единичных терминов, для которых невозможно обнаружить соответствующую реальность (например, Пегас), целесообразно использовать теорию дескрипций Рассела для того, чтобы перевести предложения, содержащие собственные имена, в предложения, содержащие определенные дескрипции, а затем — в квантифицированные предложения. Иными словами, Куайн выбирает иной путь, чем Рассел, который отказался от идеи квантификации пропозициональных переменных (*Russel B. The theory of implication // American Journal of Mathematics, 1906. № 28. P. 29–53*). Этот путь был выбран Я. Лукасевичем в 1929 г. (*Lukasiewics J. Elementy logiki matematycznej. Warszawa. 1929, 2 изд. 1958*). Куайн считает подлинными словами те, в отношении которых возможна квантификация. Иначе говоря, это слова, которые именуют некоторый объект из области значений переменных. Куайн поэтому говорит о квантифицированных переменных. В исчислении предикатов квантификация применяется к индивидуальным переменным — в этом случае область значений переменных охватывает только индивиды и к предикатным переменным — в таком случае утверждается существование универсальных, абстрактных сущностей. Куайн, как и номиналисты, отвергает возможность применения квантификации к предикатным переменным, употребляя предикатные знаки лишь «синкатегорематически» (*Goodman N., Quine W. Steps toward a constructive nominalism // The Journal of Symbolic Logic,*



1947. № 12. Р. 105–122). Куайн и Гудмен предприняли попытку превратить платонистские системы в номиналистические. Язык реалистов, в частности платонистический язык, содержит имена, которые что-то обозначают, и помимо этого предложения с квантифицируемыми предикатными знаками. Так Куайн показал, что предложения теории классов, опирающейся на конечное число  $n$  индивидов, эквивалентно предложениям относительно этих  $n$  индивидов, сформулированных в номиналистическом языке (*Quine W.* On universals // *The Journal of Symbolic Logic*, 1947. № 12. Р. 81–84). Здесь возникают определенные трудности, в частности в том, насколько эквивалентны эти два языка, ведь платонистический язык основывается на бесконечном множестве индивидов.

Куайн отмечает, что «в дополнение к физическим объектам, мы принимаем также абстрактные объекты» (*Куайн У.О.* Вещи и их место в теории. С. 335). Но от целого ряда абстрактных объектов, например от чисел, Куайн предлагает освободиться: «Числа можно выбросить за борт, сохранив их лишь как манеру речи. У нас остаются лишь физические объекты и классы» (Там же. С. 335). Класс же он интерпретирует как двуместный общий термин «быть членом чего-то». Онтологию же, допускающую существование классов, свойств, пространства-времени и отношений, Куайн считает избыточной. Как вполне справедливо отметил Г.Кюнг, «общий метод состоит в том, чтобы заменить платонистические предложения о классах предложениями о мереологических совокупностях и разработать так называемое исчисление индивидов взамен теории классов» (*Кюнг Г.* Онтология и логический анализ языка. М., 1999. С. 180). Этот подход Куайна предопределил и выбор им определенной онтологии, с которой связан выбор значения связанной переменной в истинном высказывании. «Объекты, или значения переменных, служат лишь указателями в пути, и мы можем заменять или отбрасывать их, как будет нам угодно, пока сохраняется структура связи предложений. Научная система, онтология и все остальное представляют собой созданное нами концептуальное средство, связывающее один чувственный стимул с другим» (*Куайн У.О.* Вещи и их место в теориях. С. 340). Даже в интерпретации выбора онтологии сказываются исходные бихевиористские ориентации Куайна, предполагающие возбуждение органов чувств, реакцию на стимул и т.д. Но не в бихевиористской концептуальной схеме сила гносеологии и онтологии Куайна, а в его

интерпретации генезиса и статуса абстрактных объектов теории. По его словам, «любая теория по существу признает те и только те объекты, к которым должны иметь возможность относиться связанные переменные, чтобы утверждения теории были истинными» (*Quine W. From a Logical Point of View. Cambridge. 1953. P. 13*). Объекты науки — физики, математики с гносеологической точки зрения являются «мифами на равном основании с физическими объектами и богами» (Op. cit. P. 44). Они «вводятся для того, чтобы сделать законы макроскопических объектов и в конечном счете законы опыта более простыми и удобными в обращении» (Op. cit. P. 44). Будучи компонентами концептуальной схемы, эти объекты должны согласовываться с нею. Вместе с тем Куайн подчеркивает, что высказывания о физических объектах нельзя подтвердить или опровергнуть путем прямого сравнения с опытом, что высказывания о физических и математических объектах тесным образом связаны с концептуальными схемами и со всей системой высказываний, а тем самым со всей структурой языка, который является орудием опыта.

Критикуя логический позитивизм, Куайн отмечает, что он основан на двух догмах — на противопоставлении аналитических и синтетических истин, первые основаны на значении и не зависят от фактов, а вторые — основаны на фактах, во-вторых, на редукционизме, т.е. на предположении о сводимости каждого осмысленного предложения к терминам, соотносимых с непосредственным опытом. Его позиция заключается в том, чтобы отказаться от этих двух догм эмпиризма. «Обе догмы недостаточно обоснованы. Одно следствие отказа от них состоит в стирании предполагаемой границы между спекулятивной метафизикой и естественной наукой. Другое следствие — сдвиг к прагматизму» (*Quine W. From a logical Point of View. New York, 1963. P. 20*). Не приемля различия между аналитическими и синтетическими истинами, Куайн усматривает в них различие между логическими и фактическими истинами. Все попытки свести логические истины к аналитическим с помощью синонимичности, определения, семантического правила и др. остаются неудовлетворительными, а само это различие является «неэмпирической догмой эмпириков, метафизическим догматом веры» (Op. cit. P. 37). Посылка Куайна — построить эмпиризм без догм, суть которого состоит в следующем: «Вся совокупность нашего так называемого знания или убеждений подобна силовому полю, пограничными условиями которого

является опыт. Конфликт с опытом на периферии вызывает перестройку самого поля. Приходится перераспределять значения истины некоторых наших утверждений. Переоценка некоторых утверждений влечет за собой переоценку других в силу их логических взаимосвязей... Но поле в целом так определено в своей основе своими пограничными условиями, опытом, что существует довольно широкий выбор относительно того, какие утверждения подлежат переоценке в свете любого отдельного противоречащего опыта. Никакой частный опыт не связан с какими-либо частными утверждениями внутри поля иначе, чем косвенно, через рассмотрение равновесия, воздействующего на поле как целое» (Op. cit. P. 42–43). Итак, речь идет о целостной системе предложений, которая основана на концептуальной схеме и воплощает ее в своей целостности. Физические объекты — лишь удобные посредники и их роль вполне сопоставима с ролью богов в мифах. «Миф о физических объектах эпистемологически превосходит большинство других в том отношении, что он оказался более эффективным, чем другие мифы, в качестве устройства для выработки поддающейся управлению структуры потока опыта» (Op. cit. P. 44). Физикалистская концептуальная схема, вводящая физические объекты, оказалась удобной, поскольку она «дает огромные преимущества, упрощая наши общие представления, сводя вместе рассеянные чувственные события и рассматривая их в качестве восприятий одного в концептуальной простоте» (Op. cit. P. 17). Онтология Куайна допускает в качестве сущностей лишь те, которые могут выступать значениями переменных в данной системе предложений. К этим сущностям относятся физические тела, объекты науки на атомном и субатомном уровне, физические силы, абстрактные математические объекты, каждый из которых вводится в своей системе предложений и выполняет роль значений переменных в этой системе. Итак, концепция Куайна подчеркивает физикалистский характер вводимых объектов, причем абстрактные объекты могут быть сведены к совокупностям индивидуальных объектов. Так предикат «красный» может быть рассмотрен как «рассеянная целостная вещь, части которой находятся во всех красных вещах», но ни в коем случае как некое свойство (Op. cit. P. 72). При этом Куайн подчеркивает относительность онтологии каждой системы предложений — то, что неосмысленно в одной системе, становится осмысленным в другой (*Quine W.O. Ontological Relativity and Other Essays. New York* —

London, 1969. P. 53). Однако этот тезис об онтологической относительности приобретает у Куайна форму ухода в бесконечность, поскольку «мы не можем требовать от теории, чтобы она была полностью интерпретирована иначе, как в относительном смысле» (Op. cit. P. 51).

Исходная посылка Куайна — нельзя говорить об эмпирическом содержании отдельного высказывания, поскольку «наши высказывания о внешнем мире предстают перед судом чувственного опыта не в отдельности, а как единое целое» (Op. cit. P. 42). В другом месте он заявляет, что «фактуальность есть внутреннее дело нашей теории природы» (*Куайн У.О.* Вещи и их место в теории. С. 342), что фактов самих по себе, нейтральных не только относительно теории, но даже теории природы, не существует. Эта система высказываний, основанная на логических и математических принципах, «сталкивается с опытом только своими краями», только на периферии. Иначе говоря, нельзя выдвинуть критерий проверки отдельных высказываний, можно говорить лишь о критерии системы высказываний. Критерий оправдания системы высказываний — прагматический, хотя остается не ясным, в чем прагматичность критерия истинности высказываний науки в целом. Этот тезис Куайна послужил основанием для постулата обремененности наблюдения теоретическими конструктами, который был принят Т.Куном, П.Фейерабендом, Д.Хансоном и из которого неизбежно вытекали такие следствия, как невозможность сравнения и оценки теорий ссылкой на наблюдения, невозможность познавательного конфликта теорий, поскольку они говорят о разных вещах, невозможность радикально менять свои убеждения о предмете, коль скоро измененные убеждения не могут относиться к одному и тому же объекту, невозможность решения гносеологической проблемы взаимоотношения теории и наблюдения (См.: *Kording C.R.* The Theory-ladenness of Observation // Review of Metaphysics. 1971. Vol. 24. № 3. P. 448—484). В конечном счете тезис Куайна влечет за собой отказ от принципа верификации и, уходя в бесконечность, определяет критерий истинности предложения в теории как совокупности предложений, а истинности теории — в теории природы.

Соавтор Куайна Нелсон Гудмен выражает последовательную номиналистическую позицию, согласно которой все предикаты являются предикатами индивидов и нельзя рассматривать абстракции как значение квантифицированной перемен-

ной (*Goodman N., Quine W.v.O. Steps toward a Constructive Nominalism // Journal of Symbolic Logic. 1947. XII. P. 106*). Гудмен в отличие от Куайна тяготеет не к физикалистской, а к феномениалистской онтологии. Вместе с Куайном Гудмен считает, что нельзя допускать какие-либо значения слов, предложений, не хочет иметь дело ни со свойствами, ни с классами, ни с диспозициями и т.д. Допущение такого рода абстракций приводит к парадоксам. Поэтому необходимо переформулировать философские высказывания, перевести эти проблемы, сформулированные на платонистском языке, на язык номинализма. Гудмен показал, что в ряде случаев такой перевод возможен, но он предполагает интерпретацию классов индивидов как мереологических совокупностей — целостностей, что и было осуществлено Ст.Лесьневским. Номинализм в качестве исходных единиц может принимать различные **базисные индивиды**: 1) физические объекты, что характерно для физикалистских систем, 2) феноменальные данные (*concreta*), например элементарные переживания, что характерно для феномениалистско-номиналистических систем, 3) свойства вещей, что характерно для физикалистского реализма, 4) феноменальные качества (*qualia*), что характерно для феномениалистского реализма (*Goodman N. The Structure of Appearance. Cambridge, 1951. P. 101, 143*). Гудмен последователен в проведении позиции феномениалистского номинализма: «Ученый может пользоваться платонистическими классами, комплексными числами, гаданием по внутренностям животных или любыми другими уловками, которые, по его мнению, помогают получить ему искомый результат. Однако продукты его деятельности оказываются в таком случае сырым материалом для философа, задача которого придать смысл всему этому: прояснить, упростить, объяснить, интерпретировать в понятных терминах. Ученый-практик действует, а философ пишет книги. Номинализм говорит о тех границах, которые ставит себе философ, чтобы придать реальный смысл тому, с чем имеет дело» (*Bochenski J., Church A., Goodman N. The Problem of Universals. A Symposium. Notre Dam, Ind., 1956. P. 28*). Ориентируясь на построение системы, ограниченной языком индивидов, Гудмен отмечал, что в таких системах «значение истинности каждого предложения, состоящего только из логических знаков и нелогических определяемых терминов системы, остается неизменным, если все нелогические определяемые термины заменить соответственно их определяющими в этой системе» (*Goodman N.*

The Structure of Appearance. Cambridge, 1951. P. 60). Одним из следствий конструктивного номинализма Гудмена оказывается то, что «никакие два различных слова не имеют одинакового смысла» (*Goodman N. On Likeness of Meaning // Philosophy and Analysis*, ed. M. Macdonald. Oxford, 1954. P. 61). Общие понятия — лишь манера говорить, *fason de parler*. Единственными объектами для Гудмена являются индивиды: «Единственными индивиды, которые мы можем признать в конечной системе, суть суммы из одного или более атомов» (*Goodman N. The Structure of Appearance. Camdridge*, 1951. P. 86).

Выделяя различные философские направления, Гудмен противопоставляет платонизм, который «допускает неиндивидуальные сущности», и номинализм, не допускающий их. Помимо платонизма он выделяет реализм, который допускает непартикулярные, абстрактные объекты, и партикуляризм, который исходит из существования партикулярных объектов. Поэтому характеристика философских направлений усложняется. По мнению Гудмена, могут существовать: 1) платонистские и реалистские системы, которые допускают неиндивидуальные сущности и вместе с тем непартикулярные, абстрактные сущности, 2) номиналистские и реалистские системы, которые не допускают существования неиндивидуальных сущностей и одновременно предполагают существование абстрактных объектов, 3) платонистские и партикуляристские системы, которые допускают существование абстрактных сущностей и вместе с тем партикулярных сущностей, 4) номиналистские и партикуляристские системы, которые отрицают существование неиндивидуальных сущностей и одновременно допускают существование партикулярных сущностей. Философскую концепцию Р.Карнапа он характеризует как платонистско-реалистическую систему, которая допускает существование такой абстрактной сущности, как сходство. Свою концепцию Гудмен называет в соответствии с этой классификацией номиналистическо-реалистской, которая «допускает качественные неконкретные индивиды» и «исключает все неиндивиды» (*Goodman N. Structure of Appearance*. P. 107). Но все системы могут быть переведены на язык других систем. В том числе и номиналистическо-реалистская система Гудмена допускает перевод на язык платонизма, который предполагает существование неиндивидов. Номиналистическо-реалистская система Гудмена вводит индивиды с помощью разложения «потока опыта на его наименьшие конкретности, а этих конкретностей — на элемен-

тарные чувственные качества» (Op. cit. P. 147). Язык системы Гудмена — это язык элементарных качеств, или дискретных индивидов. Сумма элементарных качеств образует комплекс, который также является индивидом, «каждые две дискретные части которого находятся вместе, но который не находится вместе ни с каким индивидом» (*Goodman N. Sence and Certainty // Philosophical Review. 1952. Vol. IV. № 61. P. 183*). Такого рода комплексы он называет конкретями, причем все части таких комплексов в свою очередь оказываются комплексами. Это редукционистский подход, отвечающий критерию простоты, выдвигает в качестве исходных элементов — атомарные индивиды, или элементарные чувственные качества. Их Гудмен называет «наличными признаками», которые состоят из «цветов, линий, мест в зрительном пространстве и различных незрительных чувственных качеств» (*Goodman N. The Structure of Appearance. P. 156, 176*). Элементарные качества существуют в рамках опыта как целого. Их нельзя отождествлять со свойствами, которые в отличие от них устойчивы и относительно неизменны. Элементарные качества относятся к области явлений, поэтому они непроверяемы, а лишь сравниваемы. С помощью созданного им языка Гудмен дает интерпретацию таких терминов, как «абстракция», «всеобщность», «конкретность» и др. Поэтому на языке Гудмена можно говорить о конкретности индивида, коль скоро он разложим на конкретные и об абстрактности индивидов, коль скоро он не содержит конкретов (Op. cit. P. 200). Точно так же можно говорить об индивиде и как о частном, и как о всеобщем. Индивид является частным (particular), коль скоро он разложим на неповторимые комплексы, и одновременно индивид является всеобщим, коль скоро он не содержит неповторимых комплексов. Проведя достаточно тонкое различие между конкретным, абстрактным, всеобщим и частным, Гудмен выделяет в проблеме универсалий два аспекта: первый, который является внешним для любой системы, относится к тому, сформулирована ли эта система на платонистском языке, допускающем в своей онтологии не только индивиды, но и классы индивидов, и второй аспект, который характеризует то, как же определены в системе предикаты «абстрактный» и «универсальный» («всеобщий»). Феноменалистский номинализм Гудмена и предполагает не только перевод платонистского языка классов на мерееологический язык, но и переинтерпретацию проблемы универсалий с помощью нового определения предикатов «абстрактный», «конкретный», «универсальный», «частный».

Взгляды Куайна и Гудмена можно охарактеризовать как концептуалистские, хотя каждый из них обозначает их как конструктивный номинализм. Они принимают лишь дихотомию номинализма и реализма, работают в этой дихотомии и, проведя различие между «абстрактным» и «конкретным», между «универсальным» и «частным», которое уже было проведено еще в XIX веке в философии Гегеля, конечно, с иных позиций, строят достаточно сложные искусственные конструкции номиналистического реализма, реалистического номинализма и т.п. Такого рода построения показывают, что жесткая дихотомия номинализма и реализма их не устраивает, что они ищут новый путь, который был бы лишен односторонности номинализма и реализма, умеренный путь, который позволил бы им преодолеть альтернативность номинализма и реализма. Этот умеренный путь еще в средние века получил название концептуализма, и он ориентировал на постижение актов понимания, на анализ тех процедур, которые обеспечивали формирование концептов на основе языковых выражений и освоения Слова. Именно потому, что Куайн и Гудмен сделали своим предметом не просто соотношение слова и вещи, а прежде всего языковое поведение человека, они смогли выявить фазы освоения ребенком богатства языка от атрибутивного присоединения одного общего термина к другому до выделения физического объекта, раскрыть роль индивидуальных элементов, понимаемых Куайном на физикалистский манер, а Гудменом — на феноменалистский манер, в разложении опыта на составляющие и в конструировании на их основе сложных познавательных структур. Языковое поведение строится ими на основе скрытой в языке концептуальной схемы, которая играет конструктивную роль и в актах познания, и в актах действия. Прагматический критерий, о котором говорят и Куайн, и Гудмен, в конечном счете отсылает к использованию языка, что и кладется ими в основание исследования языкового поведения. Переход от одной совокупности данных опыта к другой осуществляется с помощью прагматического критерия — критерия полезности и удобства. Так бесполезно и неудобно вводить значения, поскольку мир по крайней мере удваивается и нарушается принцип простоты. Обращение к понятиям «значение», «смысл» — это обращение к фикциям, которые удобны, хотя и создают ряд трудностей и приводят к антиномиям.

Философы, близкие по своим взглядам Куайну и Гудмену — прежде всего М.Уайт и А.Пап, столь же негативно относились к введению универсалий и отказывались от признания существо



вания таких абстрактных объектов, как свойства, классы, значения. Так, согласно М.Уайту, введение значения, или смысла, логически необоснованно и коренится в двояком употреблении слова «существовать», которое мыслится как реальное существование и одновременно как идеальное существование (subsistence). Такого рода процедура введения универсалий и идеального значения допускает «странные сущности», которые вполне можно избежать при помощи перефразировки предложений. Уайт более радикален в применении прагматического критерия, чем Куайн и Гудмен, используя его и в анализе основных понятий, и в определении существования таких объектов, как события, числа, свойства и физические объекты (*White M. Toward Reunion in Philosophy. Cambridge, 1956. P. 274*). Он подчиняет прагматическому критерию и непосредственное чувственное знание, и опытную проверку предложений теории, восполняя этот критерий другими критериями — предсказанием, уважением к простоте и ясности (Op. cit. P. 284). Столь же последовательно проводил номиналистическую точку зрения и А.Пап, который исключал из логического анализа значения, понятия и некоторые виды высказываний. Для него значение тождественно употреблению, а содержание любого понятия — области его применимости (*Pap A. The Age of Analysis. New York, 1955*).

Различные трактовки проблемы универсалий задают различные интерпретации и проблемы языка, и его элементов, и структуры знания, и своеобразии онтологии. Не приходится сомневаться в том, что нередко философы и логики исходят из неявных допущений, не эксплицируют основания и тем более следствия выбранной ими позиции, их самосознание и квалификация собственных взглядов нередко далеко не совпадает с реальным содержанием их позиции. Движение аналитической философии нередко рассматривалось лишь под углом зрения движения к номинализму, а сам номинализм как выражение научности философско-логической позиции. На деле же последовательное проведение номиналистической позиции создавало искусственные трудности и по сути дела никем не было осуществлено. Каждый из философов аналитического направления пытался соединить исходные принципы номинализма с умеренным платонизмом, или реализмом, разрушая последовательность философско-логических и онтологических принципов. Более того, наиболее авторитетные представители аналитического направления, прежде всего Куайн и Гудмен, характеризовали свою

позицию как позицию конструктивного номинализма, фиксируя в слове «конструктивный» то обстоятельство, что они анализируют акты выражения в языке различных фаз освоения мира, обращаются к специфическим модальным структурам человеческого отношения к тем или иным событиям и процессам, выражающего сомнения, убежденность, желание и др. Такого рода модальные предложения оказываются весьма важными для исследования познавательных актов и их содержания. Начав с решительного отвержения и проблемы значения и проблемы универсалий, представители аналитического направления вынуждены были смягчить свою позицию, когда осознали онтологические и лингвистические следствия такого ригоризма.

Если подвести итоги, то можно согласиться с Т.Хиллом, что «полное исключение универсалий нецелесообразно и, может быть, даже невозможно... Во-первых, мы продолжаем использовать множество абстрактных терминов в форме имен существительных и непосредственно на местах субъектов в предложениях; и конечно, наши языки и мышление были бы серьезно обеднены, если бы этот обычай был запрещен... Даже когда сделаны более или менее успешные переводы, остаются вопросы относительно предикатов, предполагающих универсалии. Но вдобавок к тому, что мы упорно продолжаем говорить на языке универсалий, этот язык, по-видимому, нужен нам для различных важных целей. Во-первых, нам нужно говорить о свойствах, которыми предметы обладают или которые мы им приписываем, когда что-то о них говорим, и большинству людей показалось бы абсурдным отрицать существование таких свойств. Во-вторых, нам нужно говорить об отношении свойств друг к другу... Только ценой отказа от очень больших областей не только человеческого языка, но и человеческого мышления можно целиком избавиться от универсалий» (*Хилл Т.И.* Современная теория познания. М., 1965. С. 459–460). Поэтому ригоризм в отказе от универсалий, присущий представителям прагматического анализа языка, в отказе от любых абстрактных сущностей — от свойств, классов, значений, влечет за собой искусственность в построениях и разрушает живую ткань и человеческого языка, и человеческого мышления. Поворот к анализу естественного языка и выдвигание на первый план в философии языка аналитики обыденного языка привели не только к отказу от подобного ригоризма в отношении к универсалиям, но и к осмыслению реальной практики использования языка и реальных функций универсалий.

## К.Поппер и его оценка спора номинализма и реализма

К. Поппер в «Нишете историцизма» называет проблему универсалий «одной из старейших и наиболее фундаментальных проблем философии». Она характеризует статус терминов, которые обозначают качества. Ее истоки — в философии Платона и Аристотеля. Она интерпретируется как метафизическая проблема, но ее можно переформулировать как проблему научного метода. В этом он и усматривает свою задачу. В любой науке употребляются универсальные и единичные термины. Если единичные термины являются именами собственными, которые обозначают определенную реальность, то статус универсальных терминов стал ареной ожесточенного спора между двумя направлениями — номинализмом и реализмом. Номинализм полагает, что универсальные термины относятся к членам группы или класса, а не к какому-то единичному предмету. Реализм, который Поппер предпочитает называть эссенциализмом, полагает, что вещам внутренне присущи некоторые свойства (например, белизны), которое обозначается универсальным термином. Этот универсальный термин, обозначающий это свойство, они считают объективным и реально существующим наряду с индивидуальными предметами. Эти универсальные объекты Поппер называет сущностями (*essences*), а направление, которое верит в существование универсальных объектов и соответственно универсалий — эссенциализмом. Итак, первая трансформация, осуществляемая Поппером, заключается в обозначении реализма эссенциализмом. И на это он имел основания.

Вторая трансформация более глубокая. Она относится к изменению постановки вопроса. Стремясь избежать вопроса о существовании универсальных и единичных предметов, об их различии, Поппер переносит эту проблему из метафизического в методологический план и говорит о методологическом эссенциализме и методологическом номинализме. Если методологический эссенциализм ищет «реальное, или сущностное, значение» терминов науки, то методологический номинализм стремится только «описать поведение предметов», а научные термины считают «полезными инструментами описания». И сама постановка проблем в этих двух направлениях мысли принципиально отличается друг от друга: методологический реализм стремится обсуждать такие вопросы, как: «Что такое материя?» или «Что такое сила?», а методологический номинализм: «Как ведет себя данная частица материи?» или «Как движется в присутствии других тел?».

Уже в классический период новоевропейское естествознание, отказавшись от определения и от исследования ненаблюдаемых сущностей, утвердило в качестве своего основания методологический номинализм, который и победил к началу XX века сначала в физике, а затем и в биологии. Естественные науки, согласно Попперу, объясняют и описывают эмпирические наблюдения. И ничего более. Правда, он замечает, что естественнонаучные термины могут использоваться в качестве названий некоторых важных и сложных структур. Но в таком случае остается не ясным, чем отличаются структуры от сущностей? Не есть ли это новое обозначение для старых «эссенций», от которых Поппер предлагает освободить естественные науки? Однако Поппер вряд ли прав, полагая, что физика отказалась от постановки вопросов о том, в чем сущность атомов или света, а биология — от таких вопросов, как «Что такое жизнь?» или «Что такое эволюция?». Можно напомнить исследования М.Планка и Н.Бора о структуре атомов, Э.Шредингера — о том, что же такое жизнь, Л.С.Берга — механизмов и направленности эволюции.

Эта интерпретация Поппером методологического номинализма естественных наук движима стремлением противопоставить их социальным наукам, в которых, по его мнению, доминирующее место занимает именно методологический эссенциализм. Задача социальной науки усматривалась и усматривается в том, чтобы понять и объяснить такие социальные сущности, как государство, социальная группа и др., чтобы ясно и отчетливо описать эти сущности. Начиная с Аристотеля именно так определялась цель социальной науки. Историзм, хотя он подчеркивает важность изменения, также занимает позиции методологического эссенциализма, поскольку он стремится выявить устойчивое, относительно неизменное и тождественное. Более того, согласно Попперу социальная наука обречена на методологический эссенциализм: социологическое описание никогда не может быть просто описанием в номиналистском смысле (См. Поппер К. Нищета историзма. М., 1993. С. 41). Методологический эссенциализм в определенном смысле оправдывается Поппером, поскольку историзм стремится осмыслить предмет не только как нечто самотождественное и неизменное, но и как предполагающее изменение. Изменения высвечивают возможности этого предмета и могут быть поняты как актуализация скрытых возможностей его сущности. Этот ход мысли — понять сущность через ее изменения, был предложен уже Ари-

стотелем и стал теоретико-методологической основой историцизма. Но это означает, что понятия, выражающие эти изменяющиеся сущности, должны быть в свою очередь историческими, что нельзя те или иные понятия напрямую соотносить с определенными социальными сущностями, ведь и социальные реальности, и понятия, их выражающие, историчны по своему содержанию.

Если подвести итоги, то можно сказать, что Поппер признает эвристичность разделения логико-гносеологических и философских концепций на номинализм и реализм, предлагая осмыслить эту дилемму не в метафизическом, а в методологическом ключе. Вместе с тем принципиальное отличие естественных наук от социальных наук лежит, по его мнению, не только в точности методов, не только в количественных методах измерения и описания, а в логико-методологическом их основании — естественные науки базируются на методологическом номинализме, не допускающего введения неких сущностей в качестве реальностей, а социальные науки никогда не смогут превозмочь границы методологического эссенциализма, умножая сущности, требующие своего описания и объяснения, и даже принимая позицию историцизма, не может избежать допущения неких относительно неизменных сущностей, актуализацией возможностей которой являются исторические состояния. Как мы видим, прежнее историко-философское расчленение интерпретации проблемы универсалий существенно модифицировано Поппером — из метафизического оно стало методологическим, характеризуя способ работы с понятиями, способ их соотнесения с реальностью — то ли сугубо **функциональный**, отвечающий на вопрос «Как?», ограничивающий себя описанием поведения, но не стремящийся дать объяснение тем или иным реальным феноменам или процессам, то ли **эссенциалистский**, ищущий ответа на вопрос «Что это такое?» и стремящийся вскрыть за описываемыми феноменами некую ненаблюдаемую реальную сущность. Функциональный подход наиболее адекватным образом представлен в методологическом номинализме, который составляет основу естественных наук, а эссенциалистский — в социальных науках, которые обречены на некритическое введение реальных сущностей в качестве предметов объяснения. Принципиальные методологические различия в позициях номинализма и эссенциализма коренятся прежде всего в альтернативности тех вопросов, которые доминируют в той или иной области научно

го знания («Как?» или «Что?»), а также в альтернативности тех процедур (описания или объяснения), которые принимаются в них в качестве наиболее значимых. Если акцент делается на процедуре описания и поиске ответа на вопрос «Как?», то эту позицию можно назвать вместе с Поппером позицией методологического номинализма. Если же акцент делается на процедуре объяснения и поиске ответа на вопрос «Что?», то эту позицию можно назвать методологическим эссенциализмом. Но все же можно сомневаться в том, что эти две процедуры альтернативны, что различие между ними влечет за собой альтернативность различных отраслей научного знания и, более того, что естественные науки ограничиваются лишь описанием феноменов и процессов, а социальные науки — объяснением неких сущностей, вводимых в качестве чего-то реального.

Казалось, Поппер отдает приоритет методологическому номинализму и усматривает в методологическом эссенциализме источник заблуждений историцизма и бед тоталитарного способа мысли и жизни. Однако в своих методологических исследованиях он вводит понятие «третьего мира» и знания без познающего субъекта. Создавая «эпистемологию без познающего субъекта», Поппер отмечал, что «примерами объективного знания являются теории, опубликованные в журналах и книгах и размещенные в библиотеках; дискуссии об этих теориях, трудности или проблемы, отмеченные в связи с этими теориями; и т.д.» (*Popper K. Objective Knowledge: An Evolutionary Approach. Oxford. 1972. P. 73*). Он называет физический мир миром 1, мир нашего сознательного опыта — миром 2 и мир логического содержания книг, библиотек, памяти компьютеров и т.п. — миром 3. «Третий мир» является произведением коллективного творчества человечества, созданием коллективов ученых и без него невозможно существование и развитие любого производства. Для Поппера объективное знание — это знание, независимое от чьих-либо претензий на знание, от чьего-либо убеждения или расположения к согласию с ним, или к утверждению его, или к действию. «Третий мир» — это знание в объективном смысле, знание без познающего субъекта, объективное содержание знания, не зависящее ни от психологического субъекта, ни от актов познания, а существующее само по себе. Допущение «третьего мира» объективно-идеального смысла знания свидетельствует об отказе от позиции методологического номинализма и принятии позиции методологического эссенциализма. Ведь «третий мир», по

словам Поппера, хотя и является человеческим продуктом, но обладает суверенным статусом и включает в себя теории в себе, аргументы в себе, проблемные ситуации в себе. Сама эта терминология заимствована Поппером у Б.Больцано, но существенно расширена, поскольку охватывает теории, аргументы и проблемные ситуации, которые никогда не были произведены и поняты людьми, а может быть, никогда не будут произведены или поняты людьми. Не являются ли теории в себе, аргументы в себе, проблемные ситуации в себе такими сущностями, которые существуют независимо от познающего субъекта? Каков статус «третьего мира», какова его связь с физическим и психическим мирами, каково его строение — включает ли он только истинное знание или же вместе с ним и заблуждения, — все эти вопросы далеко выходят за рамки проблемы универсалий. Нам же сейчас важно подчеркнуть, что допущение «третьего мира» — мира объективного содержания знания, зафиксированного в языке, книгах и т.д., не столько воссоздает мир эйдосов Платона, «объективный дух» Гегеля, «истины в себе» Больцано, «объективное содержание мысли» Г.Фреге или мир «значений» Э.Гуссерля, сколько свидетельствует об определенных трудностях современной теории познания, стремящейся уйти от психологизма и одновременно от релятивизма, фиксирующей объективно-идеальное содержание знания, но не могущей преодолеть альтернативность позиций номинализма и эссенциализма. «Третий мир (часть которого — человеческий язык) является продуктом человека, так же как мед является продуктом пчел. Как язык (и как мед) он — непреднамеренный, и потому незапланированный продукт человеческой деятельности... Даже натуральные числа созданы человеком, они являются продуктом человеческого языка и человеческой мысли. И все же таких чисел существует бесконечное множество, столько, сколько никогда не сможет назвать человек или использовать компьютер. И существует бесконечное множество верных равенств между этими числами и неверных равенств — больше, чем мы когда-либо сможем объявить верными или неверными... Неожиданные новые проблемы возникают как непредусмотренный побочный продукт ряда натуральных чисел, например, нерешенные проблемы теории простых чисел... Эти проблемы *автономны*. Они в никаком смысле не созданы нами; и в этом смысле они существуют, неоткрытые, вплоть до своего открытия» (*Popper K. Objective Knowledge, Oxford, 1972. P. 159–160*). Тем самым Поппер стремится объе-

динить номиналистическую и реалистическую установку, подчеркивая важность познавательной деятельности и одновременно объективности, складывающейся в результате человеческих актов. Конечно, между «третьим миром» Поппера и платоновым миром идей или гегелевским объективным духом можно провести определенные параллели. Правда, сам Поппер, говоря о собственной теории, отмечает, что «у нее больше общего с теорией Больцано об универсуме высказываний в себе и истин в себе, хотя она отличается и от этой теории. Мой третий мир ближе всего находится к универсуму объективного содержания мышления Фреге» (*Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 440). «Мой центральный тезис таков, что всякий интеллектуально значащий анализ акта понимания должен состоять в основном, если не полностью, в анализе того, как мы оперируем со структурными единицами и инструментами третьего мира» (*Popper K.* Objective Knowledge. P. 163). Такими структурными единицами «третьего мира» являются умопостигаемые объекты понимания — действительные и возможные. Сам Поппер в состав «третьего мира», столь же объективно-реального, как и физический и психический миры, не включает понятия и их значения, а только проблемы, предположения, теории, проблемные ситуации, аргументы. «Теории, или высказывания, или утверждения — это самые важные лингвистические сущности третьего мира» (Op. cit. P. 163). Поппер стремится соединить автономность третьего мира и тот факт, что он является продуктом человеческой деятельности. «Можно принимать реальность или, как ее можно назвать, автономность третьего мира, и в то же самое время признавать, что третий мир является продуктом человеческой деятельности. Можно даже признавать, что третий мир создан человеком и в то же время что он сверхчеловечен во вполне определенном смысле» (Op. cit. P. 159). Автономность интеллигибельных сущностей третьего мира позволяет Попперу избежать трудностей психологизма и социологизма, преодолеть релятивизм, неизбежно возникающий, если остановиться лишь на одной стороне дела — на создании человеком научных теорий, гипотез и т.д. Именно потому, что Поппер подчеркивает объективное содержание научного знания, его автономность и относительно познавательных актов, и относительно научного сообщества, он в состоянии преодолеть релятивизм социологии науки, редуцирующей научное знание к парадигмам научного сообщества. Но почему состав «третьего мира»



ограничен только предположениями, проблемными ситуациями, аргументами и теориями, остается не ясным. Очевидно, это объясняется лишь стремлением Поппера отделить себя от платонизма, гегельянства и гуссерлианства, которые гипостазировали идеи, дух, значения. Однако подобное ограничение «третьего мира» лишь единицами анализа знания, которые выдвинуты самим Поппером, не оправданно. Столь же не проясненным остается и взаимоотношение между «вторым» и «третьим» мирами. Умопостигаемые сущности автономны относительно мысленных действий, которые составляют содержание «второго мира». Но третий мир создается в процессах мысленных действий, он связан с ними. Каким же образом акты понимания — ядро «второго мира» — отлагаются в сущностях третьего мира, если между ними не существует никакого сходства? Стремясь обойти трудности психологизма и вместе с тем настаивая на объективности смысловых структур третьего мира, Поппер на XIV Международном конгрессе в Вене выступает с докладом «О теории объективного разума» (*Popper K. On the Theory of the Objective Mind // Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie. Vol. 1. Wien, 1968. P. 25–53*). Поппер замечал, что «одна из важнейших функций второго мира состоит в том, чтобы постигать объекты третьего мира. Мы все это делаем: для человека существенна способность обучаться языку, а это означает по сути обучаться постигать объективное содержание мысли (как это называет Фреге)» (*Popper K. Objective Knowledge. P. 156*). Можно сказать, что в последние годы Поппер все более и более склонялся к лингвистической интерпретации третьего мира и параллели, которые он проводил между освоением языка и освоением третьего мира, отнюдь не были случайными. По словам Г.Сколимовского, «Поппер приглашает нас исследовать все эти вопросы (вопросы объективности знания и разума) через призму языка» (*Сколимовский Г. Карл Поппер и объективность научного знания // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. Карл Поппер и его критика. Общая редакция и вступительная статья В.Н.Садовского. М., 2000. С. 258*). Сам Поппер, возражая Сколимовскому, подчеркивает, что между актами второго мира и объектами третьего мира существует взаимодействие: «Я признаю, что это субъективное или диспозициональное состояние понимания принадлежит второму миру. Но я утверждаю... что почти все важные вещи, которые мы можем сказать об этом (т.е. о нашем принадлежащем второму миру

понимании или усвоении третьего мира), состоят в указании на его отношение к объектам третьего мира» (Там же. С. 287). В «Логике социальных наук», расширявая свою позицию, Поппер подчеркивает: «Совершенно неверно считать, что объективность науки зависит от объективности ученого. И совершенно неверно считать, что позиция представителя естественных наук более объективна, чем позиция представителя общественных наук. Представитель естественных наук так же пристрастен, как и любой другой человек... То, что можно назвать научной объективностью, основывается исключительно на той *критической* традиции, которая, невзирая на всякого рода сопротивление, так часто позволяет критиковать господствующую догму. Иными словами, научная объективность — это не дело отдельных ученых, а социальный результат взаимной критики, дружески-вражеского разделения труда между учеными, их сотрудничества и их соперничества. По этой причине она зависит отчасти от ряда социальных и политических обстоятельств, делающих такую критику возможной» (Там же. С. 305). Здесь, как мы видим, Поппер связывает объективность с критицизмом и с социально-политическими факторами роста научного знания — конкуренцией, традицией, социальными институтами, государственной властью. Объяснение объективности научного знания у Поппера не ограничивается указанием на такого рода социокультурные факторы, он сам понимает, что генезис третьего мира и его связь со вторым миром — миром человеческих действий — весьма многогранная проблема. Отношение трех миров — мира физического, мира психического и мира объективного содержания мысли — Поппер называет действительно трудной проблемой, полагая, что она будет решена «не раньше, чем мы узнаем гораздо больше о человеческом мозге и человеческом разуме, чем мы знаем сейчас» (Там же. С. 288). При всей трудности анализа взаимоотношений трех миров и особенно второго и третьего миров тот факт, что акты понимания отлагаются в объективном содержании научного знания, а единицы его анализа превращаются у него в объекты «третьего мира», «нематериальные вещи», в некие идеальные сущности, существующие независимо от познающего субъекта, означает, что Поппер в концепции «третьего мира» не только осуществляет переход от методологического периода к метафизическому, но и покидает позицию методологического номинализма и отдает предпочтение даже не методологическому, а метафизическому эссенциализму. Это

позволило Попперу обсудить ряд новых проблем, например проблему соотношения тела и духа (*Popper K.* Knowledge and the Body-Mind Problem. In defence of Interaction. L., New York, 1994), и дать критику субъективистских интерпретаций квантовой механики (*Поппер К.* Квантовая теория и раскол в физике. М., 1998). Идея третьего мира как объективного, автономного содержания научного знания, объективности различных областей науки становится центральной в этот период, который сам Поппер датирует 1950-ым годом вплоть до его кончины в 1994 г. Об этом свидетельствует, в частности, его книга «Философия и физика: очерки в защиту объективности физической науки» (*Popper K.* Philosophy and Physics: Essays in Defence of the Objectivity of Physical Science. Oxford. 1974). Проблема универсалий была переведена Поппером в проблему объективности научного знания и тем самым ей был дан новый вектор и задано новое содержание.

Итак, казалось бы сугубо «схоластическая» проблема универсалий отнюдь не умерла в XX веке. Не получив своего решения, она получила новые импульсы в связи с 1) лингвистическим поворотом философии, 2) переходом аналитической философии от исследования искусственных языков к изучению естественных языков, 3) переходом от логического синтаксиса к логической семантике, 4) обсуждением онтологий различных естественных языков. Номинализм, характерный для аналитической философии, где кванторы неявно считались универсалиями, сменился концептуализмом, который обратился к осмыслению различных форм речевых актов и поведения и к уяснению методов их регулирования. Из метафизики знания концептуализм превратился в методологию познания.

## Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология\*

### Общая характеристика физикалистского рационализма нового времени

Философия, в своих античных истоках, стремилась быть «наукой», универсальным познанием универсума сущего, не смутным и релятивным повседневным знанием —  $\delta\omicron\xi\alpha$ , а рациональным знанием:  $\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\eta\eta$ . Но истинная идея рациональности и в связи с этим истинная идея универсальной науки не была достигнута в античной философии — таково убеждение основателей нового времени. Впервые новый идеал стал возможен, когда в качестве образца была взята новая математика и естествознание. Его возможность была доказана в воодушевляющем темпе своего осуществления. Чем иным была новая идея универсальной науки, мыслимой идеально совершенной, как не идеей **всезнания** (Allwissenheit)? Такова действительная, хотя и заключенная и реализуемая в бесконечности цель философов, а не отдельных исследователей и не их временного сообщества, цель, реализуемая в бесконечном прогрессе поколений и их систематических исследований. Если мир существует сам по себе, то этим предполагается, что можно аподиктически понять рациональное систематическое единство, в котором должно быть рационально детерминированы все единичные вещи, вплоть до последних. Необходимо постичь системную форму мира (его универсальную сущностную структуру), которая заранее принимается нами уже готовой и известной, поскольку в любом слу

---

\* Перевод § 12–27 из 2 части книги Э. Гуссерля (E. Husserl. Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. — Husserliana. Bd. VI. Haag. 1956). Нумерация параграфов в переводе снята.

чае является чисто математической. Это означает, что мир детерминирован только в своей особенности, что, к сожалению, возможно только на индуктивном пути. Таков, конечно, бесконечный путь к всезнанию. Итак, обычно многие пребывают в счастливой убежденности в том, что путь познания — это путь от ближнего к дальнему, от более или менее известного к неизвестному, путь расширения знаний с помощью непогрешимого метода, где все сущее действительно должно быть познано в своем полном «самом-по-себе-бытии», т.е. в бесконечном прогрессе познания. К этому же относится и другой прогресс — прогресс аппроксимации чувственно данного в жизненном окружении к математическому идеалу, а именно совершенствование всегда лишь приблизительного «подведения» (Subsumption) эмпирических данных под соотносящее с ними понятие идеала, что достигается с помощью разработанной методики, более точных измерений, повышения эффективности измерительных инструментов и т.д.

Вместе с ростом и постоянным совершенствованием власти познания над Вселенной (All) человек обретает все постоянно растущее господство над окружающим его практическим миром. Оно включает и господство над реальной средой, окружающей человечество, и власть над самим собой и над другими людьми, и все возрастающую власть над своей судьбой, и достижение все более полного, рационально мыслимого для людей «счастья». Ведь человек в состоянии постичь саму по себе истинность ценностей и благ. Все, что лежит в горизонте этого рационализма, предстает его следствиями, которые ему очевидны. Итак, человек является действительным подобием Бога. Аналогично тому, как математик говорит о бесконечно удаленных точках, прямых и т.д., можно иносказательно сказать: «Бог — это *человек, перенесенный в бесконечную даль*». Вместе с математизацией мира и самой философии философ в каком-то смысле математически идеализирует и самого себя, и одновременно — Бога.

Несомненно, новый идеал универсальности и рациональности познания привел к невиданному прогрессу тех областей, где он возник, — математики и физики. Можно предположить, что этот идеал, как показано ранее, привел к верному самопониманию и сохранился свободным от всех смысловых изменений. Существует ли в мировой истории предмет, более достойный для философского восхищения, чем открытие множественности бесконечных Вселенных истин (Wahrheits-Allheiten),

достижимых либо в бесконечном прогрессе (например, чистой математики), либо аппроксимативным образом (например, в индуктивной науке)? И не есть ли чудо все то, что создано и продолжает создаваться творчеством? Если чудом является теоретическо-техническая деятельность, то не меньшим чудом является научная деятельность, заключающаяся в изменении смысла. Можно иначе поставить вопрос: сколь *далеко* может распространяться образцовость этих наук и достаточны ли те философские размышления, которым мы обязаны новыми концепциями мира и мировой науки?

Не случайно уже относительно природы начинается (правда, только в новое время) расшатываться допущение, которое принималось в качестве чего-то само собой разумеющегося, что все естествознание есть-де в конечном счете физика, а поэтому все биологические, да и другие конкретные, естественные науки должны по мере развития исследований все более и более сводиться к физике. Во всех науках осознана необходимость методологической реформы. Конечно, эта реформа осуществлялась отнюдь не с помощью принципиальной ревизии того способа мысли, в котором коренится естествознание нового времени и который опустошается методологизированием.

### **Первые трудности физикалистского натурализма в психологии: непостижимость действующей субъективности**

Сомнительность математизации мира и соответственно его рационализации, плохо осуществленной в философии *ordino geometrico*, была намного раньше осознана в новой *натуралистической психологии*. Среди областей ее исследований — виды рациональной познавательной деятельности философов, математиков, естествоиспытателей и т.д. и достигнутые ими знания, где новые теории, будучи творениями их духа, заключали как таковые предельный истинный смысл мира. Здесь возникли трудности, которые, начиная со времен *Беркли и Юма*, привели к возникновению парадоксального *скептицизма*, который воспринимался как абсурд, непостижимый адекватно, и был направлен прежде всего против образца рациональности, т.е. против математики и физики, против их основных понятий, ведь здесь пытались лишить смысла области их исследования (математи-

ческое пространство, материальную природу), трактуя их как психологические фикции. Скепсис был доведен *Юмом* до крайности, до искоренения всего идеала философии, формы научности, которая была присуща науке нового времени. Тем самым были затронуты — и весьма значительно — не только идеал философии *нового времени*, но и идеал *всей философии* прошлого, все определение задачи философии прошлого как *универсальной объективной науки*. Парадоксальная ситуация! Перед нами значительный ряд новых наук, весьма успешных и день ото дня увеличивающих свою действенность. Тот, кто работает в этих науках, и тот, кто успешно их постигает, испытывают переживание очевидности, которую он сам (и никто другой) может утратить. И все же деятельность и очевидность совершенно непонятны *при определенной, новой направленности взгляда*, который присущ психологии и который играет в ней решающую роль. Более того. Это относится не только к наукам нового времени и к рационально интерпретированному ими миру, но и к обыденному пониманию мира и мировой жизни, донаучному миру в обычном смысле, миру, в котором действия и поступки как ученого, так и далекого от науки человека, обрели значимость бытия, само собой разумеющегося, причем не только в практике обыденной жизни.

Прежний, крайне радикальный скептицизм атаковал не мир, а лишь подчеркивал свой релятивизм ради отрицания и мира самого по себе, сконструированного философией. В этом и состоял его агностицизм.

Теперь же на первый план выдвинулась мировая загадка, которую ранее не подозревали, и она обусловила совершенно новый тип философствования — «теоретико-познавательного», «разумно-теоретического» философствования, а вскоре привела к созданию систематической философии, движимой совершенно новыми целями и методом. Эту величайшую из всех революций можно назвать *поворотом от научного объективизма*, присущего не только философии нового времени, но и *всей предшествующей, тысячелетней философии*, к *трансцендентальному субъективизму*.

## Предварительная характеристика объективизма и трансцендентализма. Противоборство между двумя этими идеями как смысл истории нового времени

Характерной чертой *объективизма* является то, что он остается на почве предданного мира, воспринимаемого в опыте как нечто само собой разумеющееся, и спрашивает лишь о его «объективной истинности», о безусловной значимости мира для себя, для каждого разумного существа, о том, что же есть мир сам по себе. Действовать универсально — такова суть эпистемы, рациональности (Ratio) и соответственно философии. Тем самым приходят к предельно сущему, об основаниях которого спрашивать лишено смысла.

Вопреки этому трансцендентализм говорит: бытийственный смысл предданного жизненного мира — это *субъективное образование*, достижение опытной и донаучной жизни. В ней коренится смысл и бытийственная значимость мира, строится мир, действительно значимый для опыта наших современников. Что же касается «объективно истинного мира», то это *образование более высокого уровня*, создаваемое наукой на базе донаучного опыта и мышления и соответственно на базе их значимых успехов (Geltungleistungen). Лишь радикальное возвращение к вопросу (Rückfragen) о субъективности, а именно о предельной субъективности, которая осуществляет во всех донаучных и научных способах мысли оценку значимости мира и его содержания, осмысление вопросов «Что?» и «Как?» относительно действий разума, позволяет понять объективную истину и постичь предельный *смысл бытия* мира. Итак, исходной точкой не является бытие мира как что-то само собой разумеющееся. Поэтому нельзя ставить пустой вопрос о том, что же объективно принадлежит миру. *Исходной точкой является субъективность*, а именно субъективность, которая является истоком наивной преданности бытия мира, позднее рационализирующая или, что тождественно, объективирующая бытие мира.

Однако сразу же мы сталкиваемся с опасной бессмыслицей, которая поначалу кажется чем-то само собой разумеющимся, а именно, что эта субъективность — субъективность отдельного человека. Следовательно, она — психологическая субъективность. Зрелый трансцендентализм не приемлет психологического идеализма и притязает на то, что он прокладывает путь совершенно новой научности — трансцендентальной научности и вместе с



тем, будучи философией, он подвергает критике объективную науку. Вся прошлая философия не имела никакого понятия о субъективизме этого трансцендентального способа мысли (Stiles). В ней отсутствовали движущие мотивы для соответствующего изменения установки, хотя в античном скептицизме она, возможно, и допускалась в его антропологическом релятивизме.

Вся история философии, начиная с появления «теории познания» вплоть до серьезных попыток создания трансцендентальной философии — это история громадного напряжения между объективистской и трансцендентальной философией, история непрерывных попыток, с одной стороны, сохранить объективизм и развить его в новых формах, а с другой стороны, преодолеть трудности трансцендентализма, которые связаны с идеей трансцендентальной субъективности и с методом, необходимым для этого. Крайне важно объяснить истоки этого внутреннего раскола в развитии философии и проанализировать основные движущие силы этого радикальнейшего изменения идеи философии. Это позволяет постичь нагруженность глубоким единым смыслом всего историко-философского процесса становления нового времени — смысловое единство воли, связующей воедино все поколения философов, коренящуюся в нем направленность всех индивидуальных и групповых устремлений. Как мы попытаемся показать, эта направленность есть направленность на последнюю *форму* трансцендентальной философии — на *феноменологию*, в которой в качестве снятого момента заключена и последняя *форма психологии*, отвергнувшая натуралистический смысл психологии нового времени.

### Рефлексия о методе нашего исторического анализа

Тот способ рассмотрения, который мы должны применить и который уже определяет стиль предварительных замечаний, не является историческим в обычном смысле слова. Для нас важно понять *телеологию* исторического развития философии и особенно философии нового времени и одновременно уяснить, что мы в своей личной воле — ее носители и исполнители. Мы стремимся раскрыть *единство*, которое господствует во всех исторических целях, в противоборстве и взаимосвязи их изменений, в постоянной критике, постоянно усматривающей в общей исторической связи лишь личностную связь и в конечном счете

историческую задачу, которая может быть признана нами как наша личная задача. Такой взгляд исходит не из чего-то внешнего, не из факта, не из становления во времени, которое было бы просто внешней каузальной последовательностью, а *изнутри нас самих*. Мы, будучи не только наследниками духовного богатства, но и выразителями духовно-исторического процесса, поистине обретаем собственную задачу лишь благодаря этому. Мы обретаем ее не с помощью критики какой-либо современной или предшествующей системы, научного или донаучного «мировоззрения» (в конце концов даже китайского), но лишь благодаря критическому пониманию общего единства истории — *нашей* истории. История как духовное единство ставит задачу, которая вытекает из единства и движущих сил исторических событий, — пройдя ступени неясности, найти удовлетворительное объяснение и достичь в конце концов полного понимания самой себя в мышлении, обретающем надвременную размерность, сменяющих друг друга или сосуществующих поколений философов. Тем самым история предстает не только как нечто необходимое, но и как то, что *задается* нами — современными философами. Мы есть то, кто мы есть, а именно философские функционеры человечества нового времени, наследники и соизъявители воли, *пронизывающей* все человечество, и мы исходим из того первоисточка, который при всех последующих изменениях и преобразованиях заключен в греческой мысли. В ней заключено *телеологическое начало*, подлинное зарождение европейского духа.

Этот способ объяснения истории предполагает возвращение к первоисточкам целей, связующих в единую цепь все будущие поколения, поскольку в них цели живы в формах, уже отложившихся, постоянно вновь пробуждаемых и вновь подвергаемых критике при наступлении новой жизни; они должны вновь объяснить, усовершенствовать и более или менее радикально преобразовать этот способ ретроспективного возвращения к вопросам о том, каким же образом устойчивые цели одновременно приводят к непрерывным попыткам выдвижения новых целей и вновь к неудовлетворенности ими. Как я полагаю, это и есть подлинное самоосмысление философом того, на что направлено *его волеизъявление*, что в его воле является его собственной волей и волей его духовных пратцев. Это означает, что необходимо вновь оживить скрытый исторический смысл отложившейся понятийности, которая в приватном и внеисторическом труде

предстает как нечто само собой разумеющееся. Это означает, что его самоосмысление должно привести к осмыслению его предшественников, уяснению не только связей мыслителя, социальности его мысли, его интеллектуального сообщества, сделав его актуальным для нас, но и дать *критику*, сознающую свою *ответственность*, коренящуюся в *актуальности* представления *об общем единстве* истории, — критику особого рода, укорененную в этом исторически персоналистическом целеполагании, в релятивных реализациях целей и во взаимной критике, а не в *предрассудках*, в том, что кажется современным философам чем-то само собой разумеющимся. Вся их непроясненность возникает из отложения традиции (traditionalen Sedimentierung), а не просто из того, что предрассудки по своей истине являются неопределенными суждениями. И уже это ставит перед нами грандиозную задачу и делает значительной идею «философии». В нее втянуты все философски значимые суждения.

Итак, исторически ретроспективное осмысление, о котором идет речь, — это действительно глубокое осмысление всего того, что кажется само собой разумеющимся, и всего того, к чему стремится человек как человек, как историческое существо. Самоосмысление служит средством решения задачи и вместе с тем дальнейшей реализацией собственной задачи, которая сама в свою очередь постигается, исходя из этого самоосмысления истории и задачи, ставшей ясной в наше время.

Но любой первоисток оказывается и завершением, составляя исторический процесс. Он завершается тогда, когда задача обретает полную ясность и при этом решается аподиктическим методом, с каждым шагом которого делается новый шаг, который имеет успешный, т.е. аподиктический, характер. Тем самым философия, понятая как бесконечная задача, была бы движением к своему аподиктическому началу, к горизонту своего аподиктического развертывания. (Конечно, было бы ошибкой подменять указанный принципиальный смысл понятия «аподиктического» обычной трактовкой этого смысла, заимствованной из традиционной математики.)

Необходимо предостеречь от этой ошибки. Каждый из философов, существовавших в истории, осуществляет самопознание, вступает в полемику с философами своего времени и прошлого. Он высказывает суждения о них, выражает в спорах свое отношение к ним, достигая вместе с тем самопознания как собственной деятельности, так и существующих теорий.

Однако даже если мы в большей мере осведомлены о таких «самоинтерпретациях» (в том числе и всего ряда философов), то все же мы еще не можем уяснить, что же в конце концов у всего ряда философов «выражает» скрытое единство их внутренней интенциональности, которое и создает единство истории. Лишь в итоге можно обнаружить то, что может быть раскрыто из единой направленности всех философий и философов, и лишь из нее может быть достигнуто ясное понимание философов прошлого, которого они сами не могли достичь.

Ясно, что своеобразная истинность такого «телеологического рассмотрения истории» не может быть опровергнута цитированием личных документальных «записей» философов прошлого; ведь эта истинность доказывается исключительно очевидностью общей критической позиции, которая должна высветить смысло-целевую гармонию за философами, за их мнимым противоборством и последовательностью философов, представленных в документах в качестве «исторических фактов».

**Декарт — основатель как идеи  
объективного рационализма нового времени,  
так и трансценденталистских мотивов,  
его подрывающих**

Теперь мы подошли к тому, чтобы действительно объяснить единый смысл философских движений нового времени, в которых вскоре развертывание новой психологии обретет особую значимость. Для осуществления этого необходимо обратиться к *наиболее фундаментальному* философскому гению нового времени — к *Декарту*. Сразу после *Галилея* — основателя нового естествознания — Декарт выдвинул новую идею универсальной философии и дает ей систематическое развертывание: в смысле математического или, лучше сказать, физикалистского рационализма — идею философии как «универсальной математики». И тотчас же она обрела мощное влияние.

Это отнюдь не означает (согласно сказанному выше), что он с самого начала понимал и выражал эту идею полностью и систематически, не говоря уже о том, что его современники и последователи, постоянно руководствующиеся ею в науках, представляли ее в эксплицитной форме. Это необходимым образом было бы самым высоким систематическим созданием чистой

математики — новой идеей универсальности, появившейся в первом, относительно зрелом виде у *Лейбница* (как «mathesis universalis») и в гораздо более зрелом виде в математике дефинитных многообразий, исследования которых продолжаются и поныне. Как любая из исторических идей эта влиятельная идея живет в новой математике, в новом естествознании, в новой философии, в сознании лиц, функционирующих как выразители их развития в совершенно различных ноэтических модусах: либо как стремления инстинкта, чуждого всякой способности личности дать себе отчет о том, «на что именно» (*Worauf-hin*) направлен инстинкт, либо как результат более или менее ясного отчета о целях, с грехом пополам понятых, а позднее, возможно, преобразуемых с помощью обновленной интерпретации во все более уточняемых целях. Но, с другой стороны, мы сталкиваемся также и с модусами вульгаризации этих идей, замутнения их смысла, ранее уточненного в другом месте, при смутности идей, становящихся теперь неопределенными, неясными, ставших сугубо словесными понятиями, отягощенных при попытках интерпретации ложными истолкованиями. Но все же они являются движущей силой развития. Так интересующие нас здесь идеи действительны во всем том, что не сформировано математической мыслью. Это хорошо заметно, когда говорят о силе идеи философии, пронизывающей все новое время, все науки и все образование, идеи, которая впервые была выдвинута и прочно установлена *Декартом*. Однако *Декарт* был патриархом нового времени не только благодаря инаугурации этой идеи. В высшей степени примечательно то, что он в своих «Метафизических размышлениях» — как раз с целью дать радикальное обоснование нового рационализма и eo ipso (тем самым) дуализма — заложил фундамент тех мыслей, которые в своих исторических последствиях (как бы следуя скрытой телеологии истории) были призваны взорвать рационализм, разоблачая его скрытую бессмысленность, любая мысль, которая должна была обосновать этот рационализм как aeterna veritas (вечную истину), заключала в себе *глубоко скрытый смысл*, который, став явным, мог полностью искоренить рационализм.

## Возвращение Декарта к «ego cogito». Интерпретация смысла картезианского «эпохи»

Рассмотрим ход мысли в первых двух картезианских «Размышлениях» под тем углом зрения, который позволит выявить их общую структуру — переход к ego cogito (Я мыслю), где *ego cogitationes* соответствует *cogitata* (актам мысли Я, соответствующих мыслимому содержанию — *ред.*). Итак, нашей темой является излюбленный экзамениционный вопрос к лицам, обучающимся философии. В первом размышлении поистине заключена неисчерпаемая глубина, исчерпать которую не смог даже *Декарт* — в его руках было великое открытие, но все же оно ускользнуло от него. По моему мнению, и сегодня, может быть именно сегодня, каждый рефлектирующий о себе мыслитель должен углубленно изучать первые два «Размышления», не страшась видимости примитивности, которая обнаруживается сначала в знаменитом использовании нового способа мысли для парадоксального и глубоко ошибочного доказательства бытия Бога, а затем в виде многообразных неясностей и двусмысленностей, и не должен быстро успокаиваться на собственных опровержениях. Существуют все основания для того, чтобы я теперь предпринял попытку собственного истолкования пространства мысли, которое не повторяет сказанного Декартом, а выявляет то, что действительно заключено в его мысли; но в таком случае необходимо проводить различие между тем, что было им самим осознано, и тем, что скрыто либо в уже известном, кажущимся чем-то естественным и само собой разумеющимся, либо же в подмене его мыслей. Речь идет не просто о рудиментах схоластических традиций, не просто о случайных предрассудках его времени, что на протяжении *тысячелетий кажется само собой разумеющимся*, речь идет о преодолении, которое впервые становится возможным благодаря раскрытию оригинальности глубин его мышления.

Философское познание является, согласно *Декарту*, *абсолютно обоснованным*; оно должно базироваться на фундаменте непосредственного и аподиктического знания, очевидность которого любое мыслимое сомнение. Каждый шаг опосредствованного познания должен стремиться достичь такого рода очевидности. Обозрение своих прежних убеждений, приобретенных им самим или же заимствованных, показало, что всюду появляется сомнение или возможность сомнения. В этой ситуа-

ции для него, да и для каждого, кто хочет быть серьезным философом, возможно прибегнуть к *разновидности радикального скептического* эпохй, которое поставило под вопрос всю совокупность его прошлых убеждений, заранее запрещая все суждения о них, любое высказывание относительно их значимости или не значимости. Любой философ хотя бы раз в своей жизни должен так поступать, и если он этого не делал, то должен так поступать, даже если он уже создал «свою философию». Ее, как и все иные предрассудки, также нужно подвергнуть эпохй. Это «картезианское эпохй» осуществляется в неслыханно радикальной деятельности, которая ясно постигает не только значение всех прошлых *наук*, включая и математику, притязующую на аподиктическую очевидность, но и значение вне и донаучного *жизненного мира*. Следовательно, оно охватывает мир чувственного опыта, который воспринимается как нечто само собой разумеющееся, и всю питающуюся им жизнь мысли как донаучной, так и научной. Можно сказать, что впервые ставится под «познавательное-критическое» сомнение первая ступень всякого объективного познания, познавательная основа всех ранее существовавших наук, всех наук об «этом» мире, а именно опыт в обычном смысле слова, «чувственный» опыт и коррелятивный ему мир, обретающий смысл и бытие для нас в опыте и из опыта; до этого мир существовал для нас как нечто неизменно существующее и определенно положенное, а его содержание выражалось в изолированных и случайных реалиях, лишенных значимости и отвергнутых как сомнительная и ничтожная видимость. Исходя из этого, ставились под сомнение все смысловые и оценочные действия, коренящиеся в опыте. Здесь, как мы уже отмечали, заключено историческое начало «критики познания», а именно радикальной критики объективного познания.

Следует вновь напомнить, что античный скептицизм, начиная с *Протагора и Горгия*, ставил под сомнение эпистему, т.е. научное познание сущего самого-по-себе, но не привел к агностицизму, отрицанию рациональных подструктур «философии», которая, предполагая истины сами-по-себе, считает, что можно достичь рационального самого-по-себе. «Мир» якобы рационально непознаваем и человеческое познание не может выйти за пределы субъективно-релятивных явлений. Уже здесь была возможность сделать дальнейший шаг в радикализме (например, двусмысленного тезиса Горгия «Ничто существует»), однако в действительности этого не произошло. И в последующие вре-

мена скептицизму, негативистски, практико-этически (политически) ориентированному, не доставало специфической картезианской мотивации: через ад непрестанного квази-скептического эпохй проникнуть к воротам, ведущим на небеса абсолютно рациональной философии и построить ее систематически.

Но как же действует эпохй? Каким же образом с помощью эпохй, которое сразу же выключает из игры познание мира во всех его формах, в том числе и простое опытное познание мира, — а при этом из рук выскальзывает бытие мира, — можно выявить праоснову непосредственных и аподиктических очевидностей? Ответ таков: если Я приостанавливаю все высказывания о бытии или небытии мира, воздерживаюсь от любой оценки бытия, то не *всякая* оценка бытия (*Seinsgeltung*) запрещена внутри эпохй. Я, осуществляющий эпохй, не включен в эту предметную область, напротив, в принципе исключен из нее, если я действительно радикально и универсально осуществляю эпохй. Я необходимым образом существую в качестве того, кто осуществляет эпохй. И именно здесь я нахожу искомую аподиктическую почву, которая абсолютно исключает любое возможное сомнение. Коль скоро я привожу в движение сомнение, я сам пытаюсь утвердить, что все сомнительно и по крайней мере истины нет, абсолютно очевидным является то, что я — сомневающийся и все отрицающий. Универсальное сомнение уничтожает самое себя. Тем самым универсальное эпохй предоставляет в мое распоряжение абсолютно аподиктическую очевидность «Я есть». Но в этой очевидности заключено и многообразие. *Sum cogitans* (я емь мыслящий) — это высказывание очевидности, которое при конкретизации гласит: *ego cogito — cogitata qua cogitata* (я мыслю — мысленное как мысленное). Тем самым схватываются все *cogitationes* (мысли), их разнородные и изменчивые синтезы в универсальном единстве *cogitatio*, в котором мир как *cogitatum* (мыслимый) и приписываемое моей мыслью, смотря по обстоятельствам, значение бытия представляли и представляют собой *cogitatum*; я, философски истолковывая эти значения, не могу более принимать их натуралистически и использовать их в соответствующем знании. В состоянии эпохй я не могу быть вовлеченным в них. Итак, лишь во мне пребывают все акты опыта, мысли, оценки и другие жизненные акты и, идя по этому пути дальше, я узреваю, что весь «мир», для меня сущий и непосредственно значимый, стал просто «*феноменом*», а именно во всех свойственных ему определениях. Все они и *сам*



*мир* превращаются в мои «*ideae*» (идеи), все они — неотъемлемые составные части моих *cogitationes* (мыслей), а их *cogitata* (мыслимое содержание) заключено в эпохй. Здесь мы имели бы **абсолютно аподиктическую** сферу бытия, замкнутую в *ego*, а не просто аксиоматическое положение такого типа, как «*ego cogito*» или «*sum cogitans*».

Все же надо добавить еще кое-что, причем весьма примечательное. Через эпохй я проник в такую сферу бытия, которая **принципиально предшествует всем мыслимым мною сущим и их сферам бытия, как их абсолютно аподиктическая предпосылка**. Или, что равнозначно для Декарта: Я, осуществляющий эпохй, — единственно абсолютно несомненен, что принципиально исключает всякую возможность сомнения. Все остальное, предстающее как нечто аподиктическое, например математические аксиомы, открыто возможности сомнения и, следовательно, мыслима их ложность — и они исключаются, а притязание на аподиктичность справедливо, если достигается опосредствованное и абсолютно аподиктическое обоснование, возвращающее нас к единственно абсолютной праочевидности, а именно к той, к которой — если возможна философия — должно возвратиться все научное познание.

### Самообман Декарта: психологическое искажение чистого *Ego*, достигаемое благодаря эпохй

Здесь необходимо сказать несколько слов о том, о чем мы в предшествующем изложении намеренно умолчали. Речь идет о том, чтобы выявить **скрытый дуализм** картезианского мышления; существуют две возможности понимания *ego* мысли, их генезиса и возможности постановки двух задач, лишь одна из которых была для **Декарта** чем-то непосредственно само собой разумеющимся. Итак, смысл *ego* изложения фактически однозначен (в качестве *ego* смысла); но, к сожалению, эта однозначность проистекает из того, что в своем подлинном радикализме *ego* мысль не была действительно реализована, что он не подверг эпохй («не заключил в скобки») все свои предубеждения и все в мире, из того, что, стремясь к цели, не постиг наиболее значительного в выявленном благодаря эпохй в *Ego* для того, чтобы развить чисто философский  $\alpha\upsilon\tau\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$  (подход — **ред.**). По сравнению с тем, к чему могло привести это развитие, причем

очень скоро, все то, что он обнаружил действительно нового — при всей оригинальности и действенности — в известной мере оказалось поверхностным и к тому же утратило свое значение. Будучи воодушевлен тем, что он впервые открыл в эпохй Ego, он задал себе вопрос, что же есть Я — Я человека, чувственно воспринимаемого человека в обычной жизни. После того Декарт исключил тело, как и вообще телесный мир, разрушенный в эпохй, он определил его как *mens sive animus sive intellectus* (Человек либо животное, либо разумен — *лат.*).

Однако здесь встает ряд вопросов. Не относится ли эпохй ко всему тому, что мне (как философствующему человеку) предзадано, следовательно, предзадано всему миру, в том числе и миру людей, а не только миру физических тел? И тем самым и *мне самому* как целостному человечеству, ведь я постоянно делаю себя действительным в натуралистическом обладании миром? Не овладела ли здесь *Декартом* галилеевская уверенность в существовании универсального и абсолютно чистого мира вещей, проводящая различие между тем, что дано в чувственном опыте, и тем, что, будучи математическим, является предметом чистой мысли? Не было ли для него чем-то само собой разумеющимся, что чувственность лишь указывает на само-по-себе сущее, что при этом она может вводить в заблуждение и что должен существовать рациональный путь решений и познания само-по-себе сущего с помощью математической рациональности? Но можно ли вообще все, хотя бы потенциально, вынести за скобки с помощью эпохй? Ясно, что *Декарт* уже заранее, при всем радикализме своего требования беспредпосылочности, поставил цель, согласно которой прорыв к этому его должен быть лишь *средством*. Он не видел того, что вместе с убеждением в возможность целей и этих средств он уже отошел от радикализма. Одной лишь решимости к эпохй, к радикальному воздержанию от всех предданностей, от всех мирских значений еще недостаточно; эпохй должно *быть* осуществлено всерьез и *оставаться* таковым. Ego — это не остаток мира, а абсолютная аподиктическая установка, которая возможна лишь благодаря эпохй, лишь благодаря «вынесению за скобки» *всех* мирских значений и это единственно возможное осуществление. Но *душа* — *остаток предшествующей абстракции чистого тела* и кажется, согласно этой абстракции, частью, по меньшей мере восполняющей это тело. Но эта абстракция (и это не следует упускать из внимания) существует не в эпохй, а в способе рас-

смотрения естествоиспытателей или психологов, который основывается на натуралистической почве предданного мира, сущего как нечто само собой разумеющееся. Следует более подробно сказать об этих абстракциях и видимости их самопонятности. Но и того, что уже было сказано, достаточно для того, чтобы уяснить, что в основополагающих главах «Размышлений» Декарта, которые связаны с введением эпох и его, налицо непоследовательность, выразившаяся в отождествлении его с душой. Все достижения, величайшее открытие этого его были обесценены этой бессмысленной подменой: чистая душа не имеет никакого смысла в эпох, поскольку она как «душа» вынесена за скобки, т.е. она такой же чистый «феномен», как и тело. Не следует упускать из виду *новое* понимание «феномена», которое впервые возникло вместе с картезианским эпох.

Видно, сколь трудно осуществить и использовать неслыханное ранее изменение установки, которое осуществляется благодаря радикальному и универсальному эпох. Оно тотчас же разрушается *«естественным человеческим рассудком»* и что-то, проистекающее из наивной оценки мира, искажает как эпох, так и требования нового мышления. (Из этого проистекают наивные упреки почти всех моих современников в моем «картезианстве», и соответственно возражения против «феноменологической редукции», к которой в этом изложении картезианского эпох я уже подошел.) Эта неуничтожимая наивность объясняет, почему почти никто не мог, воспринимая импульсы «извне», избежать «самопонятности» возможных выводов об его и его интеллектуальной жизни и поставить вопрос — может ли иметь эта эгологическая сфера бытия вообще какой-нибудь смысл «вовне»? Это, конечно, делало *Его парадоксальным и величайшей из всех загадок*. Но, может быть, многое, даже все в философии, связано с этой загадкой и, возможно, с этим связано потрясение *Декарта* при открытии его, но для нас — меньших умов, значимо как указание на то, что истинное величие и грандиозность этого открытия при всех ошибках и заблуждениях в том, что оно может стать однажды «архимедовой точкой» опоры любой подлинной философии.

Новая мотивация поворота к Его, коль скоро она вышла на арену истории, обнаружила свою внутреннюю силу в том, что несмотря на искажения и запутанности, она кладет начало новому этапу в философии и придает ей новую цель.

## Решающий интерес Декарта к объективизму как причина его самообмана

Подмена Его собственно душевным Я, эгологической имманентности — психологической имманентностью, эгологического самовосприятия — очевидностью психического «внутреннего» <опыта> или «самовосприятием» роковым образом сказалась на «Размышлениях» Декарта и продолжает оказывать историческое воздействие и в наши дни. Он сам действительно верил в то, что дуализм конечных субстанций может быть доказан на пути вывода о трансцендентном через трансцендентность собственно души (косвенно через первый вывод о трансцендентности Бога). Точно так же он полагал, что его противоречивая установка позволит решить важную проблему, которая в измененной форме позднее была возрождена Кантом: как создаваемые моим разумом конструкции математики и математического естествознания (мои собственные «*clarae distinctae perceptiones*» — ясные и отчетливые восприятия — *ред.*) могут претендовать на объективную «истинность», на метафизическое трансцендентное значение. Теория рассудка, или разума, развитая в новое время, более точно говоря, критика разума, называется трансцендентальной проблематикой и имеет свои смысловые истоки в картезианских «Размышлениях». Античность не допускала этой возможности, так как ей были чужды картезианское эпохй и его понятие Его. С Декарта действительно начинается совершенно *новый тип философствования*, который ищет свое предельное обоснование в субъективном. Но тот факт, что *Декарт* настаивал на чистом объективизме, хотя и давал ему субъективное обоснование, стал возможным лишь потому, что *mens* (разум), который в эпохе существовал сам по себе, стал *абсолютной познавательной почвой* для обоснования объективных наук (говоря универсально, и философии), вместе с этим эпохй стало правомочной темой, обосновываемой в психологии. *Декарт* не уяснил, что его и его Я, которое *отрешается от мира с помощью эпохй* и содержит в функционирующих *cogitationes* (мыслях) весь бытийственный смысл мира, какой он может только иметь, не может выступить *в мире* как тема, поскольку *все мирское*, даже бытие собственной души, Я в обычном значении этого слова, обретает свой смысл в этих функциях мысли. Тем более недоступным ему было соображение, что его, открываемое в эпохй как сущее для самого себя, вовсе не есть «какое-то» Я, вне ко-

того существует другое Я или много Я, сосуществующих наряду с другими Я. Для Декарта осталось скрытым, что такие различия, как «Я» и «Ты», «внутреннее» и «внешнее», впервые конституируются в абсолютном Его. Теперь становится понятным, почему *Декарт* весьма поторопился дать обоснование объективизма и точных наук как метафизическо-абсолютного познания и не поставил задачу систематического *вопросания о чистом Его*, последовательно сохраняющегося в эпоху, *о том, что присуще ему в актах и в способностях, о том, что осуществляется в них как интенциональное действие*. Так как он не остановился на этом, то он не смог обнаружить следующую важнейшую проблему: как перейти от вопроса о мире как «феномене» к систематическому исследованию его, в имманентных действиях которого мир действительно обретает свой бытийственный смысл. Аналитика Его как *mens* явно была *для него* предметом будущей объективной психологии.

### «Интенциональность» у Декарта

Тем самым первые основополагающие главы «Размышлений» были частью собственно психологии, причем был резко подчеркнут в высшей степени значимый момент, оставшийся совершенно неразвитым: *интенциональность*, составляющая сущность эгологической жизни. Иными словами, «*cogitatio*», например, некое *осознание*, осуществляющееся в опыте, мысли, чувстве, воле и т.д., ведь любая *мысль* (*cogitatio*) имеет свое *cogitatum* (мыслимое). Каждое из них в широком смысле мнится и каждому из них свойственен какой-то из модусов достоверности — просто достоверность, предположение, подсчет вероятности (Fыг-wahrscheinlich-halten), сомнение и т.д. В связи с этим можно провести различие между подтверждением и опровержением, и соответственно между истинным и ложным. Уже из этого видно, что понятие интенциональности связывает проблемы рассудка и разума. Конечно, здесь нет речи о действительном развитии и обсуждении темы «интенциональность». Но, с другой стороны, все предполагаемое обоснование универсальной философии нового времени, исходящее из его, следует охарактеризовать как «теорию познания», т.е. как теорию о том, как его в интенциональности своего разума (через акты разума) достигает *объективного* познания. Конечно, у *Декарта* это называется метафизически трансцендирующим пониманием его.

## Декарт как исходный пункт двух линий развития — рационализма и эмпиризма

Если мы проследим вытекающие из философии Декарта линии развития, то одна из них — «рационалистическая» — идет через *Мальбранша, Спинозу, Лейбница, школу Вольфа к Канту* — поворотному пункту в философии. В этой линии продолжает с воодушевлением развиваться и с энтузиазмом разворачиваться в грандиозных системах дух новоевропейского рационализма, заложенный *Декартом*. Здесь господствует убеждение в том, что с помощью метода «*mos geometricus*» (геометрического — *ред.*) можно осуществить абсолютно обоснованное универсальное познание мира, мыслимого как трансцендентное «само-по-себе». Именно реакцией против такого убеждения, против такого значения новой науки, притязавшей проникнуть в «трансцендентное», и был прежде всего английский эмпиризм, хотя эта реакция столь же определена и Декартом. Это была реакция, аналогичная реакции античного скептицизма против существовавших тогда систем рациональной философии. Новый скептический эмпиризм берет свое начало с *Гоббса*. Но для нас наибольший интерес вследствие ее необычайного влияния в психологии и теории познания представляет критика *Локком* рассудка и ее последующее продолжение *Беркли и Юмом*. Эта линия развития наиболее значима потому, что она является важнейшей частью исторического пути, на котором психологически искаженный трансцендентализм *Декарта* (если мы теперь можем так назвать этот оригинальный поворот к его) через раскрытие своих следствий пытался осознать свою несостоятельность и обрести истинный смысл осознанного и подлинного трансцендентализма. Исходным и исторически наиболее важным здесь было саморазоблачение нетерпимой более противоречивости эмпирического психологизма (его се неуалистическо-натуралистического варианта).

### Натуралистическо-гносеологическая психология Локка

Как мы уже знаем, первым конкретным воплощением новой психологии является эмпиристская линия развития, предполагающая отделение из чистого естествознания как коррелята. Это относится к внутрипсихологическим исследованиям

души — области, все более и более отрываемой от телесности, а также к физиологическим и психофизическим исследованиям. С другой стороны, эта психология в противовес картезианской служит средством построения новой и весьма дифференцировавшейся теории познания. Большой труд *Локка* с самого начала ставил перед собой такого рода цель. Это была попытка осуществить то, что намеревался сделать *Декарт* в своих «Метафизических размышлениях»: дать теоретико-познавательное обоснование объективности объективных наук. Скептическая установка, присущая этому намерению, обнаруживается с самого начала в вопросах об объеме, широте, степени достоверности (*Gewissheit*) человеческого познания. *Локк* не почувствовал глубины картезианского эпох и редукции к *ego*. Он просто принял *ego* как душу, которая может познать свои внутренние состояния, акты и способности, исходя из очевидности собственного опыта. Лишь то, что обнаруживает внутренний собственный опыт, дано с непосредственной очевидностью нашим собственным «идеям». Все, относящееся к внешнему миру, исключается.

Таков первый психологический анализ души, основанный лишь на внутреннем опыте — причем всецело наивный и относительно опыта других людей, и относительно понимания того, как применить *мой* собственный опыт, принадлежащий одному человеку, и следовательно, как использовать объективную значимость выводов другими людьми. Хотя вообще все исследование протекало как объективно-психологическое, и даже физиологическое, однако вся эта объективность сомнительна.

Проблема, поставленная собственно *Декартом*, — проблема трансцендентности эгологических значений (интерпретированных как внутрипсихологические), в которой выводы о внешнем мире и вопросы о том, как они, будучи сами *cogitationes* в замкнутой душе, могли бы обосновать бытие, внешнее относительно души, — эта проблема у *Локка* отпала или была заменена проблемой психологического генезиса реально значимых переживаний и соответствующих способностей. Чувственные данные, порожденные фантазией, аффекты, порожденные извне — внешними телами, — все это для него не является проблемой, а лишь чем-то само собой разумеющимся.

Особенно роковым для будущей психологии и теории познания было то, что не найдено никакого применения впервые осуществленного Декартом различения *cogitatio* как *cogitatio* от *cogitata* и, следовательно, от интенциональности, которую он не

считал темой, заслуживающей фундаментальных исследований. Он был слеп ко всем этим различиям. Душа, как и тело, есть замкнутая в себе реальность; в наивном натурализме душа понимается как аналогичное пространству для себя, что выражено в его известном сравнении души с доской, на которой записываются и с которой стираются данные души. Это сенсуалистическое понимание данных вместе с учением о внешнем и внутреннем чувстве господствовали в течение столетия в психологии и теории познания вплоть до наших дней и, несмотря на постоянную борьбу «психический атомизм» не изменил своего основного смысла. Совершенно естественными и неизбежными звучат у Локка такие слова, как ощущения, восприятия, представления «о» вещах, или вера во «что-то», «желание чего-то» и тому подобное. Но то, что заключено в ощущениях, в *самих переживаниях сознанием* того, что заключено в осознаваемом *как таковом*, а именно, что ощущения в *самих себе* — это ощущения *чего-то*, «*этого дерева*» и т.д. — все это остается вне поля зрения.

Но как же должна душевная жизнь, которая целиком и полностью является сознательной жизнью, заниматься интенциональной жизнью Я, предметностями, им осознаваемыми, познаваемыми, оцениваемыми и т.д.? Как она может при таком взгляде серьезно исследовать интенциональность и как вообще она может постичь проблемы разума? И может ли она вообще постичь их, будучи психологической? Не лежит ли в конце концов за психолого-гносеологическими проблемами проблема, поднятая *Декартом*, но еще не понятая им — проблема «его», или картезианского эпохей? Возможно, все эти вопросы являются важными и с самого начала ориентируют мыслящего читателя. В любом случае они указывают на то, что станет в последующих главах этой рукописи серьезной проблемой и соответственно должно стать путем к действительно «беспредпосылочной» философии, к философии, ставшей из радикального обоснования, постановкой проблем, методом, систематически выполняемым трудом.

Интересно также, что скептицизм Локка относительно рациональных идеалов науки и ограничение им области новых наук (остающееся вполне оправданным) привели к новому варианту агностицизма, в противовес античному скептицизму он не отрицал вообще возможность науки, хотя опять-таки признает непознаваемые вещи-сами-по-себе. Наша человеческая наука указывает исключительно на наши представления и понятийные конструкции, с помощью которых мы, хотя и не мо-



жем достичь подлинных представлений о вещах-самих-по-себе, т.е. представлений, которые адекватно выражали бы их собственную сущность, но можем сделать умозаключения о трансцендентном. Лишь о собственной душе мы обладаем адекватными представлениями и знаниями.

**Беркли. — Психология Давида Юма  
как фикционалистская теория познания:  
«банкротство» философии и науки**

Наивность и непоследовательность *Локка* привели к быстрому развитию его эмпиризма, который был продолжен парадоксальным идеализмом и в конце концов доведен до полного абсурда. Фундаментом оставался сенсуализм и его принцип мнимой самопонятности, согласно которому внутренний опыт (*Selbsterfahrung*) — это единственная и неоспоримая основа всего познания, царство имманентных данных. Исходя из этого *Беркли* редуцировал физические тела, обнаруживаемые в естественном опыте, к комплексу чувственных данных, в которых они проявляются. Ни одно умозаключение не допустимо, допустимо лишь делать заключение от одних чувственных данных к другим, а затем вновь к этим данным. Вывод может быть только индуктивным, т.е. выводом, вытекающим из ассоциации идей. Единая, сама по себе сущая материя, по словам *Локка*: «*je ne sais quoi*» («я не знаю, что это такое» — *франц.*) — лишь философская выдумка. Показательно и то, что он при этом в сенсуалистической критике познания дал критику понятийных конструкций рационального естествознания.

*Юм* пошел в этом направлении до конца. Все категории объективности, научные категории, в которых мыслит наука, донаучные категории, категории, в которых мыслится повседневная жизнь объективного мира, внешнего относительно души, — все они являются фикциями. И прежде всего понятия математики: число, величина, континуум, геометрическая фигура и т.д. Они, как сказали бы *мы*, являются методически необходимыми идеализациями того, что дано в созерцании. Но в интерпретации Юма, они — фикции, так же как и вся мнимо аподиктическая математика. Происхождение этих фикций следует объяснить сугубо психологически (то есть на основе имманентного сенсуализма), а именно на основе имманентных законов ассоциации и отно-

шений между идеями. Но категории донаучного, просто чувственного мира, например категории телесности (а именно нмимая тождественность твердых тел, данная в непосредственном созерцании), а также мнимо воспринимаемая идентичность личности, — все это фикции. Мы говорим «это» дерево там-то, и проводим различие между ним и сменяющимися способами его проявления. Но то, что имманентно душе, не дано в этих «способах проявления». Существует один комплекс данных и затем иной комплекс данных, которые «связываются» друг с другом с помощью их регулирующей ассоциации, что позволяет объяснить иллюзию тождественности, данной в опыте. Аналогично и для идентичности личности: тождественное «Я» не есть некая данность, а непрерывно сменяющаяся груда данных. Идентичность — это психологическая фикция. К фикциям подобного рода принадлежит причинность, необходимое следование. Имманентный опыт обнаруживает только *post hoc* (после этого — *ред.*). *Propter hoc* (по причине этого — *ред.*), необходимость следствия — это фиктивная подмена. Тем самым в «Трактате» Юма в фикции превращаются мир вообще, природа, универсум тождественных тел, мир тождественных личностей, а вместе с этим и объективная наука, которая познает их в их объективной истине. Если быть последовательными, то необходимо было бы сказать: разум, познание, истинные ценности, чистые идеалы любого рода, в том числе и этические идеалы, — все это фикции.

На деле же — это *банкротство объективного познания*. Философия Юма заканчивается *солипсизмом*. Но как можно, заключая от одних опытных данных к другим, превзойти имманентную сферу? Конечно, Юм не ставил этого вопроса, во всяком случае он ни слова не сказал о том, как же обстоит дело с *тем* разумом, который, согласно Юму, служит обоснованием этой теории как истинной, осуществляет анализ души, доказывает законы ассоциаций. Как вообще «связываются» правила ассоциативного упорядочивания? Если мы сами нарушим их, то не окажется ли знание вновь данными, начертанными на чистой доске?

Как всякий скептицизм и иррационализм, скептицизм Юма разрушает самого себя. Столь поразителен гений Юма и столь досадно, что он не сочетался с соответствующим великим философским этосом. Это обнаруживается в том, что Юм во всем своем изложении скрывал противоречивые результаты и старался истолковать их как нечто безобидное, хотя (в заключительной главе первого тома «Трактата») все же описал те невероят-

ные трудности, которые возникают перед последовательным философом-теоретиком. Вместо того, чтобы бороться с абсурдом, вместо того, чтобы разоблачать мнимую самопонятность, на которой зиждется сенсуализм и вообще психологизм, вместо того, чтобы прийти к однозначному самопониманию и к подлинной теории познания, он предпочел остаться в удобной и выразительной роли академического скептика. Этот образ действий и определил то, что он стал родоначальником слабого, но все еще влиятельного позитивизма, который избегает философских глубин или касается их крайне поверхностно, ограничиваясь достижениями позитивных наук и психологистическим их объяснением.

### Подлинная философская мотивация подрыва объективизма, скрытая в абсурдности скептицизма Юма

Остановим на этом свой взгляд. Почему «Трактат» Юма (гораздо более слабый по сравнению с «Опытom о человеческом разуме») является великим историческим достижением? Что здесь произошло? Картезианский радикализм беспредпосылочности, который имел своей целью возратить подлинное научное познание к предельным ценностным истокам, исходя из них, достичь абсолютного обоснования, требует субъективно ориентированной интерпретации, требует возвращения к познающему Я в его имманентности. Как бы ни порицался ход мысли *Декарта*, от необходимости этого требования нельзя уклониться. Но нельзя ли усовершенствовать картезианский способ мысли, была ли достижима поставленная им цель после скептических атак — дать абсолютное обоснование философскому рационализму? Об этом же говорят невиданные, быстро растущие математические и естественнонаучные открытия. Все, кто принимал участие в исследовании или изучении этих наук, с самого начала уже полагали, что их истины, их методы несут на себе печать завершенности и образцовости. Теперь же эмпирический скептицизм выявляет то, что не раскрывается при картезианском основополагающем подходе, а именно, что *все познание мира*, как донаучное, так и научное, является *громадной загадкой*. Легко следуют за *Декартом* в возвращении к аподиктическому его, интерпретируемому как *душа*, в понимании праочевидности как очевид-

ности «внутреннего восприятия». Что можно считать более очевидным, чем тот способ, каким *Локк* иллюстрировал реальность изолированной души и ее внутреннюю историчность — генезис внутри души — с помощью образа «white paper» («чистого листа») и, следовательно, способ, каким он натурализовал эту реальность? Можно ли избежать «*идеализма*» *Беркли* и *Юма* и, наконец, скептицизма со всеми его противоречиями? Какой парадокс! Неужели собственная сила быстро растущих и неутомимых в своих действиях точных наук могла парализовать веру в их истинность? И все же поскольку принимают в расчет то, что эти действия есть сознательные действия познающего субъекта, их очевидность и ясность превращаются в непонятную бессмыслицу. То, что у *Декарта* имманентная чувственность создана творцом мира, не вызвала никакого импульса; но у *Беркли* эта чувственность создает даже *физический мир*, а у *Юма* она создает и всю душу с ее «впечатлениями» и «идеями», со всеми свойственными ей способностями, которые мыслятся по аналогии с физическими силами и которые подчиняются законам ассоциации (как параллель законам тяготения!), создает весь мир, *сам мир*, а не только его образ — но, конечно, это произведение было просто фикцией, представлением, внутренне завершенным, но крайне шатким. Это представление значимо и для мира рациональных наук, и для *experientia vaga* (неупорядоченного опыта — *ред.*).

Не предчувствуется ли здесь скрытая неизбежная истина, несмотря на все бессмыслицы, которые коренятся в особенностях принятых посылок? Не обнаруживается ли здесь совершенно *новый способ* оценки объективности мира, всего его бытийственного смысла и коррелятивного ему смысла объективных наук, способ, который оспаривает не их собственную законность, но скорее их философские и метафизические притязания на абсолютную истину? Теперь, наконец, мы можем и должны понять (это оставалось в науках совершенно незамеченным), что жизнь сознания есть *активная* жизнь, хорошо или плохо созидаящая смысл бытия; это присуще уже чувственно созерцательной жизни, и тем более научной. *Декарт* не углублялся в понимание того, что если чувственный мир, повседневный мир есть *cogitatum чувственных cogitationes*, то научный мир есть *cogitatum* научных *cogitationes*, и не заметил круга, в котором оказался, поскольку он в доказательстве бытия Бога уже предположил *возможность* выводов, трансцендирующих от его, в то время, как сама эта возможность должна быть обоснована с помощью это

го доказательства. То, что весь мир сам может быть *cogitatum* из универсального синтеза многообразно связанных *cogitationes* и что построенные на высшей ступени активности разума научные *cogitationes* могут быть конститутивными для научного мира — эта мысль была ему совершенно чужда. Но не стала ли она более явной благодаря **Беркли и Юму** — при предпосылке, что абсурдность эмпиризма заключена лишь в допущении *мнимо* очевидной *самопонятности*, с помощью которой был ранее изгнан имманентный разум? Из нашего критического изложения понятно, что возрождение и радикализация **Беркли и Юмом** картезианской основополагающей проблемы были глубоким *потрясением «догматического объективизма»*: не только для современников, воодушевленных математизирующим объективизмом, который описывал мир как математическо-рациональное бытие само-по-себе (которое мы, так сказать, все лучше и лучше отображаем в наших более или менее совершенных теориях), но был потрясением *объективизма вообще*, господствовавшего тысячелетие.

#### «Трансцендентальный» мотив в рационализме: кантовская концепция трансцендентальной философии

**Юм**, как известно, занимает особое место в истории благодаря тому повороту, которым он оказал влияние на развитие мысли Канта. Неоднократно уже цитировались высказывания **Канта** о том, что Юм пробудил его от догматического сна и придал иное направление его исследованиям в области спекулятивной философии. Итак, заключалась ли историческая миссия **Канта** в том, чтобы убедиться на опыте в распаде объективизма, о чем я уже говорил, и попытаться в своей трансцендентальной философии найти решение задачи, от решения которой уклонился Юм? Ответ должен быть *отрицательным*. Речь идет о новом варианте трансцендентального субъективизма, который был начат **Кантом** и получил новые формы в системах немецкого идеализма. **Кант** не принадлежит той линии развития, которая непрерывно развертывается от **Декарта** до **Локка**. Он не является и продолжателем Юма. Его интерпретация скептицизма Юма и форма его реакции против него обусловлены генезисом его собственной мысли из школы Вольфа. «Революция в способе мысли», которая получила импульс от **Юма**, была направлена не

против эмпиризма, а против способа мысли посткартезианского рационализма, который получил свое грандиозное завершение у Лейбница, а свою действенную и весьма убедительную форму у *Х. Вольфа*.

Прежде всего, что же значит абстрактно понятый «*догматизм*», который искореняет Кант? Сколь ни влиятельны в посткартезианской философии «*Метафизические размышления*» Декарта, однако страстный радикализм, который в них развернут, не был все же воспринят последователями *Декарта*. Хотя они вскоре были вынуждены признать, что *Декарт* с помощью возвращения к предельным истокам всякого познания стремился обосновать (и пытался дать столь трудное обоснование) абсолютную метафизическую законность объективных наук, а взятых в целом — философии как объективной рациональной науки, — законности познающего его, построений его разума, которые с помощью возвращения к очевидностям, отражающихся в его *mens* (разуме — *ред.*), должны быть оценены как природа, с присущей ей трансцендирующим смыслом. Новая концепция природы как замкнутого физического мира, новая концепция естественных наук; коррелятивная концепция замкнутой души и вытекающая из нее задача построения новой психологии с рациональными методами, построенными по математическому образцу, — все это было осуществлено. Рациональная философия трудилась во всех направлениях, интересы реализовывались в открытиях и теориях, строгость выводов которых соответствовала всеобщности метода и его совершенствованию. Здесь многое было сказано о познании и о научной всеобщности. Но эта познавательная рефлексия *не* была *трансцендентальной*, а лишь познавательно-практической, следовательно, была аналогична той, которая использовалась действующим лицом в иных сферах практических интересов и нашла свое выражение во всеобщих принципах *учения об искусстве*. Речь идет о том, что мы имеем обыкновение называть логикой, хотя и в традиционном, весьма узком значении. При этом можно совершенно корректно сказать (и в более широком смысле): речь идет о *логике как нормативном учении и учении об искусстве*, цель которого — в совершенной универсальности — есть достижение рациональной философии.

Итак, тематизация оказалась двойкой: она направлена на систематический универсум «*логических законов*», на теоретическую целостность истин, которые должны функционировать

как нормы всех объективно истинных суждений; к ней принадлежит наряду со старой формальной логикой и арифметика, вся чистая аналитическая математика, следовательно, «mathesis universalis» Лейбница и вообще все чистое априорное знание.

С *другой стороны*, тематизация направлена на общее размышление о тех, кто осуществляет суждение и кто стремится к объективной истине: как они применяют эти законы нормативного употребления и тем самым могут достичь очевидности, благодаря которой суждения предстают как объективно истинные; направлена также и на размышление о неудачных попытках и т.п.

Теперь становится ясным, что во всех «логических» (в широком смысле слова) законах, начиная с закона противоречия, заключена *eo ipso метафизическая истина*. Теория, осуществляющая их систематически, сама имеет значение *всеобщей онтологии*. То, что здесь было научным, было лишь произведением чистого разума, оперирующего исключительно понятиями, врожденными познающей душе. Тот факт, что эти понятия, логические законы, закономерности чистого разума вообще обладают метафизически-объективной истинностью, казался чем-то *«собой саморазумеющимся»*. При случае можно сослаться, как Декарт, на Бога в качестве гаранта, ничуть не заботясь о том, что рациональную метафизику существования Бога необходимо сначала доказать.

Способности чисто априорного мышления, чистого разума противостоят чувственность, способность внешнего и внутреннего опыта. То, что во внешнем опыте «извне» аффицирует субъекта, хотя и известно ему как аффицирующий объект, но для того, чтобы познать его в своей истине, необходим чистый разум, т.е. система норм, в которых разум интерпретируется как «логика» всего истинного познания объективного мира. Таково понимание.

То, что достиг *Кант*, уже испытавший ошутимое влияние эмпиристской психологии, идущей от *Юма*, было лишь осознанием, что между чистыми истинами разума и метафизической объективностью сохраняется пропасть непонятности, которая и вызывает вопрос: как же действительно истины разума могут быть использованы в познании вещей? Уже рациональность математических и естественных наук, превращенная в образец, оказывается загадкой? То, что она, будучи фактически совершенно бесспорной рациональностью, следовательно, в своих

методах обязана нормативному априори чистого логико-математического разума, то, что она в различных дисциплинах доказывает непостижимую чистую рациональность, — все это уже установлено. Конечно, естествознание не является чисто рациональным, поскольку оно нуждается во внешнем опыте, в чувственности; но всем тем, что в нем рационально, оно обязано чистому разуму и его нормам; лишь благодаря им оно могло достичь рационализованного опыта. С другой стороны, что касается чувственности, то можно вообще-то согласиться с тем, что она состоит просто из чувственных данных ощущений, понятых как результат аффицирования извне. И все же дело обстоит так, как если бы мир донаучного опыта, созданный человеком и еще не логизированной математикой, был преданным миром просто чувственности.

*Юм* показал, что мы наивно вкладываем в этот мир причинность, предполагая постичь в созерцании необходимое следствие. Это же относится и ко всему, что превращает тела повседневного окружающего нас мира в тождественную вещь с тождественными качествами, отношениями и т.д. (*Юм* широко проводит эту мысль в «Трактате», который остался неизвестным *Канту*). Данные и комплексы данных возникают и исчезают и, предполагаемая в качестве чувственно воспринимаемой, вещь не есть чувственно-устойчивое в этом изменении. Поэтому сенсуалист и трактует ее как фикцию.

Он совершает подмену, как *мы* скажем, восприятия вещи (повседневной вещи), предстоящей нашему зрению, чувственно данными. Другими словами, он не замечает, что голая чувственность, соотносимая с просто данными ощущений, не может стать предметом опыта. Следовательно, он не замечает, что предметы опыта указывают на скрытую духовную деятельность, и проходит мимо проблемы, чем же может быть эта деятельность? Она изначально должна быть такой, чтобы с помощью логики, математики, математического естествознания придать донаучному опыту объективную значимость, т.е. быть воспринимаемой и познанной каждым человеком в своей обязательной необходимости.

Но Кант говорит: без сомнения вещи проявляются, но лишь постольку, поскольку чувственно данные уже неявным образом объединены априорными формами и логизированы в своем изменении, не задаваясь вопросом о том, как разум, воплощенный в математике, стал логикой и приобрел нормативные функ-



ции. И если квазилогическое психологически случайно, то может ли, если мы отвлекаемся от этого, математика и логика познать природу вообще, объекты с помощью просто чувственно данных?

Такова, если я прав, скрытая фундаментальная мысль Канта. Кант на деле предпринимает здесь попытку показать регрессивным методом то, что общий всем опыт должен быть действительным опытом о *предметах природы*, о предметах, которые должны быть познаны в своем бытии и небытии, в этом или ином состоянии как объективно истинные, следовательно, должны быть познаны научно; уже после этого мир, проявляющийся чувственным образом, должен быть созданием способностей «чистого созерцания» и «чистого разума», способностей, которые эксплицитно выражены в мышлении математики и логики.

Иными словами, разум призван выполнить *двоякие* обязанности и выразиться двояким образом. *Первый* способ — его систематическая самоинтерпретация, самообнаружение в свободной и чистой математизации, в деятельности чистых математических наук. При чем этот способ предполагает формирование «чистым созерцанием», которое присуще и чувственности. Объективным результатом этих двух способностей является чистая математика как теория. *Второй* способ — разум, постоянно функционирующий скрытым образом, непрерывно рационализирующий чувственно данные и всегда сталкивающийся с уже рационализированным. Его объективный результат — это чувственно-созерцаемый предметный мир — эмпирическая предпосылка всего естественнонаучного мышления, осознанно нормирующего окружающую эмпирию с помощью ясного математического разума. Как созерцаемый физический мир возникает лишь из того, что материал чувственно данных обусловлен трансцендентным аффицированием «вещи-самой-по-себе», так и естественнонаучный мир (а вместе с этим дуалистически познаваемый научный мир) вообще есть субъективное создание нашего интеллекта. «Вещи-сами-по-себе» принципиально недоступны (объективно-научному) познанию. Ведь эта теория может адекватно объяснить человеческую науку как деятельность, связующую воедино субъективные способности — «чувственность» и «разум» (или, как говорит Кант, «рассудок»), но не может объяснить происхождение «причины» фактического многообразия чувственных данных. Предельные предпосылки возможности и действительности объективного познания не могут быть познаны объективно.

Поскольку естествознание считало себя ветвью философии — предельной науки о сущем и уверовало в свою рациональность, в то, что, выйдя за пределы субъективности познавательной способности, можно познать сущее-само-по-себе, постольку **Кант** проводит различие между **объективной наукой** как деятельностью, осуществляющейся в субъективности, и **своей философской теорией**, которая, будучи теорией деятельности, необходимым образом осуществляющейся в субъективности, одновременно была и теорией возможности и области действия объективного познания, которая раскрыла всю наивность **мнимо рациональной философии природы самой-по-себе**.

Известно, что эта критика для **Канта** была все же началом философии в старом смысле, философии об универсуме сущего, следовательно, постигающей **рационально** непознаваемое само-по-себе существующее бытие, что в «Критике чистого разума» и в «Критике способности суждения» он не только ограничил притязания философии, но и верил в то, что можно открыть путь к «научно» непознаваемой вещи-самой-по-себе. Ограничимся тем, что здесь сказано. То, что нас теперь интересует, говоря в общем виде, что **Кант**, борясь с позитивизмом чувственно данных, который присущ **Юму** (так он его интерпретировал), сделал набросок грандиозной, систематически **по-новому** построенной научной философии, в которой картезианский поворот к субъективности сознания принял форму трансцендентального субъективизма.

Здесь мы не имеем возможности обсуждать истинность философии Канта, но нельзя упустить из виду то, что **Юм**, как его интерпретировал **Кант**, не является подлинным **Юмом**.

**Кант** говорит о «**юмовской проблеме**». Но чем же она является в действительности, что двигало **самого Юма**? Мы сможем понять это, если от скептической теории **Юма**, от его общего подхода обратимся к его **проблеме**, выводы из которой не нашли в теории совершенного и полного выражения, но при всех трудностях следует признать, что духовная гениальность **Юма** не получила ясного выражения и он не рассмотрел все теоретические следствия. Если мы будем действовать таким образом, то мы столкнемся с универсальной проблемой. Как сделать понятным то, что в очевидности мира, в котором мы живем, наивно кажется чем-то **само собой разумеющимся**, а именно в очевидности **повседневного мира** и научных **теоретических конструкций**, коренящихся в повседневном мире?

Что такое «объективный мир» по своему смыслу и значению, объективно истинное бытие, объективная истина науки, если под влиянием Юма (а относительно природы и под влиянием *Беркли*) впервые было вообще осознано, что «мир» имеет значимость, проистекающую из субъективности и коренящуюся в *моей* субъективности (во мне, в тех, кто философски мыслит), что «мир» со всем своим содержанием обретает для меня какую-то ценность?

*Наивность* разговоров об «объективности», в которых даже не задаются вопросом о субъективности, воспринимающей что-то, познающей, действительно конкретно действующей, *наивность* ученого относительно природы и мира вообще, который настолько слеп, что все истины, которые он считает объективными, и весь объективный мир, который является субстратом их формул (как мира повседневного опыта, так и более высокого мира понятийного знания), суть *создания их* собственной, данной им самим *жизни* — такая наивность уже невозможна, если мы поставим в центр внимания *жизнь*. Не должно ли это освобождение принадлежать тому, кто серьезно углубился в «Трактат» и по мере разоблачения натуралистических предпосылок *Юма* пришел к осознанию своей мотивации?

Но как постичь этот *радикальнейший субъективизм*, субъективирующий даже мир? *Проблема Юма* — это ничто иное, как мировая загадка в глубочайшем и предельном смысле, загадка мира, бытие которого — это бытие, проистекающее *из субъективного действия*, бытие, обладающее очевидностью, иначе оно не может вообще мыслиться.

Но *Кант*, оценивая (что нетрудно увидеть) многие из *предпосылок*, включенных Юмом в мировую загадку, как нечто «*само собой разумеющееся*», не смог продвинуться дальше. Его проблематика всецело остается на почве рационализма, развивающегося от *Декарта* через *Лейбница к Вольфу*.

Именно на этом пути мы попытаемся сделать понятным трудно объяснимое отношение Канта к своему историческому окружению, к ведущей и определяющей все мышление Канта проблеме рационального естествознания. То, что нас здесь особенно интересует, это, говоря общо, то, что в его реакции против позитивизма чувственно данных, присущего Юму, отбрасывающего в своем фикционализме философию как науку, *впервые со времен Декарта* возникла грандиозная и систематически построенная научная философия, которую необходимо рассматривать как *трансцендентальный субъективизм*.

## Предварительное разъяснение решающего понятия «трансцендентальное»

Необходимо отметить, что слово «*трансцендентальная философия*» употребляется со времен Канта и является общим названием универсальной философии, понятия которой ориентируются на кантовский тип <философствования>. Я сам употребляю слово «трансцендентальное» в *широком смысле слова* (о чем мы подробно говорили выше) для того, чтобы попытаться достичь подлинной и чистой постановки задачи и раскрыть систематически воздействие того оригинального мотива, который, начиная с *Декарта*, придавал смысл всем философским концепциям нового времени и так сказать, приходил в них к самому себе. Этот мотив — возвращение к последнему истоку всех познавательных образований, само осмысление себя как субъектов познания, так и познающей жизни, в которой целесообразно осуществляются общезначимые научные конструкции, сохранялись и сохраняются в качестве достижений, которыми свободно распоряжаются. Радикальный по своему воздействию мотив возвращения к этому истоку служил обоснованием, точнее, предельным обоснованием, универсальной философии. Этот исток называется *Я-сам*, с присущей мне действительной и возможной познавательной жизнью, в конечном счете с присущей мне конкретной жизнью. Вся трансцендентальная проблематика вертится вокруг отношения моего *Я (ego)* к моей душе, к тому, что прежде считалось чем-то само собой разумеющимся, а затем вновь вокруг отношения *Я* и жизни моего сознания к *миру*, который я осознаю и истинное бытие которого я познаю с помощью моих познавательных образований.

Конечно, всеобщность понятия «трансцендентальное» не доказана документально и достигнута не через имманентное истолкование и сравнение отдельных систем. Наоборот, это понятие достигается благодаря проникновению в единую историчность понятия, сформированного всей философией нового времени: понятия, доказуемого лишь как задача, заключающая в себе движущую силу развития от неопределенной возможности (*Dynamis*) к ее энергии.

Здесь предложена лишь предварительная интерпретация, которая была подготовлена предшествующим историческим анализом, в дальнейшем необходимо доказать правомочность нашего «телеологического» способа рассмотрения истории и его методологические функции в окончательном построении соб-

ственного смысла, присущего трансцендентальной философии. Эта предварительная интерпретация *радикального трансцендентального субъективизма*, конечно, кажется странной и вызывает скепсис. Но мне приятно отметить, что в данном случае этот скепсис не означает с самого начала решимости отказа, а означает свободное воздержание от всех суждений.

### Философия Канта и его последователей в перспективе нашей интерпретации понятия «трансцендентальное». Задача критической позиции

Если вновь возвратиться к *Канту*, то его систему, пожалуй, следует назвать «трансцендентально-философской» в определенном общем смысле, хотя она весьма далека от того, чтобы стать главенствующей в действительно радикальном обосновании философии, целостности всех наук. Кант не проник в глубины картезианского фундаментального способа рассмотрения и он не был движим собственной проблематикой к тому, чтобы искать в этих глубинах предельные основания и предельные решения. Как я надеюсь, в последующем изложении мне удастся провести точку зрения, согласно которой трансцендентальная философия тем более истинна, чем в большей мере она выполняет свое философское предназначение и чем более она радикальна; и, наконец, она лишь тогда впервые обретает свое действительное и истинное начало, когда философ приходит к *ясному пониманию себя как исходной функционирующей субъективности*; с другой стороны, надо все же признать, что философия *Канта* лишь встала на этот *путь*; что она соответствует формально-логическому смыслу нашего определения трансцендентальной философии. Такова философия, которая в противовес донаучному и научному объективизму возвращается к *познающей субъективности как первооснове всех объективных формобразований и бытийственных ценностей*, философия, которая предпринимает попытку понять существующий мир как смысловое и ценностное образование и встать на путь, ведущий к *существенно новому виду научности в философии*. Фактически система Канта, если не считать негативистски-скептическую философию *Юма*, является первой, значительной серьезной научной попыткой осуществления действительно универсальной трансцендентальной философии, мыслимой как *строгая наука, впервые открывающая* единственно подлинный смысл строгой научности.

Как было уже сказано, именно за эти величайшие достижения и преобразования аналогично оценивается и кантовский трансцендентализм среди великих систем немецкого идеализма. Основное убеждение, которое разделялось тогда всеми, заключалось в том, что объективные, особенно точные науки с помощью своих очевидных теоретических и практических успехов, представляют собой области применения единственно истинного метода и сокровищницу окончательных истин, а нестрогие науки вообще не являются знаниями, вырастающими из предельного основания, т.е. из предельной теоретической самоответственности, следовательно, не являются знанием того, что есть предельная истина. Это осуществляет лишь трансцендентально-субъективный метод и трансцендентальная философия, реализующаяся как система. Подобно этому уже у Канта возникла мысль не о том, что *очевидность позитивно-научного метода* есть заблуждение, а его процедуры — это лишь ложные процедуры, а о том, что эта очевидность сама является *проблемой*, что объективно-научный метод коренится в глубоко скрытой субъективной основе, о которой никто не задается вопросом, философское уяснение этой основы обнаруживает прежде всего истинный смысл процедур позитивной науки и коррелятивный ему истинный бытийственный смысл объективного мира, а именно трансцендентально-субъективный смысл.

Для того, чтобы понять место Канта и созданной им системы трансцендентального идеализма в телеологическом смысловом единстве философии нового времени и чтобы вместе с этим продвинуться дальше в собственном самопонимании, необходимо более подробно и критически рассмотреть как стиль его научности, так и недостаточность радикализма его философствования. С полным основанием можно считать философию *Канта* значительным поворотным пунктом в истории нового времени. Критика, направленная против него, проливает косвенный свет и на предшествующую историю философии, а именно относительно *всеобщего смысла научности*, который стремились осуществить все *прежние* системы философии, относительно того единственного смысла, который составлял или мог составлять их духовный горизонт. Именно поэтому выявилось более глубокое и *более важное* понимание «*объективизма*» (гораздо более важное, чем то, которое мы смогли определить ранее) и вместе с этим выявился подлинно радикальный смысл противоположности объективизма и трансцендентализма.

Исходя из конкретного критического анализа *кантовского поворота* и его противоположности — *картезианского поворота*, необходимо привести в движение наше собственное мышление (Mitdenken), которое нам самим представляется *окончательным поворотом* и последним решением. Мы сами втянуты во внутреннее преобразование, в котором мы приходим к действительному осознанию того измерения «трансцендентального», которое долгое время все же оставалось скрытым, — *к непосредственному опыту*. Почва опыта, открытая бесконечности, вскоре станет пахотным полем для *методического труда философии*, причем станет очевидным, что лишь на этой почве можно ставить и решать все мыслимые философские и научные проблемы прошлого.

*Перевод А.П.Огурцова. Сверка перевода К.Ф. Блохина*

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>РАЗДЕЛ I</b>	
<b>ДИСКУРС: ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ И ЭТИЧЕСКИЙ</b> .....	3
<i>С.С.Неретина</i>	
Смерть как условие бессмертия: этические парадоксы .....	3
<i>Г.Б.Гутнер</i>	
Истина и воображение .....	38
<i>В.В.Бибихин</i>	
К вопросу о неподвижном перво двигателе .....	66
<b>РАЗДЕЛ II</b>	
<b>БЛАГОВЕСТ ИСТИНЫ</b> .....	98
<i>Ф.Н.Блюхер</i>	
Экология между этикой и наукой .....	98
<i>С.С.Неретина</i>	
Августин: значение и понимание .....	104
<i>А.В.Басос</i>	
«Единственный аргумент» Ансельма Кентерберийского .....	146
<i>В.С.Черняк</i>	
Д.Борелли и первая форма универсализации механики .....	167
<i>Р.Г.Белялетдинов</i>	
Исследование универсалий в «Металогике» .....	186
<i>Иоанн Солсберийский</i>	
Металогикон (фрагмент).....	193
(Перевод с латинского М.Белялетдинова)	
<b>РАЗДЕЛ III</b>	
<b>МЕТАФИЗИКА И НОВЫЕ ФОРМЫ ДИСКУРСИВНОЙ ПРАКТИКИ</b> .....	216
<i>М.И.Штеренберг</i>	
На пути к синтезу науки и религии.....	216
<i>Л.В.Наместникова</i>	
Истина знания и истина веры в философии Франца Розенцвейга .....	235
<i>А.П.Огурцов</i>	
Проблема универсалий в философии XX века .....	260
<i>Э.Гуссерль</i>	
Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология (Перевод А.П.Огурцова) .....	340



Научное издание

**Истина и благо:  
универсальное и сингулярное**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник ***В.К. Кузнецов***

Технический редактор ***А.В. Сафонова***

Корректор ***Т.М. Романова***

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 29.08.02.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 23,43. Уч.-изд. л. 21,11. Тираж 500 экз. Заказ № 026.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: ***Е.Н. Платковская***

Компьютерная верстка: ***Ю.А. Аношина***

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14