

Российская Академия Наук
Институт философии

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

№ 17

Москва
2012

Редколлегия:

*С.И. Бажов, И.И. Блауберг (ответственный секретарь),
И.С. Вдовина, М.Н. Громов, Т.Б. Дугач, А.А. Кротов,
В.А. Куренной, Н.В. Мотрошилова, А.В. Никитин,
А.М. Руткевич (главный редактор),
А.В. Смирнов, М.Т. Степаняц*

Отв. редактор номера

И.И. Блауберг

Рецензенты

*доктор филос. наук Б.И. Пружинин
доктор полит. наук Е.А. Самарская*

В данном номере журнала, посвященном проблемам западноевропейской философии, представлены как исследовательские статьи, так и переводы. Отдельный тематический блок составили статьи, в которых рассматриваются проблемы исторической интерпретации, в частности вопросы теории и методологии историко-философского исследования. Следующий цикл статей объединен тематикой антропологии, «я», личности. Здесь исследуются вопросы философской антропологии в учении Гегеля, в концепции испанского мыслителя П. Лаина Энтральго, в философии П. Рикёра. Тематически с этим связана работа известного французского историка философии В. Карро о проблеме «я» у Паскаля. В журнале также освещаются философские концепции Э. Гуссерля и А. Плантинги, проблема этической связи мудрости и науки.

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

И.Д. Джохадзе

Ричард Рорти как историк философии

Всякое направление философской мысли или система идей, утверждал Гегель в «Лекциях по истории философии», принадлежит своему времени и удовлетворяет запросам эпохи. Исследователь философии прошлого не должен, игнорируя этот контекст, поддаваться «соблазну перечеканить древних философов в собственную форму рефлексии». По мнению Гегеля, историю духовных исканий и достижений великих предшественников следует «излагать исторически: приписывать им лишь то, что нам непосредственно передано как их учение»¹. Но *исторически* – не значит *беспристрастно*; история (даже политическая, а тем более история философии) – не документальная хроника, не летописание. Историк не может «излагать без собственного суждения», не давая оценки, «ничего не привнося от себя»². Дистанция, отделяющая «ранних» философов от «поздних» исследователей философии (а *позднее*, по мысли Гегеля, всегда и с необходимостью *более развитое*), исключает возможность такой независимости и беспристрастности.

В англо-американской философии XX в. проблематика, поднятая в «Лекциях» Гегеля, получила развитие и новое интересное осмысление в спорах о так называемом *анахронизме* – тенденции историков мысли рассматривать прошлое философии и науки с точки зрения современных представлений, полностью игнорируя или отрицая как псевдофилософское (ненаучное) все, что этим представлениям не соответствует. Статья «гегельянца» Ричарда Рорти

«Историография философии: четыре жанра» (1984)³ отражает эту полемику, которая в конце прошлого века велась на страницах западных философских и историко-философских изданий⁴. В статье дается разбор четырех основных «жанров», или методологических канонов, историографии, бытующих в современной философии. Это *рациональная реконструкция*, *историческая реконструкция*, *доксография* и *история духа*. Каждый из названных жанров имеет свои особенности и может, по мнению Рорти, с большим или меньшим успехом (в зависимости от намерений и мастерства исследователя) применяться в истории философии.

Рациональная реконструкция представляет собой метод изучения и интерпретации философских концепций прошлого в терминах более поздней (современной исследователю) философии. Историки-*презентисты*, реконструирующие учения мыслителей предшествующих эпох рациональным способом, делают это «в надежде на то, что им удастся представить великих философов прошлого своими современниками, коллегами и партнерами по разговору, с которыми можно свободно обмениваться мнениями и аргументами»⁵. В результате смысл исследуемого текста (намеренно или неосознанно) искажается, подгоняется под якобы «вне-(транс-)историческую» (Крюгер)⁶ проблематику текущих философских дебатов. Рациональные реконструкторы главным образом озабочены тем, чтобы сформулировать и обосновать свою собственную позицию; их мало волнует историческая правдивость и «достоверность» воспроизведения материала; они избавлены от «ложного пиетета»⁷ перед великими учеными и философами, властителями умов минувших эпох. Интеллектуальное прошлое изображается ими в виде истории предвосхищений, осторожных подступов, догадок и приближений к тому, что признается за «объективную истину» современными профессорами философии. Их историко-философские повествования «напоминают рассказы о путешественниках, которые могли бы открыть Америку, если бы проплыли чуть дальше, вместо того чтобы остановиться на полпути»⁸. Ярким примером таких повествований, выдержанных в жанре рациональной реконструкции, могут служить, по мнению Рорти, исследования П.Стросона (о Канте), А.Айера и Дж.Беннета (о британском эмпиризме), М.Даммита (о Фреге)⁹.

Второй жанр историографии в классификации Рорти – историческая реконструкция – не пересекается с реконструкцией рациональной и не отменяет ее, а по-своему дополняет. Исследователи, работающие в этом жанре, видят свою задачу в обеспечении максимальной «аутентичности» историко-философской реконструкции и стремятся всячески избежать анахронизма. Они предпочитают «описывать предшественников в их собственных терминах», ошибки и заблуждения древних мыслителей в контексте возникновения их учений представляя менее случайными и абсурдными. В отличие от исследований в жанре рациональной реконструкции, направленных на то, чтобы «осовременить прошлое»¹⁰, исторические реконструкции преследуют целью, если можно так выразиться, «архаизировать» образ мыслей (*mentalité*) философов-современников. «В ряде случаев, – пишет Рорти, – бывает полезно и целесообразно... воссоздать интеллектуальную ауру, в которой предшествующие философы и ученые жили своей жизнью, воспроизвести разговоры (реальные или вымышленные), которые они вели (или могли бы вести), мысли, которыми обменивались с современниками. Полезно иметь представление о том, *как, о чем и почему* говорили люди, жившие до нас и не знавшие всего того, что известно нам... Приобретение и усвоение этого исторического знания, – поясняет далее Рорти, – совпадает с вытеснением из активной памяти ученого его собственного, более развитого знания»¹¹. Исторические реконструкции – «объяснительные» (*explanatory*) нарративы, в терминологии П.Мунца, – предполагают более углубленное и скрупулезное изучение философии прошлого; в отличие от рациональных реконструкций, всегда замкнутых на современной проблематике («интерпретативных») (*interpretative*) нарративов¹²), такие работы способствуют расширению профессионального кругозора философов и удерживают от повторения старых ошибок, от «изобретения философских велосипедов»¹³. Образцом исторической реконструкции является книга Дж.Данна о Локке¹⁴; Рорти также упоминает работы Г.Слуги и Дж.Б.Шнеевинда¹⁵.

Защитники историко-реконструктивной модели (К.Скиннер, А.Макинтайр, Ч.Тейлор, Р.Кэмпбелл) настаивают на приоритетном значении истории философии и необходимости ее «объективного» изучения – не столько ради чистого исторического познания, сколько для овладения доступными средствами и инструментарием

ем философствования (в этом смысле исследование *историко-философское* является одновременно и с необходимостью исследованием *философским*¹⁶). Знание прошлого, доказывают историки, необходимо для лучшего понимания настоящего, для нашего *самопознания* (Тейлор)¹⁷ – адекватного (более полного и глубокого, очищенного от «поздних» интеллектуальных иллюзий и комплексов) *понимания самих себя* (Кэмпбелл)¹⁸; философ не может оставаться «пленником настоящего» (Макинтайр)¹⁹; задача историка – помочь философу «*обрести себя*» (Йолтон)²⁰; «философия без истории философии была бы глуха, слепа и нема» (Селларс)²¹. Историко-философская реконструкция текстов прошлого, раскрытие «внутреннего контекста»²² произведений и «первоначальных интенций»²³ авторов, постижение смысла и логики их высказываний должно предшествовать философской оценке последних, поискам ответа на главный, с точки зрения рационального реконструктора, вопрос: являются ли рассматриваемые суждения истинными или ложными?²⁴ Игнорирование этой историко-эзегетической задачи ведет к анахронизму, к самолегитимации философии на достигнутом уровне ее исторического развития, к тому положению, когда философия диктует свою волю истории философии, подчиняет ее себе²⁵ (т. е. когда философская мысль прошлого «модернизируется» и подгоняется под современный шаблон²⁶). Фактом является то, что в разные исторические эпохи люди, называвшиеся философами, придерживались разных представлений о предмете и сущности философии как дисциплины. Презентисты как будто не замечают этого; они полагают, что существует только одна философия, история которой заканчивается (или *начинается*, если прошлое считать *предысторией* настоящей философии) в наше время. Критики же рационально-реконструктивных проектов, напротив, высказывают сомнение, вправе ли мы вообще говорить об *истории*²⁷ (в единственном, а не множественном числе) и *прогрессе*²⁸ философии как «естественном виде»²⁹ знания.

По мнению Рорти, объективность и беспристрастность познания, за которые ратуют историки философии (сторонники метода исторической реконструкции), недостижима. В любом историко-философском исследовании неизбежно присутствуют элементы рациональной реконструкции: исследователь не в состоянии «выпрыгнуть из собственной кожи»³⁰, чтобы в точности воспринять

и без каких-либо искажений и примесей репродуцировать идеи своих предшественников. «Историк философии, – пишет Рорти, – должен руководствоваться своим пониманием того, какие из рассматриваемых философских проблем заслуживают внимания, а какие следует отнести к разряду псевдо-проблем, точно так же как историк науки руководствуется своим пониманием научной корректности, оценивая, какие вопросы, занимавшие Аристотеля или Парацельса, все еще значимы, а какие утратили актуальность»³¹. Никакие соображения не мешают ученому – физику, химику или биологу – заявлять, что он и его коллеги лучше, чем их предшественники, разбираются в том, что составляло предмет их теоретических изысканий или экспериментальных исследований. «К естественному невежеству великих ученых прошлого мы относимся с пониманием и снисходительностью. Однако мы не решаемся заявить, что великие *философы* прошлого: Аристотель, веривший в сущности, Лейбниц – в существование Бога, Декарт – в нетелесную субстанцию духа – были невеждами, поскольку у нас имеются знакомые коллеги, разделяющие это “невежество”, и мы относимся к ним как к “придерживающимся иных философских взглядов”. У историков же науки нет коллег, которые верят в существование кристалльных сфер или сомневаются в достоверности теории кровообращения Гарвея; следовательно, они свободны от подобного рода ограничений»³². Рациональная реконструкция в истории философии играет не менее важную роль, чем в истории точных наук, убежден Рорти. Чтобы реконструировать текст, историк, прежде всего, должен его *понять и осмыслить*; это понимание всегда теоретически нагружено и несет на себе отпечаток «рациональных предпочтений» интерпретатора, т. е. оно с необходимостью (в большей или меньшей степени) анахронично³³. «Минимальное понимание» (minimal sort of understanding), конечно, возможно и без рациональной реконструкции, однако с философской точки зрения оно будет совершенно бессодержательным и пустым, – подобным тому «пониманию», которое возникает при обмене вежливыми приветствиями с иностранцами, когда мы оказываемся неспособными перевести их слова на наш язык. «Перевод необходим, если “понимание” означает нечто большее, чем участие в ритуалах, смысл которых остается для нас неопределенным»³⁴. Рорти сравнивает историка философии с антропо-

логом, в задачу которого входит не голое описание наблюдаемых фактов – практик, обычаев и традиций «чужих» культур, но освоение этих практик и транспонирование их на язык его собственной, более развитой и синтетичной культуры³⁵. Если под анахронизмом (или презентизмом) понимать сведение прошлого к настоящему, тогда всякий историк или теоретик культуры является анахронистом/презентистом. Когда исследователя обвиняют в анахронизме, имеют в виду только то, что его выбор ошибочен (некое X сводится к Z, а не к Y). Но в любом случае связь с настоящим (т. е. интерпретация) должна четко прослеживаться, иначе мы имели бы дело с репликой или копией, а не с *реконструкцией* материала³⁶. Даже если рациональная реконструкция *неверна*, если интерпретация *навязана* тексту – не беда: ни история философии, ни тем более философия как «довлеющая себе» дисциплина не терпят от этого никакого ущерба, считает Рорти. Даже наоборот: чем оригинальнее и смелее «искажающая интерпретация» (*misinterpretation*), тем лучше для философии. Джонатан Ри выразил эту мысль так: «Хороший интеллектуальный историк, само собой разумеется, в состоянии доказать, что те или иные идеи, которые школьная история философии связывает с именем того или иного мыслителя прошлого, приписываются ему ошибочно. Однако нет никаких гарантий того, что подлинные мысли философа, извлеченные на свет стараниями историка, окажутся глубже и интереснее тех, что были “навязаны” ему нашей традицией или фантазией интерпретаторов. Ошибки истории философии в таких случаях лучше оставлять несправленными»³⁷.

Третьим жанром историографии, согласно классификации Рорти, является *Geistesgeschichte* – история духа. Парадигмальные представители этого жанра – Гегель и Маркс, а в XX веке М.Хайдеггер, Г.Рейхенбах, М.Фуко, Г.Блуменберг и А.Макинтайр³⁸. Историки духа исследуют философскую проблематику в целостности, *in toto*: их интересует *постановка* проблем, а не различные варианты частных *решений*. Здесь все внимание уделяется происхождению и генеалогии мысли: почему такой-то философ рассматривал такую-то проблему как фундаментальную? как сложилось, что рассматриваемый вопрос (именно этот, а не другой) приобрел в определенное время интерес для философов? почему одна тема считается важной и значимой, другая

нет? Результатом исследования в жанре *Geistesgeschichte* является «легитимация определенного образа философии», «формирование философского канона»³⁹.

При всех недостатках истории духа (неизбежности упрощения философии и ее вольной или невольной схематизации, «осюжетивания» (emplotment) истории, телеологизации и т. д.⁴⁰), у этого типа исследования имеется одно важное преимущество перед рациональной и исторической реконструкциями: *Geistesgeschichte* дает ясное представление об исторической изменчивости философской проблематики и описывает философию в ее развитии. В отличие от рациональной реконструкции и истории науки, третий жанр чувствителен к анахронизму, ведь для историка духа вполне очевидно, что ответ на сакраментальный вопрос: «кто является парадигмальным философом?» – не вытекает с необходимостью из практики и контекста современного философствования. Однако, в отличие от исторической реконструкции, исследование в жанре *Geistesgeschichte* не замыкается рамками словаря, использовавшегося философом прошлого. Задача историка духа состоит в том, чтобы «найти место» данному исследуемому словарю в ряду других словарей и оценить его важность, заключив в более широкий контекст (исторический нарратив), в котором прослеживались бы изменения в языке философии и способах обращения с ним⁴¹.

Три рассмотренных выше жанра историографии имеют мало общего с жанром, о котором вспоминают в первую очередь, когда речь заходит об истории философии. Это *доксография* – по мнению Рорти, самый распространенный и одновременно наиболее сомнительный вид исследования, худшая разновидность архивно-музейного, непродуктивного обращения с философией. Истории, выполненные в этом жанре, обычно начинаются с Фалеса или Декарта⁴² и заканчиваются современными историками авторами: в них описывается, что думали о проблемах, традиционно считающихся философскими, персонажи, традиционно именуемые философами. Истории такого рода, говорит Рорти, чаще всего «навевают скуку и разочаровывают», они бедны по содержанию, незанимательны и однообразны. Доксографы-систематизаторы, авторы многотомных «Историй», «Хрестоматий» и «Энциклопедических словарей», лелеют ошибочное представление о философии как дисциплине «естественного вида» (natural kind)⁴³, которая испокон века зани-

мается изучением одних и тех же неизменных «фундаментальных» проблем, вне зависимости от исторической эпохи и обстоятельств их возникновения. Философия в этом качестве противопоставляется литературе, политике, социологии, более изменчивым и менее «строгим» дисциплинам⁴⁴. В результате исследуемые авторы, входящие в обязательный список чтения студентов философских факультетов, «примитивизируются и искажаются, превращаются в мумии». Подлинная, живая философия подменяется «хроникой», поверхностной компиляцией искусственно упорядочиваемого материала (выводить *историю* философии из такой *хроники*, по мнению Кроче, «все равно что собирать живое существо из трупных останков»⁴⁵). «Это та опасность, – поясняет Рорти, – которой пытаются избежать исторические реконструкторы, настаивающие на обязательном изучении контекста произведения, и рациональные реконструкторы, указывающие на необходимость учета последних достижений науки по рассматриваемой проблеме. Обе стратегии преследуют благую цель воскрешения великих почивших философов, мумифицированных историко-философским каноном»⁴⁶.

Идею о том, что философия имеет дело с вечными «транс-историческими» проблемами, сохраняющими свою актуальность вне зависимости от культурной среды и «случайностей места и времени», Рорти отвергает как метафизическую иллюзию. Философия, настаивает он, трансформируется и развивается одновременно с эволюцией языка, социума и культуры. В этом смысле она ничем принципиально не отличается от других дисциплин: специфически философская проблематика и инструментарий (способы решения философских проблем) столь же разнообразны, изменчивы и диверсивны, как стили художественной литературы или правила «языковых игр», которые разыгрываются, к примеру, в сферах социальной политики или бизнеса. Вопросы, к признанию «фундаментальности» которых склоняет историка *communis opinio* современных ему профессиональных философов, отнюдь не тождественны тем вопросам, которыми задавались мыслители ушедших эпох⁴⁷. «Никакое вопрошание не является обязательным и не может распространяться на все размышляющее человечество. Жизненные стимулы, на которые реагируют люди, не едины для всех; в каждом историческом сообществе и у каждого поколения они разные, и каждая эпоха выбирает для себя что-то новое и более интересное»⁴⁸. Работу

философа, убежден Рорти, оправдывает не поиск ответов на вечные, фундаментально-значимые вопросы (*лучших* ответов в сравнении с ответами исторических предшественников), а постановка *лучших* – новых и более интересных – вопросов⁴⁹.

Неоднократно предпринимавшиеся историками философии попытки подвести под общую рубрику таких разных мыслителей, как Анаксимандр, Спиноза и Кьеркегор, по мнению Рорти, никогда ни к чему хорошему не приводили. Рамки любого канона оказывались слишком тесными для философии. Тем не менее, без дисциплинарных канонов философия, по-видимому, не может полноценно существовать и развиваться. Философская мысль нуждается не в упразднении, а в совершенствовании уже сложившихся и избрании новых канонов. «Следует всячески поощрять историков философии, занятых поисками новизны и ниспровергающих с пьедесталов идолов прошлого... Чем чаще историки будут удивлять нас своими “историями”, центральными персонажами в которых фигурировали бы не Аристотель, Беркли и Фреге, а другие лица, тем лучше. Подобного рода эксперименты с переименованием канонов способствуют преодолению философского традиционализма и догматизма»⁵⁰. Эксперименты с канонами и историко-философскими дискурсами оказываются возможными благодаря *Geistesgeschichte*, но они-то как раз не поощряются доксографией.

Четыре выделенных Рорти метода историографии философии (рациональная и историческая реконструкции, доксография и *Geistesgeschichte*) венчаются пятым, более масштабным, богатым по фактуре и диффузным жанром, не имеющим прямого отношения к истории собственно философии, однако поддерживающим ее и как бы «сохраняющим» внутри себя в качестве неотъемлемой компоненты комплексного историко-герменевтического исследования (наряду с другими «историями») – науки, литературы, теологии, права и т. д.). Это – жанр «*интеллектуальной истории*» (*intellectual history*). Как способ герменевтического освоения прошлого, интеллектуальная история в наибольшей степени удовлетворяет методологическим требованиям, предъявляемым к историографии в «постфилософской» культуре. Объектом изучения в данном случае оказывается не конкретная философская проблематика или аргументация того или иного мыслителя по тому или иному вопросу, а *состояние знания* в исследуемый период истории, общая интел-

лектуальная атмосфера эпохи (например, умонастроения, царившие в Афинах IV в. до н. э. или во Флорентийской республике периода противостояния гвельфов и гибеллинов). Интеллектуальные историки подробно описывают, чем занимались, каким философским или политическим «словарем» пользовались, о чем размышляли и какие цели преследовали в своей деятельности люди, составлявшие интеллектуальную элиту общества в определенный конкретно-исторический период его развития. Эти описания носят, как правило, междисциплинарный характер и не затрагивают вопроса о принадлежности исследуемых персоналий к той или иной сфере образования, науки или культуры. Жанр *intellectual history* представлен, в частности, сочинениями, рассказывающими о людях, которых обычно не называют «философами», но род деятельности которых пограничен с философией. Это художники и поэты в самом широком смысле слова – люди, которые во все времена осуществляли на практике то, что, по мнению Рорти, является прерогативой философии и философов: продвижение социальных реформ, изобретение и внедрение новых словарей для обсуждения моральных проблем (*moral deliberation*), придание импульса научным изысканиям и развитию культуры в новых направлениях. Перечень имен здесь может быть очень длинным: Парацельс, Гроций, Монтень, Лессинг, Кольридж, Эмерсон, Гексли, Вебер, Фрейд, Боас, Лоуренс... «Различие между “настоящей” философией и “второстепенной”, между “философией” и “нефилософией” (литературой, политикой, религией, социологией и т. д.) оказывается, по мере того как мы спускаемся по лестнице историографии с высот *Geistesgeschichte* на уровень интеллектуальной истории, все менее и менее принципиальным и все более эфемерным, – резюмирует Рорти. – Философия утрачивает свой исключительный статус и уравнивается в правах с другими дисциплинами»⁵¹.

Интеллектуальная история (история философских идей не в «узко-дисциплинарном», по определению Майкла Фреде, а в самом широком культурном смысле⁵²) состоит с *Geistesgeschichte* в той же диалектической связи, что историческая реконструкция – с реконструкцией рациональной. Исследования в жанре исторической реконструкции нередко подводят современных философов (тех, кого Рорти называет рациональными реконструкторами) к осознанию необходимости переформулирования проблематики их

собственного исследования: рассмотренная сквозь призму истории философии и сопоставленная с результатами деятельности мыслителей прошлого, эта проблематика может показаться не столь значимой и «фундаментальной». Аналогичным образом исследования, выполненные в жанре интеллектуальной истории, действуют отрезвляюще на «историков духа» (когда обнаруживается, что «великие» философы прошлого, превозносимые историками, как раз в прошлом-то, для *своего времени* и в культурном контексте *своей эпохи*, были фигурами менее заметными, почитаемыми и влиятельными, нежели многие из тех, кого *Geistesgeschichte* вообще обходит молчанием). Интеллектуальная история, следовательно, работает на поддержание *Geistesgeschichte* в статусе честной и самокритичной дисциплины, точно так же как историческая реконструкция гарантирует честность рациональной реконструкции.

Полагая, что задачи, стоящие перед исследователями философских текстов, идентичны задачам экзегетов и герменевтиков, занятых изучением и «освоением» литературных источников, Рорти (в книге «Случайность, ирония и солидарность», в статьях 80–90-х гг.) проводит параллель между историко- и рационально-реконструктивными методами, с одной стороны, и различными типами герменевтического исследования, с другой. Вслед за Х.-Г.Гадамером и Р.Ингарденом, Рорти рассматривает понимание в тесной связи с *интерпретацией* (истолкованием) и *применением* (аппликацией). Понимание всегда является «истолковывающим», а истолкование всецело детерминировано субъективными потребностями интерпретатора и возможностями практического использования текста – его «применения», «приложения» к современной для интерпретатора ситуации. Исследуя литературный или философский текст, герменевтик применяет его («конкретизирует», в терминологии Р.Ингардена) точно так же, как юрист применяет закон, а теолог – Писание⁵³. Задачу исследователю диктует не текст, а скорее *контекст* – его собственный, исследователя, контекст, обстоятельства его жизни и интеллектуальных занятий, а также интересы и предпочтения его fellow citizens, современников. В конце концов, любая история, как отмечает Б.Кроче, «отсылает к нуждам ситуации настоящего»⁵⁴; история философии и культуры – не исключение. *Практическая потребность* лежит в основании всякого исторического и историко-философского суждения, «сообщает истории

характер современности»⁵⁵. По мнению Р.Дж.Коллингвуда, задача исследователя прошлого – вовсе не в том, чтобы «полностью отрешиться от своего времени». «Историк способен разглядеть подлинное прошлое только в том случае, если он твердо опирается на настоящее... Он должен во всех отношениях быть человеком своей эпохи и рассматривать прошлое с точки зрения этой эпохи»⁵⁶, а «если у него не будет [своей] точки зрения, он вообще ничего не увидит»⁵⁷.

По мнению Рорти, Гадамер тысячу раз прав, когда в противовес Шлейермахеру и Дильтею, односторонне ставящим интерпретатора в историческую ситуацию автора текста и игнорирующим историческую обусловленность самого интерпретатора, требует сближения и слияния «горизонтов» (исторических ситуаций) того и другого. Наличие «пред-мнений» и предрассудков в сознании интерпретатора исключает возможность «психологической транспозиции», о которой говорит Шлейермахер, – эмпатического «перевоплощения» в автора произведения, проникновения в строй его мыслей и чувств. Историческая дистанция, отделяющая создателя текста от его критика-интерпретатора, препятствует реализации этого теоретического проекта. Но даже если бы дело обстояло иначе, даже если акт «перевоплощения» был бы возможен и осуществим, герменевтическая проблема этим не разрешилась бы, ведь смысл исторического текста, обращенного к интерпретатору, в действительности «не зависит от окказиональных моментов, представленных автором и его изначальной публикой... смысл текста всегда превышает авторское понимание... [герменевтическое] понимание является не только репродуктивным, но всегда также и продуктивным отношением»⁵⁸. «Психологическая транспозиция» не является, следовательно, конечной целью герменевтики, точно так же как историческая реконструкция не является целью историографии философии. Понимание, интерпретация и аппликация как составляющие герменевтического опыта неразрывно сплетены друг с другом. Каждый герменевтик накладывает свою схему интерпретации на материал и по-своему осваивает его; в любом случае, прошлое воспринимается через призму настоящего. Интерпретация текста, согласно Рорти, состоит не в воссоздании его изначального аутентичного смысла, а в создании смысла заново, переописании и «реконтекстуализации»⁵⁹ текста. На по-

мощь интерпретатору здесь приходит *диалектика*, которую Рорти определяет как «искусство экспериментирования с текстами» и «разыгрывания одних конечных словарей против других»⁶⁰. «Это разыгрывание... является смыслом деятельности, которую мы сегодня называем “литературной критикой”. Влиятельные критики-реконструкторы... видят свою задачу не в объяснении “истинного” значения книг или оценке их так называемых “литературных достоинств”. Они заняты другим делом, а именно перемещением книг из одного контекста в другой, – одних книг в контекст других книг»⁶¹. Для нас, ироников, совершенно очевидно, что критика того или иного конечного словаря может осуществляться лишь изнутри другого конечного словаря; ответом на переописание может быть только пере-пере-переописание. Поскольку за пределами словарей нет ничего, что служило бы надежной основой различения или критерием выбора между конечными словарями, постольку уделом критики является рассмотрение и сопоставление тех или иных картин и образов, но никак не сравнение их с оригиналом... Критикой культуры (словаря) может быть только альтернативная ей культура (словарь)»⁶².

Так «историцизм» Рорти оборачивается де-факто *антиисторизмом*; история философии «растворяется» в философии, притом очень своеобразно понимаемой (философии как игре с метафорами и лексемами, как жанре литературы⁶³). Исследуемый философский текст утрачивает, полностью и без остатка, свойство *аутентичности*, обезличивается и низводится до «рабочего материала» в руках экспериментирующего с ним интерпретатора – нарратолога, сочиняющего занимательные «истории», поэта, манипулирующего текстовыми фрагментами, литературного критика и философа, «разыгрывающего словари». Силу историка философии, его исключительное превосходство над «чистым» философом Рорти усматривает... в *независимости* историка *от истории* философии, в его способности *игнорировать* прошлое, в нежелании и неготовности относиться к нему всерьез! Заявляя, что единственным назначением истории философии, литературной критики и герменевтики является простое «рассмотрение и сопоставление тех или иных картин и образов, но не сравнение их с оригиналом», Рорти говорит о неизбежной произвольности любой, даже самой «глубинной», корректной и исчерпывающей интерпретации (в дей-

ствительности являющейся всегда «лжеинтерпретацией» – *misinterpretation*) и о столь же неизбежной «ошибочности» использования философом-метафористом доставшегося ему в наследие от предшественников языка («creative misuse of inherited language»)⁶⁴. Редуцировать текст до единственно правильного и «объективного» прочтения – значит выхолостить и обесмыслить произведение, заживо его похоронить. «Нам следует искать не объективности, а новых оригинальных способов описания прошлого, которые позволили бы сделать наш разговор с философами-предшественниками более насыщенным и полноценным»⁶⁵. Но о какой «полноценности» разговора может идти речь, если один из собеседников не считает необходимым слушать (а значит, не слышит) партнера, относится к нему как к объекту манипуляции? «Иронизм» Рорти делает разговор между историком философии и философом, которого он исследует, совершенно бессодержательным и пустым, лишает его цели и смысла.

При некоторых внешних сходствах и совпадениях, герменевтическая доктрина Рорти существенно (если не сказать кардинально) отличается от концепции Гадамера, на которого Рорти непрестанно ссылается. Принципиальных отличий много, но главное заключается в том, что немецкий философ и его американский «последователь» совершенно по-разному описывают процесс *диалектического освоения* историком исследуемого текста. У Рорти герменевтическое *понимание* фактически подменяется *интерпретацией*, тогда как у Гадамера оба способа исследования – и понимание, и интерпретация – взаимосвязаны, равноправны и дополняют друг друга. Интерпретация, согласно Гадамеру, не достигает желаемой цели, если оказывается оторванной от понимания, если тексту, без учета его исторической специфики и без уяснения *сути* того, о чем идет речь, просто «навязывается» та или иная интерпретация. Конечно, признает немецкий философ, «горизонт интерпретатора», исследователя текста *является определяющим*, однако «не в качестве некоей собственной, упорно сохраняемой или проводимой точки зрения, а скорее как мнение и возможность, которую мы вводим в игру и ставим на карту и которая помогает нам действительно усвоить себе то, что говорится в самом тексте... Мы познаем этот процесс как *способ осуществления разговора* – разговора, в котором выражается некое дело, являющееся не

только моим делом или делом моего автора, но нашим собственным делом»⁶⁶. Целью разговора является достижение *взаимопонимания* собеседников, обретение истины во взаимном согласии, дающем возможность преодолеть «партикулярность» обеих сторон⁶⁷; целью не является «творческое экспериментаторство», игра с текстом и фривольное манипулирование им в расчете на извлечение «пользы», самоутверждение историка и т. п.⁶⁸ «По мнению Гадамера, герменевтический разговор в конечном счете манифестирует истину. По мнению же Рорти, разговор сам по себе хорош: он бывает интересным, стимулирующим и увлекательным, но никогда – “открывающим истину”». У Гадамера герменевтик движим желанием самопознания. У Рорти философ поглощен другой страстью – стремлением к самовыражению... Разговор, в интерпретации Гадамера, является разновидностью практического философствования, аристотелевского *phronesis*. В интерпретации Рорти, наоборот, он представляет собой разновидность софистического искусства – искусства риторики»⁶⁹. По мнению критиков Рорти, разница между «аристотелевским *phronesis*» и «софистической риторикой» столь существенна, что не может сбрасываться со счета, если речь идет о серьезном историко-философском или герменевтическом исследовании. Как отмечает Ч.Тэйлор, освоение философии посредством «творческого переописания» классических текстов немислимо без «восстановления» (retrieving) предшествующего опыта мысли – опыта, который заново обретается и переживается как действительное историческое прошлое, как то, что предваряет и подготавливает настоящее⁷⁰. Чтобы «стряхнуть» с себя прошлое, освободиться от его гипнотических чар, мы должны прежде *понять*, что нас удерживает. Понимание (и описание понятого) *предшествует* переописанию; знание прошлого необходимо для лучшего постижения настоящего, для нашего *самопознания*⁷¹ (ведь «прошлое живет в настоящем»⁷², отражается в нем, как в зеркале⁷³). Однако философ-метафорист, иронический теоретик Рорти, ищет не *самопознания*, а *само-утверждения* и *само-оправдания* (self-justification); как и рациональному реконструктору, ему важно знать (т. е. верить), что он и его современники в чем-то превзошли «великих предшественников»⁷⁴; в сущности, он разделяет мнение тех, кто полагает, что новое всегда лучше старого⁷⁵, кто считает само собой разумеющимся, что «история философии пишется победителями»⁷⁶.

Развернутая Рорти в «Последствиях прагматизма» (1982) и статьях 1980–90-х гг. интерпретация философии Джона Дьюи, которого он считал своим «духовным учителем», служит яркой иллюстрацией такого вульгарного историцизма. Путая свои мысли с чужими, отбрасывая за ненадобностью все то, что не укладывается в его собственную мыслительную схему (стало быть, попирая основополагающую этическую максиму герменевтики, сформулированную Эриком Хиршем: «относиться с уважением к интенциям автора»⁷⁷), Рорти, по мнению большинства исследователей американской философии, самым недопустимым образом искажает и «огрубляет» классика (Дьюи предстает у него «разочарованным» метафизиком и чуть ли не эпистемологическим анархистом, ратующим за де-методологизацию философии)⁷⁸. Возражая критикам, Рорти с присущей ему прямоотой и обезоруживающей откровенностью заявляет, что никогда не стремился к точности и адекватности воспроизведения мыслей философов прошлого. О прагматизме, как о любом другом направлении в философии, говорит он, может быть рассказана и одна, и две, и несколько альтернативных историй (включающих сравнительный анализ программных текстов, деконструкцию понятийно-категориального аппарата и переписание отдельных доктрин), причем эти истории, будучи параллельными и несоизмеримыми, не обязательно должны вступать в противоречие друг с другом. Его собственная интерпретация Дьюи, подчеркивает Рорти, не является *буквалистской* (в смысле прямо-однозначного соответствия *букве* учения), но может и должна рассматриваться как один из вариантов такого переосмысления интеллектуального прошлого. Неопрагматизм представляет собой адаптацию идей прагматистской классики к современности, ее «перевод» на язык более поздней – постаналитической и постмодернистской – философии⁷⁹. Новаторская (*поздняя*) интерпретация классики на самом деле не извращает и выхолащивает ее, а как бы продолжает и развивает, обогащает новыми смыслами, придает остроту и актуальность ее утверждениям. Чем актуальнее интерпретация, настаивает Рорти, тем большую культурную ценность она представляет. Задача исследователя (во всяком случае, в области философии и гуманитарных наук) состоит не в том, чтобы просто реконструировать тексты, обеспечивая буквалистскую точность их «перевода»; задача – в максимально возможном «осовременивании»

и популяризации тех или иных идей, теорий, направлений мысли за счет нахождения новых способов их прочтения («аргументированного пересказа», по выражению Р.Бернштейна⁸⁰). Деятельность последователя-интерпретатора (критика, комментатора, историографа) должна способствовать развитию и совершенствованию учения, а не замораживанию его в первоначальном виде. Это прогрессивное требование, аргументирует Рорти, согласуется с представлениями Дьюи о задачах экспериментально-критического исследования, оно прямо вытекает из его установок *laissez-faire* и *learning by doing*. «Ценность философии Дьюи, – пишет в «Последствиях прагматизма» Рорти, – заключается не в том, что она предьявляет аккуратную репрезентацию общих черт природы, или опыта, или культуры, или чего-либо еще. Ее ценность – в чистой провокативности предположений о способах вольного обращения с интеллектуальным прошлым и рассмотрении этого прошлого скорее в качестве материала для игрового экспериментирования, нежели как возложенного на нас бремени и ответственности»⁸¹. Дьюи, конечно, счел бы абсурдной подобную интерпретацию своей философии. Однако Рорти это мало заботит. Хоть он и называет себя «гегельянцем», его понимание *историчности* в корне расходится с гегелевским: история для него – «зеркало» современности, не наоборот⁸².

Итак, на примере прагматической герменевтики Рорти мы видим, как постмодернистская «радикализация историзма»⁸³ ведет к *разрушению* истории философии, ее поглощения «историческим настоящим». Метод игрового экспериментирования с текстами не оставляет места для аутентичного опыта исторического мышления – опыта мысли, в котором философия прошлого, вопреки и наперекор усилиям всех радикальных интерпретаторов и текстураллистов, могла бы еще, по выражению Анкерсмита, «предьявлять» себя, «утверждая свою независимость от историописания»⁸⁴. В первых главах книги «Философия и зеркало природы», где рассматривается генеалогия репрезентационистской идеи, а также в более поздних историко-философских работах, Рорти предстает в качестве нарратолога-экзегета, занятого не столько исследованием и описанием, сколько поэтически-вольной интерпретацией и переописанием философских концепций прошлого – «перечеканкой древних философов в собственную форму рефлексии» (Гегель)⁸⁵. «Редескрипция» Рорти – продукт чистой воды интеллектуальной

фантазии, оторванной от историко-философского синтеза. По сути, здесь мы имеем дело не с *re*-конструкцией (будь то исторической или рациональной), а с *de*-конструкцией философской мысли. Это такая история философии, которая камня на камне не оставляет от своего титульного предмета, полностью выхолащивая и обесценивая (в конце концов списывая в литературный архив) ту самую философию, «историей» которой себя называет.

Примечания

- ¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. I. СПб., 2006. С. 103.
- ² Там же. С. 159.
- ³ См.: Rorty R. The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy / Ed. by R.Rorty, J.B.Schneewind & Q.Skinner. Cambridge, 1984. P. 49–75. **Обстоятельный и глубокий анализ этой статьи Рорти содержится в книге Н.С.Юлиной «Очерки по философии в США. XX век» (М., 1999. С. 227–238).**
- ⁴ См.: Philosophy and the History of Philosophy. Special issue of The Monist. 1969. Vol. 53. № 4; Rée J., Ayers M., Westoby A. Philosophy and Its Past. Brighton, 1978; Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy / Ed. by R.Rorty, J.B.Schneewind & Q.Skinner. Cambridge, 1984; Philosophy, Its History and Historiography / Ed. by A.J.Holland. Dordrecht, 1985; Doing Philosophy Historically / Ed. by P.H.Hare. Buffalo, 1988; Models of the History of Philosophy: From Its Origins in the Renaissance to the ‘Historia Philosophica’ / Ed. by G.Santinello. Dordrecht, 1993; Analytic Philosophy and History of Philosophy / Ed. by T.Sorell & G.A.J.Rogers. Oxford, 2005.
- ⁵ Rorty R. Op. cit. P. 49. Ср.: Bennett J. Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume. Oxford & N.Y., 2001. Vol. I. P. 1.
- ⁶ См.: Rorty R. The Contingency of Philosophical Problems: Michael Ayers on Locke // Truth and Progress. Philosophical Papers. Vol. 3. Cambridge, 1998. P. 278–279; а также: Kruger L. Why Do We Study the History of Philosophy? // Philosophy in History. P. 84; Watson R. Shadow History in Philosophy // Journal of the History of Philosophy. 1993. Vol. 31. P. 95–109.
- ⁷ См.: Strawson P.F. Bennett on Kant’s Analytic // Philosophical Review. 1968. Vol. 77. № 3. P. 332.
- ⁸ Rorty R., Schneewind J.B., Skinner Q. Introduction // Philosophy in History. P. 12.
- ⁹ Strawson P.F. The Bounds of Sense: An Essay on Kant’s ‘Critique of Pure Reason’. L., 1966; Ayer A.J. Language, Truth and Logic. L., 1936; Bennett J. Locke, Berkeley, Hume. Oxford, 1971; Dummett M. Frege: Philosophy and Language. L., 1973; Idem. The Interpretation of Frege’s Philosophy. L., 1981.
- ¹⁰ См.: Ayers M. Analytical Philosophy and the History of Philosophy // Philosophy and Its Past. Brighton, 1978. P. 58.

- ¹¹ Rorty R. The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History. P. 50.
- ¹² См.: Munz P. The Historical Narrative // Companion to Historiography / Ed. by M.Bentley. L. & N.Y., 1997. P. 845–848.
- ¹³ См.: Kenny A. The Philosopher's History and the History of Philosophy // Analytic Philosophy and History of Philosophy. P. 24.
- ¹⁴ Dunn J. Locke. Oxford, 1984.
- ¹⁵ Sluga H. Gottlob Frege. L., 1980; Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. Oxford, 1977.
- ¹⁶ См.: Williams B. The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy. Princeton, 2006. P. 344.
- ¹⁷ См.: Taylor Ch. Philosophy and Its History // Philosophy in History. P. 28.
- ¹⁸ См.: Campbell R. Truth and Historicity. Oxford, 1992. P. 10.
- ¹⁹ См.: MacIntyre A. The Relationship of Philosophy to Its Past // Philosophy in History. P. 33.
- ²⁰ См.: Yolton J.W. Some Remarks on the Historiography of Philosophy // Journal of the History of Philosophy. 1985. Vol. 23. № 4. P. 572–573.
- ²¹ Sellars W. Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes. L., 1967. P. 1.
- ²² Hatfield G. The History of Philosophy as Philosophy // Analytic Philosophy and History of Philosophy / Ed. by T.Sorell and G.A.J.Rogers. Oxford, 2005. P. 109.
- ²³ Skinner Q. Hermeneutics and the Role of History // New Literary History. 1975. Vol. 7. № 1. P. 212.
- ²⁴ См.: Yolton J.W. Some Remarks on the Historiography of Philosophy. P. 574–575; Harlan D. Intellectual History and the Return of Literature // The American Historical Review. 1989. Vol. 94. № 3. P. 603–604; Hirsch E.D. The Aims of Interpretation. Chicago, 1976. P. 79; Popkin R. Philosophy and the History of Philosophy // The Journal of Philosophy. 1985. Vol. 82. № 11. P. 625–632.
- ²⁵ См.: MacIntyre A. The Relationship of Philosophy to Its Past. P. 45.
- ²⁶ См.: Spoerhase C., King C.G. Historical Fallacies of Historians // A Companion to the Philosophy of History and Historiography / Ed. by A.Tucker. Malden, 2009. P. 275.
- ²⁷ Yolton J.W. Some Remarks on the Historiography of Philosophy. P. 577.
- ²⁸ Nielsen K. Can There Be Progress in Philosophy? // Metaphilosophy. 1987. Vol. 18. № 1. P. 1.
- ²⁹ См.: Rorty R., Schneewind J.B., Skinner Q. Introduction // Philosophy in History. P. 13.
- ³⁰ Rorty R. Consequences of Pragmatism. Minneapolis, 1982. P. XIX. Ср.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. I. С. 104–105 («отдельный человек... не может подлинно выйти за пределы своего времени, точно так же, как он не может выскочить из своей кожи»).
- ³¹ Rorty R. The Contingency of Philosophical Problems: Michael Ayers on Locke. P. 280–281.
- ³² Rorty R. The Historiography of Philosophy: Four Genres. P. 49–50. Ср.: Kenny A. The Philosopher's History and the History of Philosophy. P. 15–16; Dupré L. Is the History of Philosophy Philosophy? // Review of Metaphysics. 1989. Vol. 42. № 3. P. 463–465.
- ³³ См.: Jurist E.L. Recognizing the Past // History and Theory. 1992. Vol. 31. № 2. P. 164–165.

- ³⁴ Rorty R. The Historiography of Philosophy: Four Genres. P. 52n. Cp.: Yolton J.W. Metaphysical Analysis. Toronto, 1967. P. 197–207.
- ³⁵ См.: Rorty R., Schneewind J.B., Skinner Q. Introduction // Philosophy in History. P. 6–7.
- ³⁶ Ibid. P. 10–11.
- ³⁷ Rée J. Review of ‘Philosophy in History’ // History and Theory. 1986. Vol. 25. № 2. P. 207.
- ³⁸ Heidegger M. Sketches for a History of Being // The End of Philosophy. N.Y., 1973; Reichenbach H. The Rise of Scientific Philosophy. Berkley; Los Angeles, 1951; Foucault M. The Order of Things: An Archeology of Human Sciences. L., 1970; Blumenberg H. The Legitimacy of the Modern Age. Cambridge, 1982; MacIntyre A. After Virtue. L., 1981.
- ³⁹ Rorty R. The Historiography of Philosophy: Four Genres. P. 57, 58. Cp.: Campbell R. Truth and Historicity. P. 9–10.
- ⁴⁰ См.: White H. Tropics of Discourse. Baltimore, 1978. P. 82–83.
- ⁴¹ В интерпретации Роберта Пирси, Geistesgeschichte (или жанр «историко-философского философствования») – нечто среднее между реконструкцией исторической и рациональной, своего рода «гибрид философии “в чистом виде” и истории философии». Продуктом историко-философского философствования является *нарратив* – широкое повествование о философии прошлого, точнее, концептуальных моделях и «картинах реальности» (платонической, картезианской, репрезентационистской и др.), которые задают вектор развития философской мысли (см.: Piercey R. The Uses of the Past from Heidegger to Rorty: Doing Philosophy Historically. Cambridge, 2009. P. 1, 9–10, 21–22, 31).
- ⁴² Линия «континентальной» истории философии: Фалес – Платон – Аристотель – Плотин – Декарт – Кант – Гегель – Маркс – Гуссерль – Хайдеггер; линия аналитической истории философии: Декарт – Локк – Кант – Милль – Фреге – Мур – Рассел – Карнап – Витгенштейн – Поппер.
- ⁴³ См.: Rorty R. Consequences of Pragmatism. P. 226.
- ⁴⁴ Как отмечает Ж. Бувресс, доксография «упрочивает бытующее в академической среде представление о философии как самостоятельной и особо значимой дисциплине» – за счет того, что позволяет компенсировать отсутствие (или низкий уровень) «актуальной» философии занятиями *историей* философии, которая, в качестве предмета профессионального изучения, вытесняет и замещает собой философию как таковую (Bouveresse J. Reading Rorty: Pragmatism and its Consequences // Rorty and His Critics / Ed. by R.Brandom. Oxford, 2000. P. 131).
- ⁴⁵ Кроче Б. Антология сочинений по философии. СПб., 2008. С. 179.
- ⁴⁶ Rorty R. The Historiography of Philosophy: Four Genres. P. 62.
- ⁴⁷ Ср. с критикой историко-философских воззрений оксфордских «реалистов» Р.Дж.Коллингвудом: «То, что считается вечной проблемой Р, на самом деле представляет собою серию преходящих проблем Р₁, Р₂, Р₃,... – проблем, специфические особенности которых затуманились в глазах исторически близорукого человека, который сгреб их в одну кучу под общим названием Р. ... Мы не можем выудить проблему Р из внеисторической коробки фокусника, поднять ее и спросить: “А что такой-то думал по этому поводу?”»

- (Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 361–362). По мнению Коллингвуда, убежденность философов в вечности научных проблем и концепций «столь же беспочвенна, как и уверенность молодой девицы, что шляпки этого года единственные, которые вообще могут носить женщины, находясь в здравом уме» (там же, с. 359). См. также: *Mandelbaum M.* The History of Philosophy: Some Methodological Issues // *The Journal of Philosophy*. 1977. Vol. 74. № 10. P. 570–571.
- 48 *Rorty R.* The Historiography of Philosophy: Four Genres. P. 63.
- 49 Ср.: *Rée J.* Philosophy and the History of Philosophy // *Philosophy and Its Past*. Brighton, 1978. P. 12, 15–18.
- 50 *Rorty R.* The Historiography of Philosophy: Four Genres. P. 67.
- 51 *Ibid.* P. 70.
- 52 См.: *Frede M.* Essays in Ancient Philosophy. Minneapolis, 1987. P. XVI–XIX.
- 53 См.: *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988. С. 364–366.
- 54 *Кроче Б.* Антология сочинений по философии. С. 210.
- 55 Там же.
- 56 *Коллингвуд Р.Дж.* Цит. соч. С. 59.
- 57 Там же. С. 105.
- 58 Там же. С. 351. Ср.: «Для историка недостаточно *быть* Юлием Цезарем или Наполеоном; это так же не приводит к познанию Юлия Цезаря или Наполеона, как очевидный факт, что он *является* самим собой, не приводит к познанию самого себя» (Там же. С. 165).
- 59 *Rorty R.* Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge, 1991. P. 94.
- 60 *Rorty R.* Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge, 1989. P. 78.
- 61 «Сократ реконтекстуализировал Гомера, Гегель – Сократа, Деррида – Гегеля» (*Ibid.* P. 134).
- 62 *Ibid.* P. 80.
- 63 О «литературном подходе» к истории философии см.: *Harlan D.* Intellectual History and the Return of Literature // *American Historical Review*. 1989. Vol. 94. № 3. P. 581–609; *Orr L.* The Revenge of Literature: A History of History // *New Literary History*. 1986. Vol. 18. P. 1–22; *Windschuttle K.* The Killing of History: How a Discipline Is Being Murdered by Literary Critics and Social Theorists. N.Y., 1997.
- 64 *Rorty R.* Feminism and Pragmatism // *Truth and Progress*. P. 213.
- 65 *Rorty R.* The Historiography of Philosophy: Four Genres. P. 73.
- 66 *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 452.
- 67 Там же. С. 361, 448.
- 68 См.: *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1979. P. 359.
- 69 *Bouma-Prediger S.* Rorty's Pragmatism and Gadamer's Hermeneutics // *Journal of the American Academy of Religion*. 1989. Vol. 57. № 2. P. 322–323. См. также: *Warnke G.* Gadamer: Hermeneutic, Tradition and Reason. Stanford, 1987. P. 139–166; *Risser J.* Rorty's Pragmatism as Hermeneutic Praxis // *Modern Schoolman*. 1986. Vol. 63. № 4. P. 275–287; *Bialostosky D.H.* Dialogic, Pragmatic, and Hermeneutic Conversation: Bakhtin, Rorty, Gadamer // *The Bakhtin Circle Today*. Atlanta, 1989. P. 107–119.
- 70 *Taylor Ch.* Philosophy and its History // *Philosophy in History*. P. 20–21.

- 71 Ibid. P. 25. Рорти, однако, как уже отмечалось в связи с рассмотрением жанра исторической реконструкции, именно *отрицает* возможность адекватного «понимания», т. е. *перевода* с языка прошлого на язык современности: наше понимание философии и истории ее развития с необходимостью анахронично, говорит он, поскольку несет на себе отпечаток наших предмнений, текущих интеллектуальных потребностей и привычек.
- 72 *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. С. 164.
- 73 См.: *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. I. С. 102.
- 74 *Rorty R.* The Historiography of Philosophy: Four Genres. P. 73.
- 75 См.: *Rorty R.* Objectivity, Relativism, and Truth. P. 110.
- 76 См.: *Jurist E.L.* Recognizing the Past // *History and Theory*. 1992. Vol. 31. № 2. P. 166.
- 77 См.: *Hirsch E.D.* The Aims of Interpretation. Chicago, 1976. P. 90–92.
- 78 См., напр.: *Haack S.* Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect // *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics* / Ed. by H.J.Saatkamp. Nashville & L., 1995. P. 126–147; *Hartshorne Ch.* Rorty's Pragmatism and Farewell to the Age of Faith and Enlightenment // *Ibid.* P. 16–28; *Lavine T.Z.* America and the Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty // *Ibid.* P. 37–49; *Allen B.* What Knowledge? What Hope? What New Pragmatism? // *The Pragmatic Turn in Philosophy* / Ed. by W.Egginton and M.Sandbothe. N.Y., 2004. P. 145–162; *Rockwell T.* Rorty, Putnam and the Pragmatist View of Epistemology and Metaphysics // *Pragmatism* / Ed. by A.Malachowski. Vol. 3. L., 2004. P. 141–156.
- 79 *Rorty and Pragmatism.* P. 53, 99.
- 80 *Bernstein R.* American Pragmatism: The Conflict of Narratives // *Rorty and Pragmatism.* P. 61.
- 81 *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. P. 87.
- 82 Наибольший интерес для «реконтекстуалиста» представляет *идиосинкразическое* – все случайное, аномальное, субъективное и специфичное в истории мысли. Иронический теоретик «реагирует не на идеи, а на людей» (*Rorty R.* Contingency, Irony, and Solidarity. P. 136). У Гегеля, совершенно напротив, история философии представляет историю именно *философии* (т. е. собственно мысли), а не отдельных *философов* (мыслящих индивидов). «События и деяния, составляющие предмет этой истории, суть такого рода, что в их содержание и состав входят не столько личность и индивидуальный характер [философов], сколько то, что они создали, и их создания тем превосходнее, чем меньше эти создания можно вменить в вину или заслугу отдельному индивидууму, чем больше они, напротив, представляют собою составную часть области свободной мысли, всеобщего характера человека, как человека, чем в большей степени сама эта лишенная своеобразия мысль и есть творческий субъект» (*Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. I. С. 70). Ср.: *Кроче Б.* Теория и история историографии. М., 1998. С. 53–55, 88 (истории надлежит быть «не субъективной, а объективной» /с. 53/, «историей понятий, а не личностей» /с. 88/).
- 83 *Анкерсмит Ф.Р.* История и топология: взлет и падение метафоры. М., 2003. С. 425.
- 84 Там же. С. 365.
- 85 См.: *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. I. С. 103.

А.М. Руткевич

История античной философии А.Кожева («Историческое введение в Систему Знания»)

«Систематический очерк истории языческой философии» был написан А.Кожевым в середине 1950-х гг., когда он заболел туберкулезом и на протяжении года был свободен от своих обязанностей в министерстве внешнеэкономических связей. При подготовке к изданию первого тома в 1968 г. он, судя по всему, не правил основной текст, но дополнил его обширными примечаниями. Второй и третий тома были опубликованы посмертно без какой-либо авторской правки.

Этот «Очерк» представляет собой третье введение в то, что Кожев именует Системой Знания или «дискурсивной мудростью». В первом введении, т. е. в своем знаменитом курсе «Введение в чтение Гегеля», он называл эту конечную цель философии просто Мудростью; во втором введении – неоконченном трактате «Понятие, Время, Дискурс» – речь идет уже о Системе Знания. Третье введение является историческим: «Речь идет о философском понимании Истории, включающей саму философскую мысль. Иначе говоря, Третье Введение есть не что иное как «Общая история (западной) философии»¹. Кожев хорошо знал восточную философию: учась в Гейдельберге, он освоил санскрит и тибетский язык, получил начальное знание древнекитайского. Его с юности интересовал буддизм. Однако в обширном примечании о восточной философии он утверждает, что в систематическом изложении истории философии Восток можно целиком опустить. Китайская философия вообще не слишком интересна, если не брать пришедший из Индии буддизм;

индийская философия, напротив, чрезвычайно оригинальна. Но и она мало что прибавляет к истории западной мысли. В дальнейшем он довольно пренебрежительно высказывается о средневековой мусульманской и иудейской философии: они просто повторяют позднюю греческую, они не в состоянии свободно развиваться – развитию препятствовал строгий монотеизм, тогда как менее последовательная в этом отношении (тринитарная) христианская мысль жила противоречием между Афинами и Иерусалимом².

Задача исторического введения заключается в демонстрации того, что вся западная философия шла к конечному пункту, к Системе Знания Гегеля; она должна показать не только «как» это происходило, но и «почему» (пусть в самых общих чертах). Система Знания целостна, она включает в себя все предшествующее развитие, а потому никакая последующая философия не способна «преодолеть» гегелевскую. В постгегелевских учениях происходит либо возврат к предшествующим стадиям, либо срыв в «антифилософию», «псевдофилософию». К последним Кожев относил господствовавшие в XX в. доктрины. Судя по примечаниям, он с известной симпатией относился к знакомым ему со времен обучения в Гейдельберге неокантианцам³, но и они для него просто эпигоны. Характерно такое высказывание: «Что же касается так называемой “пост-гегелевской философии”, то ни одно историческое произведение не убедило меня в том, что таковая существует»⁴. На труды философов-неогегельянцев он почти не ссылается. Правда, Маркса он высоко ценил, но относил его именно к «левому» гегельянству. Единственным мыслителем, удостоившимся внимания Кожева, является Хайдеггер. В примечании Кожев пишет, что только благодаря «*Sein und Zeit*» он сумел приблизиться к Системе Знания; однако сам Хайдеггер стал удаляться от такой Системы, вернулся к мифологии. Собственное введение Кожев готов именовать «*Begriff und Zeit*», а то *Sein*, к которому обратился Хайдеггер, есть Бытие досократиков. Кожев иронически замечает, что «поэмы» Хайдеггер стал писать ничуть не хуже Парменида, но тому, кто возвращается к досократикам, нужно затем вновь преодолевать путь «вверх» – к Платону и Аристотелю, а затем к Канту и Гегелю.

История философии для Кожева есть история дискурсивного развития Понятия, связанный рассказ о развитии мысли. Это не эмпирическая история всех речей философов или по поводу философии –

такая история существует, но представляет собой пустое и скучное занятие. Система Знания включает в себя всю историю развития; когда эта история завершилась, мы имеем дело уже не с философией, а с Наукой, Абсолютным Знанием, Мудростью. История философии обладает диалектической структурой, которая выступает как «резюме» предшествующей (догегелевской) философии.

Особенностью философского дискурса является то, что он говорит не только о предмете, но и о себе самом, о говорящем. Философский дискурс рефлексивен. Любая наука становится философской, если она отдает себе отчет о субъекте собственных высказываний. Если математик задается вопросом о том, что он делает, когда занят созерцанием и вычислением, то он переходит к метаматематике, каковой является философия. То же самое можно сказать обо всех науках, о богословии, морали, искусстве и т. п. областях. Тем не менее, вопрос о возможности философии существует, поскольку хватало (и хватает) тех, кто отвергает саму возможность разумной речи – таковыми являются мистики (мудрость в молчании) и скептики.

Так как после Гегеля псевдофилософский скептицизм принимал формы психологизма, историцизма и социологизма, Кожев подробно разбирает аргументы тех, кто относит философию к разновидности идеологии, сводит ее к тем или иным групповым, классовым и т. п. интересам. Речь идет не об истории и социологии как таковых, но об «измах», пытающихся свести смысл высказываний к каким-нибудь «материальным» источникам. Подспудно все эти критики философии сами отталкиваются от давних философских доктрин (релятивизм, скептицизм, натурализм). От релятивистской болтовни современных интеллектуалов, которым выгоден «плюрализм мнений» (поскольку позволяет беспрепятственно изливать собственные), Кожев отличает мистицизм и издревле существовавший серьезный скептицизм. Он даже цитирует Лао цзы: «Знающий не говорит, говорящий не знает». Оспорить такой скепсис невозможно теоретически. А потому исходным пунктом философии является вера в возможность дискурсивного достижения знания. До тех пор, пока не достигнута Система Знания, живая и действенная вера в дискурсивную Мудрость именуется любовью (фило-софия); псевдофилософскому скептицизму противостоят вера и любовь. Сама гипотеза (возможность дискурсивного зна-

ния) предполагает завершенность процесса. Он завершится, когда исчерпаются все возможности дискурса – не мнения вообще в их многообразии, но имеющие философский смысл рефлексивные высказывания. Диалектическая схема развития относится не ко всем мнениям, но лишь к философскому дискурсу.

Отрицающие возможность философии отрицают и возможность Истории. Если речи бессмысленны, то остается только «естественная история», которая Историей как раз и не является. Как нет философии без подлинно человеческих историй, так и не может быть подлинной человеческой истории без настоящей философии. Философия завершается «через ее превращение в (дискурсивную) Мудрость»; это «предполагает конец Истории в собственном смысле слова, целостность ее действительного развития»⁵. История имеется до тех пор, пока не завершился философский дискурс; вместе с ее завершением начинается повторение уже сказанного – цикл следует за циклом, не принося ничего нового. Если имеется такого сорта цикличность, если всякий раз с неизбежностью нечто воспроизводится (а потому можно предвидеть, что произойдет), то такие циклы напоминают органические и космические циклы, в которых нет ничего нового. Для Кожева история уже пришла к своему концу – вместе с философией, достигшей Системы Знания. История философии может быть написана, поскольку она уже завершилась.

Философский дискурс говорит и о самом говорящем. Последний должен для начала иметь всего одно намерение: быть философом, т. е. **связным образом развивать философское постижение**. Кажется, мы попадаем в круг: чтобы начать философствовать, нужно уже знать, что такое философия. Однако, если мы задаем вопрос: «Что такое философия?», то мы уже философствуем. Исходным пунктом всех рассуждений является «Мир-в-котором-онем-говорят», эмпирически существующая Вселенная, постигаемая в понятиях. Понятие есть целостность всего того, что имеет смысл. Осмысленны наши представления по поводу «сущностей», «объектов» мира. Если бы целое было либо только объектом, либо только дискурсом, не было бы и Понятия. В первом случае имелся бы только немой и невыразимый мир, а во втором – ничего не обозначающий «смысл». Чтобы вообще мог быть поставлен вопрос о Понятии, должно иметься различие между Смыслом и Сущим.

Любой внутренне непротиворечивый дискурс представляет собой тезис. В унаследованной от Гегеля терминологии Кожев говорит о тезисе, антитезисе и синтезе (тетическом, антитетическом, синтетическом дискурсе), к которым он добавляет «гипотезис» и «паратезис» (тетический паратезис, антитетический паратезис и т. п.). По существу, через все эти оппозиции он желает выразить движение Понятия, а оно увязывается им с отношением Времени и Вечности. В коротком предисловии (от 30 декабря 1967 г.) он пишет, что название его истории языческой философии могло быть и таким: «Историческое введение понятия во время как философское введение времени в понятия. Роль Канта в истории Философии». Так как до Канта он в этом трехтомнике не доходит, да и о времени в античных учениях пишет не так уж много, то подобное заглавие «повисает в воздухе». Очевидно то, что мы имеем дело с априорной дедукцией истории философии, каковая возможна, поскольку эта история завершилась. Кожев предлагает схему, в которой центральное положение занимают несколько философов: Парменид и Гераклит, Платон и Аристотель, Кант и Гегель. Причем Гегеля можно опустить: это уже не философия, а дискурсивная Мудрость.

Кожев охотно признает, что для него не так уж важны хронология и существенные для эмпирической истории философии детали. Был ли первым философом Фалес? Вполне вероятно. Но таковым мог быть представитель какого-нибудь племени во времена палеолита, который первым поставил философский вопрос. Возражал ли Парменид не только пифагорейцам, но также и Гераклиту? Возможно. Но для схемы важно то, что тезис соотносится с именем «Парменид», а антитезис с именем «Гераклит». Кожев читал труды историков античной философии, он хорошо знал древнегреческий и был знаком с первоисточниками; однако вся эта ученость была для него лишь средством. А целью было доказательство движения всей философской мысли к гегелевскому синтезу, завершению истории мысли, совпадающему с концом истории как таковой. Изучаемые историей философии учения тем самым всякий раз соотносятся с этапами всемирной истории, входят в историософскую схему Кожева.

Общий взгляд на место античной (языческой) философии проясняется у Кожева через сопоставление с последующей христианской мыслью. Эллинскую языческую философию можно

представить себе как тезис, антитезисом которой был иудейский монотеизм. Ап. Павел **возвещал христианскую мудрость как двойное отрицание и язычества, и монотеизма**. Однако христианство не было подлинным синтезом. «Если радикальная мистика изначально принимала Молчание в качестве эквивалента павловского отрицания антитетической пары, то дискурсивное христианство с самого начала пыталось заменить “*ни-ни*” св. Павла классическим паратезисом “*и-и*”, т. е. двойным частичным утверждением»⁶.

Паратезис есть частичное отрицание и частичное утверждение того, что содержалось в тезисе и в антитезисе. Христианство утверждает, отрицая язычество, но оно отличается от иудаизма как «паратетический компромисс», в котором тезис язычества отрицается лишь частично и дополняется тем, что было обретено от антитезиса иудаизма. Пропорции в разные времена бывали разными, но существо данной позиции христианства не менялось.

Иудаизм вообще исключает философию двумя своими мифами: это творение **ex nihilo как акт свободной воли творца (тогда произвольным оказывается отношение между сущностями и телами)** и своевольное наименование вещей Адамом (тогда произвольным становится отношение обозначения). Если связи между предметами, сущностями и именами произвольны, то невозможно Понятие. Тезис эллинов утверждал необходимый характер отношений, а потому в иудаизме обнаруживается истинный антитезис. Но если волю Бога подчинить необходимости закона, либо внести в Апанке элемент «свободы воли», то мы и получим паратетическую догматику христианства. Воплощение Бога осуществилось в Космосе (в том числе – и в Космосе эллинистической науки); этот Космос обрел начало и конечную цель. Христианство соединилось с паратетическими доктринами Платона и Аристотеля. Ошибка в интерпретации текста Евангелия привела к догмату Троичности, появилась третья ипостась («Св. Дух»), которая прекрасно сочеталась с паратетической философией того времени (неоплатонизмом). Именно это дискурсивное развитие догмата Троичности (не унитарная, не дуальная, а тринитарная структура) позволила христианской философии продвинуться к Системе Знания. Кант выступает у Кожева как «великий христианский философ» – именно философия Канта завершает развитие христианской мысли (учение Гегеля уже лежит за пределами христианства как окончательная Мудрость).

С этой точки зрения «христианская» средневековая философия была языческой: она повторяла античную философию, исключала из своего дискурса развитие догмата Троичности. «Можно сказать, что *христианский период* Философии конституируется дискурсивным процессом трансформации языческих паратезисов Платона и Аристотеля в синтетический паратезис, который был до конца развит Кантом»⁷. Постепенная ревизия языческих тезисов и анти-тезисов, дополненная пересмотром теологических тезисов христианства, сделала «возможной *христианскую философию* в полном ее развитии... осуществленном великим теологом Христианства, каковым является Кант»⁸. В трансцендентальном идеализме Канта обнаруживается вершина христианской мысли, движение к которой шло на протяжении XVII–XVIII вв. Окончательный синтез Гегеля непосредственно проистекает из «синтетического паратезиса» Канта.

Тем самым история западной философии распадается на три периода, которые у Кожева не слишком отличаются от привычного изложения в любом учебнике:

- языческая античность;
- христианская эпоха (при сохранении языческой философии на протяжении всего Средневековья);
- **Новое время (Модерн), на протяжении которого «постепенно вырабатывается синтетический паратезис философии, которую вполне можно называть христианской»⁹.**

Периодизация истории античной философии у Кожева также не расходится с общепринятой: досократики, Платон и Аристотель, эллинистическая греко-римская философия. Отличие заключается в значимости мыслителей. Примерно сотня лет греческой философии, предшествующей Пармениду и Гераклиту, рассматривается предельно кратко (пара страниц). Милетская школа, Ксенофан, Пифагор известны по небольшому числу фрагментов; судя по ним, можно сказать, что философский вопрос (т. е. вопрос о Понятии) у них потенциально присутствует, но еще не обрел форму тезиса. Этот тезис выдвинут Парменидом: утверждение тождества бытия и мышления. Он ставит вопрос о Понятии, дает определенный на него ответ. Путь истины расходится со всеми прочими высказываниями о мире. Неизменное и неподвижное бытие противопоставляется миру явлений, а тем самым и многообразным речам о мире.

Начав говорить, мы раньше или позже приходим к противоречиям, а потому дискурс в своей тотальности равнозначен молчанию – он аннулируется противоречиями как дискурс. Мудрость Парменида в молчании; все апофатическое богословие является наследником его тезиса. Таковым является и постигающее мир «бессловесно» математическое мышление.

«Если Парменид является отцом “мистического Молчания” или математизирующего “символизма”, то Гераклит стоит у истоков Риторике, Софики и сциентистской болтовни...»¹⁰. Он приводит мир в движение, он принуждает элеатов *говорить*, а не рисовать символы (или предаваться безмолвной медитации). С него начинается различение предмета и дискурса, его антитезис дает начало истории философии. Кожев называет Гераклита «дедушкой Системы Знания», поскольку его антитезис привел философию в движение. Сциентизм, номинализм, релятивизм являются непосредственными следствиями гераклитовского становления. Сциентизм проистекает из стремления найти меру обмена огня в его превращениях; космология Гераклита есть космо-метрия, исток всех современных физических теорий, пытающихся заменить Логос формулами. Молчание Парменида сменяется бесконечным потоком речей – научных сообществ, политиков, адвокатов, интеллектуалов. В дальнейшем «экзистенциальной установкой» философов станет компромисс между парменидовским молчанием и беспредельностью речей в гераклитовском потоке.

Анаксагор и Эмпедокл предстают у Кожева как эклектики («тетический паратезис» и «антитетический паратезис»). Довольно любопытно то, как Кожев выводит за пределы философии учение Демокрита. Атомизм не помещается в предложенную им схему, а его влияние на всю последующую мысль было значительным. Кожев уточняет: на мысль научную, а не философскую. Ученый имеет право на «наивные» догматические утверждения о мире, но материализм всегда был дурной философией, так как игнорировал вопрос о Понятии. Демокрит был первым в ряду великих ученых – энциклопедистов, а вот философом он вообще не был. То, что у Левкиппа и Демокрита речь шла о бытии и небытии, не смущает Кожева. Физика Демокрита сыграла свою роль в истории философии именно как физика. Своя роль в истории философии есть и у богословов, обращающих внимание на «экзистенциальные» во-

просы; своя – у ученых, сталкивающих философов с объективной реальностью. Первые оказали воздействие на формирование феноменологии, вторые – на онтологию.

У Кожева часто встречаются довольно пренебрежительные суждения по поводу «математического естествознания» (он иной раз использует этот заимствованный у неокантианцев термин). Следует учитывать то, что Кожев был одним из немногих философов XX в., хорошо знавших математику и физику. Написанная им в начале 1930-х гг. работа о детерминизме в классической и в квантовой физике показывает, что предмет он знал не понаслышке, освоил и необходимые для понимания общей теории относительности разделы математики. Но вся эта ученость дает лишь подсобные для философа знания. Физика не может служить образцом для прочих наук, и уж никак не может быть таковым для философии. Отношение к социальным наукам у Кожева было ироническое – это пародии на науку. Они представляют собой либо кухонные рецепты (экономика), либо являются дурной философией (социология, психология). Попытки редуцировать человеческий мир к некоему «материальному базису», к понятиям на манер естествознания «законам» могут вызвать лишь улыбку у грамотного философа.

Начиная с Демокрита естествоиспытатели указывают на аспект бытия, который сами философы нередко игнорируют, перескакивая от феноменов к сокровенному Бытию. «Бытие-о-котором-мы-говорим» есть для Кожева триединство бытия, небытия (ничто) и их различия, которое выступает у него как Понятие. Разграничивая Бытие и феноменальное эмпирическое существование, философия поначалу игнорировала промежуточную реальность, которая структурирована, доступна измерению, подчинена своим собственным законам. Демокрит обращается именно к ней: по существу, он говорит не о бытии и небытии, а об атомах и пустоте, о природе, которая пребывает за потоком феноменов. Благодаря Демокриту философия стала заниматься не только онтологией (или «онто-метрией» – чистой математикой) и феноменологией, но также объективной реальностью. Эту область знания Кожев стал называть «энергологией» (в ранних работах он именовал ее «метафизикой»), к которой ныне относятся и классическая механика и квантовая физика. «Иначе говоря, физик-Демокрит сумел открыть для Философии объективную реальность именно

потому, что сам он философом не был»¹¹. При созерцании Бытия свет ослепляет «визионера» даже тогда, когда он смотрит только на феноменальные его отражения; это препятствует видению того «эфира», который передает этот свет; но без такого «эфира» не было бы и самих феноменов. Физики слепы (или надевают темные очки), но именно благодаря такой незрячести они «нащупывают» опосредующий эфир, хотя толком его и не видят. Иными словами, с помощью физиков философы осознают наличие объективной реальности как аспекта Бытия; они создают дискурсивные теории по поводу измеряемого физиками. А так как физики тоже говорливы, то философы многое за ними повторяют относительно той области, которая лежит между онтологией и феноменологией.

История науки поэтому входит в историю философии: попытки философствовать на манер досократиков, не принимая во внимание современную науку, Кожев считал бесплодной архаической. Уже Платон и Аристотель включали в свои системы научную «энергологию», а в дальнейшем настоящая философия всегда предполагала ту или иную философию природы.

О софистах, Сократе, сократических школах Кожев говорит скупо. О Сократе мы знаем благодаря Платону, знаем, что первый инициировал размышления второго. Софисты были интеллектуалами, а не философами. Они представляли свои псевдофилософские умствования как «прогресс» или даже «революцию»¹², но на самом деле они – как и все интеллектуалы во все времена – занимались самоутверждением и торговлей на ярмарке тщеславия. Даже у самого близкого среди них к философии – Протагора – обнаруживается лишь релятивистское отрицание философии. Сократические школы интересны разве что моральными доктринами – к основным философским вопросам в этих школах даже не подходили. Великим философом стал лишь один ученик Сократа – Платон.

Второй том («Платон – Аристотель») представляет собой гегельянское перечитывание и пересказывание работ двух величайших мыслителей античности. Правда, ссылок на их тексты совсем немного, в дискуссии историков философии относительно принадлежности Платону тех или иных диалогов (или некоторых книг «Метафизики» Аристотелю) Кожев не вступает. Его редкие суждения по этому поводу являются язвительными и в высшей степени спорными. Так как некоторые произведения Платона в его схему

не вмещаются, то он склонен считать «Тимей» и «Законы» «ученическими подделками», «Кратил» относит к поздним диалогам и т. д. Оснований Кожев не приводит, но его вообще не слишком интересует все то, что относится к кропотливой текстологической работе. Точно так же его не интересуют внешние обстоятельства, идет ли речь о кризисе афинского полиса или биографии мыслителей. Поездки Платона в Сиракузы, обучение Аристотелем Александра – все это лежит за пределами систематической истории Кожева. В ней важно только то, что Платон выдвинул и обосновал «паратетический тезис», а Аристотель противопоставил ему «паратетический антitezис».

Указав на то, что философия Платона является трехчастной (онтология, энергология, феноменология), Кожев рассматривает преимущественно теорию идей («идеологию») Платона, т. е. энергологию. Его онтология (бытие и небытие, единое и двойственное, время и вечность) лежит в основании энергологии, опосредующей отношения онтологии и феноменологии. Философия Платона представляет собой первое развитое учение о Понятии: его идеи – это сеть понятий, сеть застывшая, вечная, неподвижная. Kosmos noetos изъят из времени и пространства. Неподвижные идеи-архетипы обретают черты то имен собственных, то символов. Связано это с «религиозной мотивацией» Платона, его любовью к математике. Благодаря понятиям – идеям становится возможной «истинная речь»: философствование означает выход из мистического молчания, но это и не уходящий в бесконечность дискурс софистов или ученых-эмпириков. Достигнув знания (episteme), речь умолкает. Дискурс начинается с незнания, чтобы завершиться абсолютным знанием.

Кожев подробно излагает ту доктрину, которая впоследствии получила наименование «метафизика света», он подчеркивает религиозный характер «одухотворенной космологии»¹³ Платона. «Изолировав атомарные Идеи посредством своей дискурсивной Диалектики и соединив их, не смешивая, в идеальный Космос, он предается радости, так как может говорить “по истине” об этом вечном Космосе с помощью идеологического дискурса – одного и единственного, коему невозможно противоречить, поскольку он нигде и ни в чем самому себе не противоречит, во всем и всегда оставаясь себе тождественным»¹⁴.

Пересказ Платона у Кожева – при всей оригинальности отдельных суждений – восходит не только к лекциям Гегеля по истории философии (или труду гегельянца Целлера), но также к истолкованию, данному П.Наторпом. Теория идей понимается как сеть понятий, брошенных на текучую эмпирию, каковая ими если не «конструируется», то «задается». Но в «паратезисе» Платона преобладает все же парменидовское недвижимое бытие; дискурс завершается молчанием. В поздних диалогах мистическое умонастроение явно преобладает – это соответствует внутренней логике «паратетического тезиса».

Аристотель выдвигает «антитетический паратезис», обращенный не столько к богословию, сколько к эмпирическим наукам. Феноменальный мир для него не является потоком, в котором нет ничего постоянного, как это было у Платона. В нем есть повторения, циклы; время Аристотеля не линейно, а циклично, периодически происходит повторение того же самого. Конечна материя, конечно число форм, а потому конечно и число сочетаний материи и формы. При бесконечности времени и конечности мира происходит «вечное возвращение» того же самого. Эта цикличность позволяет «по истине» говорить о феноменах. Вечны не индивиды, а виды. Понятия соответствуют родам и видам феноменального мира. Понятия столь же вечны, как у Платона, но они помещены во временное, в пространство-время меняющегося мира. Подробный анализ потенции – акта, учения о причинах, телеологии Аристотеля составляет большую часть раздела. В нем множество повторов: мы явно имеем дело с еще не приготовленным к печати наброском.

«Антитетическим» учение Аристотеля является уже потому, что он обращается от единого к многообразию видов сущего. Аристотелевский дискурс уходит в бесконечность описательного естествознания. С точки зрения Кожева, феноменология Аристотеля – это его биология, достигающая высокого уровня зрелости и предваряющая современные науки о живой природе. Правда, перенесение биологической феноменологии на физический мир ведет к наивной телеологии. Антропология и этика Аристотеля также оказываются разделами биологии: этические нормы устанавливают оптимальное поведение для одного из живых видов. «Здоровое и нездоровое поведение взрослого самца вида *Ното* составляет предмет *Этики Аристотеля*»¹⁵. Его *экономика* устанавливает оптимум для

семьи, его *политика* толкует об одной из групп *Ното*, о расе эллинов. В системе Аристотеля нет места свободе, которая для Кожева есть способность действенного отрицания, негации наличного бытия. Дискурсивная мудрость возможна только для Бога, человек же должен удовлетвориться наукой и теологией. «Желая говорить лишь о *вечном*, он игнорирует Желание, из которого рождается Борьба-за-признание, созидающая Дискурс. Тем самым он не обнаруживает в Потенции, каковой является Человек, того, что в нем и через него актуализируется как *Логос*»¹⁶.

Для Аристотеля, как и для всей античной мысли, нет способной к отрицанию свободной личности. Решающее значение имела христианская теология: Бог воплощается не в звездное небо, не в эфир или нечто подобное, в человеке должны были соединиться *Фюсис* и *Логос*, «божественное» преобразило «человеческое». До тех пор, пока речь шла о воплощении только применительно к Иисусу Христу, сохранялось место для теологии (такова еще философия Канта). Полное соединение философии и теологии было осуществлено Гегелем: «божественным» у человека становится деятельное отрицание животной сущности, ее преобразование. Отрицание и созидание самого себя – вот бытие исторического человека.

Иначе говоря, ни Платон, ни Аристотель еще не могли подойти к антропологии, а потому для них была закрыта Система Знания. В завершающем этот том примечании Кожев пишет об «экзистенциальных последствиях» этих трех доктрин. Учение Платона означает отказ от мирской суеты, пребывание в той или иной разновидности монастыря. У Аристотеля неучастие в государственных делах не исключает мирской деятельности: местом мыслителя оказывается «республика ученых» (будущие научные сообщества, университеты и академии). Из учения Гегеля проистекает иное: революционная борьба за преобразование мира. Хотя у Платона философы вынуждены принимать участие в делах идеального полиса (и даже руководить им), а Гегель вряд ли подозревал, что его «Феноменология» готовит революционеров, показательны здесь следствия слияния философии и христианского богословия. Кожев нигде не ссылался на русские дореволюционные споры о богочеловечестве и человекобожестве, но его философия восходит именно к «человекобожескому» видению истории.

Пять столетий эллинистической философии между Аристотелем и неоплатонизмом занимают скромное место в истории Кожева. Эпикурейство для него вообще сводится к житейской мудрости и «стилю жизни». Лукреция он ставит много выше Эпикура именно потому, что римский поэт сохранил физику Демокрита. Скептицизм для Кожева есть псевдофилософское учение. Скептицизм отрицает саму возможность разумного ответа на поставленный философский вопрос: противоречия тезиса и антитезиса используются только для того, чтобы отвергнуть философию. Его следует принимать во внимание, поскольку он выявлял неизбежные затруднения паратетической философии. Эта последняя была неизбежно догматической, поскольку пыталась элиминировать противоречия.

Любая философская система может догматизироваться, некритически принимая некие предпосылки как *очевидности* (будь то откровение Бога или чувственные данные). Принимая в качестве самоочевидных какие-то аксиомы, философия утрачивает свой рефлексивный характер и делается *теорией*. Так появляются догматические теология, наука и этика наследников Платона и Аристотеля. Учения этих двух мыслителей были критичными: оба они признавали неполноту своих доктрин, наличие пробелов в знании. При догматизации эти учения становятся закрытыми системами. Скептицизм Аркесилая и Карнеада занимает свое место в истории философии только потому, что он противостоял догматизму своей эпохи¹⁷.

В отличие от эпикуреизма и скептицизма, философия стоиков рассматривается Кожевым основательно. Правда, он почти ничего не пишет об этике стоиков, считая ее популяризацией философии, низведенной до уровня понимания «интеллектуалов». Онтология и физика стоиков представляют собой догматизированный аристотелизм, к которому добавляются многочисленные псевдофилософские тезисы¹⁸. Кожев осуществляет «дедогматизацию» стоицизма, чтобы показать оригинальный характер этого учения. Хрисиппа он ставит много выше Зенона и Клеанфа, некую оригинальность признает за Посидонием, который много лучше Аристотеля проводил различия между типами дискурса. Стоики включили логику в систему философского знания (у Аристотеля она остается вовне), они четче отличали философское знание от естественнонаучно-

го. Решение проблемы свободы у них куда ближе Гегелю, чем у Аристотеля. Перводвигатель стоиков утрачивает неподвижность – происходит избавление системы Аристотеля от остатков платонизма. Как замечает Кожев, Хрисипп был даже более аристотеликом, чем сам Аристотель¹⁹. Кожев останавливается на некоторых аспектах теории познания стоиков («каталептическая фантазия», *lekton*), высоко их оценивает. Но общий вывод негативен: открытая аристотелевская система догматизировалась и превращалась в популярную идеологию. Успех у множества «интеллектуалов» связан именно с догматическим морализаторством, которое чаще всего лежит за пределами философии²⁰.

Возникновение неоплатонизма Кожев относит к «пятой академии» (Антиох Аскалонский), в которой платонизм сочетался с аристотелизмом. Кожев «очищает» неоплатонизм от псевдофилософских (теологических и магических) добавлений. Ни герметизм, ни гностицизм не входят в историю философии, вся Пергамская школа также оказывается за пределами философии. Юлиан Отступник неоплатоником вообще не был (его Кожев считает материалистом и атеистом); Ямвлих стоит на грани парафилософии и псевдофилософии. Несомненными философами-неоплатониками у него остаются Плотин, Порфирий и Прокл. Он очень высоко оценивает Порфирия как философа, способствовавшего именно философскому синтезу онтологии Платона с феноменологией Аристотеля и стоиков.

Наибольшее внимание он уделяет учению Прокла, сумевшего включить в свою систему все элементы учений Платона и Аристотеля. Тем самым он «дошел до конца того тупика, каковым является языческая (паратетическая) философия»²¹. Кожев сравнивает Прокла с Гегелем. И тот, и другой являются завершителями; только первый завершил один из этапов развития философии, тогда как со вторым завершается философия как таковая. Цель у Прокла та же, что и у Гегеля, но метод неадекватен, «поскольку, как и все язычники, он отказывается *темпорализировать* Понятие»²². Поэтому итогом оказывается не подлинный синтез, а паратетическое смешение тезиса и антитезиса, «парафилософская гомология гегелевской системы», ее «карикатура»²³.

Философия «последнего язычника» привлекает Кожева своим сходством с «Логикой» Гегеля, но вывод таков: «Прокл не сделался ни первым “модерным” философом, ни даже Отцом Церкви,

поскольку отказался быть “революционером”, оставаясь убежденным “консерватором”. Притом он явно признавал это в условиях победившего христианства; так что он был даже “реакционером”»²⁴. Иудео-христианство совершило революцию: «Замена Бога Человеком означает замену вечного тождества на отрицание во времени»²⁵. Имплицитно возможности философии Нового времени содержались уже в патристике, но христианская философия в собственном смысле слова начинается у Кожева с Декарта и завершается Кантом: «Христианизировав прокловскую философскую систему, Кант позволил Гегелю трансформировать ее в Систему Знания»²⁶. Можно сказать, что вся история западной философии предстает как смена тезиса (античная философия) на антитезис (христианская мысль), каковые затем «снимаются» в гегелевском (кожевовском) синтезе.

Кожев прекрасно понимал, что для научного сообщества специалистов-антиковедов его «Третье введение в Систему Знания» окажется неприемлемой модернизацией истории мысли. Действительно, античная философия плохо помещается в телеологическую схему, напоминающую Прокрустово ложе; насилия над эмпирическим материалом у Кожева даже больше, чем в лекциях Гегеля по истории философии. По существу, он решал далекую от историко-философских исследований задачу: подвести читателя к собственной антропологической и философско-исторической доктрине, изложенной им ранее во «Введении в чтение Гегеля». В этом его подход удивительным образом совпадает с тем, как «работают» с трудами мыслителей прошлого нынешние представители аналитической философии. У.Куайн однажды заметил, что философией интересуются два сорта людей: одни из них интересуются собственно философией, тогда как другие – историей философии. Одни читают тексты Платона, Декарта или Канта так, словно они написаны современниками, решающими ту же самую проблему, а потому отбрасывают все то, что было свойственно другим эпохам и стилям мышления. Другие, напротив, стремятся сохранить временную дистанцию, обращают внимание на инаковость, на чуждое современности.

В каком-то смысле эти два подхода соответствуют разделению труда в академическом мире, но за распределением по кафедрам и департаментам обнаруживаются разные установки. Чаще все-

го современные историки философии выступают как наследники Дильтея и даже Ранке: их интересует многообразие лиц, ментальностей, мировоззрений «как они действительно были» (*wie es eigentlich gewesen*). Каждая эпоха ценна сама по себе, независимо от того, что из нее проистекло; все поколения человечества равноправны перед Богом и историей. Высказанные в прошлом суждения принадлежат тем эпохам и культурам, которые отличны от нашего мира. Такой историзм не обязательно ведет к релятивизму, но он способствует тому, что историки философии постепенно перестают быть философами – сегодня они входят в один цех с историками идей, ментальностей, специалистами в области интеллектуальной истории.

Кожев к этому цеху относился с чуть большим уважением, нежели ко все расширяющемуся множеству специалистов по *social sciences*, но сам он к нему явно не принадлежал. В истории античной философии он искал только то, что подкрепляло его собственное учение. То же самое можно сказать о других его историко-философских сочинениях. И недавно вышедшие лекции о П.Бейле²⁷, и том, посвященный Канту, «логизируют» историю. Но так смотрели на прошлое многие великие философы. В то самое время, когда история философии только формировалась в качестве университетской дисциплины, Кант неодобрительно высказывался о тех ученых, для которых история философии «есть сама их философия»²⁸. Для Гуссерля сведение философии к истории мирозерцаний ведет к бесплодному релятивизму. К нынешним спорам историков по поводу «презентизма» и «антикваризма» эта оппозиция не сводится, поскольку и те, и другие некритически (а чаще всего и неосознанно) принимают те или иные догматические утверждения – даже скептицизм постмодерного «презентизма» представляет собой такую догму. Либерал и марксист по-разному пишут историю политической мысли, позитивист и гегельянец – историю метафизики. Мы смотрим на прошлое в зависимости от того, как решаем целый ряд философских вопросов. Современная историческая наука имеет своим основанием ряд таких решений, осуществленных мыслителями XVIII–XIV вв. (**Просвещение, романтизм, позитивизм, марксизм...**).

Разумеется, для того, кто смотрит на прошлое именно как историк, учение Кожева предстает как принадлежащий 1930-м гг. синтез Гегеля и Гуссерля, Маркса и Ницше, оказавший значи-

тельное влияние сначала на послевоенную французскую мысль, а затем и на концепции «конца истории» последних десятилетий. Только сам он не был историком философии.

На переданное через Л.Штрауса приглашение Гадамера выступить на конгрессе гегелеведов он отвечал, что его давно не интересует, что думают профессора философии. Он никогда не был университетским преподавателем. Конечно, на протяжении 5 лет он обучал в Высшей школе практических исследований, но это преподавание ничуть не походит на практику профессоров и доцентов. У этой школы с момента ее создания был особый статус: в нее приходили учиться взрослые люди, стремившиеся стать учеными. Кожева слушали в ту пору молодые Р.Арон, М.Мерло-Понти, Ж.Лакан, Ж.Батай и еще с десятка будущих знаменитостей, вроде писателя Р.Кено. Если уместно такое сравнение, Кожев был готов вести занятия с молодыми полковниками Генштаба, но никак не заниматься обучением солдат и унтер-офицеров. В письме Л.Штраусу (29.03.1962) он с сарказмом пишет о том, как по приглашению Ж.Валя читал публичную лекцию для студентов Сорбонны: «Это было ужасно. Пришло более 300 молодых людей, пришлось поменять аудиторию, но и там многие сидели на полу... В те времена, когда я начинал преподавать в Школе, ко мне ходила максимум дюжина слушателей! Хуже всего было то, что все эти молодые люди записывали любое мое слово. Я попытался говорить самым парадоксальным и провоцирующим образом. Но никто не возмутился, никто даже не попытался протестовать. Они спокойно все записывали. У меня возникло впечатление, что я стал каким-то Риккертом... У меня также появилось ощущение, что я – какой-то заслуженный профессор твиста. Пишу Вам все это, чтобы сказать, что я становлюсь все более “платоником”. Следует обращаться к совсем узкому кругу... Да и вообще следует поменьше писать и болтать»²⁹. Занимая не слишком заметный административный пост, Кожев был значимой фигурой во французской и европейской экономической политике. Он писал Штраусу в 1956 г., что Венгрия и Суэц для него намного интереснее Сорбонны. Хорошо понимавший его Штраус отвечал: «Но какое отношение Сорбонна имеет к философии?» Сорбонна для них была местом работы мелких чиновников от образования.

Поэтому Кожев игнорировал те правила, которые выработались у представителей историко-философской «гильдии» за XIX–XX вв. Однако и эти «ремесленники» (или «чиновники») имеют полное право считать его историко-философские сочинения произведениями дилетанта. Они не оказали ни малейшего воздействия на современное антиковедение. Три тома, посвященных античной философии, являются для специалиста всего лишь историческим введением в неогегельянство самого Кожева.

Примечания

- ¹ *Kojève A. Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. T. I. P., 1968. P. 11.*
- ² Эта тема обсуждалась им и в переписке с Лео Штраусом.
- ³ Только не к главе Баденской школы, Риккерт, лекции которого он слушал, а к марбуржцам, которые от Канта двинулись к Фихте и Гегелю. Он несколько раз сочувственно ссылался на работу Р.Кронера «От Канта к Гегелю», где обосновывается неизбежность такого движения мысли.
- ⁴ *Essai... T. I. P. 184.*
- ⁵ *Ibid. P. 172.*
- ⁶ *Ibid. P. 191.*
- ⁷ *Ibid. P. 194.*
- ⁸ *Ibid.*
- ⁹ *Ibid. P. 195.*
- ¹⁰ *Ibid. P. 255.*
- ¹¹ *Ibid. P. 303.*
- ¹² *Ibid. P. 330.*
- ¹³ *Ibid. T. II. P. 118.*
- ¹⁴ *Ibid. P. 89.*
- ¹⁵ *Ibid. P. 335.*
- ¹⁶ *Ibid. P. 348.*
- ¹⁷ Секст Эмпирик для Кожева вообще не был философом, поскольку за скептическими аргументами у него скрывается разновидность «научного догматизма» (некоего античного «позитивизма»).
- ¹⁸ *Ibid. P. 101–103.*
- ¹⁹ *Ibid. P. 195.*
- ²⁰ *Ibid. P. 196.*
- ²¹ *Ibid. P. 340.*
- ²² *Ibid. P. 350.*
- ²³ *Ibid. P. 341.*
- ²⁴ *Ibid. P. 474.*
- ²⁵ *Ibid. P. 360.*
- ²⁶ *Ibid. P. 341.*

²⁷ *Kojève A. Identité et Réalité dans le «Dictionnaire» de Pierre Bayle. P., 2010.*

²⁸ В начале «Прологомен» он противопоставляет этим скептикам-эрудитам мыслителей, которые «стараятся черпать из источников самого разума».

²⁹ Strauss L. De la tyrannie. Correspondance Leo Strauss – Alexandre Kojève (1932–1965). P., 1997. P. 364–365.

И.С. Вдовина

Поль Рикёр: история философии как самопонимание философии

В своей речи 30 ноября 1999 г. в связи с присуждением ему звания почетного доктора Университета Бабеш-Болюай (Babes-Bolyai) в Румынии Рикёр назвал задачи философии, и первая из них звучит так: философия ответственна за сохранение и передачу огромного наследия, которое досталось нам от философии прошлого. «Философия, – писал мыслитель более полувека назад, – существует и продолжает существовать только в качестве истории, которую создают философы, и она становится нашим достоянием лишь благодаря истории, которую повествуют нам историки философии»¹. Рикёр призывал рассматривать это наследие не как мертвый груз, а как живую ткань, состоящую из вопросов и ответов; размышляя об истории философии, он отдавал предпочтение творческому аспекту философской рефлексии².

Вопрос о специфике истории философии Рикёр рассматривал в книге «История и истина» (1955), состоящей из статей и текстов выступлений конца 40-х – начала 50-х годов прошлого столетия. Одновременно он выпустил в свет работы «Карл Ясперс и философия существования» (1947; в соавторстве с М.Дюфреном), «Габриэль Марсель и Карл Ясперс. Философия таинства и философия парадокса» (1948), первый том «Философии воли» (1950), перевод труда Гуссерля «Идеи-І» (1950) с **пространным авторским введением**; вел преподавательскую работу в лицеях Кольмара и Лорьена. Так что уже в начале своего творческого пути он прикоснулся к различным видам деятельности: историко-философскому, собственно

философскому, переводческому. Вероятнее всего, в это время перед ним встал личный вопрос о том, что значит быть философом, который «вполне сознательно, на свой страх и риск, не оглядываясь на прошлое, посвящает себя исследовательской деятельности»³.

В первой части «Истории и истины» ее автор задается вопросом о значении исторической деятельности и ремесле историка (термин принадлежит М.Блоку) с его требованием объективности и истинности и о конечном смысле истории. Наряду с деятельностью историка, изучающего «в истине» события прошлого, Рикёра интересовало выявление специфики философского исследования и истории философии, которое немислимо без «составления философской истории философии»⁴. Как представляется, то, что вводится словом «наряду», как раз и было главной заботой, в общем-то, еще начинающего философа⁵.

Выясняя, можно сказать, жизненно важный для себя вопрос, Рикёр обсуждает целый ряд проблем, позволяющих подступиться к его осмыслению: познание истины в истории и в истории философии, история философии и социология знания, история и философская субъективность, история философии и историчность, специфика философского вопрошания и др. Решением же поставленного вопроса – и это очевидно – стала сама теоретическая и практическая деятельность мыслителя, которая – применим приведенные выше слова Рикёра к нему самому – «существует и продолжает существовать» в качестве важного момента современного этапа истории философии. Как отмечает О.Монжен, «если своеобразии стиля Рикёра неотделимо от интерпретации истории философии, которую он ставит на первое место, история философии, в свою очередь, выдает пружины его творчества»⁶.

Исходной точкой при выявлении существа истории философии Рикёру служит апория, которая возникает при сопоставлении исторического существования философии с идеей истины. В самом общем виде истину определяют как задачу, нацеленную на унификацию познания, на устранение разнообразия, существующего в сфере знания. Такое понимание истины, убежден Рикёр, неприменимо к истории философии. В ней, состоящей из последовательных учений, противостоящих друг другу, а порой «испепеляющих» друг друга и в то же время претендующих на истину, последняя предстает не неизменной, а меняющейся, что ведет к скептицизму. Вместе

с тем, одним из признаков истины является «согласие умов», чего никогда не бывает в истории философии: история философии – это «бездна мелькающих перед нами разночтений».

Самым посредственным решением отмеченной апории в истории философии Рикёру видится эклектика, наиболее соблазнительным – следование логике, имманентной истории. В случае эклектики истина выступает как некая пристройка к разрозненным, но скрепленным друг с другом истинам⁷. Тогда, если видеть в истории философии серию меняющихся решений неизменных проблем (свобода, разум, реальность, душа, Бог), ее можно представить как урок по истории скептицизма; меняющиеся ответы на вечные проблемы носят типичный характер: реализм, идеализм, материализм, спиритуализм⁸.

По мнению Рикёра, признание имманентной логики истории и ее повторения в ходе эволюции философии ведет к тому, что последняя превращается в философию истории. В общем потоке философских учений выделяется одно, главенствующее, наиболее значимое, авторитетное, а все другие должны включиться в общий ряд, продолжать дело своих предшественников и готовить себе последователей. В таком случае история философии выступает в качестве единого движения, которым следуют все философские учения, и философская линия, обретая автономию в общем потоке социального мышления и деятельности, соединяется с другими линиями – экономической, лингвистической, религиозной. Однако, уверен мыслитель, у философии существует своя логика и своя внутренняя история; история философии должна создаваться без философии истории⁹.

Для выяснения специфики истории философии Рикёр сопоставляет ее с двумя, казалось бы, близкими ей дисциплинами – социологией знания и историей, близкими уже потому, что история философии – это история философского знания; термины «история» и «знание» присутствуют в самом наименовании исследуемой дисциплины. На первый взгляд, у истории философии статус неустойчив, она словно осуждена колебаться между двумя пределами, где пытается упразднить себя либо в качестве философской задачи, либо в качестве задачи исторической. С одной стороны, она стремится слиться с социологией знания, которая является делом не философским, а научным. С другой стороны, она намеревается

совпасть с философией истории, которая является дисциплиной философской, но вовсе не исторической в строгом смысле слова, если иметь в виду ремесло историка.

Социология знания изучает социальную природу и социальную детерминацию различных форм знания, механизмов его порождения, распространения и функционирования в обществе; она выдвигает аргументы в пользу проекта науки об экономической, социальной, культурной обусловленности мышления. По убеждению Рикёра, в этом своем качестве социология знания неприменима к истории философии; мыслитель решительно отвергает, по меньшей мере, два момента, свойственные социологическому подходу: причинно-следственное объяснение явлений («теория отражения») и выделение типов как обобщенных моделей познания.

В изучении истории философии надо, пишет он, отказаться «от слишком примитивных и плоских отношений, строящихся по модели “реальность – отражение”, да и вообще от различных причинно-следственных отношений... всякое причинно-следственное объяснение имеет весьма ограниченное значение и необходимо установить область его применения, чтобы отыскать ту грань, за которой оно утрачивает свою силу»¹⁰. Например, трудно отыскать непосредственное отношение между философией и социально-политической и политической средой; причинно-следственное объяснение, «теория отражения» не «работают» там, где речь идет о зарождении философского мышления.

Типология имеет свое позитивное значение в изучении истории философии – она ориентирует начинающего исследователя на постановку проблем и отыскание их решений, формирует его внимание и т. п., иными словами, служит первичной идентификации философских учений. Однако типология – это не безобидный педагогический прием: порой она сбивает с толку своими безжизненными абстракциями, на месте своеобразных философских позиций видит их «пустую скорлупу»¹¹. Подлинная деятельность историка философии, считает Рикёр, начинается тогда, когда приостанавливается работа по выявлению причинно-следственных отношений и идентификации и он переходит к собственно философской работе.

Более продуктивным для выяснения специфики истории философии Рикёр считает обращение к исторической науке. Здесь в центре внимания мыслителя проблема объективности в историче-

ском знании. От истории историков – так Рикёр именуется дисциплину, которую принято называть исторической наукой, – обычно ждут объективности в эпистемологическом смысле этого слова, той, какая свойственна физическим, биологическим и другим наукам. Однако «историк знает, что его доказательства имеют иную природу, нежели доказательства в естественных науках»¹²; объективность у историков иного рода – она прибавляет «новую область к меняющей свои границы империи объективности»¹³. Речь идет об особом рода субъективности, которая соответствовала бы объективности, в свою очередь соответствующей исторической реальности. Рикёр называет эту субъективность вовлеченной в «ожидаемую объективность». Это – «хорошая субъективность».

Историк лично вовлечен в процесс познания, он в определенном смысле сам является мерой объективности, соответствующей истории; его объективность – «неполноценная» по сравнению с той, с какой имеют дело конкретные науки. Вместе с тем она исполнена глубокого философского смысла: под словом «субъективность» Рикёр понимает *ожидание* того, что история будет историей людей и она поможет читателю «построить субъективность более высокого уровня, не только субъективность “я”, но и субъективность человека вообще»¹⁴.

В своей работе историк осуществляет выбор, который Рикёр называет «суждением о первостепенной важности»: «Благодаря историку история отбирает, анализирует и связывает между собой только важные события»¹⁵. В итоге рациональность истории зависит от способности историка к вопрошанию, от его суждения о значимости, у которого нет твердых критериев. История также зависит от понимания историком причинностей и их упорядочения, которое всегда остается непрочным, его смысл часто бывает наивным, некритическим, колеблющимся между детерминизмом и возможностью; причина означает то исключительное явление в общем порядке мира, то концентрацию сил в ходе эволюции, то некую постоянную структуру¹⁶. Очевидно, что история всегда обречена на использование сразу нескольких объяснительных схем. «Неполноценность» объективности исторического исследования зависит и от исторической дистанции. Здесь встает проблема наименования: как обозначить с помощью современного языка и сделать понятными уже не существующие институты, ситуации?

Исторический язык с необходимостью является *многозначным*, так что историку никогда не оказаться в ситуации представителя точных наук.

Приведенные примеры говорят о том, что историку необходима работа воображения, свидетельствующая о «вступлении в игру субъективности, которую науки, изучающие пространство, материю и даже жизнь, оставляют вне своего внимания»¹⁷. Не существует истории без повседневных субъективных усилий историка, без одержимого страстью «я», от которого история получает свое имя. Субъективные склонности «становятся свойствами самой исторической объективности»¹⁸, ремесло историка выступает мерой объективности истории; происходит «дефатализация исторической необходимости во имя свободы, всегда что-то проектирующей»¹⁹.

Однако «вмешательство историка – не помеха, оно конституирует сам способ исторического познания»²⁰; вторжение в анализ субъективности историка не свидетельствует о «размывании» объекта; это вторжение позволяет конституировать историческую объективность как коррелят исторической субъективности. Значение коперниканской революции, совершенной Кантом и состоявшей в открытии субъективности, благодаря которой существуют объекты, в ходе исследования историка не только подтверждается, но и возрастает: субъективность становится более способной к взаимодействию со своим объектом. Рикёр не останавливается на утверждении о том, что история несет на себе следы субъективности историка; с неменьшим упорством он подчеркивает: «...ремесло историка *вращивает* субъективность историка. История создает историка в той же мере, в какой историк создает историю»²¹.

Решающей же чертой, отличающей историческое исследование от конкретно-научного, является следующее: «...то, что история хочет объяснить и понять, это *люди*»²², «люди во времени» (М.Блок)²³. Работа историка нацелена на «встречу с другим», на «взаимодействие сознаний»²⁴. Историк идет к людям прошлого со своим специфическим человеческим опытом, при этом он кровно заинтересован в ценностях прошлого, глубоко причастен им. Здесь с необычайной силой проявляется чувство симпатии исследователя к другим: именно симпатия дает толчок деятельности историка, выступает началом и концом интеллектуального сближения. Рикёр питает надежду на возникновение и еще одной субъек-

ективности, отличной от субъективности историка, которая была бы субъективностью самой истории. Такая субъективность могла бы относиться не к ремеслу историка, а к работе читателей, среди которых непременно находится и философ.

Благодаря философскому акту совершается рождение человека как сознания, как субъективности. Этот же акт бросает вызов историку и, может быть, способствует его пробуждению. Он напоминает историку, что оправданием его деятельности является человек и ценности, которые он открывает или разрабатывает в условиях цивилизации. Историк, случается, поддается гипнозу ложно понятой объективности, где действуют одни лишь структуры, силы, институты, где нет людей и человеческих ценностей. Однако историк, обладающий «хорошей субъективностью», уверен, что люди прошлого выражали свои надежды, предвидения, желания, опасения и строили проекты. Знать это – значит «разрушать исторический детерминизм»²⁵. Рефлексия постоянно убеждает нас в том, что объект истории – это сам человеческий субъект. Таким образом, сначала объективность возникает перед нами как научная интенция истории, затем она говорит о расхождении между хорошей и плохой субъективностью историка и определение объективности из «логического» превращается в «этическое».

Итак, сопоставляя историю философии с социологией знания и с историческим знанием, Рикёр стремится найти подступы к пониманию специфики истории философии. Социология знания с ее причинно-следственным методом оказывается наиболее удаленной от метода историко-философского исследования; историческое познание с его элементами субъективности и обращенностью к людям (интерсубъективность) стоит ближе к нему. В итоге проблему изучения истории философии Рикёр сопоставляет с двумя предельными идеями.

Первая из этих идей – история как система. В соответствии с этой логикой, совокупность философских учений образует единую философию, моментами которой являются отдельные философские учения, существующие в истории. Значительная часть работы историков философии проходит под знаком этой, гегелевской, модели. История философии разбивается на этапы, которые могут быть короткими, длительными, несущественными, главными. Для французской истории философии, например, эпоха Декарта,

Спинозы, Лейбница, Канта является классической; немцы в качестве таковой выделяют учения Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Однако, считает Рикёр, в каждом философском учении «есть всё», оно – не момент чего-то целого, оно само является целостностью; только совершая насилие по отношению к философским учениям, их можно уместить в прокрустово ложе системы, превратить в момент чего-то целого; инициативность философского мышления позволяет «говорить лучше и иначе, чем того требует простое следование системам»²⁶. И даже если история философии порой проявляет себя как повторение истории историков, она руководствуется философским сознанием; «она отправляется от философии, а не от истории»²⁷.

Вторая идея – понимание своеобразия философии (философа). При таком подходе исследуемый мыслитель остается самим собой; для его обозначения не найдется никакого «изма». Понимание того или иного философа будет означать соотнесение всех его ответов со всеми поставленными им вопросами. Его философия не будет ответом на вопросы вообще – она будет вытекать из того вопроса, какой только он мог сформулировать. Тогда философия Спинозы, например, не будет одним из вариантов пантеизма или рационализма; благодаря философскому пониманию Спиноза останется самим собой. Таким образом, философия превращается в своеобразную сущность. Здесь, полагает Рикёр, следовало бы говорить о философеме, о смысле творчества, а не о субъективности его автора как индивида. Речь идет о творчестве как культурном явлении, содержащем свой смысл в себе и в некотором роде источаемом им.

Отмеченные типы прочтения, отмечает Рикёр, сталкиваются с определенными ограничениями. Трудно прийти к системе; даже у Гегеля не всё подпадало под систему. В системе каждое философское учение занимает свое место как момент философии. Тогда вместо масштабности мы имеем внутреннюю особенность и своеобразие. Но добраться до своеобразия не менее трудно. Чаще всего, не достигая своеобразия, довольствуются типологией.

В данном случае, считает Рикёр, можно утверждать, что ограниченной таким образом философии «не существует в истории, что она не является моментом истории»²⁸. Одновременно с этим можно сказать, что как раз в философии сконцентрирована вся история; «именно в ней сосредоточивается предшествую-

шая история со своими истоками и со своим началом; именно в ней заявляет о себе будущая история»²⁹. История философии, по мнению Рикёра, складывается в промежутке между философией истории, являющейся философской, а не исторической дисциплиной, и социологией знания, являющейся научной, а не философской дисциплиной.

И еще одно «между» выделяет Рикёр в поисках места и специфики истории философии. Воспитанный в духе протестантизма, он тем не менее никогда не выступал в качестве проповедника христианской веры, но, по его утверждению, интеллектуальная честность заставила его признать, что смысл профессиональной деятельности историка философии определяется его соседством с историей историков и исследованиями, вытекающими из теологии истории и имеющими эсхатологическое значение. С точки зрения философского понимания истины эсхатология мифологична, а для религиозного мыслителя любая ссылка на рациональность истории является грехопадением. Тем не менее, это противоречие, утверждает Рикёр, «можно преобразовать в живую напряженность, то есть жить этим противоречием ... можно, относясь к жизни философски, жить христианской надеждой, принимая ее в качестве регулятивной основы рефлексии, поскольку вера в конечное единство истины есть Дух самого Разума»³⁰. Эсхатологическая надежда рождается тогда, когда философ замечает созвучность множества философских учений. Отличаясь от христианской проповеди, соотносящей надежду с *εσχάτων*, который пребывает вне истории, судит и завершает ее, надежда входит в философскую рефлексию в виде рационального чувства. При этом методологическая строгость истории философии, убежден мыслитель, несколько не уменьшается. «Срединное» положение истории философии определяется нравственными позициями исследователя, мучающегося своими проблемами.

Что значит понять ту или иную философию? – задается вопросом Рикёр и, отвечая не него, ссылается на замечания Э.Брейе, сделанные им в книге «Философия и ее прошлое»³¹. Брейе различает три уровня в понимании истории философии: 1) внешняя история, в соответствии с которой в философии видят лишь факт культуры, совокупность представлений, являющихся предметом изучения социологии, психологии, экономики; с этой точки зрения филосо-

фия предстает социальным или психологическим явлением; связь философии с философом умалется в пользу исторического контекста; «история философии низводится до уровня истории идей, социологии знания», ей недостает того, что можно было бы назвать сердцевиной философской интенции, сущностью философской деятельности³²; 2) критическая история, ищущая истоки, т. е. влияния, которые получили предпочтение и были усвоены мыслителем; такая история «не является самодостаточной, поскольку она не в состоянии учитывать органическое единство, организующий принцип, которые делают философию связной»³³; 3) **внутренняя** история как концентрация влияний в «личных интуициях» – «непосредственных и неустрашимых», нацеленная на выявление взглядов изучаемого философа³⁴. Именно второй и третий уровни привлекают внимание Рикёра; последний он считает родственным позициям Ясперса и Бергсона.

Переход от типа, рода к специфической сущности Рикёр расценивает как подлинную революцию в историко-философском исследовании. При этом, отмечает мыслитель, своеобразие анализируемых философских учений нельзя относить исключительно на счет субъективности их авторов. Для истории философии важно, например, что субъективность Платона или Спинозы преодолевалась в их трудах, в совокупности значений. «Вопрос о своеобразии – это вопрос о смысле деятельности, а не о смысле пройденного автором жизненного пути»³⁵. Хотя «Этика» Спинозы является экзистенциальным проектом ее автора, «для историка философии важно, что человек по имени Спиноза реализовал свой проект в “Этике” иным способом, нежели ходом своей жизни»³⁶.

В той или иной философии, в ее конкретной целостности (единстве, составляющем ее специфику) проблемы, которые ставит автор, включаются в его своеобразие, даже если он наследует их из традиции, и «предшествующие философские учения входят составной частью в память новой философии»³⁷. Подлинный философ способен радикальным образом менять предшествующую проблематику и ставить вопросы, придавая им всеобщую форму; философия перестает быть следствием совокупности причин – она включает их в себя и использует для выбора собственных мотивов; истина предстает множественной; философские учения не являются ни истинными, ни ложными, но иными; инаковость лежит по ту

сторону истинного и ложного», и «когда однажды мы попытаемся понять Спинозу как такового, мы не будем задаваться вопросом, истинен он или ложен...»³⁸.

Поиск истины Рикёр предполагает вести между двумя полюсами: с одной стороны – личная судьба мыслителя, с другой – нацеленность на бытие. Философ имеет собственную позицию по отношению к бытию, что дает ему возможность ставить такие вопросы, которые никто другой не может поставить. И в то же время поиск истины означает, что философ «намеревается сказать нечто такое, что будет ценным для всех», и это нечто идет из глубин «я» философа: он хочет «свидетельствовать о том, что есть»³⁹. В философе бытие мыслит о самом себе; поиск истины протекает между конечностью вопрошания философа и открытостью бытия.

Как видно, по ходу сопоставлений и противопоставлений изучения истории философии с другими типами исследований Рикёр делает весомые замечания, касающиеся вопроса о самой философской деятельности, а значит и о собственной «работе в философии». Философ для него – это прежде всего историк философии, который своим учением включается в общее масштабное предприятие человечества, имеющее название «философия», и продолжает его. Индивидуальное философское творчество и понимание истории философии зарождаются как две стороны единого исследования бытия; вот почему множество философских учений созвучны друг другу.

Вместе с тем Рикёр предлагает такое понимание философских учений, которое нацелено на личность и имеет смысл в себе самом. Такой тип понимания состоит в перенесении в сферу другого, в целостный человеческий опыт; это – опыт коммуникации, диалога, отвергающий любую претензию на обобщение. Каждое философское учение, отмечает Рикёр, образует целый мир, в который следует проникать постепенно, с особого рода непринужденностью – так пытаются понять друга, никогда ни с кем не путая его: ведь он уникален и неповторим. Здесь мы имеем такую модель истины, которая исключает простое суммирование.

Связана ли философия с эпохой, в которой она существует? Как зарождается философское мышление? Прежде всего, отмечает Рикёр, философия зарождается в определенной ситуации. Термин «ситуация» может привести нас к чему-то такому, что от-

личается и от причинно-следственных связей, и от теории отражения (ср. с ситуацией художника, писателя, творца вообще). На деле, то или иное философское учение возникает потому, что для его появления существует определенная ситуация; у него есть свой резон, если оно выкраивает для себя место, если зарождается в свое время, если отныне имеет свои причины. Философия способна пребывать в своем времени, она связана со способностью усмотрения основополагающих предпосылок культуры и ее далеких перспектив.

Здесь, отмечает Рикёр, имеют место отношения более значительные, чем отражение реальности или отношение причины и следствия. Ситуация не является совокупностью условий, которые оставались бы теми же самыми, будь философ иным, и механически осуществляли свое культурное влияние. Она познается не просто как ситуация философа, независимо от его творчества или до его творчества, а как ситуация, существующая как бы внутри его творчества и благодаря ему. Нужно внедриться в произведение, чтобы выделить его ситуацию как то, что заставило его явить себя. Социально-политическая ситуация значительного философского учения не проявляется достаточно ясно в текстах самого философа. Ее не называют, о ней нигде не говорят и тем не менее она проявляет себя. Она проявляет себя косвенно, через проблемы, которые ставит философ.

Особенностью философской деятельности является то, что ее автор может выразить свою эпоху только в дискурсе. Философия рождается в мире дискурса, отличном от мира операционального, утилитарного, прагматического. Произведение философа – это словесное произведение, речь, и этого достаточно, чтобы оно находилось вне причинно-следственных отношений и отношений отражения. Дискурс не может быть отражением. Мы не знаем отражения, которое было бы дискурсом. Отражение имеет свой предмет, слово – свой смысл. В отношении между ситуацией и дискурсом существует собственная специфика – это отношение есть отношение значения. Пример философа здесь наиболее выразителен, поскольку дискурс, на который он претендует, требует от него, чтобы он ставил вопросы универсального содержания. Своеобразная философия при появлении на свет представляет свою эпоху, выражая ее через отдельные моменты универсального.

Такой род вопрошания, считает Рикёр, превышает все пространство социальной причинности и не может возникнуть внутри типического. Философской интенцией является намерение говорить о том, что есть так, как оно есть. Именно об этой интенции свидетельствует глагол «быть» в греческой философии. И при всем этом философ ни слова не говорит о своей ситуации; его молчание по поводу своей ситуации – классовой и т. п. – делает его вопрошание беспристрастным. Можно сказать, что философская деятельность утаивает свою социально-политическую ситуацию.

Как же тогда обстоит дело с истиной – то, ради чего и создавалась книга «История и истина», где под историей понимается и история историков, и история философов? Ставя вопрос об истине в истории философии, Рикёр отмечает, что она противостоит понятию истины в качестве задачи, нацеленной на унификацию познания, побуждающей видеть завершенность знания в его единстве и неизменности; тем не менее, каждый философ предвкушает всесилие обретаемой им истины. При таком подходе, казалось бы, отвергается значение всех других философских учений, приносятся в жертву их своеобразие, специфическая устремленность, уникальное видение реальности. Случалось, что даже великие философы презрительно относились к своим предшественникам и современникам; но бывало и так, что философ, не читая работ других авторов, так или иначе примыкал к ним.

Подлинный философ, утверждает Рикёр, с самого начала готов перенестись в чужие владения, владения «другого», и видеть в собственном исследовании осуществление коммуникации. Поиск истины в истории философии – это особый путь ее пополнения. Он пролегает между личной судьбой мыслителя и его нацеленностью на бытие: истина выражает общее всем философам бытие. Вечный характер философии заключается в том, что существует сообщество исследователей, «философствование сообща», в ходе которого мыслители вступают в диалог. Постоянное обновление философской проблематики говорит в пользу вечности философии; «история философии не является изучением руин, коль скоро в ней ищут скорее историю вопросов, чем ответов, историю апоретических потрясений, чем систематических построений»⁴⁰.

Истина не является конечной точкой или горизонтом, она есть среда, атмосфера или, скорее, свет – так утверждают Марсель и Хайдеггер. Метафора истины как среды или как света сталкивает нас на нашем пути с темой открытости бытия. Что в данном случае означает идея открытости? То, что многочисленные философские индивидуальности: Платон, Декарт, Спиноза, и другие – изначально доступны друг другу. «Елисейские поля», эта обитель блаженных, куда после смерти попадают выдающиеся герои, заранее открыты истории, на них все философы становятся современниками. Именно диалог мыслителей, считает Рикёр, составляет историю философии. Собственно, и сама философия, сколь индивидуальны ни были бы ее творцы, есть диалог. В то же время философия едина: оригинальные философские учения составляют единую историю и делают ее *philosophia perennis*. И нет иного подступа к этому Единому, кроме сопоставления одной философской позиции с другой. К этому следует добавить, что философия с момента ее зарождения ведет диалог с иными, не-философскими, типами знания. Платон, Декарт, Бергсон, Мерло-Понти, Леви-Стросс – это мыслители, которые сумели проникнуть в тайны других дисциплин: математики, биологии, психологии, этнографии⁴¹.

Говоря об истории философии как о диалоге, Рикёр отмечает, что в таком общении сталкиваются как прежние, так и ныне существующие философские позиции, близкие или кардинально противостоящие друг другу. Подобное в корне отлично от эклектики, коль скоро сутью философии является приращение смысла: «мыслить более того, что помысленно», – вот девиз и задача подлинного философа. В философии коммуникация является структурой истинного познания. Благодаря ей история философии не сводится к беспорядочному писанию не связанных одна с другой монографий⁴² – она обнаруживает смысл в историческом хаосе. В то же время она есть дорога, ведущая от одного «я» к другому «я», и созидание истории философии как поворота к прояснению собственного «я».

Философские учения прошлого постоянно изменяют свой смысл, коммуникация спасает их от забвения и вызывает к жизни новые вопросы и новые ответы. Так, платонизм продолжает свою жизнь в различных направлениях неоплатонизма, а их новые прочтения постоянно меняют первоначальные версии этих учений.

Отношение современного читателя к Платону помогает вырвать философа из систематизирующей истории, которая хотела бы сохранить за ним постоянную роль, превратив его в момент абсолютного знания. Благодаря собственному своеобразию, а также диалогу, возродившему ее смысл, философия Платона «открепилась от своего места».

История философии с самого начала предполагает философское вопрошание, протекающее в настоящем: только включаясь в другую проблематику, живущий в свое время философ преодолевает собственную ограниченность и содействует универсализации разрабатываемых им вопросов. Конечным смыслом этого обходного пути, совершаемого с опорой на обширную историческую память, является осмысление истории философии сквозь призму ныне существующей философии. В пространстве между изначальной посылкой и конечным результатом такого осмысления история философии остается относительно независимой дисциплиной, которая создается через отвлечение – эпохé – от проблематики философа истории.

Подводя итог исследованию истины в истории философии, Рикёр пишет: «Мы хотели бы назвать *истиной* бесконечный процесс изучения современности и понимания прошлого, перейдя от монадической истины к истине монадологии путем своего рода духовного соединения всех существующих перспектив»⁴³; таким образом, «история философии является одной из особых дорог, следуя по которой человечество борется за свое единство и бессмертие»⁴⁴.

Отличительной особенностью самого Рикёра является стремление «философствовать сообща», «обдумывать вместе позиции, зачастую выступающие антиномичными»⁴⁵. Французский мыслитель – глубокий знаток истории философии, по мнению Г.Шпигельберга – самый осведомленный. Его постоянными собеседниками являются Платон и Аристотель, Августин, Декарт, Спиноза, Кант, Гегель, Ницше, Фрейд, Гуссерль, Хайдеггер. Обсуждая актуальные проблемы современности, он обращается к трудам наиболее авторитетных сегодня мыслителей: Х.Арендт, Ю.Хабермаса, Дж.Ролса, Ж.-Л.Ферри, Х.Йонаса, М.Уолцера, но также и к идеям Лейбница, Гоббса, Макиавелли, Смита, Мосса. Обращаясь к своим оппонентам и единомышленникам, Рикёр, как

он отмечает, стремится лучше понять себя: «Я сам являюсь местом конфликта, а мои книги – это объяснение не с другими, а с самим собой – осажденным и оккупированным другими»⁴⁶.

Примечания

- ¹ Рикёр П. История и истина. СПб., 2002. С. 58.
- ² Французские исследователи творчества Рикёра М.Фёссель и О.Монжен, анализируя на страницах журнала «Esprit» (mars-avril 2006) его подход к истории философии, справедливо отмечают, что он обладал удивительной способностью «мыслить иначе и лучше, чем этого требовало простое следование тому или иному анализируемому учению» (р. 10). Авторы ссылаются, в частности, на сопоставление концепций Фрейда и Гегеля, сыгравшее важную роль для разработки Рикёром регрессивно-прогрессивного метода (см.: *Вдовина И.С.* Феноменология во Франции. Историко-философские очерки. М., 2009. С. 310–332), Августина и Аристотеля, давшее возможность во «Времени и рассказе» (т. I) **сосредоточить внимание на проблеме времени и его апорий** (см.: *Мотрошилова Н.В.* Поль Рикёр об апориях временного опыта // Поль Рикёр – философ диалога. М., 2008).
- ³ Рикёр П. История и истина. С. 58.
- ⁴ Там же. С. 20.
- ⁵ Хотелось бы отметить, что «зачин» философа Рикёра был чрезвычайно плодотворным. С полным основанием можно сказать, что уже в ранних работах он сумел высказать ряд идей, размышление над которыми станет смыслом его деятельности в философии. В этом плане он не раз говорил о «запаздывании» своих трудов, имея в виду, что их проблемы были намечены на заре его творческой деятельности. Так, вопросы, обсуждаемые в одной из его последних книг «Память, история, забвение» (вышла в Париже в 2000 г.), и среди них проблемы изучения истории на теоретическом уровне (вопросы исторической причинности, мотивация личности в истории и т. п.) Рикёр, по его признанию, «ставил уже перед собой начиная с 1947 г. под влиянием учения К.Ясперса» (с. 8, 9).
- ⁶ *Mongin O.* Paul Ricoeur. P., 1994. P. 40.
- ⁷ Вопрос об эклектике в философском исследовании, как отметит Рикёр в интервью 1995 г., имел для него важное личное значение. Он высоко ценил мыслителей, оказавших на него влияние в начале творческого пути: Марселя, Мунье, Гуссерля, Набера, Фрейда. Начинающий исследователь стремился понять, не было ли то, что он делал внутри философского поля, эклектикой, когда вполне осознанно и своеобразно связывал между собой многочисленные позиции, к которым питал интерес и уважение. «Проблема интеллектуальной честности всегда остро стояла передо мной: не предавать тех, кто так или иначе вдохновлял меня и кому я был обязан» (*Ricoeur P.* La critique et la conviction. P., 1995. P. 49). Поместив в начало второй части «Истории и истины» статью

- «Эмманюэль Мунье: персоналистская философия», написанную в 1950 г., Рикёр отмечает: «...это посвящение ... является свидетельством того, что я многим обязан Мунье» (*Рикёр П. История и истина. С. 23*).
- 8 См.: *Рикёр П. История и истина. С. 61–62*.
- 9 Как отмечают М. Фёссель и О. Монжен в статье «Философская одержимость Поля Рикёра», «это большая трудность – создавать историю философии без философии истории» // *Esprit*, № 323, 2006. Р. 10; сам Рикёр считал мужеством стремление подходить к истории философии, не опираясь на философию истории (см. «Память, история, забвение». М., 2004. С. 468).
- 10 *Рикёр П. История и истина. С. 87*.
- 11 См.: там же. С. 63–64.
- 12 *Рикёр П. Историописание и репрезентация прошлого // Анналы на рубеже веков. Антология. М., 2002. С. 32*.
- 13 *Рикёр П. История и истина. С. 36*.
- 14 Там же.
- 15 Там же. С. 41.
- 16 Там же.
- 17 Там же. С. 43.
- 18 Там же. С. 46, 37.
- 19 *Рикёр П. Память, история, забвение. С. 470*.
- 20 Рикёр приводит слова А.-И.Марру из его книги «Об историческом познании» (1950): см.: *Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 471*.
- 21 *Рикёр П. История и истина. С. 46*.
- 22 Там же. С. 43.
- 23 По этому поводу Рикёр приводит такую цитату из «Апологии истории» М.Блока «Хороший историк напоминает людоеда из сказки. Где он почувствует человеческую плоть – он знает, там его добыча» (*Рикёр П. Память, история, забвение. С. 239*).
- 24 Рикёр еще раз цитирует Марру: см.: Там же. С. 471.
- 25 *Рикёр П. Память, история, забвение. С. 532*.
- 26 См.: *Foessel M., Mongin O. L'obstination philosophique de Paul Ricoeur. Р. 10*.
- 27 *Рикёр П. История и истина. С. 20*.
- 28 Там же. С. 83.
- 29 Там же. С. 20.
- 30 Там же. С. 21.
- 31 *Bréhier E. La philosophie et son passé. Р., 1950; см. также: Блауберг И.И. Э.Брейе и М.Геру: два подхода к истории философии // История философии. № 13. М., 2008*.
- 32 *Рикёр П. История и истина. С. 62*.
- 33 Там же. С. 63.
- 34 См.: там же.
- 35 Там же. С. 65.
- 36 Там же.
- 37 Там же. С. 66.
- 38 Там же. С. 67.
- 39 Там же. С. 68–69.

- ⁴⁰ Здесь Рикёр цитирует П.Тевеназа, которого считает подлинным философом (*Ricoeur P. Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz // Ricoeur P. Lecture 3. Aux frontières de la philosophie. P., 1994. P. 253*).
- ⁴¹ См.: *Вдовина И.С. Поль Рикёр: герменевтический подход к истории философии // Поль Рикёр – философ диалога. М., 2008.*
- ⁴² Следует отметить, что Рикёр «писание монографий» по истории философии не считал совсем уж бесполезным делом: они имеют большое значение в деле преподавания истории философии. Первыми работами мыслителя, как уже говорилось, были монографии, посвященные Г.Марселю и К.Ясперсу. Сам философ, по словам его ученика и друга О.Монжена, – прекрасное воплощение университетского работника, профессор, чей педагогический талант был результатом строгой и упорной подготовки.
- ⁴³ *Рикёр П. История и истина. С. 70.*
- ⁴⁴ Там же. С. 75.
- ⁴⁵ *Dosse F. Paul Ricoeur. Le sens d'une vie. P., 1997. P. 38.*
- ⁴⁶ Цит. по: *Mongin O. Paul Ricoeur. P. 36.*

Литература

- Рикёр П. История и истина. СПб., 2002.*
- Рикёр П. Историческое описание и репрезентация прошлого // Анналы на рубеже веков. Антология. М., 2002.*
- Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004.*
- Ricoeur P. Réflexion Faite. Autobiographie intellectuelle. P., 1995.*
- Ricoeur P. La critique et la conviction. P., 1995.*
- Ricoeur P. Lecture 3. Aux frontières de la philosophie. P., 1994.*
- Bréhier E. La philosophie et son passé. P., 1950.*
- Dosse F. Paul Ricoeur. Le sens d'une vie. P., 1997.*
- Mongin O. Paul Ricoeur. P., 1994.*

И.И. Блауберг

История философии и философия истории в концепции Анри Гуйе

Анри Гуйе (1898–1994) – один из самых известных и авторитетных французских историков философии. Его перу принадлежат работы по философии XVII–XX вв., давно вошедшие в ряд классических, в том числе исследования об учениях Декарта, Мальбранша, Паскаля, Руссо, Мен де Бирана, Конта, Бергсона. Он родился в Осере, окончил Высшую нормальную школу в Париже. Докторская диссертация Гуйе посвящена философии Мальбранша (1926). В течение 15 лет он вел преподавательскую работу в провинции – в Труа, Лилле и Бордо, а продолжил и завершил ее в Сорбонне (1941–1945; 1948–1968). Насыщенной и плодотворной была также деятельность Гуйе за рубежом: он читал курсы лекций в университетах Монреалья и Квебека, во французских институтах в Амстердаме, Барселоне, Мадриде, Лондоне и др., в американских, бельгийских, швейцарских и германских университетах. В 1979 г. был избран членом Французской Академии.

Интересы А.Гуйе не ограничивались только сферой философского знания, истории философии. Он был прекрасным знатоком театра, работал в области литературной и театральной критики, проблемам которой посвящен целый ряд его сочинений. В собственно же историко-философской сфере он, как и некоторые его собратья по перу, например Эмиль Брейе и Марсиаль Геру, после ряда конкретных исследований обратился к проблематике методологии и теории, занялся разработкой общетеоретических установок.

Эта сторона творчества Гуйе интересна для нас, кроме прочего, и как конкретное свидетельство того, каким образом в сфере историко-философской теории преломлялась концепция А.Бергсона с ее центральным понятием длительности. Известно, что эта концепция сильно повлияла на развитие исторических исследований во Франции – здесь можно назвать имена таких выдающихся историков, как Марк Блок, Фернан Бродель, Анри-Ирене Марру. Если говорить об истории философии, то можно с уверенностью утверждать, что для французских представителей этой дисциплины, современников Бергсона, его идеи стали одним из важнейших ориентиров и стимулов. Мы отчасти касались этой темы в предыдущих публикациях, посвященных теоретическим работам Э.Брейе и М.Геру¹. Анри Гуйе жил в ту же эпоху и является для нас не менее ценным свидетелем. Как и для его коллеги Эмиля Брейе, само представление об истории задается для Гуйе бергсоновской идеей длительности. Не случайно имя Бергсона – мыслителя, чья философия исследуется в двух монографиях Гуйе², часто встречается и в тех его трудах, к которым мы здесь обратимся.

Это прежде всего две теоретических работы, идеи которых перекликаются и дополняют друг друга: «Философия и ее история» (1943) и «История и ее философия» (1952). Помимо того, Гуйе рассматривал вопросы теории и методологии истории философии в ряде статей, затрагивал их и в основных своих историко-философских сочинениях.

Понятия «история» и «философия истории» обозначают для Гуйе две различные позиции, сопоставление которых стало «осью», центральной идеей его размышлений о теории своей дисциплины. Исследование возникающей здесь антиномии позволяет, с его точки зрения, точнее определить суть деятельности историка, в том числе историка философии, хотя последний, имея дело с особым предметом, использует специфические подходы и методы. В чем же состоит эта антиномия? Сразу уточним, что понятие философии истории Гуйе толкует в особом смысле. Исходя из известного разграничения истории как процесса, или реальности, и истории-знания (во французском языке эти два значения сливаются в одном понятии «l'histoire»), он задается вопросом: **каково же отношение истории как знания, познания, теории к той реальности, которая является ее предметом, – к самому историческому про-**

цессу со всеми его случайностями, извилинами, зигзагами? Говоря о различии двух «историй», Гуйе ссылается на книгу Р.Арона «Введение в философию истории» (1938), где под философией истории понимается философия исторического познания. Но Гуйе вкладывает в данный термин другой смысл, тоже встречающийся у Арона: это рефлексия, открывающая в истории некий план или смысл, выявляющая в ней направления или ритмы, ретроспективно рационализирующая ее. И философия истории, понимаемая в этом смысле, явным образом противостоит, по Гуйе, собственно историческому подходу, который должен оставаться максимально близким к «жизненному времени» (*temps vécu*) описываемой исторической реальности – настолько близким, насколько это вообще возможно для истории. «Именно в познании и благодаря ему прошлое обладает посмертной реальностью и утраченное время становится временем обретенным»³, – пишет Гуйе (здесь очевидна аллюзия на роман М.Пруста). Вся проблема в том, каким способом мы пытаемся обрести это «утраченное время».

Любая история – это рассказ о чем-то уже произошедшем, минувшем. Но что такое прошлое? Оно становится таковым только по отношению к настоящему; это, по Гуйе, «неналичное настоящее, настоящее без присутствия (*du present sans presence*)»⁴. Соответственно, в деятельности историка можно выделить две интенции, два стремления: репрезентировать прошлое или делать его настоящим. Если в первом случае мы хотим приблизить прошлое к нам, понять его в свете сегодняшнего дня, то во втором пытаемся, напротив, приблизиться к нему, постичь его таким, каким оно было, когда являлось настоящим.

Разумеется, история – это всегда ретроспективный взгляд. Рассказывая о прошлом, мы говорим с позиции того, что для участников описываемых нами событий было будущим, более или менее отдаленным; мы знаем развязку, исход, неведомый им: «...зная конец истории, мы лучше понимаем ее начало и то, что происходит между началом и концом»⁵. Но, как следует из предыдущего, само это ретроспективное видение предполагает два способа писать историю. В первом случае, рассказывая о прошлом, мы исходим из того, что именно ретроспекция открывает нам смысл событий, который был скрыт от их очевидцев и участников. Как замечает Гуйе, здесь историк в буквальном смысле слова «пользуется своим

положением» – положением того, кто смотрит «из будущего», где все уже свершилось и разрешилось. Тем самым в рассказ вводятся обе главные коннотации, охватываемые французским словом *sens* («смысл»): направление и значение. Прошлое описывается историком так, как если бы ход событий имел определенное направление, которое можно выявить задним числом, при последующем изучении; ход истории обретает таким образом свое значение. Так, отречение Наполеона в 1814 г. от престола «дает возможность последовательно изложить историю, завершением которой оно является, и обрисовать линию фактов, которая станет как бы траекторией движения, отображающей падение Наполеона»⁶. А вот другой пример – из истории философии: подобный подход может подтолкнуть исследователя к выводу о том, что после публикации Бергсоном «Двух источников морали и религии» ряд его высказываний в «Творческой эволюции» обретают смысл, который ранее нельзя было уловить. Предшествующие события выступают в таком случае как предпосылки, условия последующих, а самое последнее из них, «развязка», бросает свет на все то, что лежит позади него, на всю траекторию предшествовавшего процесса: тогда, скажем, провал русской кампании Наполеона предстает как «начало конца». В таком соотношении событий с конечной точкой их ряда Гуйе усматривает «принцип новой умопостигаемости», позволяющий дать объяснение истории.

Подобный способ написания истории отвечает глубинным потребностям человеческого разума, который стремится к объяснению исторических событий и именно в нем находит удовлетворение. Руководствуясь этими запросами, историк прибегает к определенным приемам исследования; среди них Гуйе выделяет акцент на непрерывности хода событий. Именно такое объяснение, которое соотносит любое событие, даже самое неожиданное, с определяющими его причинами или условиями, в наибольшей мере соответствует побуждениям человеческого разума. Неважно, сколь извилистым был сам процесс, насколько он отклонялся от прямой линии; главное – что можно представить его как непрерывный. Но непрерывность в данном случае, считает А.Гуйе, влечет за собой признание своего рода необходимости в истории: «...в ретроспективном видении события или мысли развертываются согласно порядку, выражающему определенную

логику – логику идей или логику чувств. Неважно, отображает логика природу вещей или развивает следствия факта: от полного объяснения остается чувство, что произошедшее не могло не случиться»⁷. Пусть сам по себе такой подход еще и не говорит об отрицании случайности в истории, но он означает, по Гуйе, определенное ее забвение.

Во втором случае историк не хочет пользоваться тем преимуществом, которое предоставляет ему его ситуация, само положение человека, знающего развязку событий. Он стремится стать современником тех, о ком рассказывает. Хотя и здесь не обойтись без ретроспекции, все же историк пытается освободиться от ретроспективного видения, «чтобы приблизиться к истории, какой она была пережита, когда то, что стало прошлым, было еще “грядущим”»⁸. Он хочет избежать движения вспять во времени, быть причастным тому процессу становления, который увлекал когда-то его героев. А потому при данном подходе уже не работают те схемы, в частности логические, которые использовались в первом случае. Здесь правит бал не континуальность, чреватая забвением случайности и превращением ее в необходимость, а прерывность и случайность – только они и являются условиями подлинной новизны. Именно в них видит Гуйе важнейшие характеристики самой истории, исторического существования.

Историк, полагает Гуйе, волен выбирать разные подходы, к тому же в реальной его деятельности они могут переплетаться и смешиваться, нередко выступая в виде различных интенций. Но важно отдавать себе отчет в тех следствиях, к которым ведет каждый из описанных выше подходов, осознавать, какими опасностями они чреваты, если довести их до логического конца. Сторонник первого подхода рискует подменить историю философией истории (в смысле, указанном выше). Стремление объяснить предшествующие события через те, что последовали за ними, приводит к своего рода инверсии: «...история-знание изменяет временное направление истории-реальности ... и эта инверсия утверждает приоритет рационализации по отношению к наблюдению»⁹. Но это означает, что логика берет верх над историей. Разве такой должна быть позиция историка? – задается вопросом Гуйе. С его точки зрения, подобная опасность в целом связана с ретроспективным видением как таковым, которое всегда побуждает обнаруживать в фактах то,

что недоступно наблюдению. В самом этом побуждении по сути кроется – будучи имманентным ему – соблазн заменить историю философией истории.

Говоря об этом, Гуйе уточняет, что нет никаких оснований вообще отрицать значение философии истории. Напротив, роль философских концепций истории велика – как в историческом, так и философском плане. Размышляя об истории, великий мыслитель ставит новые вопросы, выявляет те связи, которые ранее не замечались, дает пищу уму исследователей – одним словом, изменяет, обновляет само поле исследования. Пользу философий истории Гуйе усматривает еще и в том, что они ставят перед историком проблему исторической реальности, заставляют задуматься о принципах и методах его деятельности. Разногласия возникают и дискуссии начинаются тогда, когда философия истории стремится выдать себя за историю как таковую, что, как считает Гуйе, заложено в природе самих этих философских теорий. Здесь и должен сказать веское слово историк, задача которого – отстоять и обосновать специфику и независимость своей работы. Если философии истории рассматривают проблемы смысла истории, ее «истины» (примерами Гуйе избирает здесь учение Боссюэ о Провидении, контовскую теорию трех стадий интеллектуального развития человечества и гегелевскую диалектику), то историк «не знает, куда идет история, и вообще идет ли она куда-нибудь. Все, что он может сказать современникам, – что ситуации никогда не бывают одинаковыми. Его работа, разумеется, просвещает человека действия, но делает это, предлагая ему собрание ситуаций, подобных той, в какой оказался он сам, – дабы он сумел лучше увидеть, где кончается подобие, и, следовательно, изобрести подлинно новый ответ на то, что является поистине новым в настоящем»¹⁰.

Но и у сторонника второго подхода возникают свои проблемы. Прежде всего, он рискует оказаться в ситуации, вообще исключаящей историю. Желание вновь пережить историю-реальность в том, что было когда-то ее настоящим, в пределе вело бы, замечает Гуйе, скорее к позиции хроникера, чем историка. Правда, практически этот предел никогда не может быть достигнут, и именно в силу того ретроспективного видения, которым характеризуется деятельность историка. Здесь Гуйе обращает внимание на то, что наряду с «историей-реальностью» и «историей-знанием» существует, на

стыке между ними, еще одно значение слова «исторический», имплицитно предполагающее определенную оценку: «...в истории-реальности “историчным” является то, что заслуживает включения в историю-знание»¹¹. Именно это значение мы подразумеваем, когда говорим, что кто-то «вошел в историю», стал «исторической личностью». Все мы, живя в истории, обладаем историческим существованием, но лишь немногие достойны называться «исторической личностью». Для Гуйе здесь важно то, что оценка историчности в данном значении предполагает временную дистанцию, иначе история как знание оказывается практически невозможной.

В связи с этим Гуйе размышляет о проблемах, с которыми сталкивается историк, описывающий современные ему события. Он находится в особом, отчасти парадоксальном положении, поскольку имеет дело с историей, где историческое как таковое еще не «отстоялось», не зафиксировано. Собственно, такая фиксация и не входит в задачу историка в обычном его понимании, который, как правило, опирается на результаты критической работы, проведенной задолго до него. За столетия выявился и утвердился масштаб значимости того или иного события или личности, и хотя представления об этом, разумеется, могут меняться, но обычно не очень радикально. «Всегда возможно переоценивать ценности, находить неизвестного гения. Критический дух никогда не теряет своих прав и движется по ходу истории, изгоняя легенды, обновляя перспективы, уточняя контуры. Но невозможно представить, чтобы Декарт был перемещен в разряд авторов второго плана. Практически критика воздерживается от того, чтобы в любой момент ставить под вопрос все историческое»¹². Совершенно в иной ситуации находится историк современности. Разрыв между «исторической историей», повествующей о «делах давно минувших дней», и историей современной становится, как отмечает Гуйе, все более заметным по мере приближения к настоящему времени самого историка: все многочисленнее имена, еще не определились иерархии, не вынесены окончательные оценки, не сказано последнее слово.

В этой ситуации историку нужно выявить то, что в его настоящем имеет подлинную важность, что значимо в сфере литературы, искусства, идей. Это трудно, но все же возможно, если историк сумеет занять соответствующую позицию. Он должен, живя в на-

стоящем, одновременно смотреть на него со стороны, не сливаясь полностью с потоком событий: в таком случае он сможет наблюдать настоящее (actuel), не становясь жертвой актуальности, злободневности. Для собственно исторического видения здесь необходимо качество, которое Гуйе обозначает словом *gescueillement*, имея в виду два главных значения этого слова: сосредоточенность и отрешенность. Благодаря такой позиции историк утрачивает время и вместе с тем обретает его: он отдаляется от времени жизненного, времени повседневности, обращаясь ко времени историческому. В размышлениях об этих проблемах Гуйе не раз использует данную оппозицию: историческое время и время жизненное. Историк современности, можно сказать, балансирует на грани того и другого. Хотя историческая дистанция здесь очень мала, все же она остается дистанцией, поскольку сама позиция историка отлична от позиции журналиста, хроникера, погруженного в настоящее. Интересно в связи с этим следующее рассуждение Гуйе. Приводя слова Андре Жида, называвшего журнализмом «все то, что завтра будет менее интересным, чем сегодня», Гуйе замечает: с точки зрения такого журнализма актуальное интересно именно в качестве такового, его важность зависит от узкого контекста злободневности. «Растянутое и остановленное мгновение – таково время прессы, которая утром, днем, вечером умножает образы мира, зная, что последний из них – всегда наилучший»¹³. Напротив, историк современности не останавливает мгновение: его дисциплина остается историей, а значит, рассказом о прошлом, сколь бы близким оно ни было.

Мы видим, что Гуйе, размышляя о достоинствах и опасностях исторической ретроспекции, выявляет своеобразную диалектику этого метода, необходимого в историческом исследовании. Историк не обойтись без ретроспекции, но он должен осознавать присущую ей двойственность. «Вопрос не в том, чтобы упразднить ретроспективное видение, без которого не было бы истории; вопрос в том, в какой мере последняя должна подчиняться или сопротивляться внушениям и соблазнам ретроспекции»¹⁴. Возвращаясь к выделенным А.Гуйе двум способам написания истории, можно с уверенностью сказать, что сам он является сторонником второго подхода, который представляется ему единственным подлинно историческим – конечно, при условии

учета связанных с ним опасностей, осмысления его границ. По его убеждению, историк должен противостоять этим опасностям и, описывая историческую реальность, стремиться постичь ее в ее настоящем, избегая по мере возможности перенесения на прошлое объяснений, заимствованных из более поздних времен. Это, полагал Гуйе, требует от исследователя серьезного усилия, перемены самого способа видения истории.

Изложенное выше понимание работы историка Гуйе применяется и к истории философии, причем высказанные им в связи с этим суждения дают возможность лучше понять, в чем собственно заключается его подход. Задача истории философии, полагал он, – не в том, чтобы дать определение философии, ведь в разных философских учениях они разные: об этих различных определениях нам и рассказывает история философии. Историк философии должен рассматривать исследуемую им сферу «не как сущность, которую нужно определить, но как существование, которое нужно описать: тогда история становится набором опытов, иллюстрирующих условия существования философии. Речь не о том, чтобы переодевать философа в историка или превращать историю философии в философию истории. Мы не требуем от истории судить о том, что живо и что мертво: ее призвание – воскрешать то, что было живым»¹⁵. Именно в этом случае история может помочь в разработке «феноменологии философского духа». Историк призван интерпретировать опыты истории, а не обобщать ее уроки; соответственно, историк философии, исследуя философские концепции, которые трактуются им как опыты, призван постичь тот духовный факт, каким является философия.

Не пытаясь дать общего определения философии, Гуйе выявляет некоторые ее основные характеристики. Философия – это определенное видение мира, а так как все люди, коль скоро они мыслят, – а значит и философы – видят мир по-разному, исходят из разных данных, разного опыта, то в этом исходном различии и коренится различие между их концепциями. Будучи мировидением, философия не может быть независимой от мира. «Великая метафизика рождается не из других великих метафизик, но из открытия мира»¹⁶. У философии есть своя сфера исследования, свои техники и методы; она не является ни наукой, ни синтезом наук, ни религией, но то, чем она живет и питается, ее «жизнен-

ный порыв», по Гуйе, по природе своей бывает научным или религиозным. Таким образом, он выделяет два главных фактора, влияющих на философию, – науку и религию, но уточняет, что, говоря шире, философия живет в культуре и связана со многими ее областями, ситуацию в которых необходимо учитывать в историко-философском исследовании.

Вместе с тем философии свойственна одна важная особенность, которую фиксирует ее история: время философии особое, для него характерно особое отношение между прошлым и настоящим. Хотя в истоках всякой подлинной метафизики лежит обобщение современности, она постоянно поддерживает живую связь с прошлым, а потому во всякой метафизической концепции заново возрождается метафизика: «История философии не демонстрирует, как история наук, прогресс, где прошлое оказывается преодоленным. Она подтверждает глубокие замечания Габриэля Марселя: мы находимся в той области, где “нет окончательного духовного достижения, чего-то такого, к чему больше не надо возвращаться... становления де-юре необратимого или бесповоротного”»¹⁷. Великие философии, как исторические акты, представляют собой творения духа, который живет во времени и выражается в личном слове. Из этого, по Гуйе, проистекает парадокс метафизики, которая сулит нам вечные истины, будучи вместе с тем ответом на актуальные вопросы; «именно в актуальности, осмысливаемой все-сторонне, она черпает силы для обращения к вечному: система вырождается в схоластику, когда утрачивает свою актуальность ради той искусственной вечности, каковой является вневременность учебников»¹⁸.

Но каким же образом проявляется в историко-философском исследовании та антиномия между историей и философией истории, о которой шла речь выше? Эта проблема стала центральной в книге Гуйе «История и ее философия» (кстати, посвященной другу автора – Габриэлю Марселю). Здесь он подробно разбирает те различные «схемы» работы историка философии, которые ему пришлось наблюдать в разных историко-философских сочинениях и применять в собственной деятельности. Очевидно, именно собственный опыт Гуйе выразился в следующих его словах: «Мы движемся, а теория движения появляется потом. Мы начинаем заниматься историей философии, не зная толком, что такое история,

что такое философия. Приходит день, когда историк, размышляя над тем, что он сделал, замечает, что без всякой предвзятой идеи он использовал определенные схемы, после тщетных попыток использовать другие»¹⁹. Какие же схемы, какие приемы вправе брать на вооружение историк философии?

Конечно, рассуждает Гуйе, вполне понятна и приемлема позиция историка философии, осмысляющего собственные установки и методы, его рефлексия, связанная с вопросом о том, как мыслить реальное. Такую «философию истории философии» Гуйе признает правомерной: подобная рефлексия как раз и является целью его книги. Другое дело, если речь идет о философии истории в указанном выше смысле. В сфере истории философии такая установка выражается в применении определенных схем исследования, правомерность которых Гуйе и подвергает сомнению.

Две такие схемы, два подхода, внешне различные, но в чем-то глубоко сходные, Гуйе определяет как точки зрения системы и эволюции. Согласно первой из них, философское учение представляет собой систему, т. е. связанный комплекс идей, где отношения частей к целому, а тем самым и их отношения между собой подчиняются внутренней логике, которую и должен выявить историк философии. Он считает своей задачей осмысление философской концепции в плане ее глубинного единства, о котором, возможно, и не подозревал ее создатель. В этом случае историк превращает учение в особого рода сущность, которая в результате его исследования должна оформиться в единое, связное целое. Гуйе подробно разбирает, как характерный пример подобного подхода, работы французского философа-неокритициста и историка философии Октава Амлена (1856–1907). Последний полагал, что существуют два порядка изучения философской концепции: хронологический, соответствующий самому ходу ее создания, и систематический, представляющий ее в завершенном виде. По Амлену, наиболее продуктивен второй подход, поскольку именно он открывает основания существования учения, выявляет его единство, возникающее только в результате его завершения. У системы существуют, утверждал Амлен, свои требования, далеко не всегда соответствующие намерениям ее создателя. Таким образом система извлекается из ее исторического контекста, в который она была погружена при жизни философа, и вообще очищается от всего исторического как

второстепенного, не столь значимого. Но к чему приводит такой способ исследования? Применяя термин «идеализм» к учениям Аристотеля или Декарта, Амлен не осознаёт, что вводит в системы исследуемых авторов чужеродный элемент, неправомерный с исторической точки зрения. Все дело в том, что он мыслит здесь как философ, стремясь найти исторических предшественников своей основной работы – «Опыта о главных элементах представления». «История философии совпадает тогда с историей определенной философии и начинает превращаться в философию истории»²⁰. Пример с Амленом, считает Гуйе, очень показателен, так как хорошо демонстрирует основные составляющие подобного подхода: 1) исследуемая система берется вне живой мысли философа и его исторического окружения; 2) **ее собственные требования** считаются отличными от намерений философа; 3) **она может быть помещена**, ради большей связности, в иное окружение, где сопоставляется с более поздними учениями (это открывает возможность для сравнительного анализа); 4) если такие системы в определенной мере содержат в себе истину и их последовательность очерчивает путь прогресса, то каждая из них обретает историческое и вместе с тем философское значение в философии истории философии.

Конечно, поясняет Гуйе, он не ратует за отказ от идеи системы в философии; опасность возникает, когда систему представляют как нечто замкнутое, завершенное. Но в действительности ни одна философская система не является замкнутой; напротив, всегда есть возможности для ее дальнейшего развития, переосмысления и т. п.

Вторая «схема», нередко используемая историками философии, опирается на идею эволюции: философское учение исследуется в его развитии, причем заранее предполагается непрерывность хода, линии такого развития. В данном случае эволюция понимается как непрерывность становления, что и отличает ее, как полагают, от прерывистого хода революции. Странники подобного подхода усматривают достоинство учения в том, что автор его оставался верным себе, проводя и развивая в своих трудах определенную мысль. Понятие эволюции «делает историю сравнимой с системой, вводя логическое единство в хронологическую непрерывность»²¹. Образы, иллюстрирующие такое понимание, часто заимствуются из биологии: говорят, что какая-то мысль в зародыше, в зачатке присутствовала в ранней концепции фило-

софа, прежде чем в окончательной форме проявилась в поздних его работах. Такая метафора, указывающая на континуальность и самотождественность, ясно показывает, по Гуйе, что видимая оппозиция между идеями системы и эволюции носит чисто внешний характер: «...непрерывность эволюции – только иной способ выразить связность системы»²².

Но, как подчеркивает Гуйе, он вовсе не призывает впадать в другую крайность и стремиться заменить непрерывность развития философской мысли прерывностью. На деле в учении сочетается то и другое. Это взаимодополняющие точки зрения, выражающиеся в тех схемах, с помощью которых разум пытается мыслить реальность, выходящую за его пределы; а она выходит за эти рамки именно потому, что в ней одновременно существуют прерывное и непрерывное. В истории идей, считает Гуйе, методы и научные навыки нацелены скорее на подчеркивание непрерывности, но нужно учитывать и другой, дополняющий ее аспект.

Вообще работа историка философии, по Гуйе, сочетает в себе установки философа и историка, а эти установки могут противоречить друг другу. Ведь философия – творение человеческого духа, а значит, для познания ее, для выбора подходящих методов исследования следовало бы иметь представление о том, что такое дух. У логики существуют свои требования, и они «разрывают сознание историка философии, ибо, воодушевляя философа, приводят в уныние историка: чтобы создавать схемы, соответствующие духу, нужно знать, чем он является; иначе говоря, история философии и в целом всякая история идей требует определенной философии духа»²³. Но философий духа много, и само это разнообразие «не позволяет связать историю, которая должна быть значимой для всех, с учением, которое на деле не было бы принято всеми»²⁴. Противоречие между историей и философией разрешается в практической работе историка, который может ориентироваться на какое-то философское учение, дающее, на его взгляд, хороший методологический инструментарий, понятийный аппарат, не будучи при этом сторонником самого этого учения.

Гуйе замечает, что в связи с этим ему сразу же приходят на ум работы Бергсона, но это вовсе не означает, что для того чтобы быть хорошим историком, нужно стать бергсонистом. С его точки зрения, страницы «Опыта о непосредственных данных созна-

ния», посвященные свободному действию как изобретению, равно как пассажи о творческой эмоции из «Двух источников морали и религии», о непредвидимости будущего из работы «Возможное и действительное», выражают определенную феноменологию духа, благоприятную для исторических исследований, коль скоро историк стремится найти «в прошедшем времени настоящее, очищенное от всякой ретроспективной иллюзии»²⁵.

Наиболее интересны в этом плане те идеи Бергсона, проистекающие из главной его «интуиции длительности», которые позволяют увидеть философию в ее историческом движении (а шире – и саму историю-реальность) как непрестанное созидание чего-то нового, «фонтанирование новизны», как непредвидимость, непредсказуемость будущего. Об этом Бергсон писал в разных работах, и не только в основных сочинениях, но в ряде текстов «малого формата», например в «Философской интуиции», где он описывает, среди прочего, и свой опыт историка философии. По мысли Гуйе, эта «психология изобретения в философии», связанная с представлением о философии как создании нового, предостерегает историка от чрезмерной сосредоточенности на поиске истоков философского учения, – поиске, который забывал бы о собственных границах. Так, Бергсон замечал: «...мы охотно представляем себе учение – даже учение видного философа – как вытекающее из предшествующих концепций, как “момент эволюции”». Конечно, мы отчасти правы, ибо философия скорее сходна с организмом, чем с механическим агрегатом, и уместнее говорить здесь об эволюции, чем о соединении. Но это новое сравнение приписывает истории мышления большую преэминентность, чем обнаруживается в ней на самом деле...»²⁶. Приводя данное высказывание, Гуйе поясняет, что лишь то понимание эволюции, которое было предложено самим Бергсоном, – т. е. эволюции *творческой*, дает ключ к пониманию этих проблем, поскольку «бергсонизм вводит в историю момент прерывности»²⁷, фиксируя внимание на появлении чего-то подлинно нового, радикально отличного от предшествующего.

Для Гуйе особенно важны здесь размышления Бергсона, связанные с проблематикой исторического познания. Начаты они были еще в третьей главе «Опыта», где философ впервые подверг критике «схему каузальности» применительно к истории, а завер-

шенную форму обрели в работе «Возможное и действительное» (1930). По словам Гуйе, эта работа, «главная часть в бергсоновском рассуждении об историческом методе, полностью проясняет его основное правило: упразднение сущностей»²⁸. В ней, как и в первой части «Введения» к сборнику «Мысль и движущееся»²⁹, Бергсон сформулировал проблему исторической ретроспекции и ретроспективной иллюзии, показав, что эта иллюзия лежит в основе перенесения на прошлое представлений, свойственных современности (в XX в. эта позиция получила название презентизма)³⁰. Он критикует здесь представление о возможном как предшествующем действительному, как о некоей сущности, ожидающей своей реализации. Такую чисто логическую идею возможного нельзя, считал философ, применять к истории – ведь это вело бы к отрицанию «радикальной новизны каждого момента эволюции»³¹.

Судя по всему, именно эти идеи Бергсона стали отправной точкой теоретических построений самого Гуйе. «Бергсонизм, пишет он, – есть историческое видение реального, где историчность определяется через дисконтинуальность изобретения, знаком которой является неподвижность; это верно на уровне жизни и естественной истории, а тем более на уровне личностей и человеческой истории... Вот почему бергсонизм дает историку нечто гораздо лучшее, чем философия истории: интеллектуальный инструментарий, чтобы мыслить историю»³². Прилагая бергсоновские идеи к сфере истории философии, Гуйе утверждает, что если последняя пытается представить философские учения в виде сущностей, выявляя определенные отношения между ними, она перестает быть историей. «Историк должен остерегаться ретроспективного видения, при котором случайное исчезает вместе с непредвидимым, и это особенно важно в истории идей, где так легко может создаться впечатление, что идеи движутся сами, в силу внутренней логики»³³. Гуйе согласен с бергсоновской критикой каузального подхода к сфере духовных явлений: причинные схемы неприменимы в тех случаях, когда речь идет о произведении художника, учении философа, призыве святого. «Причины объясняют то, что делает событие возможным; то, что делает его реальным, им неподвластно»³⁴. Таким образом, Гуйе связывает каузальный подход с отвергавшейся Бергсоном трактовкой возможного, при которой система отделяется от живой мысли, полагая себя в виде некоей сущности.

Рассуждая о проблемах историко-философского исследования, Гуйе критикует взгляды некоторых своих коллег, в частности Э.Брейе и Э.Жильсона, делающих акцент на континуальности, непрерывности в развитии человеческого духа. Он не ставит под сомнение их компетентность, высоко ценит их исследования, но формулирует следующий вопрос: можно ли считать такой подход подлинно историческим? Их работы, конечно, нельзя отнести к «философии истории», но не есть ли это своего рода «философия на истории» (*philosophie sur l'histoire*), или «философия философии сквозь ее историю»? Ведь если историк философии настаивает на непрерывности, преемственности идей, то это значит, что предметом его рефлексии является прежде всего философия, а не история. Далее Гуйе еще сильнее заостряет свою позицию, утверждая, что само понятие «история философии» таит в себе некий подвох: говоря о «философии вообще», *la philosophie*, мы тоже ставим под удар исторический подход. Ведь философий много, и чтобы избежать необходимости искать общее определение философии, вообще уйти от этой проблемы, историку следовало бы говорить об «истории философий». «История идей как духовных творений никогда не имеет дела с философией *вообще* (*la philosophie*). Она интересуется изобретением в изобретателе, которого рассматривает как “человека-в-мире”, в его мире; она пытается воссоздать научный, религиозный, социальный, политический, экономический контекст изобретения...»³⁵ Как считает Гуйе, множественное число в термине «история философий» диктуется самими понятиями творчества и изобретения, вводящими примат дисконтинуальности.

Здесь Гуйе делает еще один шаг: а еще лучше говорить, возможно, об истории видений мира; ведь, исследуя творчество конкретного философа, мы имеем дело не только с его учением, но с широким историческим контекстом, с тем, что в этом творчестве, как во всяком живом явлении, еще не устоялось, не определилось и не может быть помещено в ранг философии. Рассуждая об этом, Гуйе отталкивается от известного понятия *Weltanschauung*, мировоззрение, в его дильтеевской трактовке, но поясняет, что его позиция совершенно иная. Ведь у Дильтея *Weltanschauungen* представляют собой духовные константы, т. е. структуры; сами мировоззрения – это своего рода сущности, являющиеся способом выражения

непрерывности становления. Это понятие «отвечает желанию мыслить системы представлений и образов, относительно независимые от индивидуальных умов»³⁶. Понятие «видение мира»³⁷ нацелено, напротив, как раз на передачу индивидуального, т. е. тех «духовных изобретений», которые превращают становление в дисконтинуальную последовательность творений. Есть, полагает Гуйе, много прекрасных работ, в которых философии предстают как сущности; «история видений мира, следуя обратным путем, берет те же философии там, где они были движением, жизнью и существованием»³⁸.

Это противопоставление сущности и существования живо напоминает нам о том времени, когда Гуйе писал свои работы. Он несомненно осмыслил и усвоил уроки экзистенциализма. «Философ как человек в исторической ситуации» – вот тот угол зрения, под которым он считает нужным исследовать конкретные учения. Разве личность исчезает в философской системе? – спрашивает он. Известное высказывание Канта о звездном небе и моральном законе – что это, выражение кантианства или личное признание философа? Как полагает Гуйе, изложение системы неотделимо от изучения биографии философа, в которой преломляется его персональный жизненный опыт. Речь идет не о том, замечает он, чтобы объяснять философии *через* философов, но и не о том, чтобы объяснять их *без* философов. Весь исторический контекст: эпоха, в которую жил философ, его окружение, факты биографии, особенности его психологии – для Гуйе все это важно как элемент *исторического* исследования. А главное – то, как философ, будучи уникальной личностью, видит мир; пережить свою эпоху, остаться в философии последующих времен способны лишь те мыслители, которые предложили новый взгляд на мир. Дениз Ледюк-Файет, историк философии и одна из организаторов конференции, посвященной творчеству Анри Гуйе (1996), усматривает и в этом бергсоновские мотивы: «Момент видения – это уникальный момент присутствия каждого из изучаемых философов в основании оригинальной мысли, которую он стремится выразить. Это звучит совершенно по-бергсоновски. Неустранимо напряжение между этим интуитивным моментом и моментом экспрессивным, моментом “репрезентации”»³⁹. Отмечая некоторое сходство своих представлений со взглядами

Артура Лавджоя и группы исследователей, опубликовавших с начала 1940-х гг. в «**The Journal of History of Ideas**», Гуйе подчеркивал, что его подход все же иной, поскольку история идей в его понимании «имеет своим центром, откуда все исходит и к чему все возвращается, личную мысль, в которой живут идеи»⁴⁰. Этот акцент на личности философа, его опыте, отраженном в мысли, безусловно роднит Гуйе с экзистенциалистами и составляет отличительную особенность его историко-философской позиции, ярко проявившуюся в его конкретных исследованиях. Данное обстоятельство, кстати, высвечивает ту тему, которой Гуйе мало касался в рассмотренных нами работах: оно показывает, что не только философ, но и историк философии исходит в своей деятельности из исторической и социокультурной ситуации его времени, которой во многом определяется сама его «встреча» с мыслителями прошлого.

Примечания

- ¹ См.: Э.Брейе и М.Геру: два подхода к истории философии // История философии, 2008, № 13; Дианоэматика и структурный метод Марсиаля Геру // Историко-философский ежегодник'2008. М., 2009.
- ² См.: *Gouhier H.* Bergson et le Christ des Evangiles. P., 1961; *idem.* Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale. P., 1989.
- ³ *Gouhier H.* L'histoire et sa philosophie. P., 1952. P. 5.
- ⁴ *Gouhier H.* La philosophie et son histoire. 2-e éd. P., 1948. P. 46.
- ⁵ *Gouhier H.* Vision retrospective et intention historique // La philosophie de l'histoire de la philosophie. Roma–Paris, 1956. P. 133.
- ⁶ *Ibid.* P. 134.
- ⁷ *Ibid.*
- ⁸ *Ibid.* P. 135.
- ⁹ *Ibid.* P. 139.
- ¹⁰ *Ibid.* P. 141.
- ¹¹ *Ibid.* P. 137.
- ¹² *Gouhier H.* La philosophie et son histoire. P. 49.
- ¹³ *Ibid.* P. 52.
- ¹⁴ *Gouhier H.* Vision retrospective et intention historique. P. 137.
- ¹⁵ *Gouhier H.* La philosophie et son histoire. P. 49.
- ¹⁶ *Ibid.* P. 17.
- ¹⁷ *Ibid.* P. 98.
- ¹⁸ *Ibid.* P. 100.

- 19 *Gouhier H. L'histoire et sa philosophie. P. 6.*
- 20 *Ibid. P. 20.*
- 21 *Ibid. P. 39.*
- 22 *Ibid.*
- 23 *Ibid. P. 66.*
- 24 *Ibid.*
- 25 *Ibid. P. 67.*
- 26 *Бергсон А. Философская интуиция // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь. М.: РОССПЭН, 2010. С. 167.*
- 27 *Gouhier H. L'histoire et sa philosophie. P. 73. Характерны в этом плане суждения Гуйе о философии Мен де Бирана, которую он определял как непрерывное творчество, т. е. дисконтинуальную последовательность открытий: «Сам он считал себя Христофором Колумбом метафизики; но путь в неизведанном мире не может быть заранее начертан ни на какой карте» (Gouhier H. Les conversions de Maine de Biran. P., 1947. P. 8).*
- 28 *Ibid. P. 83.*
- 29 См. в издании: *Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь.*
- 30 Эту проблему Бергсон впервые изложил в отчетливом виде в 1920 г., выступая на международной философской конференции в Оксфорде. В свое время известный французский философ Владимир Янкелевич, друг Бергсона и автор книги о нем, сам немало почерпнувший из его учения, вспомнил, что именно он навел Бергсона на тему ретроспекции и ретроспективной иллюзии, показав, что она напрямую следовала из его концепции. См.: *Jankélévitch V. Henri Bergson. 2 éd. P., 1989. P. 2–3.*
- 31 *Бергсон А. Возможное и действительное // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь. С. 158.*
- 32 *Gouhier H. L'histoire et sa philosophie. P. 90.*
- 33 *Ibid. P. 80.*
- 34 *Ibid. P. 83.*
- 35 *Ibid. P. 136.*
- 36 *Ibid. P. 149.*
- 37 Французское выражение «*vision du monde*» можно было бы перевести как «мировоззрение», но мы остановились на варианте «видение мира» («мировидение»), чтобы отличить его от перевода дильтеевского *Weltanschauung*. Коллега А.Гуйе, Марсиаль Геру отмечал сходство идей Гуйе с теорией, сформулированной Ясперсом в «Психологии мировоззрений» (см.: *Gueroult M. La méthode en histoire de la philosophie // Philosophie et méthode. Actes du Colloque de Bruxelles (1972) / Ed. Ch.Perelman. Bruxelles, 1974. P. 18).*
- 38 *Gouhier H. L'histoire et sa philosophie. P. 150.*
- 39 *Leduc-Fayette D. // Le regard d'Henri Gouhier: actes du colloque du CEPF, 29–31 mai 1996. P., 1999. P. 10.*
- 40 *Ibid. P. 91.*

Литература

- Gouhier H.* L'histoire et sa philosophie. P., 1952.
Gouhier H. La philosophie et son histoire. 2-e éd. P., 1948.
Gouhier H. Vision retrospective et intention historique // La philosophie de l'histoire de la philosophie. Roma–Paris, 1956.
Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь. М.: РОССПЭН, 2010.
Le regard d'Henri Gouhier: actes du colloque du CERP, 29–31 mai 1996. P., 1999.

Ю.Г. Россинус

О теории интерпретации Э.Бетти

Предлагаемый вниманию читателей текст представляет собой перевод на русский язык отрывка из книги итальянского правоведа, историка и философа Эмилио Бетти (1890–1968) «Общая теория интерпретации»¹. Вышедшая в 1955 году, эта книга была последней по времени в ряду написанных им «общих теорий»: до этого были изданы «Общая теория обязательств в римском праве» (*Teoria generale delle obbligazioni in diritto romano*, 1947) и «Общая теория коммерческого права» (*Teoria generale del negozio giuridico*, 1950). Э.Бетти большую часть своей жизни занимался исследованиями в области теории и истории права: преподавал во многих университетах Италии (в Камерино, Мачерате, Мессине, Парме, Флоренции, Милане, Риме), читал лекции в университетах других стран, в частности в Германии (1938–1939 и 1952–1954 гг.), публиковал работы по гражданскому, аграрному, международному, римскому праву, а также по истории права и политической истории. Именно юридическая герменевтика стала для Бетти началом его пути к «общей теории интерпретации».

Непосредственно разработкой теории интерпретации Бетти занялся, по его собственным словам, только в 1947 году, а первые ее результаты изложил в речи 15 мая 1948 г., приуроченной к его вступлению в должность профессора в Риме. Она была опубликована в том же году под названием «Категории интерпретации в цивилистике»². Своими предшественниками он называл представителей немецкого романтизма и их последователей, среди

них: В. фон Гумбольдт, Ф.Шлейермахер, М.Лазарус, В.Дильтей, Г.Зиммель, Н.Гартман и др. **Характеризуя почву, на которой** произросла теория интерпретации Бетти, Г.Гадамер – его постоянный оппонент, питавший, несмотря на расхождение во взглядах, неиссякаемое уважение к масштабу личности и значению трудов Бетти, – пишет о нем: «Как историк права, который к тому же является преподавателем права, и как земляк Кроче и Джентиле, который одновременно чувствует себя как дома в немецкой философии... он был и без того застрахован от опасности наивного исторического объективизма. Он сумел собрать весь богатый урожай герменевтического сознания, который созрел в неустанном труде со времени Вильгельма Гумбольдта и Шлейермахера»³. В 1954 г., незадолго до издания «Общей теории интерпретации», Бетти опубликовал на немецком языке свой так называемый «Герменевтический манифест» – расширенную версию этой же лекции 1948 года, – где герменевтика представлена как методология всех наук о духе. В 1955 г. в Риме и Камерино (на родине философа) им был основан Институт теории интерпретации.

Касаюсь политических взглядов Бетти, нельзя не обратить внимания на его симпатии к итальянскому фашизму в довоенный период и в годы Второй мировой войны, существенно отразившиеся на его биографии. Будучи признанным юристом, Бетти с 1939 г. участвовал в составлении Гражданского кодекса Италии, принятого в 1942 г. (следует, правда, признать, что этот кодекс, за исключением небольшого числа норм, отражавших фашистскую идеологию, действует в Италии и поныне, а IV глава «Об обязательствах», к работе с которой был привлечен Бетти, признается правоведами наиболее совершенной с точки зрения юридической техники). В феврале-марте 1944 года, когда юг Италии уже был занят войсками антигитлеровской коалиции, а север и центр оккупированы Германией, Бетти опубликовал три статьи в *Corriere della sera*, где излагал свои солидарные с мнением властей представления о возможности расширения оси Италия–Германия на всю континентальную часть Европы. Ранее, в 1936 г., он выступал в Швейцарии, Германии, Голландии и Австрии с речами, в которых оправдывал позицию Италии в эфиопской кампании. Этих фактов было достаточно для того, чтобы летом 1944 г. по решению Комитета национального освобождения Бетти был арестован и провел месяц

в заключении. Впоследствии, в августе 1945 г., с него были сняты все обвинения и он был полностью реабилитирован. Однако все эти события не могли не оставить следа в умонастроениях самого философа, и без того склонного к внутренней замкнутости, а также и в общественном мнении о нем.

Чаще всего о Бетти-философе вспоминают в связи с полемикой, завязавшейся между ним и Гадамером после выхода в свет книги Гадамера «Истина и метод» (1960). Очерк Бетти «Герменевтика как общая методология наук о духе», опубликованный двумя годами позже, стал своего рода ответом на эту книгу; его критическая часть была посвящена герменевтическим позициям Гадамера и Бультмана. Благодаря тому, что упомянутая работа Бетти имела дискуссионный характер, была написана в сжатой, конспективной форме, а также потому, что она вышла на немецком языке и была напечатана в Германии, она вызвала на тот момент существенно бóльший интерес, чем фундаментальная и всеохватывающая «Общая теория интерпретации», изданная семью годами раньше в Италии. В этой работе Бетти критиковал Гадамера за то, что историческая обусловленность понимания была возведена им в герменевтический принцип, из чего вытекала концепция предрассудков как условия понимания; он активно противостоял гадамеровской онтологической трактовке герменевтического круга, при которой предпосылкой понимания и критерием различения истинных и ложных предрассудков оказывалось «предвосхищение завершенности». Бетти обвинял Гадамера в том, что хотя его герменевтика и позволяет в какой-то мере достичь взаимопонимания между текстом и читателем, однако она «ни в коей мере не гарантирует правильность понимания»⁴. С точки зрения Гадамера, главной ошибкой в рассуждениях Бетти была трактовка онтологических понятий его герменевтики как методологических. В известном письме от 18 февраля 1961 г., среди прочих ответов на критические замечания Бетти, Гадамер указал на смещение смыслов в его аргументах: «Я, в сущности, не предлагаю *никакого метода*, – поясняет он, – я описываю *то, что есть*... Научная позиция состоит в том, чтобы *признавать то, что есть*, а не исходить из того, что должно или могло бы быть. В этом смысле я пытаюсь выйти *за рамки* современного научного понимания метода...»⁵.

(Выдержки из этого письма были опубликованы Бетти в примечаниях к «Герменевтике», а также и самим Гадамером во втором издании «Истины и метода».)

«Общая теория интерпретации» – главный философский труд Бетти. Мысля в духе традиции Шлейермахера и Дильтея, автор представляет герменевтику как методологию всех гуманитарных наук и показывает, каким образом благодаря конкретным герменевтическим методам можно прийти к пониманию смысла, заключенного в объекте интерпретации. Условно книга может быть поделена на две части: в первой вводятся основные понятия и излагаются принципы теории интерпретации, классифицируются виды интерпретации, формулируются четыре герменевтических «канона». Вторая, существенно бóльшая по объему, посвящена исследованию каждого вида интерпретации в отдельности; здесь Бетти показывает, каким образом в каждом конкретном случае могут применяться принципы и «каноны» герменевтики.

Характеризуя процесс интерпретации, Бетти вводит в свою «общую теорию» понятие «репрезентативной формы»⁶ – объекта интерпретации. Этим понятием – центральным для его герменевтики – охватываются все возможные смыслосодержащие выражения человеческой субъективности, все формы «объективации духа», будь то письменный текст или произведение искусства, чья-либо речь или поступок, символ или жест. Через эту форму одна субъективность может «заговаривать» с другой, чтобы быть ею понятой. Главная функция репрезентативной формы – презентация (сознательная или имплицитная) заключенного в ней смысла. Интерпретация, по Бетти, – процесс, в котором задействованы три стороны: субъективность автора, субъективность интерпретатора и репрезентативная форма, выступающая как посредник, через которого осуществляется их сообщение. Каким же образом интерпретатор может достичь адекватного понимания смысла, вложенного в репрезентативную форму, что может гарантировать, что на место изначального смысла интерпретатор не привносит свои смыслы, чужеродные для интерпретируемого объекта?

Для решения этой важнейшей для герменевтики задачи Бетти, подобно Шлейермахеру, формулирует основные методологические принципы теории интерпретации – «каноны». Два из них относятся к объекту интерпретации, а два – к субъекту. Первый канон –

канон автономии интерпретируемого объекта – требует от интерпретатора бережного отношения к содержащемуся в нем смыслу и недопущения привнесения в него чужеродных смыслов: *sensus non est inferendus, sed efferendus* – смысл должен не «вноситься», а «выноситься». Этот канон подразумевает, что интерпретатор должен уйти от собственной субъективности, стараясь исключить возможные влияния собственных предрассудков, мнений, идеологических пристрастий, которые могут извратить корректность интерпретации. Второй канон – целостности, или смысловой связанности – воспроизводит у Бетти исходный методологический принцип герменевтики Шлейермахера («совершенное понимание дается только посредством целого, само же целое опосредовано совершенным пониманием единичного»⁷), требующий от интерпретатора соотношения части и целого для прояснения смысла толкуемого объекта.

Третий канон – актуальности понимания – требует от интерпретатора способности перенесения чужой мысли в актуальность собственной исторической жизни: для этого, согласно Бетти, интерпретатор должен «пройти в обратном движении путь творчества, повторно конструировать его изнутри... в собственную жизненную актуальность»⁸. Этот канон, имеющий много общего с принципом предпонимания у Гадамера и Бульзмана, не может работать изолированно от других, в особенности от канона «автономии», так как неправомерное его использование (то, в чем Бетти как раз и упрекает упомянутых философов) может, с точки зрения Бетти, извратить смысл и привести к искаженному пониманию объекта интерпретации. Последний канон – канон герменевтического смыслового соответствия, или адекватности понимания, – подразумевает открытость интерпретатора духу, создавшему произведение, необходимость настроиться на созвучие с мыслью автора, что предполагает «широту горизонта интерпретатора, которая порождает родственное, конгениальное с объектом интерпретации состояние духа»⁹.

Все виды интерпретации, согласно классификации Бетти, принадлежат к какому-либо одному из трех типов: к «распознающей», «репродуктивной» или «нормативной» интерпретации. Историческая интерпретация, наряду с филологической, относится к типу «распознающей» интерпретации, целью которой

является исключительно понимание смысла, содержащегося в репрезентативном источнике (тексте, произведении искусства, поступке и т. д.). Цель «репродуктивной», или «репрезентативной», интерпретации, согласно Бетти, состоит не в понимании самом по себе, а в том, чтобы, используя интерпретацию как инструмент, передать смысл, заложенный в произведении, адресату – зрителям, слушателям и т. д. Сюда относятся драматическая, музыкальная интерпретация, перевод текста с одного языка на другой язык и т. п. «Нормативная» интерпретация имеет, прежде всего, регулятивную функцию: здесь понимание также не является самоцелью, оно «предназначено для регулирования действий на основе правил, которые выводятся из норм и догм, из моральных оценок и требований психологических обстоятельств»¹⁰; Бетти причисляет сюда юридическую, религиозную, этико-педагогическую интерпретации.

Помимо упомянутых видов, Бетти выделяет четыре основных «момента» интерпретации: филологический, критический, психологический и технический. В процессе интерпретации, согласно Бетти, эти моменты чередуются, сменяя друг друга: интерпретатор, работая «внутри» какого-либо определенного вида интерпретации, в процессе истолкования постоянно переходит от одного такого «момента» интерпретации к другому. Механизм действия этих моментов и диалектика их взаимной сменяемости хорошо просматриваются на примере исторической интерпретации в приведенном отрывке.

Публикуемый текст посвящен анализу исторической интерпретации. При описании этого вида интерпретации Бетти опирается, главным образом, на немецкую историческую мысль, в частности, на работы И.Дройзена, Э.Бернгейма, Л.Ранке, Э.Трёлча. Он применяет свою общую герменевтическую теорию к историческому материалу и рассматривает методы исторической науки как частный случай общей герменевтической методологии. В этом отрывке на примере данного вида интерпретации у Бетти представлены основные понятия его герменевтики, раскрывается его концепция репрезентативной формы (эта форма в данном случае выступает в виде исторического репрезентативного источника), показывается «работа» герменевтических канонов и «моментов» в их диалектической связи, а также использование возможностей ин-

терпретационной техники. Перевод выполнен по изданию: *E.Betti. Teoria generale della interpretazione. Milano, 1955. P. 390–406.* В настоящем фрагменте не указывается присутствующая в книге нумерация параграфов, авторские ссылки приводятся в частично сокращенном виде.

Примечания

- ¹ См.: *Betti E. Teoria generale della interpretazione. Milano, 1955.*
- ² *Betti E. Le categorie civilistiche dell' interpretazione // Rivista italiana per le scienze giuridiche. 1948. 55. P. 34–92;* об этом см.: *Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе / Пер. с нем. Е.В.Борисова. М., 2011. С. 10–11; Danani C. La questione dell' oggettività nell' ermeneutica di Emilio Betti. Milano, 1998. P. 3.*
- ³ *Гадамер Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 584.*
- ⁴ *Бетти Э. Указ. соч. С. 94.*
- ⁵ Там же. С. 112–113; об этом см. также: *Гадамер Г. Указ. соч. С. 586.*
- ⁶ *Forma rappresentativa;* на русск. яз. термин переводится также как «смысло-содержащая» или «смысловая» форма (напр., в переводе Е.В.Борисова, см. *Бетти Э. Указ. соч.;* см. также *Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному. М., 1998. С. 417).*
- ⁷ *Шлейермахер Ф. Герменевтика / Пер. А.Л.Вольского. СПб., 2004. С. 72, прим. 24.*
- ⁸ *Бетти Э. Указ. соч. С. 40.*
- ⁹ *Betti E. Teoria generale della interpretazione. P. 318.*
- ¹⁰ *Ibid. P. 790.*

Эмилио Бетти

Историческая интерпретация

Историческая интерпретация и ее аспекты.

Непосредственный предмет исторической интерпретации: репрезентативные формы, донесенные до нас традицией или сохраненные памятью (личной или исторической)

Нередко приходится сталкиваться с заблуждением, источник которого кроется в соблазне понимать буквально то, что на самом деле есть не более чем метафора: мы склонны верить, будто задача исторического метода и ожидаемый результат его применения заключаются в восстановлении фактов прошлого и воссоздании самого этого прошлого именно таким, каким оно якобы и было, и будто бы мы способны этого достигнуть, мысленно проецируя свой взгляд на перспективу этого прошлого и историческую обстановку того времени, о котором идет речь. Такая точка зрения столь же абсурдна, как если бы кто-то стал требовать от историка, чтобы он рассматривал «объективные факты» прошлого, которые на самом деле безвозвратно ушли, или ждать от него воссоздания картины, которая в точности отображала бы ту или иную прошедшую эпоху. На самом же деле то, что представляет для нас интерес в прошлом, мы не можем искать в самом прошлом: прошлого уже нет как актуальной данности, и нигде, ни в каком месте, мы не сможем поймать его именно в том виде, каким оно когда-то было. Мы должны искать прошлое там, где от него еще что-то сохранилось в настоящем, в том, что выжило в какой бы то ни было форме¹ и в качестве формы доступно нашему нынешнему восприятию и опыту. Картина, рисующая прошлое, не может быть ничем иным, кроме как игрой фантазии, поскольку того, что могло бы быть изображено и воплощено в этой картине, более уже не существует: оно присутствует только в нашем представлении.

Поэтому единственное, в чем может состоять задача историографии, – это в стремлении к пониманию того, что говорят сохраненные и переданные традицией мемуары и хроники, развалины и памятники, доставшиеся нам от прошлого: услышать голос, говорящий в воспоминаниях и хрониках, – чтобы тот, кто слушает, понимал того, кто говорит. Это означает, что историк должен изучать материалы, которые еще остались от прошлого, должен стремиться узнать из них, что хотели сказать и выразить те, кто их создавал и воплощал, что двигало душами тех, кто в таком виде запечатлел их в их бытии, придал им эту форму; понимание, полученное таким образом, он должен проецировать на прошлое во всей его целостности. Из отдельных проявлений и объективаций, которые предлагают нам исторические материалы, несмотря на отрывочность этих последних, мы должны стремиться реконструировать духовный мир (ментальность и мораль) их создателей; и в тех случаях, когда произведение совместным действием создавали несколько, а то и неопределенное множество авторов, мы должны направить усилия на то, чтобы воссоздать общий творческий импульс, дух семьи, дух нации или эпохи, частью и выражением которой они были. Мы должны, в конечном счете, подняться от частных сведений об этих людях к *общей* перспективе их существования, которую материалы, доступные нам, искажают и разбивают, и двигаться вперед по пути последовательных дополнений, пока мы не распознаем то место, которое надлежит определить для означенной перспективы в сложном процессе смены прошедших эпох человеческого рода, в этом бесконечном «прибавлении к себе», которое стремится, пусть бессознательно, к воссоединению с современной действительностью и с нами самими. В общем, речь идет не о том, чтобы судить о прошедших эпохах в их объективности, пытаясь восстановить действительную картину того, какими они были тогда, – что было бы абсурдом, – но о том, чтобы расширять, объединять и корректировать наше скудное, фрагментарное и неясное представление об этих эпохах, развивать и совершенствовать интерпретацию как понимание (способность к истолкованию) в соответствии с постоянно обновляемыми точками зрения. Речь идет не о начертании облика прошлого или образов того, чего уже нет, – это скорее задача поэтов и романистов, – а о расширении космоса наших знаний за счет обоснованного выявления той пре-

емственности, которая властвует над развитием человечества и в которой нам, живущим, надлежит, когда наступает наш черед, собирать наследие прошлого, постигать его в глубинной связности и совершенствовать его понимание ради дальнейшего роста².

Сторонники расхожего представления об «объективных фактах», которые якобы выводятся из так называемых первичных источников, или подлинников, не принимают во внимание того, что такие факты, как сражение, революция или социальный крах – это факты коллективные: они состоят из множества отдельных актов, синтезированных в одно представление на основании общего для них признака; они, следовательно, являются плодом оценки, по сравнению с которой отдельные составляющие их акты имеют даже меньшее значение, чем клетки в теории органической жизни. Дело в том, что эти отдельные акты полностью не исчерпываются целеполаганием их участников: совершаясь через него и благодаря ему, они, тем не менее, заключают в себе значительно более сложную сущность. Источник и направление этих актов связаны с совсем иными моментами, которые определяют и роль самого означенного целеполагания в качестве части и инструмента целого, имеющего существенно бóльшую важность. Сохранившийся материал, даже будучи подвергнут первичному критическому отбору, позволяющему установить его связь с духовностью, знание о которой он нам дает, представляет собой лишь груды развалин и обломков старого здания, пока его должным образом не упорядочат. Но для наведения порядка важно попытаться не поднять упавшее здание, а воспроизвести его план, конструкцию, стиль, восстановить в основных функциях его сочленения и изломы, а, следовательно, также и пустоты в нем³.

С изложенным методологическим подходом историографии полностью согласуется общегносеологическая точка зрения, сформулированная А. Баратоно⁴: «Опыт отправляется от чистой формы чувственности, т. е. существования, чтобы достичь чистой умопостигаемой формы – ценности, и таким образом переходит от одной частной инстанции к другой, причем каждая из этих последних имеет для нас значение не как форма, но в силу своего духовного содержания, которое, таким образом, служит (в познавательном плане) репрезентации предметов, т. е. прошлого, и целей, т. е. будущего: иными словами, существований, которых уже нет или еще

нет». Дух прошлого вступает в разговор с духом современности, призванным понять его, только при посредстве следов и чувственных форм, в которых он оставил свой отпечаток и которым было дано пережить его, только голосом воспоминаний, сохранивших о нем память⁵.

**Критерии исторической интерпретации в герменевтике:
их различие в зависимости от объекта.
Источники и исторический вопрос**

Исторический материал, являющийся источником в историческом познании («источником» в широком смысле), обычно подразделяется на две категории:

а) материальные свидетельства прошлого, сохранившиеся следы, археологические находки, реликты, рудименты и отпечатки изучаемой эпохи (*Überreste, survivals*), б) репрезентативные – смылосодержащие – источники («источники» в узком смысле) передающиеся через традицию (письменную, устную, изобразительную). Имеется два критерия для классификации исторического материала: во-первых, следует определить, несет ли в себе этот материал репрезентативную функцию, т. е. представляет ли он событие, которое нас интересует; и, во-вторых, является ли этот материал фрагментом, сохранившимся от прошлой жизни⁶. Первый критерий, определяющий, предназначен ли материал для репрезентации, – это тот же самый критерий, который в деловой сфере и в юридических актах выступает как мера различия между декларациями и поступками, или, к примеру, если говорить о доказательствах, – между доказательствами репрезентативными, или историческими, и доказательствами косвенными, основанными на подозрениях, или критическими. Второй критерий, который исходит из индивидуальной целостности прошедшей эпохи, для ее мысленного воссоздания обращается к соотношению между целым и частью и к смыслу последней как к показателю познания целого.

Соответствие одному критерию не обязательно исключает соответствие также и другому: критерии пересекаются, и хотя преобладание одного из них в большинстве случаев приводит к тому, что

другой не учитывается, все же существует область, в которой оба они находят одновременное применение. Так, имеется определенная категория исторического материала, охватывающая памятники и документы в широком смысле (включая надписи, монеты, медали, гербы), которые, поскольку принадлежат одной эпохе, могут без сомнения характеризоваться как материальные свидетельства прошлого, но вместе с тем изначально призваны выполнять также репрезентативную функцию; как таковые, они принадлежат традиции и открыты для субъективных искажений, которым подвержена указанная функция. Таким образом, они будут одновременно квалифицироваться и как материальные свидетельства прошлого и как репрезентативные источники. И наоборот: историческая репрезентация событий в литературной и художественной форме отнюдь не исключает того, что произведение может быть рассмотрено объективно в аспекте своего бытования в качестве литературного и художественного продукта и, следовательно, как свидетельство эпохи, в которую оно было создано, и типа духовности, который в ней запечатлелся. Значение второго аспекта возрастает в обратной пропорции к репрезентативной ценности произведения, взятого как внятное нам свидетельство. Примером этому может служить то, как политические события подаются газетами, выражающими не индивидуальное мнение, а кристаллизованную, заранее предопределенную позицию, отступить от которой им не позволяет партийная дисциплина. То же можно сказать о такой форме изложения далеких событий, как саги и легенды⁷. Они ценны для нас тем, что в них фиксируются определенные представления народа или социальной группы и их изменения в зависимости от смены поколений, фаз истории, способов представления прошлого, впечатлений, ими оставленных, а также этических, религиозных и политических оценок.

Само отнесение материала к разряду источников исторического (т. е. эвристического) познания уже предполагает определенное направление исследования; эта операция, по сути, является производной от той или иной конкретной постановки *исторического вопроса*; следовательно, здесь уже можно вести речь о работе интерпретатора⁸. Неотъемлемой частью этой работы, однако, без сомнения будет опять-таки и оценка источников, и причисление их к той или к иной категории, ибо процесс оценки подразумевает

применение различных критериев интерпретации в зависимости от качества источника. В этом и состоит заслуга историков и *археологов*, которые, в отличие от филологов, ограничивших себя интерпретацией письменных текстов, указали на необходимость интерпретировать источники в соответствии с конкретными, специфическими для них критериями⁹. Эти последние основываются в первую очередь на выведении заключений посредством *непрямых доказательств* (построенных на сочетании с другими данными или на аналогии), исходя из внешней формы и того, в каком виде до нас дошли свидетельства прошлого, извлекая из них прочие факты, которые были их причиной и с которыми они все еще сохраняют связь¹⁰. Принципы такого непрямого рассуждения были систематизированы разнообразными дисциплинами, которые под данным углом зрения могут рассматриваться как вспомогательные по отношению к историографии: так, сравнительное языкознание делает возможным использовать язык для познания первичных фактов; антропология создает возможность выводить заключения из следов, оставленных первобытными людьми; этнография и фольклористика, анализируя привычки, обычаи, социальные структуры и символы, обнаруживают пережитки прежнего состояния этих институтов. На более высоком историко-культурном уровне¹¹ *археология* усматривает в символических знаках и представлениях указание на религиозные и мифологические представления; социология делает выводы, изучая следы культурного распространения: места поселений и возделывания полей¹². В этих дисциплинах историческая интерпретация, обращаясь к изучению конструктивных решений проблем существования, определяется и выражается в соответствующих этим дисциплинам формах технической интерпретации в ее приложении к истории.

**Критерии исторической интерпретации
репрезентативных источников, донесенных
до нас письменной традицией или сохранных в памяти**

Особенность интерпретации репрезентативных источников, донесенных до нас, в первую очередь, через письменную традицию, рождается из того факта, что речь как таковая, а также ее

письменная редакция не представляют собой адекватного и точного выражения мыслей и идей, кристаллизованных раз и навсегда, подобно древним окаменелостям или насекомым в янтаре. Расхождения между идеей и ее формулировкой возникают не только при передаче собственной мысли кому-то другому и не только при коммуникации с другими людьми. Такие противоречия могут быть невольными и бессознательными, но бывают также осознанными и намеренными в зависимости от трактуемой темы и формы коммуникации, интереса и точки зрения автора. Ментальная форма, способ мышления, понимания, реагирования на конкретные обстоятельства, язык, – все, что служит выражению конкретной мысли, – варьирует (хотя и в рамках основополагающего единства структуры духа) от индивидуума к индивидууму, от народа к народу, от одной социальной группы к другой в зависимости от смены времен, поколений, фаз цивилизации и духовных течений, в них доминирующих. Из такого разнообразия в языке, в способах выражения, из различий между индивидами, народами, социальными группами, поколениями, эпохами и фазами цивилизации, главным образом, проистекает проблема интерпретации репрезентативных источников. Первейшая задача последней состоит в распознавании – с учетом всего многообразия обстоятельств – тех мыслей и идей, которые в этих источниках выражены применительно к фактам и исторической эпохе, являющейся предметом освещения¹³.

Описанная процедура и есть то, что придает интерпретации источников характер исторической и выявляет ее отличительные черты сообразно направленности ее интересов, тем самым обозначая ее отличие от общей филологической интерпретации.

Чтобы в полной мере уяснить гносеологический смысл поставленной здесь проблемы, необходимо отбросить вульгарное и наивное представление о познании как пассивном отражении реальности и признать коперниканский переворот, совершенный Кантом в теории познания. Если мы вслед за тем представим познавательную функцию мышления и языка в истинном ее свете, нам нетрудно будет понять, почему наиболее надежный путь и наиболее точный способ, позволяющий собирать и улавливать факты внешнего мира, предоставляют нам слова и мысли, получающие в слове выражение и развитие. Как уже было сказано выше, мы полагаем фактами, то есть мы способны по своему усмотрению

облечь их в точную и ясную форму, только в той мере, в какой нам удастся перевести их на язык наших представлений и мыслей, наших суждений и понятий, в подвижный и гибкий инструментарий нашего понимания, воображения и диалектического мышления. Итак, вот те *два параллельных пути*, на которых только и могут существовать и составлять пару, с одной стороны, совершающиеся факты, становление мира вокруг нас, а с другой стороны, параллельно первому, то, как эти факты преобразуются в наши мысли и идеи. Только в той мере, в какой продвигается и распространяется перевод фактов в мысли, мы можем говорить об охвате самих этих фактов и об овладении ими: факты предстают перед нашим сознанием (горизонт которого ограничен), становятся случившимися для нас, существуют во встрече с нами.

Это, однако, не означает, что при подобном «переводе» сами факты остаются такими же, какими они видятся на первый взгляд, находясь в беспорядочном и рассеянном состоянии по отношению друг к другу. Они не могут оставаться неизменными с того самого момента, когда в акте их познания и репрезентации – будь то факты, относящиеся к настоящему, современные нам, или факты прошедшие, которые мы воскрешаем в сохранившей их памяти – мы заключаем их в рамки и упорядочиваем их в последовательности и в генетические связи, охватывающие обстоятельства, условия и вызываемые ими реакции. Эти связи не присущи изначально самим фактам, если рассматривать их абстрактно в их голой объективности: они устанавливаются и принимаются в нашем способе познания и понимания благодаря энергии синтеза, апперцепции и реконструкции, которая позволяет нам идентифицировать их и овладеть ими¹⁴.

Следовательно, все репрезентативные источники, хорошие они или плохие, предстают перед исследователем исключительно в виде представлений о фактах, в какой бы связи – непосредственной или опосредованной – такие представления ни находились с самими фактами: рождается ли представление непосредственно в присутствии фактов в уме того, кто их наблюдает (и в таком случае представление, неизбежно ограниченное в этом своем качестве из-за своей мимолетности, имеет также характер исторического свидетельства), или же оно возникает в результате сплавления различных иных, непосредственных и относящихся к одному време-

ни представлений – передает ли оно устную традицию того или иного предшествующего поколения или же формируется на некотором отдалении от фактов посредством сравнительной оценки предыдущих письменных источников в уме историка, живущего позднее. Какой бы ни была связь с фактами – опосредованной или непосредственной, – речь всегда идет о представлениях об этих фактах в мысли субъекта. Непосредственность связи с фактами, дополнительно придающая источнику характер исторического свидетельства, может быть оценена как показатель *достоверности* только в ходе критической работы¹⁵. Стоит нам осознать неизбежность субъективного характера любого возможного источника, и мы будем в состоянии уберечься от *petitio principii*, ошибки, содержащейся в некоторых расхожих постулатах позитивистской историографии, – например, в утверждении о необходимости заниматься «объективными фактами» (требование объективности в нашем случае имеет совсем другое значение) или в положении о самонаблюдении и прямом соприкосновении с фактами или со свидетельствами о них; в равной мере это относится и к некоторым предрассудкам: например, когда в источниках ищут и надеются найти больше, чем они могут предложить. Ограничить себя только тем, что засвидетельствовано источниками, и надеяться, что задача историографии исчерпывается переложением их содержания, пребывая в вере, что истинная история только в этом и состоит, крайне наивно. Тот, кто так думает, забывает, что все, чем овладевает наш ум, становится частью внутренне согласованного, целостного мира приобретенных нами знаний и представлений, превращаясь путем ассимиляции в его живую составную часть, вместе с ним испытывающую все изменения, которым подвержен он¹⁶.

Критика достоверности и интерпретация исторических источников с учетом индивидуальности автора

Принимая во внимание круг взаимозависимости, в котором неразрывно связаны между собой филологический момент и момент критический, не приходится удивляться упомянутому влиянию личности автора на историческую репрезентацию; а так как

это влияние является решающим для *достоверности* последней, оно должно постоянно учитываться при ее интерпретации. Действительно, благодаря знакомству с личностью создателя произведения, мы в состоянии решить задачу интерпретации, состоящую в том, чтобы переместиться в мыслительный строй автора¹⁷. Что же касается достоверности источников, то по этому признаку их принято разделять на первичные источники, отражающие непосредственные наблюдения и личные оценки кого-либо из современников излагаемых событий (имеются в виду те из событий, к которым непосредственно обращено историческое исследование и историческое познание, но не какие-либо иные, на основании которых можно было бы делать выводы о тех, что составляют предмет непосредственного интереса данного исследования), и на источники производные, передающие либо так или иначе использующие наблюдения и оценки третьего лица, к показаниям которого обращаются за информацией и которому доверяют как гаранту. В случае с первичным источником достоверность надлежит оценивать в отношении личности автора; имея дело с источником производным, – в первую очередь в отношении личности гаранта¹⁸. Необходимо удостовериться, действительно ли человек, о котором идет речь, был *в состоянии* знать и передать правду, а также имел ли он *намерение* излагать ее в меру своего знания и сознания. Следует оценить его способность наблюдать факты и осмысливать их, имея в виду степень его подготовленности к их пониманию и уровень его компетентности, учитывая обстоятельства, в которых он находится по отношению к этим фактам, равно как и его социальное положение; кроме того, следует оценить его моральные качества на предмет вероятности правдивой репрезентации, его пристрастия, склонности и политические симпатии, его вдохновляющие. Придется учитывать также тему и форму изложения, а также и то обстоятельство, что в нем воспроизводятся чужие отношения – речь, следовательно, должна идти об оценке особенностей кругозора и мыслительных способностей другого человека¹⁹. Все остальные критерии интерпретации – на основании языка и литературной формы, в которой представлен исследуемый исторический источник, с учетом обстоятельств, времени и места его происхождения – все эти критерии, одни собственно филологические, другие – исторические по области своего применения,

логически сливаются в типе интерпретации, ориентированном на личность автора. Это не должно нас удивлять, так как в его личности соединяются влияния обстоятельств времени и места, составляющих духовный климат (так называемую историческую среду): таким образом, личность автора невозможно до конца понять, не понимая в то же время целиком эпоху и культурную обстановку, в которой он жил²⁰. Здесь открывается еще один круг взаимосвязи, о которой говорилось выше: взаимосвязи между психологическим и техническим моментами интерпретации. Тут мы снова должны затронуть вопрос о конгениальности понимания, то есть о способности историка воссоздать в себе особенности другой личности: способности, требующей, с одной стороны, воображения, которое непосредственно привязано к данным исторической традиции, а с другой, мыслительной непосредственности, которая состоит в умении охватить эти данные как проявление единой духовности. И так же, как нуждается в понимании индивидуальный язык со всем его своеобразием в противопоставлении его обыденной речи, так же требует понимания и личный авторский стиль в противопоставлении его стилю, характерному для избранного автором литературного жанра в целом, как он включен в конкретную историческую эпоху²¹. Но особенно важными как для внутренней критики источника, так и для его интерпретации представляются индивидуальные воззрения автора в сравнении с общим видением и социальными воззрениями его времени. Хотя и очевидно, что между теми и другими невозможно провести четкое разграничение, принимая во внимание, что единичный субъект всеми своими фибрами привязан к общим взглядам своего времени, народа, сословия, профессии²², – тем не менее, важно рассмотреть отдельно особые способы, с помощью которых автор перерабатывает и располагает в своем произведении элементы, влияние которых он испытал. Отпечаток личности автора в его воззрениях, равно как и в языке и стиле, ощущается тем интенсивнее, чем разнообразнее его кругозор и чем выше уровень развития окружающей его культуры²³.

В случае наличия одновременно нескольких конкурирующих источников, то есть источников, потенциально важных для познания одних и тех же событий, большое значение, наряду с прочими критериями герменевтики, приобретает сравнительный метод, применяемый либо для взаимного критического контроля одного

источника посредством другого (так что их словно заставляют спорить друг с другом), либо для взаимной интерпретации каждого из них при помощи остальных. Можно говорить о сопоставлении однотипных источников, анализ которых позволяет сделать заключение об их родстве, то есть о взаимной связи двух источников и их зависимости друг от друга или от некоторого третьего источника; такие сравнения возможны, когда оба источника относятся к числу репрезентативных, либо когда оба они – артефакты прошлого, либо, наконец, когда один из них – репрезентативный источник, а другой – артефакт прошлого. Можно говорить о соединении нескольких источников, которые проливают свет на взаимосвязанные события, воспроизводя их порядок в цепи исторического развития; можно, наконец, черпать аргументы из аналогии событий, основываясь на тождестве ментального устройства человечества²⁴. Здесь, однако, следует остерегаться опасности впасть в одну из ошибок, пристекающих из Бэконовых идиом.

Интерпретация поступков, сыгравших историческую роль в жизни отдельного человека или общества в целом. Принципы герменевтики. Постановка исторического вопроса

В интерпретации источников, будь то репрезентативные источники, донесенные до нас традицией (постольку, поскольку они выражают мысли и представления об исторических событиях), или материальные свидетельства прошлого, архаизмы и иные следы изучаемой эпохи, – во всех этих случаях первоочередное применение (учитывая постоянное присутствие в процессе интерпретации критико-филологического и технико-психологического аспектов) находят методологические критерии филологической интерпретации, а именно, как было сказано выше, грамматические критерии в широком смысле слова и критерии психологические. Возьмем, к примеру, интерпретацию источников в соответствии с критерием индивидуальности автора: в данном случае, принимая во внимание круг взаимозависимости, неразрывно связывающий филологический и критический аспекты интерпретации, неудивительно, что влияние личности автора на историческую репрезентацию,

которому принадлежит решающая роль в процессе критики достоверности этой репрезентации, должно также учитываться и при выполнении задач герменевтики, требующей перемещения исследователя в духовный мир автора²⁵. Филологическая интерпретация работает здесь как подготовительный инструмент, ретроспективно нацеленный на историчность мировоззрения автора, от которого отталкиваются и которым обусловлены исследуемые понятия и представления²⁶.

Но наибольшее значение в герменевтической теории имеют критерии, которые, в силу своей типичности для исторической интерпретации, применяются при интерпретации *поступков*, имеющих историческую значимость для жизни отдельного человека или для общественных организмов. При истолковании подобных поступков (заметим, что среди них могут быть также и программные заявления, историческая значимость которых состоит в представляемой ими симптоматической ценности, коль скоро они сопровождаются поведением, оправдывающим декларацию, – например, когда речь идет о политических заявлениях) задача интерпретатора заключается в том, чтобы восстановить их последовательность, историческую обстановку, а также детерминанты как психологического, так и более высокого – ценностного – порядка (относящиеся к сфере этических и культурных ценностей). Можно, таким образом, выделить две пары критериев, внутри каждой из которых один из критериев будет дополняться другим; эти критерии в их согласованной взаимосвязанности были в существенных чертах предугаданы Дройзеном, который опирался здесь, как и во многих других случаях, на свою утонченную интуицию²⁷.

А. Речь идет, в первую очередь, о попытке восстановить весь процесс, то есть объективную *цель* событий и лежащие в их основании и сопутствующие им (т. е., в известном смысле, располагающиеся под ними и вокруг них) условия, которыми определяется их историческое окружение: те самые условия, на вершине и в центре которых означенные события помещаются с точки зрения лица, восстанавливающего последовательность их развития.

а. Подобно тому как, имея перед собой частично сохранный текст, донесенный до нас письменной традицией, мы, используя логику языка, пытаемся восстановить его первоначальную целостность и структуру мысли, точно так же, располагая отрывочными

сведениями о событиях, донесенных до нас различными историческими источниками, мы, подвергнув их предварительной критике, восполняем, насколько это возможно, историческое повествование и реконструируем процесс, объективную последовательность событий, в соответствии с логикой, которая управляла их ходом. Такая логика, если учесть, что события по преимуществу имеют характер человеческих поступков, в первую очередь оказывается логикой и психологией действия. Дройзен определил интерпретацию в этом ее аспекте как «*прагматическую*». Задачу ее он видел в том, чтобы выявлять связи и последовательности событий на основании оставленных ими в источниках следов, чтобы, руководствуясь последними, восстанавливать и объединять эти связи, изучать их, соотнося с дальнейшими последствиями, в данном своем качестве нашедшими себе объяснение²⁸, и таким образом раскрывать неявные мотивы в их внутренней взаимосвязи. В этом втором своем аспекте – назовем его функциональным – критерий, о котором идет речь, принимает вид герменевтического канона целостности и может быть квалифицирован как критерий *интегративной* интерпретации.

б. Упомянутая реконструкция объективных связей и последовательностей событий должна быть дополнена еще одним критерием (или направлением интерпретации), который имеет своей целью реконструировать *условия* – те, что, так сказать, лежат в основании или в окружении этих связей (на вершине и в центре при этом оказываются подчиненные этим связям события), – с тем, чтобы найти в них стимулы и средства, способствующие развитию событий, равно как и препятствия, которые надлежит преодолеть. Чем точнее удается воссоздать последовательность и взаимосвязь событий в соответствии с первым критерием, тем с большей очевидностью проявляется отношение зависимости и взаимопроникновения с условиями пространства и времени. Отсюда вытекает проблема, с которой приходится сталкиваться участникам исторической драмы, – проблема выбора наиболее подходящих средств для достижения конкретных целей²⁹. Согласно классификации, предложенной Дройзеном³⁰, условия, о которых идет речь, различаются следующим образом: а) условия пространства (например, географическое положение, климат и сложившиеся вследствие их воздействия экономические отношения производства и обмена);

β) условия временного движения: особое внимание здесь следует уделять противоположностям и кризисам, которыми характеризуются переходы от предшествующих исторических стадий к последующим (внешним проявлением напряженности в этих случаях служит энергия, выделяемая при реакции, в которую новые явления вступают со старыми)³¹; γ) условия, образуемые средствами: они принимают различный вид в зависимости от того, идет ли речь о материальных инструментах или же о моральных средствах (таких как господствующие мнения и предубеждения, страсти и способ чувствования, наиболее распространенные в массах).

Что касается различия в условиях, то достаточно вспомнить, что социальные и политические организмы всегда предполагают определенное развитие рефлексивности сознания и определенную организацию материальной среды, которая отчасти продуцируется естественными факторами, а отчасти создается преобразующей деятельностью человека. Здесь важно не совершить ошибки, отождествляя верхние пласты («надстройку») социальной действительности с ее нижележащими пластами, которые служат для первых материалом и основанием, – ошибки, заключающейся в неверной перспективе, характерной для материалистического предрассудка в различных его видах и оттенках³². В самом деле, если существование верхнего пласта связано с данным способом существования пласта нижележащего, это вовсе не означает, что нижний пласт диктует верхнему законы его развития, напротив, на предоставленной ему основе верхний пласт, будучи наделен автономией, поднимается и возвышается, преобразуя весь материал, который ему попадает, в новую и более высокую форму жизни. С другой стороны, нельзя также не признать, что связь верхнего пласта с нижним делает возможным их взаимодействие, тем самым предопределяя вероятность ответного воздействия и влияния второго на первый; так что изменения позиций нижнего пласта могут отразиться на пласте верхнем. Но об этом – в другом месте³³.

В. Помимо этого, речь идет о том, чтобы приспособить историческую интерпретацию к требованию *интериоризации*. Она может быть осуществлена путем реконструкции обусловивших данные события мотивов и факторов как психологического, так и более высокого, аксиологического, порядка.

С. В противоположность абстрактно-натуралистическому подходу, который подчиняет феноменальные данные концептуальным схемам, предварительно придавая им единообразную форму, историография упорядочивает данные, переводя их в живую духовную актуальность, которая и произвела их на свет. Историография действует здесь посредством *транспозиции*, позволяющей перенестись в душу, в цели и намерения авторов прошлого. Пытаясь *спроецировать* свою собственную живую духовность на ту или иную конкретную историческую среду, интерпретатор обретает способность выделить в перспективе, определяемой заданным местом и моментом времени, отдельные духовные процессы, остальные же оставить на втором плане. Это дает ему возможность мысленно воскресить другую человеческую жизнь. Однако если можно говорить о безграничных возможностях такого проецирования и воскрешения из прошлого применительно к сфере художественного творчества, которое подчиняется единственно законам связности поэтического изложения, драматического действия или канонам романа (достаточно вспомнить разнообразные виды романических сюжетов), то в отношении исторической репрезентации такая возможность, напротив, сталкивается с целым рядом ограничений. Они обусловлены упомянутыми выше и не менее многочисленными *проблемами взаимопроникновения* субъективного элемента (который включает в себя историческую личность, ее талант, ее намерения и стремления) и элемента объективного (в который входят социальные последствия его деятельности и события, с этой деятельностью связанные)³⁴. В психологическом исследовании личности нам также необходимо учитывать различие между деятельной стороной в поведении человека и тем, как на уровне сознания им формулируются идеи, подлежащие реализации в этом поведении. Причем особого внимания требуют случаи, когда неожиданно происходят изменения только в первой из этих сфер, но не происходят во второй, и вследствие этого между ними возникает противоречие. Духовные условия так называемой *исторической динамики идей* в большей мере изучаются в области психологии бессознательного, нежели в сфере сознательного мышления³⁵. Тем не менее, следует остерегаться мифологизаторского соблазна приписать идее, представляющей собой чисто теоретическую сущность, такую жизненную силу, какой она в области исторической жизни об-

ладать не может. В то же время можно быть уверенным в том, что действительно жизненные и работоспособные идеи будут искать тех, кто готов поставить им на службу свою личную энергию; такие идеи воплощаются в форму той идеологии, которая в наибольшей мере обеспечит их практическое осуществление. Здесь уже в общих чертах указывается еще один критерий герменевтики.

d. В самом деле, в качестве дополнения к психологическому направлению интерпретации выступает критерий, призванный выявить влияние культурных и нравственных сил, возвышающихся над *желаниями и личными интересами* участников исторической драмы; приобщая к себе каждого из них, они сплачивают их в великие союзы человеческой цивилизации. Эти идеальные силы могут рассматриваться либо в статическом аспекте – как идеи, понятия и учения, составляющие этический и культурный горизонт своей эпохи, либо же в динамическом аспекте – как тенденции, направления и моменты движения вперед. Но здесь обнажается еще одна – более многогранная и более высокого уровня – проблема. С одной стороны, требуется совершенствовать герменевтический анализ, распространяя его на все расширяющуюся духовную целостность, в которую вписаны исследуемое произведение или поступок, о значении которого идет речь. (Это требование, наделемое разнообразными оттенками и акцентами в зависимости от предмета исследования и направленности интересов, разделяют сегодня ревнителю и «истории духа», и «истории культуры»³⁶.) С другой стороны, следует иметь в виду необходимость углубленного изучения технического аспекта всякого данного произведения или конкретного действия. Этот аспект, на наш взгляд, находится уже в компетенции другого, третьего типа интерпретации, или просто распознающей интерпретации, которую мы в свое время условились называть технической интерпретацией в приложении к истории.

Примечания

¹ См.: *Droysen J.G. Historik. München, 1937*; здесь и далее см. издание: *Дройзен И. Историка / Пер. с нем. Г.И.Федоровой. СПб., 2004. С. С. 63–64, 70, 164, 233–234, ср.: Wach J. Das Verstehen. Tübingen, 1926–1933. III, S. 171, Anm. 2. Дройзен отмечает, что речь идет не об интерпретации так называем-*

мых исторических фактов, напр., революции 1789 года или битвы народов под Лейпцигом (1813), из которых можно было бы сделать выводы об исторической обстановке и исторических условиях, так чтобы сами факты можно было представить необходимым следствием этих последних; нет, речь идет о материалах еще наличествующих, которые надлежит исследовать, толкуя их и проясняя их смысл, то есть достигая максимально глубокого понимания того, что из них можно вынести относительно фактов, ими засвидетельствованных. Наша интерпретация состоит в том чтобы, так сказать, раскрывать и сортировать, наделять движением и объемом те материалы, которые даны нам в полузасохшем и увядшем виде (*eingeschrunpft*). Благодаря искусству интерпретации мы можем заставить их вновь сделаться живыми (*gege*) и обрести речь (*Sprache gewinnen*).

- ² См.: *Дройзен И.* Указ. соч. С. 70–71. Весьма полезные размышления о «диакритическом» методе см. там же, § 31. С. 185–194; См.: *Зиммель Г.* Проблемы философии истории. М., 1898.
- ³ *Дройзен И.* Указ. соч. С. 162–165; *Wach J.* Das Verstehen III. S. 169.
- ⁴ *Baratono A.* Il mio paradosso // *Filosofi italiani contemporanei* (a cura di M.F.Sciacca). Milano, 1947. P. 26.
- ⁵ Cfr: *Ibid.* P. 24–25.
- ⁶ См.: *Дройзен И.* Указ. соч. С. 84–145; *Bernheim E.* Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. 6. Ausg. Lpz., 1908. S. 255–258, 466–467, 470–471, 477–479, 503–504, 569, *Albers B.* Manuale di propedeutica storica. Roma, 1909. P. 62 sg., 81 sg.
- ⁷ *Дройзен И.* Указ. соч. С. 123–125, 190, 274 сл.; *Bernheim E.* Op. cit. S. 349 sg., 494–504. *Jolles A.* Einfache Formen. Lpz, 1930. S. 36 sgg.
- ⁸ *Дройзен И.* Указ. соч. § 19, С. 76–83, *Bernheim E.* Op. cit., S. 253 f, 503–504, 567 f.; *Loebell J.W.* Das reale und das ideale Element in der geschichtlichen Überlieferung und Darstellung // *Historische Zeitschrift*. Bd. I. 1859, S. 296 f, 304 f, 316.
- ⁹ См. также: *Blass F.* // *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, herausgegeben von Iwan von Müller. S. 165; *Bernardini A., Righi G.* Il Concetto di filologia e di cultura classica nel pensiero moderno. Bari, 1947; *Bernheim E.* Op. cit., P. 569.
- ¹⁰ *Bernheim E.* Op.cit. S. 466 sg., 530, 570 f., 604 f., 609 f.; *Curtius L.* Lebenserinnerungen. Stuttgart, 1950. S. 172. Сам Людвиг Курциус обладал необыкновенно тонким и глубоким знанием человеческой души, поражая этим в повседневных беседах своих друзей; он воплощал эту свою гениальную интуицию в археологической интерпретации – всегда острой и новой (об этом говорил в своей речи, посвященной его памяти, Р.Хербиг 13 декабря 1954 г.).
- ¹¹ *Martino E. de.* Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo. Torino, 1948. P. 185.
- ¹² *Bernheim E.* Op. cit. S. 571, *Maroi F.* Il diritto agrario romano nell'arte figurative. Roma, 1943. P. 19 sg.
- ¹³ *Дройзен И.* Указ. соч. § 32: С. 195–206; *Bernheim E.* Op. cit. S. 474, 485, 576, 584.

- ¹⁴ Дройзен И. Указ. соч. С. 117; Lazarus M. Über die Ideen in der Geschichte // Zeitschrift für Völkerpsychologie, III, 1865. S. 402 слл.; Loebell J.W. Op. cit. Bd. I. 1859. S. 134 f., 330 f.; сюда же относится высказывание Гёте в письме к Целлеру от 7 ноября 1816 г.: «alles, was auf uns wirkt, ist nur Anregung» («всё, что воздействует на нас, есть лишь побуждение»), см. «Герменевтический манифест», прим. 9 и 53 (Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre // Festschrift Rabel. Bd. II. 1954).
- ¹⁵ Дройзен И. Указ. соч. С. 117–122, 205–206, 134; Bernheim E. Op. cit. S. 467–471; Albers B. Op. cit. P. 66 sg., 79.
- ¹⁶ Дройзен И. Указ. соч. С. 233–234, 205–206, 117–122, 272–390, 397–398. Lazarus. Über Ideen in der Geschichte // Zeitschrift für Völkerpsychologie, III. 1865. S. 403 f.; Bernheim E. Op. cit., 587 ff.; ср.: Litt T. Individuum und Gemeinschaft. 3 Ausg. S. 254 f, 191 f.; Heussi K. Die Krisis des Historismus. Tübingen, 1932. S. 51 f., 103; Croce B. Storia come pensiero e come azione. Bari, 1938. P. 265, 115; Rothacher. Die dogmatische Denkform und das Problem des Historismus. S. 264 ff.
- ¹⁷ Шлейермахер Ф. Герменевтика / Пер. с нем. яз. А.Л. Вольского. СПб., 2004, С. 203; Bernheim E. Op. cit. S. 481–486, 506–514, 589, 592–595; Дройзен И. Указ. соч. С. 234–235.
- ¹⁸ Gewährsmann (нем.; букв. «поручитель»): так у Bernheim E. Op. cit. S. 411, 388, 507 f.
- ¹⁹ Bernheim E. Op. cit. S. 411, 485–488, 507–511, 521–524; Albers B. Op. cit., 1909, P. 71–73.
- ²⁰ Bernheim E.. Op. cit. S. 589, Spranger // Festschrift Volkelt. S. 389; Husserl E. Formale und traditionelle Logik. Halle, 1929. S. 177.
- ²¹ Böckmann P. Formengeschichte der deutschen Dichtung. Hamburg, 1949. S. 49–69.
- ²² В этом отношении заслуживает восхищения проницательное исследование, выполненное Кункелем (Kunkel W. Herkunft und Soziale Stellung der römischen Juristen, опубликовано как IV том в серии Forschungen zum römischen Recht. Под ред. Казера, Креллера и Кункеля. Weimar, 1952, S. 272 ff.).
- ²³ Bernheim E. Op. cit. S. 481–486, 506–514, 577–595, 514–521, 529–531, 629; Дройзен И. Указ. соч. С. 121–122, 234–235, 211–212; Husserl E. Op. cit. S. 389; Шлейермахер Ф. Указ. соч. С. 203–204.
- ²⁴ Bernheim E. Op. cit. S. 524–543, 599–613, 413, 600–613, ср.: 114, 192–193, 575; Дройзен И. Указ. соч. С. 147 сл., 164 сл.
- ²⁵ Bernheim E. Op. cit. S. 589; Дройзен И. Указ соч. С. 195–200, 235–236; Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. VII, S. 214 f.; см. цит. в «Герменевтическом манифесте», прим. 52.
- ²⁶ Самостоятельный специфический характер исторической интерпретации признается такими филологами, как Август Бёк (Boekh A. Method. S. 111–124; cf. Wach J. Verstehen. I, S. 202, Anm. 1) и Фридрих Бласс (Blass F. Hermeneutik und Kritik. S. 165). Отличная от них концепция Кроче была опровергнута выше, § 6.
- ²⁷ Дройзен И. Указ. соч. §§ 38–44, 238–278.

- ²⁸ Там же. С. 238–247, 155: «воспринимать факты в свете того значения, которое они приобрели благодаря своим последствиям».
- ²⁹ *Weber M.* Aufsätze zur Wissenschaftslehre. S. 129 ff.; ср. *Эккерман И.* Разговоры с Гете, запись от 5 июня 1826 г.
- ³⁰ *Дройзен И.* Указ. соч. § 40, С. 247–260.
- ³¹ Там же. С. 250–251; ср. *Rothacker E.* Geschichtsphilosophie. 1933. S. 44 f.
- ³² В отношении исторического материализма показательна решительная критика, которую Дройзен направлял в адрес Г.Т.Бокля, см.: *Дройзен И.* Указ. соч. С. 526–548; см. там же. С. 364–365 (ср. *Wach J.* Op. cit., III. S. 154–155). См. также *Hartmann N.* Problem des geistigen Seins. В., 1933. S. 17 f., 258 f. (о концепции соотношения между низшими и высшими слоями см. S. 57–58.); Ср.: *Гартман Н.* Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. XX век. М., 1995. С. 623–626; *Martin A. von.* Soziologie der Renaissance. Stuttgart, 1932. S. 18; *Litt T.* Individuum und Gemeinschaft. 3 Ausg., 372 f.
- ³³ *Troeltsch E.* Historismus und seine Probleme // Ges. Schriften Bd. 3. Tübingen, 1922. S. 65; *Histor. Zeitschrift.* Bd 106. 1911. S. 239. Ср.: *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории / Пер. с нем. М.И.Левиной, С.Д.Сказкина. М., 1994. С. 288–289. О критике историцизма Кроче с точки зрения «практической философии» Маркса см. у А.Грамши: *Gramsci A.* Il materialismo storico e la filosofia de V. Croce. Torino, 1948. P. 215–231; *Грамши А.* Исторический материализм и философия Бенедетто Кроче // Тюремные тетради в трех частях. Ч. 1. М., 1991. *Frantseu I.* Decadenza della sociologia borghese // *Rassegna sovietica.* V. 1954. № 7, P. 34–44, может служить назиданием, предостерегающим от материалистического предрассудка.
- ³⁴ *Дройзен И.* Указ. соч. С. 236–238, 259–268; *Dilthey W.* Ges. Schr. V, S. 365, 330; Ср: *Croce B.* Filosofia della prattica. P. 54 sg., 65 sg. La storia come pensiero e come azione. 27 sg., 37 sg.
- ³⁵ См.: *Юнг К.Г.* Проблемы души нашего времени / Пер. с нем. А.М.Боковой. М., 2006.
- ³⁶ Внимания, однако, заслуживают направленные против тенденции дилетантского и поверхностного обращения с историей духа справедливые предостережения и оговорки, которые в защиту филологической герменевтики выдвигает Эрнст Роберт Курциус: *Curtius E.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern, 1948. S. 385–386; см. также *Kayser W.* Das sprachliche Kunstwerk. Bern, 1948, S. 228 f., 238. Противником требования каких-либо превентивных мер выступает Кроче (*Croce B.* La Poesia. 2 ed. 1937. P. 134–145).

Литература

Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе / Пер. с нем. Е.В.Борисова. М., 2011.

Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. XX век. М., 1995.

- Грамини А.* Исторический материализм и философия Бенедетто Кроче // Тюремные тетради в трех частях. Ч. 1. М., 1991.
- Дройзен И.* Историка / Пер. с нем. Г.И.Федоровой. СПб., 2004.
- Трельч Э.* Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории / Пер. с нем. М.И.Левиной, С.Д.Сказкина. М., 1994.
- Шлейермахер Ф.* Герменевтика / Пер. с нем. А.Л.Вольского. СПб., 2004.
- Albers B.* Manuale di propedeutica storica. Roma, 1909.
- Baratono A.* Il mio paradosso // Filosofi italiani contemporanei (a cura di M.F.Sciacca). Milano, 1947.
- Betti E.* Teoria generale della interpretazione. Milano, 1955.
- Betti E.* Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre // Festschrift Rabel. Bd. II. Tübingen, 1954.
- Bernardini A., Righi G.* Il Concetto di filologia e di cultura classica nel pensiero moderno. Bari, 1947.
- Bernheim E.* Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. Lpz., 1908.
- Böckmann P.* Formengeschichte der deutschen Dichtung. Hamburg, 1949.
- Croce B.* Storia come pensiero e come azione. Bari, 1938.
- Curtius E.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern, 1948.
- Curtius L.* Lebenserinnerungen. Stuttgart, 1950.
- Jolles A.* Einfache Formen. Lpz., 1930.
- Kayser W.* Das sprachliche Kunstwerk. Bern, 1948.
- Kunkel W.* Herkunft und Soziale Stellung der römischen Juristen // Forschungen zum römischen Recht. IV. Weimar, 1952.
- Troeltsch E.* Der Historismus und seine Probleme // Ges. Schriften. Bd. III. Tübingen, 1922.
- Lazarus M.* Über die Ideen in der Geschichte // Zeitschrift für Völkerpsychologie. Bd. III. B., 1865.
- Loebell J.W.* Das reale und das ideale Element in der geschichtlichen Ueberlieferung und Darstellung // Historische Zeitschrift. Bd. I. München, 1859.
- Martino E. de.* Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo. Torino, 1948.
- Maroi F.* Il diritto agrario romano nell'arte figurative. Roma, 1943.

Перевод с итальянского Ю.Г.Россуц

Е.К. Карпенко

Изобретение «я»: деструктивные извлечения из архива метафизики*

Архив – это вовсе не то, что копит пыль высказываний, вновь ставших неподвижными [...]; это то, что определяет род действительности высказывания-вещи; это – система его функционирования.

*Мишель Фуко*¹

Недавнее исследование Венсана Карро² «L'invention du moi», на первый взгляд, представляет популярный во франкоязычной историко-философской литературе жанр археологий³. Оно нацелено на выявление того, что называют историчностью понятия, в данном случае, понятия «я» (le moi). Здравый смысл и привычка доверять языку убеждают нас в простоте и «очевидности» этого слова, которое мы используем в своей речи, чтобы, по крайней мере, говорить и писать от своего собственного лица. Очевидным кажется и то, что «собственное лицо» и имя, которое, впрочем, можно заменить, присущи любому говорящему или пишущему от «первого лица». Является ли эта всеобщая присущность «первого лица» необходимой? Можно ли и как ее осмысливать? И, наконец, что такое «я»? – вопрос Паскаля; вопрос, составляющий интригу книги Венсана Карро.

Дидактический стиль и филологическая тщательность скреплены драматургией сюжета («я», как и зачем оно появляется), что позволяет автору, а вместе с ним и читателю преодолеть привычные рамки «истории идей» и погрузиться в медленное философское чтение. Карро предлагает читателю открыть или заново перечитать «общие места» метафизики, с режиссерским мастерством обрамляя пространные фрагменты из классиков и интерпретаторов собственными проясняющими комментариями.

* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2012 г. (проект «Субъект и культура: основы междисциплинарного исследования проблемы», ТЗ 55)..

Основные аргументы автора сформулированы в первой лекции:

– **изобретение слова-понятия «я» (le moi) современники приписывают Паскалю начиная с 1664 г.**⁴;

– **только внимательный читатель Декарта, «первый картезианец, размышляющий над метафизическими положениями Декарта»⁵, каковым является Паскаль, мог изобрести слово «я» и записать его на французском языке как «le moi»;**

– **изобретение Паскалем «я» есть антикартезианский жест, «дисквалифицирующий»⁶ первое положение картезианской метафизики.**

Уже первый тезис заставляет читателя совершить интеллектуальное усилие. Кажущаяся интуитивная простота «я» делает его для нас незаменимой переменной, чем-то само собой разумеющимся, «существовавшим всегда», «внеисторичным». Трудность усугубляется еще и тем, что чтение переводов Паскаля на русский язык не проясняет мысли автора.

Критика переводчиков Паскаля не является целью этой статьи, проблема скорее в ином. Первый, текстологически установленный Карро, аргумент сводится к тому, что Паскаль изобретает понятие «я», совершая конверсию во французском языке путем добавления определенного артикля «le» (в данном случае нейтрального) к личному местоимению в объектном падеже «moi», делая местоимение именем существительным, точнее общим понятием. В русском языке артикль как грамматическая категория отсутствует, а кроме того, личное местоимение «я» не имеет именительного падежа для формы «меня», что делает невозможным «дословный перевод». Традиционные приемы русскоязычной конверсии осуществляются либо путем заковычивания местоимения «я» и сопровождения его указательным «это» в среднем роде, либо путем написания Я с прописной буквы как имени собственного. В данном тексте и в нижеследующем переводе я пользовалась первым приемом, но трудность выражения и понимания при этом сохраняется. Изобретение Паскаля и первый аргумент Карро, таким образом, указывают не на способ рассуждения о личном местоимении, но на гипотетическую возможность мыслить местоимение как имя существительное, т. е. как объект и понятие.

Так сформулированная задача определяет и концептуальную и историко-философскую перспективы исследования. Как историк философии, Карро исходит из текстуального факта: он фиксирует

и разворачивает историю паскалевского понятия «le moi» («я» – как существительное, понятие и «идея»), возможность которого была заложена в картезианском выражении *ego ille*, о котором речь пойдет ниже. Из этого же факта следует вывод, что «я», по крайней мере, в философском языке существовало не всегда. Античность и Средние века его не знают. Предваряя историю «субъекта», «я», введенное в философский язык Паскалем, как философская идея не тождественно ни душе (Мальбранш), ни сознанию (Локк), ни индивиду (Лейбниц), ни субъекту (Кант), ни жизни (Дильтей, Бергсон), ни личности (Гуссерль, Шелер), ни даже тому, что современные философы называют «самостью» («the self», «le soi», «Selbst»). **Методическое различение этих концепций на протяжении** книги открывает путь к Гуссерлевой задаче достижения *ego*, которая разрешается в проекте, потребовавшем от его автора очередного философского неологизма – *Dasein*. Именно в финальной лекции, озаглавленной: «Кто есть «я»?» (*Qui est le moi?*)⁷ – концептуальная дистанция между открытым Паскалем, не без влияния Декарта, «я» и хайдеггеровским *Dasein* сокращается до утверждения: «...если *ego* не есть *Dasein*, *Dasein* есть *ego*, по крайней мере, в определенном отношении»⁸.

Вернемся к центральному тезису, который представлен в первой лекции: первым, кто использовал во французском языке местоимение «я» (*moi*) как имя существительное, был Паскаль, но условия для такого использования были сформулированы Декартом. Таким образом, вопрос о первенстве кажется чисто историческим. Однако ответ на этот вопрос требует от автора внимательного и кропотливого анализа текстов с тем, чтобы понять мотив подобного словоупотребления и у Паскаля и у Декарта. По убеждению Карро, язык философии не знает случайностей: во-первых, потому что мысль зафиксированная является лексическим фактом, который необходимо устанавливать и датировать. И, во-вторых, потому что язык философов выражает определенную мысль, которая требует комментария и прояснения.

Итак, как устанавливает Карро, «я» (*le moi*) Паскаля и как концепция и как неологизм возникает в контексте модных в среде французских интеллектуалов 60–70-х годов XVII века споров о себялюбии. Формула Паскаля общеизвестна: «“Я” ненавистно»⁹. Карро обстоятельно цитирует ближайших комментаторов и ин-

терпретаторов этой формулы – мыслителей Пор-Рояля Арно и Николя, уделяя особое внимание текстам последнего «О христианском воспитании» (*De la civilité chrétienne*, 1671), «О милосердии и себялюбии» и «О познании самого себя» (*De la charité et de l'amour-propre, De la connaissance de soi-même*, 1675). Именно в противопоставлении интерпретации Николя проясняется концептуальный замысел Паскаля. Эта оппозиция становится понятна на примере частного случая: вопроса о любви к себе. Кого мы любим, когда любим себя? Любим ли мы в себе некие качества (субстанциальные)? Можно ли любить себя отвлеченно (без субстанциальных качеств)?

Карро разбирает фрагмент из текста Николя «О познании самого себя», в котором речь идет о том, что «не представляя ясно никакого качества, ни хорошего, ни плохого, мы понимаем только то, что выражено в слове “я” (*moi*)». Он показывает различие между «метафизическим пониманием «я» как «духовной идеи» у Николя, что является прямым следствием его работы с текстами Паскаля и Декарта, и невозможностью мыслить «я» как «субстанцию» в силу его неопределенности, недостижимости средствами метафизики, о чем и говорит Паскаль¹⁰, задаваясь вопросом: «Можно ли любить отвлеченно субстанцию человеческой души, каковы бы ни были ее качества?» (XXV/688). Так Карро разворачивает перед читателем горизонт философских поисков от ясности слова к глубине мысли, от языкового неологизма к вершине и провалу главной метафизической концепции Нового времени. Предметом этих поисков являются мотивы и следствия изобретения Паскалем «я», т. е. использования местоимения как имени существительного для того, чтобы утвердить невозможность мыслить его (понятие «я») как субстанцию.

Итак, вопрос Паскаля о «субстанции человеческой души» сводится в конечном итоге к вопросу о субстанциальности «я» (*le moi*). То, как Паскаль отвечает на картезианский вопрос: «*quisnam sim ego ille*», а именно «дисквалифицирует», по выражению Карро, «я» как субстанцию, позволяет нам оценить позицию Паскаля как антикартезианскую, разрушающую то ясное и несомненное основание, которое, кажется, было обретено Декартом¹¹. Последующая критика субстанциальности *ego* от Локка до Канта и Гуссерля, с точки зрения Карро, вторична, поскольку сама критика опирается на су-

существующее с необходимостью единичное «я», открытое в результате картезианского сомнения или – в терминологии Гуссерля – путем феноменологической редукции. Однако то, что будут называть «трансцендентальным я», «чистым я» или «чистым сознанием», понимая под этим «я», свободное от всяких эмпирических определений, остается всего лишь бессодержательной абстракцией, на что указывает Паскаль, задавая вопрос о сущности «я» (*le moi, ego*), и что отметит Хайдеггер, заново «опрашивая» его *sum*.

Таким образом, суть основного тезиса Карро в том, что, переворачивая идею Декарта, задавая вопрос: может ли *ego* само по себе быть объектом¹², а не субъектом? – и отвечая на него отрицательно, Паскаль лишает *ego* субстанциальности, а метафизику «прочного» основания. Поскольку средствами самой метафизики невозможно обнаружить «ясное», но можно усомниться в несомненном: в том, что «я» – существительное (общее понятие), а значит и сущее, – то, следовательно, само основание не является необходимым и картезианская система терпит неудачу в тщетных попытках ответить на вопрос: кто «я»?

Однако Карро перечитывает Декарта¹³, чтобы обнаружить и заново осмыслить тот «незаметный, но роковой поворот, превращающий *ego* в *substantia cogitans*, в отдельный человеческий *mens sive animus* и в исходное звено умозаключений по принципу каузальности, короче говоря, тот поворот, благодаря которому он (Декарт. – Е.К.) стал отцом абсурдного трансцендентального реализма»¹⁴. Он обнаруживает, вопреки критике Гуссерля, то, что, кажется, ускользало от комментаторов и переводчиков. Речь идет о двух выражениях Декарта, с которыми мы сталкиваемся в латинском оригинале текста *Meditatio II*: «**Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum**» и «**Novi me existere; quaero quis sim ego ille quem novi**» [AT VII, 18, 14–15] (выражения, которые анализирует Карро¹⁵, я выделила курсивом). В русском переводе С.Я.Шейнман-Топштейн читаем: «Но пока я еще недостаточно хорошо понимаю, *что* я есмь – я, в силу необходимости существующий» и «А знаю я, что существую, и спрашиваю лишь, *что* я представляю собой – *тот*, кого я знаю» [том 2, с. 23.].

Комментарий Карро к этим выражениям можно свести к нескольким положениям:

1. *ego ille* – выражение Декарта, нарушающее нормы латинской грамматики ради концептуального открытия. Указательное местоимение *ille* отсылает к тому, о ком или о чем уже было сказано, в данном случае речь идет об *ego*. А поскольку говорит Декарт, то указательное местоимение приобретает мужской род. Но нормы латыни требуют безличного *illud* для указания на местоимение. Декарт же, по мнению Карро, совершает «квази-субстантивацию», спрашивая себя о том, «кто есть *этот я*», который после операции сомнения, очевидно, «существует с необходимостью». Именно это картезианское *ille ego* Паскаль переводит на французский язык как *le moi*.

2. *Quis*: исследование переводов Декарта, начиная с французского перевода Луина, вышедшего в 1647 г., дает Карро основание утверждать, что переводчики искажают мысль Декарта, путая *quis* и *quid*, то есть *кто* и *что*. Карро отмечает, что эссенциалистский вопрос *quid* подразумевает ответы, которые уже были исключены сомнением. Декарт это понимает и старается этого избежать на протяжении всего *Meditatio II* вплоть до рассуждения в *Meditatio III* о *modi cogitandi*, способе мыслить. Вопрос, которым задается Декарт в *Meditatio II*, вопрос *quis* – не эссенциалистский, но идентифицирующий. Это вопрос, который поставлен так, чтобы сохранить неопределенность *ego*, размышляющего о самом себе.

Карро показывает, что, работая в *Meditatio II* со сведенным к самому себе «я», Декарт понимает, что вопрос *quid est*, т. е. вопрос о сущности, вторичен по отношению к вопросу *quis sum* (кто есмь?), к которому он вернется в *Meditatio IV*. Именно эту трудность и неопределенность картезианской мысли понял Паскаль, сводя вопрос о сущности к вопросу об идентичности: «...любят ли меня? *Меня?*» (XXV/688)

Итак, возвращаясь к вопросу о мотивах картезианского изобретения Паскаля, Карро заключает, что именно Декарт первым установил единичное эмпирическое «я» (*ego*) как единственное истинное основание, поместив его вне круга сомнения, оставив его без качеств и без мира. Паскаль, мыслящий в рамках картезианской метафизики, понял и указал на неопределенность и неопределимость абстрактного (трансцендентального) *ego* (*le moi*)¹⁶, разрушая тем самым само основание, «совершая антикартезианский жест». Данный вывод, касающийся не только и не столько философского словоупотребления, позволяет, тем не менее, отличить «я» (*ego*, *le moi*) от его производных, к примеру, от «самости» (*le soi*, *the self*)¹⁷.

Это фундаментальное отличие, которое последовательно обосновывает Карро, должно исправить ставшее общераспространенным в современной философии после работы Поля Рикёра¹⁸ «Я-сам как другой» использование «амплитуды самости»¹⁹ для описания «всех грамматических лиц»²⁰, которое уводит в сторону, оставляя открытым центральный вопрос картезианской метафизики, который будет сопутствовать «рефлексивной номинализации» (самость, l'ipséité, selfhood, Selbstheit): О ком я думаю, размышляя о себе?

Примечания

- ¹ Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. II, 5. С. 130.
- ² Венсан Карро (род. 1957) – профессор Университета г. Кан (Нижняя Нормандия), приглашенный профессор Чикагского университета (2011), возглавляет исследовательский проект «Субъективность и Идентичность». Основные труды: *Pascal et la philosophie*. P., 1992. 2^e éd. 2007; *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*. P., 2002; *Bibliographie cartésienne* (1960–1996). Lecce; Conte Editore, 2003; *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*. P., 2007. В 2008–2009 гг. В.Карро читал лекции на кафедре метафизики Этьена Жильсона (Католический институт, Париж), которые легли в основу книги «Изобретение “я”» (*L'invention du moi*. P., 2010). В 2009 г. он выступал с одноименной лекцией на философском факультете НИУ-ВШЭ (Москва).
- ³ Упомяну в частности, помимо доступных на русском языке текстов «первооткрывателя» метода Мишеля Фуко, масштабный проект Алена де Либера «Archéologie du sujet». V. 1. Naissance du sujet; V. 2. La quête de l'identité. P., 2007, 2008.
- ⁴ *Carraud V. L'invention du moi*. P., 2010. P.27.
- ⁵ *Ibid.* P. 39.
- ⁶ Термин предложен В.Карро в работе «Pascal et la philosophie» для описания способа работы Паскаля с основными понятиями первой философии.
- ⁷ § 2 этой лекции: «Его без привилегий: Хайдеггер и Декарт» – был представлен Венсаном Карро в качестве доклада на международной конференции «Субъективность и идентичность», которая состоялась в сентябре 2010 г. на философском факультете НИУ ВШЭ (Москва).
- ⁸ *Carraud V. L'invention du moi*. P., 2010. P. 253. Ссылаясь на исследование Ж.-Л. Мариона, который выделяет четыре характеристики *ego*, позволяющие «опознать» в них *Dasein*, Карро подробно разбирает только одну характеристику – *die Jemeinigkeit* («всегда-мой»). Об этом см. *Marion J.-L. L'ego et le Dasein // Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. P., 1989. P. 119–161, в особенности §§ 6–7; *Carraud V. L'invention du moi*. P. 245–258.

- ⁹ «**Le moi est haïssable**». В русских переводах этого фрагмента указывается модальность долженствования, к примеру, в переводе Ю.Гинзбург читаем: «Мое “я” заслуживает ненависти» (М., 2009. С. 216).
- ¹⁰ См.: *Carraud V. L'invention du moi*. P. 33–35.
- ¹¹ Ср. «...ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum» (AT VII 18/10) – «...всякий раз, как я произношу слова Я есмь, я существую или воспринимаю это изречение умом, оно по необходимости будет истинным». См.: *Декарт Р. Размышления о первой философии* / Пер. С.Я.Шейнман-Топштейн // *Декарт Р. Соч.*: В 2 т. Т. 2. С. 22.
- ¹² Слово «**le moi**» образовано грамматически от объектной формы личного местоимения. В качестве примера приведу вопрос, где «я» будет иметь объектную форму: вижу ли я, глядя в зеркало, мое «я»?
- ¹³ *Carraud V. L'invention du moi*. II leçon. Ce moi qui pense. §§ 1–2. P. 43–63; IV leçon. Qui est le moi? (особенно p. 235–244).
- ¹⁴ *Гуссерль Э. Картезианские размышления*. СПб., 1998. I. § 10.
- ¹⁵ *Carraud V. L'invention du moi*. II leçon. Ce moi qui pense. § 1. La grammaire de la métaphysique: Descartes. См. особенно p. 54–62, где дается подробный филологический комментарий к двум вышеприведенным высказываниям Декарта из *Meditatio II*.
- ¹⁶ *Ibid.* P. 241.
- ¹⁷ Об этом см.: *Ibid.* IV leçon. Le soi sans substance: Locke. P. 125–150.
- ¹⁸ *Ibid.* P. 137–138.
- ¹⁹ П.Рикёр выделяет три уровня анализа проблемы «я», рассматривая ее в перспективе концепта самости (*ipséité*): грамматика и проблема рефлексивности (**je, soi**); проблема идентичности (**idem, ipse/même; ex. «soi-même»**); диалектика другого, соответственно. Об этом см. подробно: *Рикёр П. Я-сам как другой*. Предисловие. Вопрос о самости. М., 2008. С. 15–19.
- ²⁰ Там же. С. 16.

Литература

- Carraud V. L'invention du moi*. P., 2010.
- Carraud V. Pascal et la philosophie*. P., 1992. 2^e éd. 2007.
- Marion J.-L. L'ego et le Dasein // Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. P., 1989.
- Паскаль Б. Мысли* / Перевод Ю.Гинзбург. М., 2009.
- Декарт Р. Размышления о первой философии* / Пер. С.Я.Шейнман-Топштейн // *Декарт Р. Соч.*: В 2-х т. Т. 2. М., 1994.

Венсан Карро

Первое «я»: Паскаль¹

В сердце самого дикого народа укоренилась привычка говорить о себе (moi), но только новейшая философия пришла к тому, чтобы сказать я (le moi), рискуя шокировать странностью выражения тех, кто мало интересуется философией².

Антуан-Огюстен Курно

§ 1. Я ненавистно

С 1660-х гг. понятие «я» («le moi»³) считается типично Паскалевым. Об этом в 1700 г. свидетельствует Пьер Кост, который, работая над французским переводом трактата Джона Локка *An Essay concerning Human Understanding*, обращается для перевода «the self» к языковому изобретению Паскаля – «le moi»⁴. Для современников Коста сказать «я» (le moi) означает с необходимостью отослать к Паскалю. Но к какому тексту? Выражение «le moi» встречается у Паскаля шесть раз в двух самых известных фрагментах из *Мыслей*: «Что такое я?» и «Я ненавистно» (XXV/688 и XXIV/597)⁵. Эти два текста с очевидностью составляют группу, добавление к которой большого фрагмента о любви к себе придает ей несомненное единство и связность⁶ (серия II, 421). Тем не менее, грамматическое значение «moi» в указанных случаях не всегда одинаково. Начнем с рассмотрения самого известного выражения «Я – ненавистно» («le moi est haïssable»), которое в первом издании *Мыслей*⁷ было опубликовано в главе XXIX, «Мысли о морали». К чему относится высказывание Паскаля? Прежде всего, к обыденному использованию местоимения «я» («moi»), которое в то время было главной темой в спорах о вежливости («honnêteté»). Это понятие, имевшее более специальное значение по сравнению с современным, ввел во французский язык Никола Фаре в сочинении *L'honnête homme ou l'art de plaire à la Cour* (Благородный человек, или Искусство нравиться при Дворе (1630)). В этом контексте вежливости или соблюдения приличий («civilité») речь идет в

частности об умении *вести беседу*⁸. Представим беседу, в которой мы собираемся посмеяться «над теми, кто ищет уважения к себе за чины и должности». Собеседник и друг Паскаля Дамьен Миттон⁹, теоретик вежливости, соглашается и даже советует «скрывать» в беседах это «враждебное» «я» (се moi «incommode»), иначе можно даже вызвать ненависть тех, с кем идет беседа; на это следует ответ: «Я само по себе ненавистно; Вы, Миттон, лишь прикрываете его...». Примерно такие слова можно было прочесть в 1670 г¹⁰, что и позволило Косту тридцать лет спустя использовать в своем переводе, сославшись на лексический авторитет, ««le moi» господина Паскаля». Однако совсем другое произведение, бестселлер, который предшествовал изданию *Мыслей*, положило начало распространению «я (**le moi**) господина Паскаля» как эмблематического выражения: это произведение – *Логика, или Искусство мыслить*.

За полтора месяца до смерти Паскаля, в III части *Логики Пор-Рояля* авторы, анализируя, в частности, причины софизмов себялюбия, обращаются против «ложных суждений, какие выносят в самых различных вопросах, и особенно в том, что касается нравственности и всего прочего, имеющего большое значение для повседневной жизни»¹¹. Арно и Николь начинают с утверждения о том, что ревность (*jalousie*) и зависть (*envie*) являются естественными свойствами человеческого духа, они возбуждают желание обладать преимуществами, которые мы отмечаем у других. Знать истину и, более того, иметь возможность (*rouvoir*) ее *высказывать* – вот одно из таких преимуществ: мы страстно желаем говорить или распространять истину. И если нам не удастся завладеть этой возможностью, себялюбие предпочитает отрицать истину, высказанную другим: «Это сказал не я, а другой, следовательно, это ложно; эта книга написана не мной, следовательно, она никуда не годится» [III, XX, VI, 271]. Вот источник «духа противоречия», из-за которого «люди всегда стоят на страже против истины», и «этот порок, развитый сверх всякой меры, является одним из главных признаков педантизма: ведь для педантизма величайшее удовольствие – мелочно придирается к другим и злобно оспаривать все подряд» [Там же, 272]. Однако, определив этот порок и описав его следствия, Арно и Николь не предлагают никакого рецепта для борьбы с ним. Почему? Потому что этот порок произрастает из себялюбия, а «себялюбие в людях неистребимо» – прекрасный при-

мер янсенизма в логике и риторике! Таким образом, даже «более неуловимый и скрытый», чем в педантстве, дух противоречия все же неискореним.

Вот почему Арно и Николь не пытаются напрямую бороться с пороком, но стремятся избежать его порождения, переходя к тому, кто возбуждает зависть. Они не нападают на порок у того, кто порочен, как, например, в случае с ревностью на ревнивца, но вводят вместо этого объективные условия, препятствующие ревности. Они намереваются установить такое правило, которое исключит из речи того, кому завидуют, слова, порождающие зависть. Вот правило, которое предлагает *Логика*: «...одно из важнейших правил, которое надо соблюдать, чтобы не ввергать в заблуждение тех, с кем мы говорим, и не давать им уклоняться от истины, в коей мы хотим их убедить. Оно состоит в том, чтобы возбуждать в них как можно меньше зависти и ревности, говоря о себе или о предметах, которые могли бы вызвать у них эти чувства» [Там же]. Прямое следствие из этого правила заключается в том, чтобы не превращать в ненависть к «мнениям и доводам» ненависть к людям, которая неизбежна, поскольку в глубине души люди ценят только себя. Таким образом, устанавливаются правила и для речи и для практики: «...умные люди не выставляют перед другими своих преимуществ. Они избегают быть на виду и выставлять напоказ свою частную жизнь»¹²: удивительная *логика*, посредством которой янсенизм надстраивается еще и над вежливостью! Вот то, что Паскаль называет «скрыть» или «спрятать» «я» (*le moi*): «“Я” – ненавистно (*Le moi est haïssable*). Вы, Миттон [Миттон и Николь в данном случае занимают одну и ту же позицию], его прикрываете, но не можете убрать совсем. И потому все равно заслуживаете ненависти. – Вы не правы [отвечает Миттон], ведь я так обязателен и любезен со всеми, что у людей нет причин меня ненавидеть» [XXIV/597]. Кажется, что с точки зрения общества решение найдено: если я скрываю мое «я», действую, подчиняясь общему требованию («услужливость» у Фаре¹³), т. е. если я устраняю неудобства, причиняемые моим «я», то меня больше не будут ненавидеть, и у того, с кем я беседую, софизмы себялюбия исчезнут. Это решение будет иметь долгую историю.

Однако этому правилу вежливой беседы, которое требует говорить о себе так, чтобы не возбуждать зависть другого, Паскаль, согласно второму изданию *Логики* (1664), придает абсолютную

строгость, вплоть до запрета произносить «я» (je, moi): «Покойный господин Паскаль, сведущий в истинном красноречии, как никто другой, утверждал, что добропорядочный человек должен избегать называть свое имя и даже пользоваться словом я. Он часто говорил, что христианская любовь обращает человеческое я в ничто, а людская благопристойность прячет его и убирает» [III, XX, VI, 272]. Николь в *Опытах о морали* (1675), в главе *О благочестии и себялюбии* повторит эту сентенцию Паскаля, заменив «человеческое я» («le moi humain») на **себялюбие и заместив соблюдение приличий (civilité) равнозначной вежливостью (honnêteté): «Подавление себялюбия есть собственно то, что составляет человеческую вежливость (honnêteté)»¹⁴. Авторы Энциклопедии в статье «Эгоизм» повторяют «строгость» Паскаля¹⁵. Так *Логика* ставит в один ряд христианскую любовь и человеческую вежливость, опираясь на «практику»¹⁶ Паскаля. Жильберта Перье в *Жизни господина Паскаля* пишет: «Он не попирает чужого самолюбия своим, и должно даже сказать, что он не имел его вовсе, ни говоря никогда о себе, или о чем-то, имевшем к нему отношение [...]»¹⁷. Стало быть, Паскаль ведет себя как абсолютно вежливый человек, которого нельзя ненавидеть¹⁸, в соответствии с тем, что мы читаем и у его сестры и в *Логике*. Можно представить антагониста Паскаля в образе Монтеня, «дух» которого *Логика* характеризует и которого осуждает за «свободомыслие», цитируя его знаменитые «ужасные слова, свидетельствующие о полной утрате всякого религиозного чувства» (III, VI, 274). **Поскольку вежливый человек должен скрывать свое «я» во время беседы, то Паскаль, вежливый до щепетильности человек, не говорит «я» (moi). Но неужели Паскаль изобрел «я» (le moi) только для того, чтобы взять за правило никогда не говорить «я» («moi»)?****

Однако видеть в Паскале только лишь того, кто доводит до крайности правило *Логики*, сводя его идею к вопросу об использовании слов «я» (je) и «меня» (moi), значит затруднить понимание сущности христианской любви, т. е. того, как она «уничтожает человеческое я («le moi humain»)». **Уничтожение «я» в корне отличается и от его сокрытия, и от попытки его систематизации.** В этом и состоит принципиальное различие, которое Паскаль устанавливает между враждебностью (incommodité) и греховностью (injuste). Следует признать, что критика Паскалем Миттона имеет значе-

ние, даже если Паскаль соглашается с тем, что можно устранить неудобство, причиняемое собственным «я». Перечитаем теперь два фрагмента (LII/424 и XXIV/597), объединенные Эмманюэлем Мартино в единый диалогический текст:

«[Миттон] – У сердца свои доводы, которых не знает разум: это видно по множеству вещей [я настаиваю на том, что именно учтивый человек произносит эту фразу, хотя, конечно, Паскаль с этим соглашается].

[Паскаль] – Я говорю, что сердце от природы любит и всеобъемлющее существо [очевидно, что речь идет о Боге; отмечу также термин «всеобъемлющее существо» «être universel»¹⁹, противопоставленный термину «собственный» («propre»), который характеризует себялюбие] и самого себя, в зависимости от собственной прихоти; и оно ожесточается против того или другого по собственному выбору. Вы отбросили одно и сохранили другое, по рассудку ли вы любите самого себя?

[Снова Паскаль] – Я – ненавистно. Вы, Миттон, его прикрываете, но не можете убрать совсем. И потому все равно заслуживаете ненависти [это значит: Ваше «я» ненавистно].

[Миттон] – Вы не правы, ведь я так обязателен и любезен со всеми, что у людей нет причин меня ненавидеть.

[Паскаль в одиночестве продолжает] – Это верно, если бы во мне только и было ненавистного, что те неприятности, которые я причиняю людям. [Это стоит понимать так: если бы в вашем «я», Миттон, мы ненавидели только неудовольствие, которое оно у меня вызывает, или, что то же самое, если бы в моем «я» ненавидели то неудовольствие, которое оно вызывает у вас; итак, здесь речь идет о фактически ненавистном «я», о ненависти к «я», которую испытывают другие]. Но если я ненавижу свое “я”, потому что грешно ему становиться средоточием всего, то я буду всегда его ненавидеть. Словом, “я” наделено двумя свойствами. Оно греховно (injuste) само по себе, желая сделаться средоточием всего. Во-вторых, оно враждебно (incommode²⁰) для других, желая поработить их, ибо каждое “я” – враг для всех остальных и хотело бы стать для них тираном. Вы можете искоренить враждебность, но не греховность»²¹[XXIV, 455]. Отсюда вывод: «я» следует ненавидеть.

Значит, невозможно свести «я» (понятие «moi») только лишь к речи и произнесению «я/сам» (moi); в качестве местоимения «moi» не имеет означаемого, но только референты. Одно дело – как можно меньше использовать слово «moi», или даже совсем не использовать и тем самым скрывать «я» («le moi»), избегая в любой бесе-

де неудовольствия, которое могло бы возникнуть из-за себялюбия у завистника или ревнивца. Произнесение «я» есть фактический источник враждебности и ненависти и, как следствие, отказа от истины, поскольку она высказана другим. Учтивый человек умеет этого избегать. Другое дело – сделать «я» законным объектом ненависти: ведь если бестактное употребление слова «я» вызывает de facto ненависть, «я» (le moi) ее заслуживает, и это связано с ненавистью к истине, но на сей раз к истине о себе²². Что же означает такое «я», несводимое к прямому референту, сохраняющее греховность даже тогда, когда враждебность высказывания исчезает? Именно это уточняется в примечании издателей (среди которых Арно и Николь²³), предшествующем этой мысли в издании Пор-Рояля²⁴: «Слово “я”, которое автор использует в следующем размышлении, не означает ничего иного кроме любви к себе. Данным термином он привык пользоваться в кругу некоторых своих друзей»²⁵. Этот важный комментарий предвосхищает удивление читателя одновременно и перед смелым языковым нововведением – неологизм, образованный посредством грамматического смешения имен, состоит в том, что местоимение становится именем существительным «le moi», – и перед смелостью мысли, т. е. радикальностью самого тезиса Паскаля. От фактической констатации «Я ненавистно» (ненавистно другим, в силу своей враждебности) мы переходим к предписанию: ведь если враждебность описывает «я» (le moi) в его отношении к другим, то греховность касается «я» самого по себе (le moi en soi). Но то, что тезис Паскаля приобретает статус должноствования («я» следует ненавидеть), не означает, что мне следует себя ненавидеть; но означает, что мне нужно ненавидеть мое желание быть любимым другими – желание греховное, поскольку оно само проистекает от любви к себе, которая по своему происхождению греховна. Стало быть, мне следует ненавидеть мою любовь к самому себе. «Я ненавистно» теперь означает, что любовь к себе ненавистна²⁶.

Эта мысль последовательно разъяснена в продолжении фрагмента ЛП/421: «Неверно, что мы достойны любви других людей. Грешно, что мы ее хотим», – затем в большом фрагменте 978²⁷. Об этом же речь идет во фрагменте ХХIV/617: «Кто не испытывает ненависти к своему себялюбию [...], тот слепец. Кто не видит, что нет ничего более противного истине и справедливости» – и

прежде всего истине о себе. Теперь можно оценить все различие между Паскалем и *Логикой Пор-Рояля*. Паскаль не тот, кто избегает говорить «я», чтобы не задевать себялюбие другого, даже ради приличия, и тем самым *de facto* перестать быть ненавистным, раз уж не удалось стать любимым. Он тот, кто показывает мне, что поскольку я не любим, любовь, которую я испытываю к себе, ненавистна, ибо греховна сама по себе; значит я должен ненавидеть свою любовь к самому себе – и как следствие ненавидеть мое желание быть любимым.

Но когда же обнаруживается «я» (*le moi*)? Человеческое «я» появляется в самом переживании себялюбия, – коль скоро я «люблю только себя и уважаю только себя», любовь полагает *меня* как *объект* этой любви: «Что же оно [себялюбие] будет делать? Оно не может препятствовать предмету своей любви [...]». Человеческое «я» (*le moi*) пребывает в любви, которую я ношу в себе (незаконно) и которая те самым порождает мое желание быть любимым, греховное, поскольку я не достоин любви. Следовательно, «я» (*le moi*) есть отношение к себе, модальностью которого является себялюбие. Именно так можно понять равнозначность, которая сразу же устанавливается в большом фрагменте 978: «Природа себялюбия и человеческого «я» (*ce moi humain*) [...]», т. е. себялюбие – это человеческое «я». И отсюда следует прояснение того, где же находится это я? Оно в воле, точнее в той «склонности», которую я придаю моей воле, а именно в желании быть любимым: «Если бы мы рождались разумными и бесстрастными, мы бы не наделяли нашу волю такой наклонностью» (серия II/421). Эта воля возникает как желание стать центром всего, это и есть себялюбие – модальность воли, которая утверждает себя именно как «я» (*moi*) и может быть только желанием «я» в двояком смысле, как дополнение субъектное и объектное: т. е. это *моя* воля, поскольку посредством этой воли «я *меня* хочу» (воля хочет «я», *le moi*). Поэтому воля к тому, чтобы стать центром всего, прямо указывает на сущностную греховность «я», поскольку она есть «я» как таковое. Вот почему мы должны понимать, что справедливая любовь к себе (*soi*) проходит через ненависть к «я» (*le moi*). **«Итак, воля наша порочна», – заключает Паскаль. «Я» существует в порочной воле: более того, оно и есть порочная воля. Однако слишком быстрое чтение Паскаля привело меня к ответу на вопрос, который еще не был задан: что**

же такое «я» (*le moi*)? Запомним ответ, который мне пришлось сформулировать раньше времени, – «я» есть воля, – и вернемся немного назад.

«Я» («*le moi*»), которое начиная с XVII века было признано идиолектом Паскаля («я господина Паскаля»), текстуально отсылает нас либо к *Логике Пор-Рояля* (а затем к тексту Николя *Опыты о морали / О любви к ближнему и любви к себе*), либо к фрагменту XXIV/597. Неважно, как понял Кост значение этого «я» (*le moi*). Во всяком случае, он уяснил, что, делая местоимение «я» (*moi*) именем существительным, Паскаль не довольствуется только лишь названием «я» (*je; moi*), но обозначает так *объект*, рассматриваемый как таковой, – точнее, объект, который Паскаль первым распознал и определил как таковой, пусть даже он определил его как неопределенный. Вот почему Кост воспользовался словом «*le moi*» («я»), переводя «*the self*» как «*le soi*» (*самость*), поскольку «*self*» у Локка обозначает идентифицируемый объект – сколь бы отличным он ни был от «я» («*le moi*») Паскаля, – идентичность которого устанавливается сознанием²⁸. Это двойственное словопользование «я» («*le moi*»), несводимое к предписаниям правил использования «*moi*», публично приписывается Паскалю с 1664 г. и публикуется под его именем с 1670 г.

Однако весьма вероятно, что слово «я» («*le moi*») было написано уже в 1655 г. Следуя хронологии, в соответствии с которой современники Паскаля открыли «я» (*le moi*), я начал чтение его рассуждений не с самого начала. Начало же, как это часто бывало, является картезианским²⁹, и даже решительно картезианским: «Что такое я?» (XXV/688) – **картезианство столь же решительное** и вместе с тем антикартезианское, как и в тексте *Три порядка вещей* (*Trois ordres de choses*), несомненно, современном тому, который мы цитируем. В издательстве *Пор-Рояля* этот фрагмент был опубликован только в 1678 г.³⁰ без «заглавия», а многие выражения были смягчены; в частности, «*le moi*» заменено на «*se moi*». **Значит, ни Кост, ни его современники не могли прочесть «*le moi*» в этом фрагменте.** Таким образом, нельзя было вычитать это выражение и в явно картезианском фрагменте, где Паскаль коротко воспроизводит доказательство о случайности человеческого мышления (*a contingentia mentis humanae*) в форме аргумента последовательного порождения (*a parentibus produc-*

*tus*³¹), поскольку он будет опубликован Боссюэ только в 1779 г.: «Я понимаю, что мог бы вовсе не быть, ибо мое “я” (*moi*) – это моя мысль [очевидно, что пропущена малая посылка: я не всегда мыслил], значит это мыслящее “я” (*moi*) могло бы вовсе не быть, если бы мою мать убили до того, как зародилась моя душа (*que j’eusse été animé*) [что соответствует картезианскому отождествлению души и мысли], следовательно, я не могу себя считать существом необходимым. Я также не вечен и не бесконечен. Но я вижу ясно, что в природе есть существо необходимое, вечное и бесконечное» [VIII, 135].

Здесь легко узнать краткое изложение *Meditationes II* и *III*, точность которого определяется смелостью утверждения: «я» (*le moi*) – это *моя* мысль! Присоединяя этот фрагмент к тексту III/427, Эмманюэль Мартино приписывает «рассуждение», относительно которого Паскаль удивляется, что «так может говорить разумный человек», тому «странному созданию», которое одновременно «сомневается и не ищет», т. е. фигуре «безбожника», человека безразличного к собственному спасению, а значит и к вопросу о том, бессмертна ли его душа, что превращает его в монстра с «извращенными чувствами». Но здесь так называемый атеист становится картезианцем, явно повторяя доказательство бытия Бога из *Meditatio III*³²! Я не буду разбирать этот очевидный парадокс, который определяет образ «безумца» (*l’extravagant*) в *Мыслях*, поскольку он не представляет интереса для настоящего рассуждения. Замечу только, что этот последний случай употребления «я» (*le moi*) в *Мыслях* остается явно картезианским.

§ 2. Как возникает «я»

«Что такое я?» (XXV/688). Я не собираюсь комментировать фрагмент, что уже неоднократно делалось³³. Я вернусь к двум вопросам, которые уже разбирались в другой работе³⁴, поскольку они необходимы для дальнейшего изложения, а затем добавлю к этому третье замечание, что позволит оценить морализаторское обеднение, повод для которого дало рассуждение Паскаля. Я попытаюсь, наконец, понять суть дела, т. е. связь между фрагментами «Что такое я (*le moi*)» и «я ненавистно».

1) «Человек стоит у окна и смотрит на прохожих; если я пройду мимо, то смогу ли сказать, что он стоял у окна, чтобы меня увидеть? Нет, потому что он не думает именно обо мне». Мы узнали за ситуацией, описанной у Паскаля, воспроизведение картезианского опыта из *Meditatio II*. Анализ так называемого «куска воска», предпринятый для того, чтобы преодолеть сопротивление первому отчетливому знанию, внушаемому нам нашим восприятием, знанию о том «неведомом мне моем я, которое недоступно воображению», позволяет Декарту противопоставить как контраргумент поспешному выводу о том, что он видит именно воск, следующее замечание: «Из этого же я могу сразу заключить, будто я воспринимаю воск глазами, а не одним лишь умозрением (*mentis inspectione*), если только я не приму во внимание, что всегда говорю по привычке, будто вижу из окна людей, переходящих улицу (точно так же, как я утверждаю, что вижу воск) [...]»³⁵. Это уточнение позволяет внести коррективы в обычный язык: «...а между тем я вижу всего лишь шляпы и плащи, в которые с таким же успехом могут быть облачены автоматы». Возражение Декарта здравому смыслу, или скорее обыденному использованию языка (*usus loquendi*), подкрепляет единственную достоверность очевидности существования *ego*, основанную на суждении, которое оно высказывает, а стало быть, на его мысли. «Однако я выношу суждение, что вижу людей. Таким образом, то, что я считал воспринятым одними глазами, я на самом деле постигаю исключительно благодаря способности суждения, присущей моему уму»³⁶. Таким образом, на этот раз Декарт обоснованно сделает вывод: я выношу суждение о том, что воск или прохожие существуют, поскольку я их вижу или думаю, что вижу, а это значит, что поскольку я таким образом рассуждаю, я также существую. Паскаль перевертывает ситуацию, что позволяет ему искать «я» (*le moi*) как объект, как единичный объект, искать, прежде чем само разыскание приведет к неудаче: ведь мысль того, кто смотрит на меня, проходящего мимо, не является мыслью именно обо мне. Единичная идентичность, уже приписанная *ego*, которое воображает, чувствует, видит, т. е. думает, утрачена.

2) «...Но тот, кто любит кого-то за красоту, любит ли он его? Нет, потому что из-за ветряной оспы, которая убьет красоту, не убив человека, он его разлюбит. И если меня любят за мою рассудительность, за мою память, – любят ли меня? *Меня (toi)*? Нет,

потому что я могу утратить эти качества, не утратив самого себя» [XXV/688, 233]. Итак, Паскаль совершает двойное смещение: во-первых, от вопроса об определении себялюбия к вопросу о предмете любви, а затем от него к разысканию места: «Где же оно, это я (*ce moi*³⁷), если оно ни в теле, ни в душе?» Хотя «я» (*le moi*) остается по сути предполагаемым, поскольку оно является тем, что я не могу *потерять*, тем не менее, объявляется, что оно нигде не находится (*insituable*) – как если бы сама душа могла быть не тем же, что и «я» (*le moi*), **но его местом! Паскаль играет здесь с текстом Декарта:** «[...] я узнал, что я – субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте [...]»³⁸. Не имеющее места, а значит и ненаходимое. И поскольку в соответствии с мыслью Декарта «субстанция души человека» тождественна «я» (*le moi*), которое я больше не могу потерять, а другой не может найти, это можно прокомментировать в терминах первой философии: «...разрыв между субстанцией и ее главным атрибутом [или атрибутами], который заметил Декарт, никогда его, впрочем, не преодолевая, отныне не может быть упразднен»³⁹. Не потеряли ли мы доступ к субстанции, постулированной, но недостижимой? Паскаль выказывает себя гипер-картезианцем: субстанция как онтологическая детерминанта является здесь вторичной, т. е. определяемой гносеологически, что позволяет обоснованно поставить вопрос: являются ли атрибуты атрибутами субстанции. Иначе говоря, можно будет задать вопрос, не напрашивается ли здесь кантианское прочтение фрагмента Паскаля, исходящее из констатации непознаваемости субстанции. Как бы там ни было, смещение центра от «я» (*je*) к единичному «я» (*un moi*) обнаруживает недоступность «я» (*le moi*).

3) «И как любить тело или душу иначе как за их качества, которые есть нечто иное чем “я”, поскольку они преходящи? Можно ли любить отвлеченно субстанцию души, каковы бы ни были ее качества? Это невозможно и было бы неправильно. Стало быть, мы никогда не любим человека, но только его качества» [XXV/688]. Именно этот вывод будет сделан в диалоге о себялюбии и вежливости с Миттоном, и – посмертно – с Николем. Паскаль вел внутренний диалог с самим собой, подражая Декарту в *Meditationes*, диалог, который если и не стал реальным, хотя бы велся с реальным собеседником – Миттоном. Ибо если любят только качества,

и если качества как тела, так и ума совершенно случайны, «так не будем же больше смеяться над теми, кто ищет уважения к себе за чины и должности» [Там же]⁴⁰.

Однако ничто из того, за что нас уважают, нам не свойственно, в силу того, что только Богу мы обязаны как качествами, так и почестями, все это равным образом «заимствовано». Теперь ясно, что конец XXV/688 не является еще одним выводом, независимым от вывода метафизического, о котором я еще скажу. Напротив, этот вывод позволяет Миттону заявить, что «у сердца свои доводы, которых не знает разум», поскольку я люблю или уважаю безо всяких доводов: доводы сердца являются только лишь доводами для любви или уважения к чему-то или к кому-то, к тому или иному, а стало быть, к *особому*⁴¹.

«Можно ли любить отвлеченно субстанцию души, каковы бы ни были ее качества? Это невозможно и было бы неправильно». Это неправильно, но определенно возможно: во всяком случае, такую точку зрения высказывает Николь в удивительном тексте из *Опытов о морали*, озаглавленном *О познании самого себя (De la connaissance de soi-même)*⁴², который представляет собой первое прочтение «я без качеств» Паскаля. Кроме того, *Опыты* свидетельствуют еще и о том, что в 1675 г. Николь работает с Паскалевыми фрагментами, которые будут опубликованы только в 1678 г. и полвека спустя⁴³. Итак, для начала примем, что речь идет не о том, чтобы любить отвлеченно субстанцию души другого человека, но о том, чтобы любить отвлеченно свою собственную. Именно это для Николя характеризует сущность себялюбия. В главе III *О познании* предметом рассмотрения является «неясная идея “Я” (du Moi), основной предмет человеческой любви». «Я» (*le moi*) – это «я» Паскаля; идея картезианская, как и у Паскаля⁴⁴, идея неясная, так как неопределенная. Такую интерпретацию дает Николь «абстракции» Паскаля, для того чтобы использовать ее в тезисе: себялюбие – это любовь к общей и неопределенной идее себя. Николь пишет: «В душе есть разумная (*spirituelle*) идея себя, которая производит следствия схожие с удовольствиями, вызванными созерцанием *особых* идей о себе, которые человек образует и постоянно обновляет, умножая иллюзорные *образы* своих качеств, – ведь чтобы идея «я» доставляла удовольствие, ее нужно постоянно обновлять, отсюда происходит грусть и тоска людей, пребывающих «покойно в своих домах»⁴⁵.

Продолжим читать этот странный текст: «Не представляя ясно никакого качества, ни хорошего, ни плохого [в этом состоит результат паскалевского анализа], мы понимаем только то, что выражено в слове “я” (moi). И это так понятое “я” скрывает от нас все наши недостатки», что вполне понятно – ведь их исключили, упразднив всякое качество, т. е. любую определенность эмпирического «я». Как следствие, эта чисто духовная (spirituelle), а значит общая и неясная идея, выраженная в слове «я», «достаточна для того, чтобы вызвать нашу любовь». Иначе говоря, мне тогда легко любить себя, когда я ничего не люблю в своей любви к себе, поскольку мне нечего (конкретно) любить в себе. «Скрытый взгляд, который у нас есть, проникает повсюду. С ним соотносят все [...]», – это своего рода моральное предвосхищение тезиса о том, что «я» (le moi) сопровождает все мои представления! Этот парадокс разворачивается на протяжении всего текста *Опытов*: я хочу показать себя из тщеславия, и не хочу себя показать, поскольку у меня полно недостатков. Решение этого исходного противоречия, в котором состоит сущность себялюбия, таково: нужно видеть себя, не всматриваясь, т. е. ограничить свой взгляд неопределенной идеей «я». Так Николь превращает в парадокс экзистенциальное описание Паскалем славы, воображения или развлечения. В этом превращении основного человеческого переживания (affection) содержится, возможно, окончательный итог доктрины французских моралистов.

Продолжаем: «Хотя, развернув содержание этого “я” (се moi) [не очень последовательная гипотеза, поскольку неясная идея “я” была определена, как раз лишившись всех частных особенностей], мы не нашли в нем ничего достойного любви [и это вновь понятно: ведь мы не сумеем найти то, что из этой идеи удалили] или отвращения, мы все же любим его в этой неясной идее “я” (moi) и избегаем пристального особого взгляда, который вызывал бы в нас ненависть к нему» [р. 313]. Итак, Николь называет «неясной идеей я» абстрактное неуловимое (introuvable) «я» Паскаля. Но эта неясная идея может служить изначальному парадоксу лишь при условии смешения двух смыслов «неясного».

С одной стороны, это неясность в смысле дальнего видения, неотчетливого, поскольку мы отдалены от себя (я себя неясно вижу, поскольку не всматриваюсь). Когда же мы приближаемся, видение

становится отчетливым и мы видим свои недостатки (всматриваемся в себя). С другой стороны, это неясность как неопределенность, достигнутая методическим устранением качественных определений. Таков был результат паскалевского вопрошания, сводящий «я» (*le moi*) к чему-то неуловимому. Николь исходит из этого, но не принимает такую позицию, поскольку, по сути, делая «я» чистым означаемым, он не понимает его как понятие: «...мы понимаем только то, что подразумеваем под словом “я”». Я задержался на использовании Николем фрагмента из Паскаля, где Николь привлекает и другие, не опубликованные к тому моменту мысли не только для того, чтобы показать, что мораль Паскаля не является «морализаторской» в смысле моралистов. Но именно потому, что переход к себялюбию у Николя, использующего текст Паскаля, и следующее из этого непризнание радикальности вопрошания Паскаля, напротив, указывают на *метафизическое* допущение, от которого отказывается Паскаль: можно «отвлеченно любить субстанцию души человека», потому что у нас всегда уже есть ее идея, или, как говорит Николь, «духовная идея» (*une idée spirituelle*), общая и неясная. Вернемся, на этот раз окончательно, к тексту Паскаля.

«Можно ли любить отвлеченно субстанцию души [...]? Это невозможно». «Я» (*le moi*) неуловимо. Может быть, оно даже не существует⁴⁶. К чему же тогда предположение о субстанциальности «я», которая ничем не доказывается? Зачем надо было принимать допущение, которое я выше назвал постулатом? Почему этот постулат не является паралогизмом? Неоднократное вопрошание, которому Паскаль подвергает «я», собственно является тем, что Гуссерль называет редукцией. Эта редукция ведет к провалу, поскольку «я» (*le moi*) сводится к возможности собственного несуществования: ничто не «создает “я”». Нельзя ли из того, что ничто не создает «я», вывести, что «я» (*le moi*) – ничто? **Переворот** изначальной ситуации: от Декарта, наблюдающего за прохожими из своего окна, к Паскалю – прохожему, увиденному из окна, важен главным образом тем, что делает *ego* оператором редукции, а следовательно, исключает любую определенность идеи, которую мы о нем имеем, исследуя «я» только как объект. Можно было бы предложить прочтение этого текста в духе Мальбранша, показывая, что из того, что у меня нет идеи моей души⁴⁷, не следует то, что она не

существует, – в конце концов, Мальбранш в метафизике, возможно, первый строгий читатель этого фрагмента Паскаля, во всяком случае, гораздо более строгий, чем Николь.

Можно было бы идти дальше – я уже упоминал эту возможность – и прочитать текст в духе Канта, возражая, что из непознаваемости «я» нельзя вывести ни его существование, ни, как Мальбранш, его несуществование. То, что Паскаль в конечном счете отождествляет «я» с субстанцией души и утверждает невозможность его достижения, ведет к паралогизму субстанциальности *ego*, поскольку «синтетическое единство многообразия созерцаний»⁴⁸ (Паскаль это называет качествами) не предполагает субстанции и, следовательно, мы не можем мыслить *ego* с позиций метафизики субстанциальности.

Можно было бы вместе с Гуссерлем добавить, что такая критика остается недостаточной и что Кант недостаточно продвинулся в прояснении чистого *ego*, поскольку только проведенная до конца феноменологическая редукция позволяет лишить *ego* субстанциальности⁴⁹. В данном тексте я не ставлю перед собой задачу вписать Паскаля в историю метафизики и в историю критики субстанциальности *ego*. Я считаю, что все эти прочтения приняли бы *слишком серьезно* аргумент Паскаля, для которого достаточно того, что «я» неуловимо, а значит, исказили бы исходную перспективу. Последовательные вопросы Паскаля являются в действительности не столько философским *опровержением*, сколько *лишением качества* (disqualification⁵⁰) фундаментальных понятий и тезисов метафизики. Я объясню, что имеется в виду.

Субстанция души человека неуловима, а вместе с ней и «я» (*le moi*). Мысль «Что такое “я”?», безусловно, является, по выражению Эмманюэля Мартино, «разрушительной критикой субстанции души». Разрушительная критика, но чего именно? Конечно, метафизики в той ее форме, которая представляется наиболее возвышенной и законченной молодому вдохновленному картезианством Паскалю, – в форме *philosophia prima*, первым объектом которой было *ego*. Паскаль просто пытается доказать, что метафизика неспособна найти «я». И благодаря диалогическому «пасу», которым он обязан Миттону, Паскаль найдет это метафизически неуловимое «я» в воле, а точнее в испорченности воли. Иначе говоря, – и говоря предварительно, – «я» может быть найдено не в метафизи-

ке, но в морали. В действительности, в смещении центра от «je» к «moi» наиболее показательным оказывается вопрос о любви. Метафизически ненаходимое «я» (le moi) не становится объектом любви. Поэтому вопрос о любви станет центральным предметом размышлений Паскаля, которые будут разворачиваться как критика себялюбия. И наоборот, поскольку нельзя было бы вернуться к *ego*, как законному основанию любви к себе (я не люблю себя, так как думаю о себе), совсем другая проблематика будет позже иметь задачей установление должной любви по отношению к себе. С перемещением центра от *ego* к «я» (moi), *ego* лишается своего метафизического первенства, а метафизика – своего первого объекта. Шах, который в этой ситуации ставит Паскаль, есть поражение метафизики.

Но Паскаль смог открыть «я» в морали, а также подступиться к «я» в его незамечаемой индивидуальности, которую ему придает воля, только после того как установил, что метафизика неспособна его найти. И для того, чтобы это констатировать, оказалось достаточно двойного смещения вопроса об определении – к вопросу о любви и к поиску места. Для ловко проведенной критики Декарта хватило двенадцати строк. Молодой и пылкий философ Паскаль действует быстро. Именно на этом основании я выше сопоставил «Что такое “я”?» и «Три порядка вещей». Уже в «Трех порядках вещей» доступ к порядку милосердия позволил Паскалю «превзойти» Декарта, а вместе с ним и метафизику, полностью лишенную дееспособности из-за слепоты, свойственной второму порядку⁵¹. И даже если первый текст не так формализован, как второй, в обоих случаях мы имеем дело с одним и тем же теоретическим жестом, без сомнения гениальным, но столь же кратким, сколь и радикальным: рассмотрения порядка любви достаточно для разрушения метафизики. Критика Паскаля оперативна в двух смыслах: она проведена разрушительно и быстро. К счастью, эта оперативная критика не является последним словом в отношении Паскаля к Декарту.

Однако, для того чтобы отбросить *philosophia prima*, признав недействительным ее принцип, необходимо снова начинать с... Декарта⁵²! Ибо, говоря о «я» (le moi), стоило бы, очевидно, обратиться к размышлению над *Meditationes*. Именно такое размышление подталкивает Паскаля к изобретению «я» (le moi):

только картезианец – первый картезианец, – мыслящий *исходя из* Декарта, размышляющий над *Meditationes*, мог впервые написать «*le moi*». Этим «*le moi*» Паскаль обозначает во французском языке философское достижение Декарта, – впрочем, он сделает то же самое и с другими фундаментальными понятиями. Субстантивируя «я», Паскаль переписывает в простом и новаторском грамматическом сокращении (*le moi*) тезис Декарта: «*ego autem substantia*». Таким образом, субстантивация Паскаля точно передает картезианскую субстанциализацию *ego*: вооруженный мощью первой философии, Паскаль «метафизицирует» язык, – я не решился бы, в свою очередь, на неологизм «метафизицировать», если бы не удостоверился в такой возможности у Фенелона⁵³, чей XXIV *Диалог мертвецов* (*Dialogue des morts*) приписывает Платону упрек в адрес Аристотелевой «метафизицированной физики»⁵⁴ [*Œuvres*, I, p. 356].

Здесь, вопреки критике Ницше, отнюдь не сводя *ego cogito* к вере в грамматику⁵⁵, Паскаль строго записывает свой результат грамматически. Субстантивация «я» обнаруживает в кратком – столь же решительном, сколь отважном – выражении субстанциализацию *ego*.

Но, как мы видели, Паскаль обращается к субстанциальности *ego* только для того, чтобы подвергнуть его оперативной критике и сделать вывод, что «я» неуловимо. Для этого ему пришлось заменить основной вопрос картезианской метафизики: *что же такое я есть?* (*qu'est ce que je suis?*) на новый: *что такое «я»?* (*qu'est-ce que le moi?*), а значит, сделать местоимение именем существительным и написать *le moi* («я»). Вот почему «*le moi*» не могло быть написано ни на французском, ни, очевидно, на каком другом языке, *прежде* Декарта. Мы являемся свидетелями замечательного парадокса: Паскаль вписывает в грамматику картезианский тезис только для того, чтобы полностью лишить его значения. Итак, Паскаль *исходит из* Декарта в двух смыслах: принимая тезис Декарта за начало собственного рассуждения и отделяясь от этого тезиса до такой степени, чтобы можно было «дисквалифицировать» субстанциальность *ego*, сделав сначала «я» именем существительным *le moi*. Субстантивация «я» является исходной точкой его десубстанциализации. Следовательно, именно для того, чтобы разрушить (*destituer*⁵⁶) метафизику, начиная с ее первого принципа, и

тем самым устранить ее как таковую, Паскаль для начала отважно и торжественно закрепил в языке субстантивацию «я», прежде чем попытаться раскрыть его не метафизически. Чтобы исключить из *ego* субстанциальность, Паскаль прежде всего учел в своем языке картезианский посыл, т. е. передал посредством номинализации субстанциальность «я», тщетность которого он собирался показать. Столь поразительная «дисквалификация» обусловлена напряжением между новой субстантивацией, в которой состоит решительный концептуальный шаг вперед, сделанный Декартом, и десубстанциализацией, к которой он тут же ведет: антикартезианское картезианство!

Итак, то, что я называю *изобретением* (invention) «я», происходит из парадокса: субстантивируя «я», Паскаль объективировал *ego* в единичном «я» (**un moi**), но лексически зафиксировал субстантивацию только для того, чтобы «дисквалифицировать» его субстанциальность. *Ego* стало объектом – *le moi* – только для того, чтобы утратить субстанциальность, которую ему приписала картезианская *philosophia prima*. Таков в высшей степени парадоксальный акт рождения «я».

Примечания

- ¹ Перевод выполнен по изданию: *Carraud V. L'invention du moi*. P., 2010. P. 15–41.
- ² *Cournot A.-A. Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*. I. III, ch. IX / *Œuvres complètes*. T. III. P. 280.
- ³ Трудность перевода выражения Паскаля на русский язык состоит в том, что во французском языке Паскаль совершает конверсию путем добавления определенного артикля «le» (в данном случае нейтрального) к личному местоимению в объектном падеже «moi», делая местоимение именем существительным (общим понятием). В русском языке артикль как грамматическая категория отсутствует, кроме того, личное местоимение «я» не имеет именительного падежа для формы «меня», что делает невозможным «дословный перевод». Традиционные приемы русскоязычной конверсии осуществляются либо путем закавычивания местоимения «я» и сопровождения его указательным «это» в среднем роде; либо путем написания Я с большой буквы как имени собственного. При переводе данного текста я использую закавыченное «я» и в скобках указываю французское выражение. – *Прим. пер.*
- ⁴ *Locke J. Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Amsterdam–Leipzig, 1775. Примечание 1 к § 9 XXVII du livre II. P. 264.

- ⁵ При цитировании, когда это возможно, используется русский перевод по изданию: *Паскаль Б.* Мысли. Пер. с фр. и комм. Ю. Гинзбург. М., 2009; в иных случаях дается подстрочный перевод. – *Прим. пер.*
- ⁶ См., в частности, издание: *Pascal B.* Discours sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvés après sa mort parmi ses papiers, restitués et publiés par Emmanuel Martineau. P., 1992. Далее: *Disc.*
- ⁷ *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets*, édition dite de Port-Royal. 1670. P. 278. В этом издании «moi» приводится в кавычках.
- ⁸ См. *Faret N.* L'honneste homme. Paris, 1630; reed. P., 1925. «О беседе равных» и «О беседе вельмож»: P. 56–77.
- ⁹ Миттон считается автором *Мыслей о вежливости (Pensées sur l'honnêteté)*. Об этом см.: *Grubbs H.H.* Damien Mitton (1618–1690). Bourgeois honnête homme. Princeton–Paris, 1932.
- ¹⁰ Издатели Пор-Рояля удалили прямую отсылку к Миттону. Об этом см. *Carraud V.* Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme. P., 2007. P. 105.
- ¹¹ Цит. по.: *Арно А., Николь П.* Логика, или Искусство мыслить. М., 1991. Пер. с фр. В.П. Гайдамака. III, XX, 266.
- ¹² В издании 1991 года другой перевод: «...они не стремятся быть на виду и, наоборот, стараются затеряться в общей массе». Ср. в оригинале: «...ils fuient de se presenter en face, et de se faire envisager en particulier [...]». Цит. по: *Arnaud A., Nicole P.* La logique ou l'art de penser. P., 1981. P. 266–267. – *Прим. пер.*
- ¹³ *Faret N.* L'honneste homme. P. 43–44: услуги (**les bons offices**), **к которым относятся**, в частности, щедрость (**libéralité**), **«это действия если и не божественные, то во всяком случае больше чем человеческие (humaines)»**. Услужливость доходит до обмена интересами, чему Ларошфуко даст теоретическое обоснование. «...Подделка под милосердие, а в глубине нет ничего, кроме ненависти», – скажет Паскаль (LXVI/210).
- ¹⁴ *Nicole P.* Essais de morale. Choix d'essais par Lorent Thirouin. P., 1999. *De la charité et de l'amour-propre*, chap. VI. P. 389.
- ¹⁵ См. статью шевалье Луи де Жокура (1755). Доступно на сайте <http://alembert.fr>. – *Прим. пер.*
- ¹⁶ В *Жизни господина Паскаля, написанной госпожой Перье, супругой господина Перье, советника палаты сборов* читаем: «Он считал это правилом и строго его придерживался». Цит. по.: *Паскаль Б.* Мысли. С. 435–478. М., 2009. С. 469.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ О вежливом человеке по Паскалю Николь напишет: «Таких людей невозможно не любить, но почему их любят? Кажется, он создан для других, а не для себя. Он совсем не задевает наше себялюбие назойливым притворством. Он совсем не стремится заставить нас его хвалить, вынуждая нас видеть в нем то, что мы совсем не хотим видеть. Если он нам показывает, что в нем есть хорошего, то это не для себя, а для нас». Цит. по: *Nicole P.* Essais de morale. Choix d'essais par Lorent Thirouin. *De la charité et de l'amour-propre*, chap. VI. P. 394.
- ¹⁹ В переводе Ю. Гинзбург – «бесконечное существо». – *Прим. пер.*

- ²⁰ В XVII в. слово «*incommode*» означает в сильном смысле «враг», «тиран». О текстуальных различиях между изданиями Паскаля см. *Carraud V. Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*. P. 112.
- ²¹ Об этом фрагменте см.: *Mesnard J. Pascal et le «moi haïssable» / La culture de XVII s.* P., 1992. P. 405–413. См. также исследование *Thirouin L. Le moi haïssable, une formule équivoque / Croisements d'anthropologies. Pascal. Pensées im Geflecht der Anthropologien*. Ed. Behrns R., Gipper A. Melonghoff-Bourgerie. Heidelberg. Winter. 2005. P.217–245. «Коллаж», собранный Э.Мартино, требует воздержаться от *фактического* прочтения «ненавистно» («*haïssable*»): любовь к себе есть всегда ненависть к другим (соотв. XVI/210 = *Disc.* 125: «Люди от природы ненавидят друг друга») и предполагает деонтическое прочтение: любовь к себе заслуживает ненависти.
- ²² «[...] Он питает смертельную ненависть к той истине, которая корит его и убеждает в его недостатках. Он хотел бы ее уничтожить [...]» (978 = *Disc.* 40). Существует прямая связь между «человеческим я» и ненавистью к истине.
- ²³ Расхождение между Николем и Паскалем здесь максимальное: см. *De la civilité chrétienne* (первое издание 1671), особенно главу I *Как из себялюбия происходит соблюдение приличий (Comment l'amour-propre produit la civilité)*, где последнее определено как вид сделки (*commerce*) с себялюбием.
- ²⁴ Речь идет об издании *Мыслей* 1670 года. См. прим. 5.
- ²⁵ Ed. de Port-Royal. P. 278.
- ²⁶ Об этом см. *Carraud V. Pascal et la philosophie*. P., 1992, § 22, b.
- ²⁷ В указ. изд. – с. 341 (фрагмент о природе самолюбия). – *Прим. пер.*
- ²⁸ «*Le moi* Паскаля, – говорил Кост, – позволяет мне воспользоваться словом *soi, soi-même*, чтобы выразить то чувство, которое есть у каждого, чувство того, что он – это он *сам* (qu'il est le *même*)». См. *Locke J. Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Amsterdam–Leipzig, 1775. Примечание 1 к § 9 XXVII du livre II, p. 264.
- ²⁹ О феномене картезианских начал см. *Carraud V. Pascal et la philosophie*. P. 390–394.
- ³⁰ Речь идет о дополненном издании *Мыслей* 1678 г. – *Прим. пер.*
- ³¹ См. *Carraud V. Pascal et la philosophie*. P. 390–394.
- ³² Эмманюэль Мартино не без оснований дает следующий комментарий: «... этот картезианизирующий (*cartésianisant*) атеист настолько же атеист, насколько Паскаль антикартезианец, даже если он будет упорно искать Бога в природе». *Disc.* P. 257–258.
- ³³ См., в частности, *Marion J.-L. Sur la prisme métaphysique de Descartes*. P., 1986. § 24, а также *Carraud V. Pascal et la philosophie*, § 21, где я ссылаюсь и на другие комментарии.
- ³⁴ См. *Pascal: des connaissances*, II^e partie, chap. II.
- ³⁵ Здесь и далее цит. по: *Декарт Р. Размышления о первой философии / Пер. С.Я.Шейнман-Топштейн // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. 1994. С. 4–72. Здесь: Размышление второе. С. 27.*
- ³⁶ Там же.

- 37 Этому бескачественному, тщетно разыскиваемому я (*moi*) здесь противопоставляется другое я (*ce moi*), чтобы указать на его проходящую (*passagère*) единичность. См. Disc. 121. «Тот двадцатилетний я (*ce moi*) больше не я». Картезианское «**le moi**» – это одно; монтеневское «**се moi**» – это совсем другое, оно означает единичность, которая характеризуется своими качествами. В этом смысле *ce moi* противоположно *le moi*.
- 38 Декарт P. Рассуждение о методе // Декарт P. Соч. Т. 1. С. 269.
- 39 Marion J.-L. Sur le prisme. P. 345.
- 40 Николь в тексте *La civilité* скажет: «...нам дано уважать в людях те благородные качества (*grâces*), которыми Бог их наградил». Nicole P. De *civilité chrétienne*. P. 190.
- 41 Паскаль напишет: «Нити, привязывающие почтение одних людей к другим вообще, – это нити необходимости [...] Так что нити, которые привязывают почтение именно к таким-то или таким-то людям, – это нити воображения» (XXXI/828, 268–269).
- 42 Локк отлично знал *Essais* Николя и перевел три из них на английский: о доказательствах Бога, о слабости человека и способах сохранения мира. Об этом см.: John Locke as translator. Ed. Jean S. Yolton. 2000.
- 43 Глава II этого *Essai* показывает, что Николь очевидно знал фрагмент 978 (с. 341–344 рус. издания 2009. – Прим. пер.), но в нем он не признавал главного: необходимую связь между ненавистью к самому себе и любовью к истине. Этот фрагмент был опубликован только в 1728 г. Демоле (*Desmolets*) в томе V *Continuation des Mémoires de littérature et d'histoire* под заглавием *Размышления о себялюбии и его следствиях* (р. 296). О присутствии Паскаля в *Essais* см. посвящение самого Николя из первого тома: «Стоит отметить, что в нескольких местах, которых совсем немного, мы заимствовали некоторые идеи из изданий *Мыслей* Паскаля, *Искусства мыслить* и *Воспитания государя*. Поскольку они общедоступны, мы сочли, что подобное их использование является общим правом [...]» (р. 10).
- 44 См. *Мысли* I/411: «У нас такое высокое понятие (*idée*) о душе человеческой, что мы не можем снести насмешки над собой за это уважение к душе. Все блаженство человеческое состоит в уважении к ней». С. 131.
- 45 «Человек хочет показать себя, потому что он тщеславен. Он избегает показывать себя, потому что, будучи тщеславным, он не может выносить вида своих недостатков и ничтожества. Чтобы согласовать эти противоположные желания, он прибегает к уловке, достойной его тщеславия, посредством которой он находит способ получать удовольствие от обоих одновременно. Это значит набрасывать вуаль на свои недостатки, в известном смысле стирать их с того образа самого себя, который он создает, оставляя лишь те качества, которые могут возвысить его в собственных глазах. Если их нет в действительности, их представляют в воображении; если их не находят в собственном существе, их ищут в мнениях людей или во внешних вещах и присоединяют их к собственной идее, как если бы они были ее частью. Посредством этой иллюзии человек одновременно принадлежит и не принадлежит самому себе: он непрерывно смотрит на себя и никогда не видит себя по-настоящему (*véritablement*), поскольку вместо себя он видит только бесполезный фантом, который он сам себе создал» (р. 312).

- ⁴⁶ Кристиан Мерийон в парадоксальной форме прокомментировал это место: «Паскаль создает понятие, чтобы уничтожить то, что помыслено: на пересечении картезианской философии и христианской морали, он разрушает одну посредством другой. Стало быть, речь идет, по сути, о понятии скорее полемическом и апологетическом, чем философском, которое скорее разрушает означаемое и его референт, чем обосновывает их». См.: *Meurillon Ch. Un concept problematique dans les Pensées: «le moi» // Méthodes chez Pascal. P., 1979. P. 276.*
- ⁴⁷ Мальбранш Н. Разыскание истины. III, II, VII, § IV. См. *Bardout J.Ch. Malebranche et la métaphysique. P., 1999. P. 91–93.*
- ⁴⁸ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 101.
- ⁴⁹ Гуссерль Э. Картезианские размышления, § 10.
- ⁵⁰ Это понятие я предложил в книге *Pascal et la philosophie* (P., 1992, 2éd. 2007), чтобы охарактеризовать тип работы, которую Паскаль производит с философскими понятиями. Само собой разумеется, что эта «дисквалификация» связана с *интерпретацией* картезианской философии.
- ⁵¹ Об этом см.: *Marion J.-L. Sur le prisme. § 23; Carraud V. Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme. IV, I.*
- ⁵² Это, впрочем, не так очевидно, как могло бы показаться. Эмманюэль Мартино справедливо отмечает главенство картезианства в рассуждениях о **le moi**, которое приводит к забвению Монтеня!
- ⁵³ Франсуа Фенелон (1615–1715) – французский теолог и писатель. Здесь упоминается его сочинение *Dialogues des Morts et Fables, écrits composés pour l'éducation du duc de Bourgogne. 1700. – Прим. пер.*
- ⁵⁴ В таком моем словоупотреблении нет ничего уничижительного, хотя век спустя в *Neologie* Луи-Себастьяна Мерсье появится глагол с пейоративным смыслом «métaphysiquer», синонимичный глаголам «мудрить», «темнить»: «Есть что-то от шарлатанства в такой манере письма» (Т. II. P. 124).
- ⁵⁵ *Nietzsche F. Nachlass*, август-сентябрь 1885, KSA 40 (23). Bd. 11, 639–640.
- ⁵⁶ Термин предложен Ж.-Л. Марионом. См.: *Sur le prisme métaphysique de Descartes*; об отношении между «разрушением» метафизики (*destitution de la métaphysique*) и «дисквалификацией» (*disqualification*) ее понятий см. *Pascal et la philosophie.*

Перевод с французского *Е.К.Карпенко*

К.В. Чепурин

Человеческая душа, ее интенсивность и судьба: введение в антропологию Гегеля

Из всей «берлинской» философии духа Гегеля его антропология – учение об индивидуальной человеческой душе и первая часть философии субъективного духа – исследована, пожалуй, менее всего. В логическом движении антропология–феноменология–психология первое звено, антропология, обыкновенно не наделяется исследователями никаким существенным смыслом в дальнейшем развитии субъективного духа. На самом же деле роль антропологии у «позднего» Гегеля поистине основополагающая. Так, в разделе «Философия духа» своей «Энциклопедии философских наук», а также в лекциях по философии духа, которые Гегель читал в «берлинский» период, он значительно переосмысливает логику сознания и его роль именно тем, что вводит антропологию как первый этап развития человеческого духа, то есть помещает феноменологию в целиком иной – антропологический – контекст. Эта укорененность сознания в душе, феноменологии в антропологии не только составляет наиболее радикальное отличие «берлинской» феноменологии от «йенской» «Феноменологии духа» (1807 г.), но и подразумевает гораздо более двусмысленное положение сознания, двусмысленность, возникающую именно в результате введения антропологии в систему развития духа. В результате возникает и фундаментально другая логика субъективного духа – в частности, другая логика «свободы» – в движении от души к сознанию и самосознанию и затем к разуму и духу¹.

Более того, важно уже то, что антропология как учение о *человеческой* душе относится Гегелем именно к философии духа, а не философии природы (где рассматривается душа животная). Задача этой статьи в том, чтобы дать введение в антропологию Гегеля через анализ трех ключевых для него антропологических понятий – духовного определения (*Bestimmung*) человеческой души, ее интенсивности (*Intensität*) и ее судьбы (*Schicksal*), – **которые в совокупности** и позволяют объяснить специфику гегелевского понимания души человека и заодно вписанность антропологии именно в философию духа. Тем самым в противоположность большинству интерпретаций гегелевской антропологии, рассматривающих ее как сферу исключительно природной определенности², здесь будет показано, что антропология определяется Гегелем как сфера *уже* духовная, включенная в историю духа, а не «доисторическая». В то же время будет сказано и об отношении антропологии к философии духа в целом, а также к философии природы.

Известно, что в гегелевской философии духа всякий человек обладает – или по крайней мере должен обладать как человек – конститутивным значением в процессе возвращения духа, или Бога, к самому себе³. А именно, триадическая схема абсолютного духа исполняется через (и вообще возможна лишь через) аналогичную, но меньшего масштаба триадическую схему развития каждого конечного человеческого индивида. Человек исходит из духа, своего «пребывания», и должен духом стать («стань тем, что ты есть»), чтобы исполнить его. Как мы увидим, человеческая душа по Гегелю есть именно непосредственно-духовная тотальность, определенная и наполненная духом, духовной потенцией, которая только должна стать действительностью. Поскольку человеческая душа заряжена духовной потенцией, она уже онтологически иная, нежели душа животная. Вследствие этого душа человека у Гегеля обладает двумя основополагающими антропологическими характеристиками, двумя уникальными «инструментами», свидетельствующими о ее духовном определении и назначении: «интенсивностью» и «судьбой». А именно, душа человека обладает особым типом индивидуальности – «интенсивной формой индивидуальности», которая, согласно Гегелю, включает в себя антропологическую «судьбу» индивида, «рок», внутренний «оракул», задающий направление всей его жизни, чего нет у животного. Судьба индивида стоит (по своему про-

исхождению) и должна стоять (со стороны человеческой воли) на службе духа. Возможность направить свою судьбу к целям духа, а не «разрушать цели судьбы» – как то, по Гегелю, часто бывает свойственно «современному человеку» – заложена именно в душе, в антропологии. Человек не только способен к труду над собой, к образованию и преображению себя, но в его душе *уже* заложена возможность того, что этот труд принесет плоды, не будет тщетным.

«Игра абсолютного духа с самим собой»: человеческая душа как дух

В гегелевской «берлинской» философии процесс развертывания духа есть с начала и до конца процесс непрерывного роста вот этого вот индивида из плоти и крови: в начале антропологии мы находим его непосредственно в момент рождения (по видимости из природы, но на самом деле, как будет показано, эта человеческая «природа» уже духовно определена) и затем отмечаем каждый логический шаг его развития, развития его «понятия». Это Гегель и имеет в виду, говоря, что «дух есть вначале душа, затем Я»⁴; нет никаких разрывов, разломов в продвижении духа. Недаром он настаивает, что это с самого начала движение именно *духа*. «Человек, – указывает Гегель в лекциях по философии духа 1827/28 гг., – есть природное существо; но человеку, *поскольку он человек*, надлежит быть не только природным, но и духовным»⁵. И душа, поскольку она человеческая душа, не сводится к природному, обладает духовным назначением – более того, сама человеческая «природа» преображена духом, подчинена ему и принадлежит уже к области духовного, а не природного⁶. Уже в самом определении антропологии, как оно дается Гегелем в начале лекций, определением души выступает именно дух:

Антропология ... рассматривает дух в его природной жизни, еще *погруженным* в природу и явленным как дух в конфликте с телесным и в соотносении с ним⁷.

Стало быть, пусть человеческая душа и погружена еще в природу, но она уже «явлена как дух», уже есть дух: «непосредственный дух»⁸. Душа погружена в природу, но определение ее –

дух, а не природа. В человеческой душе природное включено в непосредственно-духовную тотальность. Именно факт духовной определенности души человека подчеркивает Гегель, говоря, что она есть «*природный дух, непосредственный субъективный дух*»⁹, пусть еще и не дух «для себя». Человеческая душа есть дух, пусть еще пассивный; первая ступень возвышения духа к духу. «Человек как природный дух есть душа»¹⁰; «животное, напротив, еще не есть дух»¹¹.

В понимании духа как определения (*Bestimmung*) души человека уже задана *двойная* соотнесенность человеческой души с духом. «Определение высказывает некое различие, назначение, цель, которую должно достигнуть, для которой человек должен создавать себя. ... Но с другой стороны, определение говорит в той же степени и об изначальном, том, что человек есть в себе»¹². Иначе говоря, дух есть то, не только *чем*, но и *к чему* определен человек. Именно с антропологии, с человеческой души, а не с души животной начинается путь духа и к духу, или путь духа к себе самому. И уже в самом начале этого пути, несмотря на всю свою «конечность», человек есть именно дух, пронизан духом как своей собственно человеческой потенцией:

Дух, рассматриваемый нами здесь, – лишь *конечный* дух, но сущностная субстанция в нем – быть духом. Это и роднит его с бесконечным духом: быть духом¹³.

Душа хотя и есть «сон духа»¹⁴, но сон для Гегеля уже предполагает сущностную возможность бодрствования¹⁵. С точки зрения логической непрерывности систематического изложения в «Энциклопедии философских наук» человеческая душа должна, казалось бы, выступать непосредственным следствием предыдущего раздела системы, философии природы. Но со стороны сущностной выказывается сущностная же *инаковость* человеческой души по сравнению с природой, ее прямое подчинение непосредственно пронизывающему ее духовному принципу. Человеческая душа – не просто результат завершающей философию природы биологической логики родового процесса животного мира, и в «берлинских» лекциях по философии истории 1822–1823 гг. Гегель открыто настаивает на этом, по сути излагая основания отнесения антропологии именно к философии духа:

Коль скоро начинают ... с некоторого природного состояния [человека], то это состояние – уже животная *человечность*, не животность, не животная тусклость (*Dumpfheit*)¹⁶. Животная человечность есть нечто целиком другое, нежели животность. Дух не развивается из животного, не начинается с животного, напротив, дух следует начинать с духа же, но с такого, который сперва есть лишь в себе, лишь природен, который не животен, но напротив, таков, что по своему характеру носит человеческий отпечаток...¹⁷ Животное не обладает возможностью осознания самого себя... и первый крик ребенка уже есть нечто другое, нежели животный крик, несет на себе печать человека¹⁸.

Дело обстоит так, как если бы, по Гегелю, переход от философии природы к антропологии *приостанавливал* естественный порядок, чтобы *учредить* порядок духовный. То же, что Гегель говорит о рождении человеческого ребенка, может быть сказано и о логическом рождении всякой человеческой души: «Рождение есть некий *saltus* (скачок), а не просто постепенное изменение»¹⁹. Это некий качественный прыжок к духу, *saltus*, а не бесшовная непрерывность. Именно дух – абсолютный дух – производит *из себя* всякую человеческую душу, «полагает себя» в форме души для того, чтобы исполнить себя, «прийти к самому себе»; так человеческая душа определяется духом в целях духа же:

Положенность непосредственного [т. е. человеческой души] есть положенность самого духа, который сам себя пред-полагает, некое предположенное, но это сам дух есть предположение этого предположенного. ... Стало быть, мы начинаем с непосредственного [т. е. с души]; но мы знаем также, что это дух как душа пред-полагает самого себя. Это некая *игра духа*, цель которой – прийти к самому себе²⁰.

В конспекте Вальтера вместо «игры духа» сказано более полно: «*игра абсолютного духа с самим собой*»²¹, божественная игра. Здесь, на начальном этапе антропологии человек вовлекается в игру – священную игру служения духу, – направленную на то, чтобы абсолютный дух «пришел к самому себе». Всякий человеческий индивид, поскольку он обладает душой, вовлечен в эту игру; притом и наиболее базовые, природные, начальные определения «природной души» человека, аналогичные видовому членению у животных, – то, что Гегель называет «расовыми» характеристика-

ми – имеют у человека, в отличие от животного мира, «духовное значение»²². Вообще, как настаивает Гегель, природные отличия в каждой человеческой душе уже изначально «проводятся в согласии с глубокими духовными определениями»²³, с целями духа.

По Гегелю, если животное и обладает индивидуальностью, то не наполненной, не «внутренней», но только «внешней», процессуальной. А именно, индивидуальность животного примитивна, сводится к «простому непосредственному чувству себя», основанием которого выступает «абстрактный процесс»²⁴, биологический процесс рода. Полнота рода – «высшее, до чего может подняться животное»²⁵. В природе вообще, и в животной природе в частности, дух «лишь *резвится*». Дух в природе – «вакхический бог, не обуздывающий и не постигающий самого себя»²⁶. Любопытно, что обе формы присутствия духа – в природе и в человеке – описываются Гегелем в терминах *игры*, и «резвление» духа с природой по сути своей противоположно описанной ранее «игре абсолютного духа с самим собой», осуществляемой через человека и человеческую душу. Так возникает контраст двух форм игры: пустячному «резвлению», не направленному к собственным целям духа, противостоит «игра духа», божественная деятельность, в которой дух ставит себе цель: «прийти к самому себе»²⁷. Пустой душе животного противопоставляется у Гегеля духовно наполненная человеческая душа с ее существенно другим типом индивидуальности, отсутствующим у животного, – «интенсивной формой индивидуальности»²⁸. Так в гегелевской мысли возникает антропологическая тема интенсивности души.

2. Интенсивность души у Гегеля

По своему происхождению, пусть и не по своей сущности, понятие интенсивности души у Гегеля – *кантовское* понятие²⁹. Именно на Канта Гегель указывает в «Науке логики» как на того, кто первым ввел тему душевной интенсивности, применив определение интенсивной величины («интенсивного количества») к душе:

Кант своеобразно применил определенность интенсивного определенного количества к метафизическому определению души³⁰.

Отталкиваясь в своем понимании интенсивности души от Канта, Гегель тем не менее радикально переосмысливает это понятие. Ввиду определенности человеческой души духом становится понятным, почему в «Науке логики» Гегель критикует кантовское понимание душевной интенсивности как количества:

Духу, конечно, присуще *бытие*, но совершенно другой интенсивности, чем интенсивность интенсивно определенного количества; скорее ему присуща такая интенсивность, в которой форма лишь непосредственного бытия и все его категории даны как снятые. Что следовало бы допустить, так это устранение не только категории экстенсивного количества, но и количества вообще [в применении к душе]³¹.

Ошибкой было бы счесть, что Гегель здесь вообще отказывается от концепции душевной интенсивности. На деле он различает два типа интенсивности – вещную (феноменальную интенсивность) и духовную (интенсивность духа). Душа, говорит Гегель, – не «вещь» (*Ding*), но форма духа. Дух же обладает «совершенно другой интенсивностью», другим типом интенсивности, чем феноменальная интенсивность, подпадающая под категорию «количества». Иначе говоря, в споре с Кантом Гегель возводит интенсивность души к интенсивности *духа*, а не «вещи» или даже пучка сил. Стало быть, речь тут идет именно и только о *человеческой* душе, так как это она напрямую определена, пронизана духом. Интенсивный характер душевной индивидуальности («интенсивная форма индивидуальности», интенсивное «ядро» индивидуальной человеческой души³²) выступает у Гегеля как важнейшее следствие духовной определенности души человека.

Но опять же не следует думать, будто Гегель сохраняет только духовную разновидность интенсивности и тем самым полностью порывает с Кантом. Напротив, Гегель апроприирует в том числе и кантовскую «феноменальную» концепцию душевной интенсивности, но лишь как часть своей феноменологии, радикально меняя смысл кантовского понятия приданием ему антропологического основания вместо трансцендентального, укореняя ее в человеческой *душе* как форме духа, а не в активности познавательного субъекта. Иначе говоря, у Канта всякая феноменальная активность души (сознание, например) укоренена в трансценденталь-

ной форме интенсивности, в интенсивности как априорной форме. У Гегеля же укорененность душевной интенсивности – не трансцендентальная, но *антропологическая*. А именно, феноменологическая («феноменальная») интенсивность сознания основана на антропологической интенсивности душевного «ядра», которая и придает сознанию интенсивность. Как мы увидим, только феноменологическая интенсивность подпадает под определение количества. Другими словами, по Гегелю, не может быть количественной (феноменологической) интенсивности душевных сил без изначальной (антропологической) интенсивности душевного «ядра», которая единственно и наделяет интенсивностью всякую активность души, в том числе ее «сознательную» активность.

Об интенсивности сознания (*феноменологической* интенсивности души) Гегель говорит в лекциях по философии духа 1827–1828 гг., отсылая к кантовскому спору с Мендельсоном:

Так и Кант возражал: даже если душа качественно проста, количественно дело может обстоять ровно наоборот. Простота не исключает интенсивности, не избавлена от нее. Душа есть сознание, и когда его представляют подпадающим под определение интенсивности, сознание может быть в большей или меньшей степени [интенсивным]³³.

Таким образом, сознание подпадает под определение интенсивной величины («интенсивного определенного количества», как говорит Гегель в «Науке логики»). Это и есть феноменологическая (количественная) интенсивность души. *Антропологическая* же интенсивность души по Гегелю есть «субстанциальная мощь» (*substantielle Macht*)³⁴ души, сконцентрированная в единстве ее «ядра», ее «интенсивной формы индивидуальности»³⁵. Притом именно эта интенсивная индивидуальности души – индивидуальность вот этого вот человека «в сжатой форме» – подлежит всем дальнейшим (в том числе «сознательным») отношениям индивида, выступая их антропологическим основанием и «субстанциальным материалом», тем самым сущностно определяя их:

...«ядро» бытия чувства (*Kern des Gefühlssein*) не только содержит бессознательную для себя натуру, темперамент и т. д., но и ... включает в свою всеохватывающую простоту *все дальнейшие связи и существенные отношения, судьбы (Schicksale)*, принци-

пы (*Grundsätze*) ... Тотальность индивида в этой сжатой форме различена от существующего раскрытия его сознания, его представлений о мире, его развитых интересов, склонностей и т. д. ... [Но эта] *интенсивная форма индивидуальности (intensive Form der Individualität)* ... вносит последнее определение в *видимость (Schein)* опосредований, намерений и оснований, которым предается развитое сознание³⁶.

В этом пассаже можно усмотреть связь антропологической и феноменологической интенсивностей. Как душа в философии субъективного духа есть основание сознания, так антропологическая интенсивность души – основание интенсивности сознания. Именно так можно понимать гегелевское утверждение, что интенсивное «ядро» индивидуальности *определяет* в том числе и «сознательную» активность индивида. Кроме того, это утверждение можно понимать и собственно в смысле общей логики развития субъективного духа у «берлинского» Гегеля, т. е. как определение сознания душой, тотальность которой сознание «выталкивает» вовне, забывая о ней, в форме «внешнего мира»:

Человек есть указанная тотальность [индивидуальности]; поскольку он ясно мыслящий и сознательный человек, его действительность наличествует для него как внешний мир, к которому он относится. Далее, это сама указанная тотальность разворачивается как внешний мир³⁷.

Тут можно вспомнить «Феноменологию духа», где говорится о том, как самосознание «делает соразмерной себе» ту «действительность», горизонт которой задан *изначальным* «претворением в действительность» его души, так что «мощь индивида состоит в том, что он делает себя *соразмерным* этой субстанции», т. е. в достижении всей потенциально доступной данному индивиду полноты, заложенной в «энергии [его] *изначального* характера и таланта»³⁸. Потому-то внешний мир и *соразмерен* душе, что он определяется интенсивностью ее «ядра», из которого этот мир и производится, выносится наружу. Тем самым, учитывая общую логику движения субъективного духа, и становится понятным, откуда тут берется «соразмерность», иначе говоря, почему «масштаб» внешнего мира человека соразмерен «масштабу» его души, «интенсивной формы индивидуальности».

В своей антропологии Гегель теоретически осмысляет и *смерть* человеческой души через ее «интенсивную форму индивидуальности», приписывая этой индивидуальности *меру*:

Когда боль (страдание, *Schmerz*) входит в такое единство содержания [т. е. в индивидуальное «ядро» ощущения души], то индивид может быть пересилен несоразмерностью того, что с ним случается, и того, что он обыкновенно есть. Такая несоразмерность становится несоразмерностью внутри ощущающей тотальности, и последняя может быть ею взорвана. ... [Ведь интенсивное «ядро» души] обладает некоторой мерой, и когда эта мера преступается, душа погибает³⁹.

Но превышение индивидуальной меры души может быть не только ее непосредственным «взрывом». Случается и так, что опосредующее *сознание* оказывается неспособным выдержать натиск осознаваемого им противоречия, силившегося разрушить меру души, и тогда смерть происходит опосредованно, через волю индивида («посредством решения более не жить»⁴⁰) – иначе говоря, человек совершает самоубийство. Именно такова, согласно Гегелю, была смерть Катона младшего:

Катон младший. Абсолютное противоречие. Римская республика – внутри его характера; но то, что было [вокруг него], не было республикой. Этого противоречия он не смог выдержать⁴¹.

Мера чутка к внешним противоречиям потому, что она в себе есть некоторое индивидуальное *равновесие* противоречий, которое не должно быть разбалансировано⁴². Такова Гегелева теория не просто индивидуальной, но *личной* смерти. «Личной» потому, что сам индивид не равнодушен к ней, это не смерть от «привычки к жизни»⁴³, при которой безропотный индивид поглощается родом, – это избыток противоречия, боль (*Schmerz*) и потому насильственная смерть, непосредственно или опосредованно (осознанно) переживаемая самим человеком. Таким образом, то, что у Канта было количественным определением жизни души, у Гегеля осмысляется через логическую категорию меры. Основание у этого гегелевского хода логическое: в «Науке логики» именно мера выступает основанием «абстрактного определения количественного», свойственного как раз сознанию и рассудку⁴⁴. Так Гегель логически оформляет описываемую им соотнесенность души и сознания – как осново-

полагающую роль «интенсивной формы индивидуальности», или интенсивности души, по отношению к интенсивности сознания, так и общую логику движения от антропологии к феноменологии в философии субъективного духа, помещающую именно душу в основание сознания и «внешнего мира».

3. Антропологическое понятие судьбы у Гегеля

Еще одно существенное понятие в антропологии Гегеля, связываемое им с «интенсивной формой индивидуальности» человеческой души и одновременно с целями духа, – понятие антропологической *судьбы* как определения, заложенного внутри индивидуального «ядра» души, которое

не только содержит бессознательную для себя натуру, темперамент и т. д., но и ... включает в свою всеохватывающую простоту все дальнейшие связи и существенные отношения, судьбы (*Schicksale*), принципы⁴⁵.

Употребление здесь Гегелем слова «судьба» не случайно. В том же контексте оно встречается и в лекциях по философии духа 1827–1828 гг. То, что «бессознательно» задано концентрированной антропологической индивидуальностью человека, говорит Гегель, есть его

внутренняя судьба (*Schicksal*), о которой он не отдает себе отчета, то, что позволяет ему ощущать такие отношения и условия, в которых человек не может оправдаться⁴⁶.

Также и в одном из важных «прибавлений» к «Энциклопедии» Гегель отождествляет антропологическую судьбу с индивидуальным «роком» человека:

[«Ядро» индивидуальности есть] та *особенность* человека, которая во всех положениях и отношениях его принимает решения в том, что касается его действия и судьбы (*Schicksal*). ... Эта особенность моего внутреннего составляет мой *рок* (*Verhängnis*), так как она есть *оракул*, от изречения которого зависят все решения индивида; она образует объективное, получающее силу от *внутреннего*, [от] характера. Что обстоятельства и отношения, в которых находится индивид, придают его судьбе (*Schicksal*)

именно *это*, а не какое-либо другое направление, заложено не только в этих обстоятельствах, в их своеобразии и не только в *общей* природе индивида, но в то же время и в его особенности. К тем же самым обстоятельствам этот определенный индивид относится иначе, чем сто других индивидов; на одного известные обстоятельства могут воздействовать магически, тогда как другой не будет ими вырван из своей обычной колеи. Обстоятельства смешиваются, стало быть, неким случайным, особенным способом с *внутренним* индивида, так что этот индивид отчасти в силу обстоятельств и в силу того, что общезначимо, отчасти же в силу своего собственного особенного *внутреннего определения* становится именно тем, чем становится. Разумеется, своеобразная особенность индивида приводит *основания* и для всего его поведения, стало быть, *общезначимые* определения; но она делает это всегда как-то *по-особенному*... Даже бодрствующее, рассудочное, во всеобщих определениях движущееся сознание, следовательно, мощно определяется [этой судьбой]⁴⁷.

В том числе поэтому, говорит Гегель, «суждение о других» следует высказывать «с симпатией»: ведь у каждого человека существуют свои «отношения», «в которых человек не может дать себе никакого определенного отчета»⁴⁸. О так понимаемой судьбе человека Гегель потому говорит в *антропологии*, что эта антропологическая судьба заключена именно в душе. Она есть одно из сущностных определений («связи, судьбы, принципы»), заключенных внутри «интенсивной формы индивидуальности» человеческой души.

Важно подчеркнуть, что «судьба» понимается Гегелем не в «сильном» смысле, не как «предопределение», но именно как неизбежное *направление* всех мыслей и поступков индивида – «внутреннее» направление, к которому «примешиваются» случайные приходящие извне обстоятельства. Потому и, скажем, говорить о «предсказании» судьбы в отношении *так* определенной судьбы бессмысленно: судьба эта лишь одна, внутренняя сторона действий индивида, «особенное внутреннее определение». Внешняя сторона – случайные обстоятельства – ей неподвластна. Обстоятельства даются извне, но *внутри* них человек уже поступает так, как то решает его судьба: «...к тем же самым обстоятельствам этот определенный индивид относится иначе, чем сто других индивидов». Судьба проявляет себя, когда в данных обстоятельствах человек *не может*

иначе (понимать, поступать и т. п.). Она диктует не непременною «точку зрения» как таковую, поскольку последняя существенно зависит, скажем, от воспитания и традиций, но именно характерный для индивида способ осмысления и действия, «смешивающийся» с воспитанием и традициями, лишь отчасти ими определяемый.

Итак, судьба есть только внутренний «оракул», не внешний. Недаром в лекциях по философии религии Гегель выступает против внешних оракулов, против «объективного» подтверждения «особенного поступка» и «единичной судьбы» человека⁴⁹, такого подтверждения, как, например, «гром среди ясного неба, птица, поднявшаяся на далеком неподвижном горизонте» – подтверждение, исходящего от «всякого *внешнего* явления, наиболее отвечающего цели найти [внешнее же] определение поступку»⁵⁰. Внешние явления потому и не отвечают антропологическому понятию судьбы, что эту судьбу следует отличать от представления о судьбе как сугубо внешней «потусторонней» силе, внешней причинно-следственной связи, в которую вовлечен индивид:

Говорят о *справедливой*, несправедливой, заслуженной судьбе, используют понятие судьбы для объяснения, то есть в качестве причины определенного состояния и судьбы индивидов. Здесь имеет место внешняя связь между причиной и действием, благодаря которой на индивида обрушивается наследственное зло, древнее проклятие, тяготеющее над его домом, и т. д. В таких случаях судьба имеет тот смысл, что существует какая-то причина, но эта причина в то же время *потусторонняя*, и судьба в данном случае есть не что иное, как *связь причин и следствий*, причин, которые для тех, кого настигает судьба, должны быть конечными⁵¹.

Таково неверное, абстрактно-внешнее представление о судьбе. Даже благородные «древние» натуры, чувствовавшие и знавшие неистинность причинно-следственного постижения судьбы, не осознавали судьбу как поистине внутреннюю, как *свою собственную*. Для них признание и принятие своей судьбы было лишь признанием и принятием некоторой абстрактной необходимости, не связанной с их «особенным» существом:

Созерцание и почитание необходимости суть прямая противоположность такого [причинно-следственного] понимания судьбы, здесь *снято* это опосредование и *резонанс* о причине и след-

ствиш. ... [Но] когда говорят: «Это необходимо», то предполагается отказ от всякого рассуждения и замыкание духа в простой абстракции. Это направление духа, который отказался от того, что отняла судьба, сообщает благородным и прекрасным характеристам величие, покой и свободное благородство, которое мы и находим у древних. Однако эта свобода лишь абстрактна, она лишь возвышается над конкретным и особенным, но не находится в гармонии с определенным, она есть ... внутри-себя-бытие, отказ от особенного⁵².

Здесь не может быть личного отношения к судьбе, иначе говоря, не может быть *несчастья* в его внутреннем смысле, духовного несчастья, направляемого к целям духа. Антропологическая же судьба есть судьба внутри человека, внутри его интенсивного ядра, не та, «которая сама лишена самости – всеразрушающая судьба»⁵³, отрицаемая Гегелем, но судьба как определение самой самости, самой индивидуальной интенсивности души. И этим она отличается в том числе от *римского* понятия судьбы, уже внутреннего, но еще лишь «*абстрактно-внутреннего*», – судьбы, «внутри которой особенный индивид и нравственность, человечность индивида подавляются, не смеют наличествовать конкретно, развиваться»⁵⁴. В отличие от этого антропологическая судьба у Гегеля как раз способна и должна конкретно развиваться, будучи «моментом» развития духа. Для этого, говорит Гегель, человек должен *принять* судьбу как свою собственную, но принять *не слепо*. Позицию безмысленного, слепого приятия судьбы Гегель характеризует так:

[О неразумно принявшем свою судьбу индивиде:] он есть то, чем его сделали обстоятельства и природа; и он принимает свою жизнь, ее отношения и права, как принимает и все остальное – как непонятную ему судьбу (участь, *Geschick*): *она такова*⁵⁵.

Судьба тогда не слепа, когда подчинена нравственным целям духа. «Слепая судьба есть нечто неудовлетворительное»⁵⁶. Поэтому для Гегеля значение, скажем, трагедий Софокла – в которых «судьба... не выступает как слепая, но познана как истинная справедливость»⁵⁷ – не ограничено греческой эпохой. Софокловы трагедии должны служить духовно-нравственным образцом и современному человеку, но как раз с той поправкой, что современный человек должен принимать свою судьбу не «абстрактно», а

личным образом, как «конкретное и особенное», «в гармонии с определенным», в том числе и со всяким «несчастьем», выпадающим ему на долю⁵⁸. Тем самым не следует думать, будто христианский «принцип утешения» несовместим с греческим «принципом судьбы». Напротив, «принцип судьбы» остается – на антропологическом уровне, будучи заключен внутри интенсивного «ядра» души. «Принцип утешения» же присущ уровню духовному; их соединением и выступает духовное требование христианства ставить *все*, что происходит с человеком согласно определениям его внутренней антропологической судьбы (в том числе и всякое несчастье), на службу духу, так чтобы «отрицательное переходило в утвердительное»⁵⁹. Душевная интенсивность не должна быть растратчена экстенсивно, т. е. впустую.

Но, согласно Гегелю, современный человек склонен как раз к такой экстенсивной растрате интенсивности, к тому, чтобы пренебрегать духовным назначением своей судьбы. «Разрушать собственную силу духа, свою энергию, цели *судьбы*», говорит Гегель, – типичное «*дурное*» поведение «современного человека»⁶⁰. То есть, с одной стороны, уже в своей душе, в антропологии современный человек обладает внутренним принципом интенсивной индивидуальности, чего не было у греков. С другой стороны, подобное «дурное настроение ... не могло составлять характер греков», что выступает как их преимущество перед «современным человеком», «который *легко падает духом*»⁶¹. Ведь данность судьбы – вовсе не то же, что ее исполнение. По Гегелю, необходимо овладеть своей судьбой, подчинить свою душу, ее интенсивность, ее судьбу высшему в себе, т. е. духу. Таким образом, как видно из гегелевской антропологии, поскольку это антропология именно современного человека, принцип утешения не отменяет принцип судьбы, но придает ему новый духовный смысл, и тем самым духовный смысл придается самой антропологии, индивидуальной человеческой душе. Интенсивность души дарована человеку духом; к духу – как ответный дар – она и должна вернуться. Только тогда абсолютный дух сможет прийти к самому себе.

Примечания

- ¹ Подробнее о новой логике сознания у «позднего» Гегеля см. *Чепурин К.В.* Анализ сознания в «берлинской» феноменологии Г.В.Ф.Гегеля // Вop. фило-софии. 2009. № 10. С. 134–139.
- ² Без понимания того, что слово «природа» у Гегеля в применении к человеку значит совсем не то же, что по отношению к животному.
- ³ О неоплатонических корнях этой гегелевской концепции см. *Halfwassen J.* *Hegel und der Spätantike Neuplatonismus*, 2. Aufl. Hamburg, 2005.
- ⁴ *Hegel G.W.F.* *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter. Hrsg. von Franz Hesppe und Burkhard Tuschling. Hamburg, 1994. S. 176. (Далее – VPG.)
- ⁵ *Ibid.* S. 4. *Kursiv мой*.
- ⁶ В своих рассуждениях о «природе» человека Гегель не всегда прописывает различие «человечески-природного» и «животно-природного», но это различие всегда у него есть.
- ⁷ VPG. S. 3.
- ⁸ *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 3. М., 1977. С. 38, § 387. См. также: Там же. С. 40, § 387 приб.
- ⁹ VPG. S. 30.
- ¹⁰ *Ibid.* S. 20.
- ¹¹ *Ibid.* S. 25.
- ¹² *Ibid.* S. 6–7.
- ¹³ *Ibid.* S. 3.
- ¹⁴ *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 44, § 389.
- ¹⁵ См. Гегелево обсуждение связи сна и бодрствования в *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 92–101, § 398 и приб., а также в VPG. S. 60–67. Сон и бодрствование *необходимо* предполагают друг друга, не существуют друг без друга; не может быть сна без последующего пере-хода в бодрствование, и наоборот, бодрствования без сна: «Бодрствование ... имеет некоторую *границу*, некоторую *меру*, и поэтому деятельность бодрствующего духа вызывает утомление и, стало быть, ведет ко сну, кото-рый в свою очередь также имеет определенную границу и *должен перейти в свою противоположность*» (*Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 101, § 398; *курсив мой*), т. е. в бодрствование. Иначе это уже не сон, а смерть.
- ¹⁶ Любопытно, что то же слово – *Dumpfheit* (тусклость, притупленность) – Гегель употребляет в лекциях по истории философии, говоря о *пробужде-нии* Якоба Бёме из природного сна («смутной тусклости») к жизни духа: «was ihm innerlich erweckte aus trüber Dumpfheit». *Hegel G.W.F.* *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 4. Die Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit. Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg, 1986. S. 79. – Ср. *Рибо Т.* *Болезни личности*. СПб: Изд. А.Е.Рябченко, [1886]. С. 149–150: «Слово “тьма” не точно передает мою мысль. Для этого следо-вало бы употребить немецкое слово *dumpf*, которое вместе означает и не-

- что тяжелое, густое, мутное, угасшее». Цитируется по книге: *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. Опыт православной феодицеи в двенадцати письмах. Париж, 1989. (Репринт издания 1914 г.) С. 702.
- 17 По Гегелю, человек с самого начала своей истории подчинен целям духа, определен духом. Вот почему, согласно Гегелю, по существу мы никогда и *не были животными*. Антропология тем самым – не «доисторический» момент, это момент основания и определения человека к духу и уже внутри духа, а стало быть, к истории и уже *внутри* нее.
- 18 Цитируется по книге *Stederoth D.* Hegels Philosophie des subjektiven Geistes: Ein komparatorischer Kommentar. Berlin, 2001. S. 106–107. *Курсив мой.*
- 19 VPG. S. 52.
- 20 Ibid. S. 31. *Курсив мой.*
- 21 Ibid. S. 31.
- 22 Ibid. S. 42.
- 23 Ibid. S. 45.
- 24 *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 2. С. 493, § 356.
- 25 Там же. С. 537, § 368 приб.
- 26 Там же. С. 26, § 247 приб.
- 27 VPG. S. 31.
- 28 *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 136, § 405 прим. *Курсив мой.*
- 29 Подробный разбор кантовской концепции интенсивности души и изложение его ответа Мендельсону см. в статье *Чепурин К.* Kant on the Soul's Intensity // Kant Yearbook № 2: Metaphysics / Ed. Dietmar H. Heidemann. Berlin–N. Y., 2010.
- 30 *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПб.: Наука, 2002. С. 201.
- 31 Там же.
- 32 *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 136, § 405 прим.
- 33 VPG. S. 11.
- 34 VPG. S. 92.
- 35 *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 136, § 405 прим.
- 36 Там же. *Курсив мой.* – Иначе говоря, последнее слово, «последнее определение» во всяком приписывании индивидом себе каких бы то ни было «намерений и оснований» принадлежит не его сознанию, но его изначальной индивидуальности, его душе. «Сознательность» рационализации – лишь «видимость».
- 37 VPG. S. 93. Подробнее см. *Чепурин К.В.* Анализ сознания в «берлинской» феноменологии Г.В.Ф.Гегеля.
- 38 *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М., 2000. С. 252. *Курсив мой.*
- 39 VPG. S. 91–92.
- 40 VPG. S. 92.
- 41 Ibid. – О том же и в «Энциклопедии»: «Так *Катон* не мог более жить после гибели Римской республики, его действительность не простиралась ни дальше, ни выше нее» (*Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 145, § 406 прим.).
- 42 См. о «равновесии» внутри меры: *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. С. 343.

- 43 VPG. S. 130: «От привычки к жизни человек умирает». См. также: *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 91–92, § 396 приб.
- 44 *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. С. 300 сл.: именно мера должна выступать основанием всякого количественного познания природы («математики природы»), если таковое познание стремится к постижению в том числе и «*качеств* вещей природы» (что было утрачено в «ньютоновской» рассудочной науке).
- 45 *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 136, § 405 прим.
- 46 VPG. S. 105. Там же: «Все, что бессознательно случается внутри человека, принадлежит к этой сфере».
- 47 *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 142–143, § 406 приб.
- 48 VPG. S. 105.
- 49 *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии религии. В 2 т. Т. 2. М., 1976. С. 164.
- 50 Там же. С. 166.
- 51 Там же. С. 138.
- 52 Там же. С. 139.
- 53 Там же. С. 86.
- 54 Там же. С. 191.
- 55 Там же. Т. 1. С. 210.
- 56 Там же. Т. 2. С. 156.
- 57 Там же. С. 156.
- 58 Там же. С. 139.
- 59 Там же.
- 60 Там же. С. 155. *Курсив мой.*
- 61 Там же.

Литература

- Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии религии. В 2 т. М., 1976.
- Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПб.: Наука, 2002.
- Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М., 2000.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1974–1977.
- Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4. Die Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit. Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986. С. 79.
- Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter. Hrsg. von Franz Hesse und Burkhard Tuschling. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.
- Рибо Т.* Болезни личности. СПб: Изд. А.Е.Рябченко, [1886].
- Флоренский П.* Столп и утверждение истины. Опыт православной феоидеици в двенадцати письмах. Париж: YMCA-PRESS, 1989. (Репринт издания 1914 г.)
- Чепурин К.* Анализ сознания в «Берлинской» феноменологии Г.В.Ф.Гегеля // Вопросы философии. 2009. № 10. С. 134–139.

Chepurin K. Kant on the Soul's Intensity // Kant Yearbook № 2: Metaphysics / Ed. Dietmar H. Heidemann. Berlin–N. Y., 2010.

Halfwassen J. Hegel und der Spätantike Neuplatonismus, 2. Aufl. Hamburg, 2005.

Stederoth D. Hegels Philosophie des subjektiven Geistes: Ein komparatorischer Kommentar. Berlin, 2001.

В.В. Старовойтов

Проблема Я, личности, самости в творчестве Поля Рикёра и в современных психологических и психоаналитических исследованиях

Главной задачей творчества французского философа Поля Рикёра стала разработка концепции человека могущего, укорененного в жизненном мире. Для характеристики особого отношения человека к миру Рикёр вводит понятие «личности» как некой единичности, особой точки зрения на мир, а также определяет личность как очаг позиций, субъекта вовлечения. В прагматическом плане личность обозначает себя как Я по мере говорения о себе.

Прояснению понятия Я французский философ посвятил отдельную книгу «Я-сам как другой». Хотя за последнее столетие в современной западной философии разрабатывались различные концепции зарождения и последующего развития собственного Я, вследствие той огромной роли, которую играет фундаментальная способность отображения себя (самосознание) во всяком познавательном акте и всяком явлении субъективной реальности, необходимость дальнейшего прояснения понятия Я, согласно Рикёру, обуславливалась неадекватными попытками решения данной проблемы различными философами. В частности, он отвергает непосредственность и аподиктичность картезианского *cogito*, указывая на то, что субъект познает себя не непосредственно, а только опираясь на знаки, внедренные в его память великими культурами. Такая непрозрачность *cogito*, по сути, касается всей интенциональной жизни субъекта. Кроме того, по мнению Рикёра, Я Декарта, «сомневающееся, лишенное корней по отношению ко всем пространственно-временным координатам собственного тела

... избегает альтернативы между постоянством и изменением, так как cogito является мгновенным»¹. Рикёр же считает основным свойством Я его темпоральность. Относительно Канта, утверждавшего, что одновременность и последовательность являются главным условием любого синтеза представлений, а трансцендентальное единство апперцепции, утверждение «я мыслю», которое должно сопровождать все представления, является гарантом их объективности и вместе с тем их основанием, французский философ заметил, что «трансцендентальное кантовское “я мыслю” ... достигается ценой утраты его отношения с личностью, с отношением я-ты из диалога, с идентичностью исторической личности, с Я ответственности»².

Исследуя вопрос о том, каков способ бытия Я, каким типом сущего или сущности оно является, Рикёр выделяет три основных черты герменевтики Я: косвенный подход рефлексии, идущей в анализе окольным путем; диалектика самости и тождественности; диалектика самости и инаковости. Косвенный стиль герменевтики Я, согласно французскому философу, обусловлен тем, что не существует какого-либо понимания себя, не опосредованного знаками, символами или текстами, поэтому всякое самопонимание есть интерпретация, причем интерпретация Я находит преимущественное опосредование в повествовании. Кроме того, Я и бытие-в-мире являются базовыми коррелятами, ибо Я, по существу, открыто миру, а его отношения с миром являются отношениями всецелой заинтересованности. В отличие от Гуссерля с его трансцендентальным эго, полагающим самого себя, Рикёр пишет о влиянии других людей на самопонимание Я, которое познает себя лишь через эти влияния. Благодаря такому непрерывному пониманию себя в ходе взаимодействия с другими людьми, способствующему сохранению Я при всех изменениях, Я дает себе продолжение. Рикёр говорит об этом так: «Я полагает себя – или оказывается низложенным»³. По мнению И.С.Вдовиной, для Рикёра «очаг Я – не психологическое эго, а то, что Гегель называет духом, то есть диалектикой самих образов. Сознание же есть простая интериоризация этого движения. <...> По сравнению с самосознанием “сознание есть просто-напросто манифестация этого мира”. Я самосознания неотделимо от своего производства в прогрессивном синтезе»⁴.

Рикёр также обсуждает концепцию «радикальной инаковости другого», выдвинутую французским философом Э.Левинасом. Согласно Левинасу, другой непременно предшествует Я и является активной стороной взаимоотношения. Он не подвластен никаким обобщениям, утверждает себя в своей инаковости как независимый от нас, превосходя любое наше представление о нем. Благодаря ответственности за другого человек, по мнению Левинаса, обретает свою самость. Таким образом, Левинас перевернул формулировку Гуссерля: «нет другого без Я», заменив ее противоположной формулировкой: «Нет Я без другого». Рикёр критикует Левинаса за абсолютизацию инаковости другого, которая равняется у него абсолютной экстерниорности, ибо такая позиция лишает Я его центра и какой бы то ни было инициативы, поскольку у Левинаса инициатива исходит только от другого. Сам Рикёр поддерживает идею человека говорящего, берущего на себя инициативу в словесном общении. Кроме того, он полагает, что необходимо выходить за рамки диадического отношения «я» – «ты» в направлении тройственного отношения «я» – «ты» – «третий», т. е. в направлении к обществу, каждый член которого имеет свои права.

Что касается диалектики самости и тождественности, то для описания существования Я в модусе самости Рикёр вводит понятие Я-сам, где термин «сам» служит гарантом против редукции к замкнутости в себе. При этом французский мыслитель считает, что окольный путь через объективацию есть кратчайший путь от Я к Я-сам. Под тождественностью он понимает «перманентность неизменной субстанции», которую не затрагивает время, и полагает, что подобная самоидентичность присуща «характеру» или генетической формуле индивида, тогда как под «самостью» человека он имеет в виду его открытую изменениям и самоизменениям идентичность. Подобную идентичность, которую человек строит сам, благодаря верности делу или тем или иным нормам, идеалам, моделям, связанную с обязательствами перед другими людьми и перед самим собой, Рикёр называет эмблематическим образом идентичности и обозначает словом «самость». Таким образом, самость – это модель идентичности, основанная на временной структуре, которая предполагает верность обязательствам. Согласно французскому философу, сдержанное обещание свидетельствует о сохранении самости, которая характеризует

субъекта как автора своих слов и действий, отвечающего за свои дела и поступки, то есть как вменяемую и нравственную личность. Среди первых фактов, относящихся к конstellляции Я-сам, Рикёр выделяет способность к действию. «Твердая интенция что-либо сделать, – пишет Рикёр, – полагает тождественность между двумя Я, тем, кто обещает, и тем, кто делает. Зародыш обещания тем самым содержится в сохранении самости на протяжении времени»⁵. Следовательно, сохранение Я в модусе самости является у Рикёра, по существу, этическим.

Перейдем теперь к диалектике самости и инаковости в способе бытия Я. Рикёр выделяет три аспекта инаковости, характеризующих способ бытия Я: инаковость моего тела; инаковость другого; инаковость совести. Все они ведут к тем или иным степеням пассивности Я. Согласно французскому философу, собственное тело, или плоть, – это место укоренения Я, а также посредник между Я и внешним миром, благодаря которому Я может приписывать себе действия, совершаемые им во внешнем мире. Рикёр выделяет три степени пассивности, связанные с телом. Первая степень пассивности связана с сопротивлением тела, уступающего моим усилиям, вторая – с влиянием телесности на мое настроение, возникающее не по моей воле, третья – с сопротивлением внешних вещей, которое проявляется при активном прикосновении к ним. «То, что плоть самым что ни на есть изначальным образом является моей, – пишет Рикёр, – и то, что она ближе всех вещей; то, что ее способность чувствовать обнаруживается преимущественно в осязании ... – эти исконные черты делают возможным, чтобы плоть была органом воления, опорой свободного движения; но мы не можем сказать, что эти черты служат предметом выбора или воления. Я как вот этот человек: такова первичная инаковость плоти по отношению ко всякой инициативе. Инаковость означает здесь уникальность по отношению ко всякому намерению. Исходя из этой инаковости, я могу царствовать-над. Но изначальность не есть царствование. Плоть онтологически предшествует всякому различению между волевым и неволевым»⁶. Итак, плоть, по мнению Рикёра, является истоком всех «искажений собственного».

Согласно Рикёру, пассивность, связанная с присутствием другого, неотъемлемо присуща отношениям интерсубъективности. В этой связи французский философ пишет о специфической пас-

сивности Я, затронутого другим, нежели это Я. В то же время, по мнению Рикёра, «благодаря обратимости ролей каждый агент действия претерпевает действие со стороны другого. И именно претерпеваемая власть над собой, осуществляемую другим, он облачается ответственностью за действие, сразу же подчиняется правилу взаимности, которая преобразует правило справедливости в правило равенства»⁷. Исходя из этого, Рикёр полагает, что между Я и другим существуют отношения диалогичности.

Данные представления Рикёра противоположны взглядам Сартра, который отвергает какую-либо форму диалога и интерсубъективности, так как, согласно Сартру, человек – это *causa sui*, причина самого себя, а его сознанию ничего не дано извне. По мнению Сартра, сознание конституируется благодаря диалектическому отношению между «в-себе» и «для-себя», и в этом смысле оно есть «ничто», утверждающее свое существование по ту сторону какой бы то ни было сущности. Влияние же других людей Сартр оценивает чисто негативно, говоря о том, что оно вызывает у человека стыд: «...я занимаю место и ни в коем случае не могу избежать пространства, в котором я беззащитен, короче говоря, я *расматриваюсь*»⁸.

Перейдем теперь к инаковости совести в способе бытия Я. По мнению Рикёра, Хайдеггер дал превосходную метафору совести как сразу внутреннего и внешнего голоса, окликающего Я и, посредством этого, уникальным образом его затрагивающего. Согласно Рикёру, «Gewissen [совесть] неразрывно связана с некоей расположенной выше диалектикой, где сталкиваются между собой сознание действующее и сознание судящее: “прощение”, возникшее благодаря взаимному признанию двух антагонистов, признающих границы своих точек зрения и отказывающихся от собственной пристрастности, характеризует подлинный феномен совести. И как раз на пути этого признания имеет место критика морального мировоззрения»⁹. Рикёр критикует моральное мировоззрение за то, что оно осуждает желание, которое есть природа в нас. Совесть, по мнению французского философа, будучи лишь формальной субъективностью, всегда находится на грани падения во зло. И в первую очередь это относится к понятию «нечистой» совести, которой, согласно Рикёру, недостает перспективного ха-

рактера, неотъемлемо присущего озабоченности. Отсюда Рикёр делает вывод, что из угрызений совести, из раскаяния, ничего извлечь невозможно¹⁰.

Вернемся к более полному изложению взглядов Рикёра на проблемы личности. Согласно французскому философу, личность, рассматриваемая как персонаж повествования, не является отчетливо выделяемой реальностью собственного опыта. Она, скорее, сопричастна режиму динамической идентичности, свойственному рассказанной истории. Подобную идентичность персонажа, которую создает повествование, Рикёр называет повествовательной или нарративной идентичностью, а также личной идентичностью, рассматриваемой в ее длительности, и считает ее характеристикой и решением проблемы временного измерения как Я, так и самого действия. Такая повествовательная, или нарративная, идентичность личности, по мнению Рикёра, колеблется между тождественностью и самостью.

При описании герменевтической феноменологии личности Рикёр выделяет четыре слоя проблем: язык, деятельность, рассказ, этическая жизнь; им соответствуют четыре аспекта постижения личности, а именно: человек говорящий, т. е. вступающий в интерсубъективное общение с другими людьми посредством языка (подобную способность Рикёр называет высшей способностью человека могущего, так как любое действие человека должно быть сперва проговорено); человек действующий и испытывающий воздействие; человек, рассказывающий о себе и тем самым обозначающий себя во времени, что содействует обретению им повествовательной идентичности; человек ответственный – субъект собственных действий, автор своих поступков.

Обращенность к другому при взаимодействии содействует его признанию, что Рикёр обозначает термином «заботливость», а также «взаимности», когда человек оценивает другого таким же образом, как самого себя. Подобная самооценка человека, а также заботливость о себе и другом, ведет, согласно французскому философу, к цели изначального желания человека: «...благополучно жить вместе с другими и ради других в условиях справедливого общественного устройства»¹¹, которое строится по модели дружбы и товарищества. Данное желание, согласно Рикёру, образует онтологический фундамент этики, ибо справедливое – это, пре-

жде всего, объект желания, стремления. Поэтому первым вопросом этического порядка, в отличие от Канта, Рикёр считает вопрос «как я хотел бы прожить свою жизнь?», а не вопрос «что я должен делать?». Французский философ выдвигает триаду «этика – моральность – убеждение», говоря о том, что желание благой жизни с другими и для других в условиях справедливого общественного устройства должно восприниматься как наказ, соединяющийся с моментом убежденности. Поэтому чуже-странности совести по Хайдеггеру, а также экстерииорности Другого по Левинасу Рикёр противопоставляет «третью модель инаковости, а именно, основанное на наказе бытие как структуру самости»¹².

В отличие от этики, согласно Рикёру, мораль императивна, универсальна, связана с нормой, законом, а также с разрешением или запретом, сущность которых выражает термин «долженствование», т. е. мораль по необходимости есть мораль регламентированного принуждения. Однако этика, выражающая судьбу индивида через его личные убеждения, не может обходиться без морали, так как в мире существует насилие, и основанием для перехода от этики к морали является существование зла. В то же время, по мнению французского философа, с точки зрения этики универсальность – это лишь частичное решение, поскольку самооценка, связанная со способностью действовать интенционально, опираясь на разумные доводы, а также инициативно вписывать свои намерения в ход вещей, более фундаментальна, чем самоуважение, и ценностное относится к более высокому уровню, чем нормативное. Согласно Рикёру, «именно этико-моральные предикаты, связанные либо с идеей блага, либо с идеей обязательства, позволяют выносить суждение и оценивать рассматриваемые действия как хорошие или плохие, разрешенные или запрещенные»¹³.

Связь этики с политикой французский философ основывает на понятии человека могущего, так как, согласно Рикёру, способности человека достигают полной реализации только в условиях политического существования. Политика может найти путь к этике через справедливость, которая в условиях неравного распределения должна реализовываться как максимальное увеличение доли слабых. Как отмечалось выше, согласно французскому философу, нужно идти к тройному отношению я–ты–третий (под третьим здесь понимается «любой»), которое столь же изначально, как и отношение к друго-

му – к «ты». В справедливых институтах другой рассматривается как каждый, как персонаж распределительной справедливости, охватывающей всю сферу общественной жизни человека: его права и обязанности, преимущества, ответственность.

По мнению Рикёра, в этике благой жизни самость, самоуважение, самопризнание наделяются общностным значением в качестве способа самоидентификации. Самопризнание основывается на родстве и памяти. Понятие временной дистанции, внутренне присущее памяти, согласно французскому философу, обеспечивает принципиальное различие между памятью и воображением¹⁴. Рикёр вносит акт вызывания в памяти в перечень способностей, связанных с категорией «я могу»¹⁵. Он говорит о проспективном характере работы скорби, связанной с работой воспоминания, которая «проецирует исполнителя этой работы вперед, за пределы его самого»¹⁶, и рекомендует извлекать из травмирующих воспоминаний назидательное значение, которое ориентирует к будущему, путем превращения памяти в проект справедливости, где работа скорби и работа памяти объединяются с долгом памяти. Долг памяти, который носит этический характер, заключается в том, чтобы воздать по справедливости другому, отличному от меня, и является высшим проявлением справедливости, на которое мы способны.

Человек могущий способен признавать других людей или быть признанным ими. Взаимное признание, согласно Рикёру, проходит путь от взаимного непризнания до «состояния мира». В нем вопрос об идентичности достигает высшей точки, ибо самая полная идентичность человека требует, чтобы ее признали. «Быть признанным, – пишет Рикёр, – означает обретение полной уверенности в собственной идентичности благодаря признанию другим богатства его способностей»¹⁷.

Идентичность, согласно Рикёру, возникает на стыке живой интерсубъективности и организованной в систему социальности. Французский философ намечает путь идентичности от идентификации чего-либо вообще, признанного иным, через идентификацию «кого-то», при разрыве с концепцией мира как представления, и, далее, через переход от «кого-то» к «я-сам», признающему себя в своих способностях. Личная идентичность, включающая в себя личные способности, которую Рикёр обозначает термином «признание-удостоверение», приводит в движение всю сеть наших

отношений к другим. «Нельзя ошибаться относительно себя, – полагает французский философ, – не ошибаясь по поводу других и природы наших отношений с ними»¹⁸. Обретение личной идентичности Рикёр связывает с идентичностью, соотнесенной с установлением социальной связи.

Французский философ рассматривает ряд моделей борьбы за признание: в родственных отношениях, в правовом плане, в социальной сфере. Признание в родственных отношениях сообщает личности уверенность в себе в чувственном плане. Рикёр противопоставляет эмоциональное слияние, или инцест, связанный с формами всемогущества, супружеству, связанному с отношениями определенной зависимости, а также с генеалогическим принципом и с отчетливостью порядка. Им обоим противостоит самоутверждение в одиночестве. Взаимное признание родителей, или супружеская привязанность, порождают, согласно Рикёру, сыновнее (дочернее) признание, раскрывая тем самым полный смысл самопризнания внутри родственных отношений.

Борьба за признание в правовом плане, кровью и плотью которой являются негативные чувства, связана с борьбой за гражданские, политические и социальные права субъекта. При ущемлении субъекта в этих правах, наносящем ущерб его самоуважению, согласно Рикёру, возможен переход от чувства оскорбления, через возмущение как моральную реакцию на эту ущемленность, к желанию участвовать в процессе расширения прав субъекта. Таким образом, борьба за признание в правовом плане переходит в борьбу за признание в социальной сфере.

Альтернативой идее борьбы в ходе обретения взаимного признания Рикёр считает опыты миролюбия, находящиеся вне правовой сферы и торговых обменов. В этой связи он обращает внимание на парадокс «дара» и ответного дарения в церемониальном обоюдном одаривании, в котором признательность по поводу дара ведет к ответному великодушию, равному тому, которое вызвало первый дар. Так во взаимном признании, обобщением всех модальностей которого является общественное уважение, завершается, согласно Рикёру, путь самопризнания.

На основании проведенного исследования видно, что при всей значимости разработки понятия Я Поль Рикёр в своих работах делает акцент на понятии личности, считая данный концепт более

перспективным для философских исследований, чем понятия сознания, субъекта или человеческого Я. Отчасти это происходит потому, что Рикёр изначально рассматривает субъекта со зрелым Я, способного быть хозяином себя, а также соблюдать дистанцию по отношению к собственным желаниям и возможностям, и вместе с тем состоять на службе у необходимости, фигурирующей в виде характера, бессознательного, жизни.

Однако весь рассмотренный французским философом путь последовательного развития личности основывался на первоначальном допущении наличия зрелого Я, а также развитых политических институтов общества. Подобное зрелое, «нормальное Я, – по мнению основателя психоанализа З.Фрейда, – это идеальная фикция. Ненормальное, непригодное для наших целей Я, к сожалению, фикцией не является»¹⁹. Ему вторит известный британский психоаналитик Гарри Гантрип, который считает, что «моральная точка зрения релевантна там, где существует хорошо развитая и интегрированная “самость”, где базисная сила Я делает “человека” способным к принятию моральной ответственности и к социальному обучению»²⁰. В противном случае, когда основы для роста адекватной «самости» отсутствовали в младенчестве, согласно Гантрипу, мы будем иметь дело «с индивидами, которые, сколь бы тщательно ни обучались “взрослым” социальным и моральным обязательствам и ценностям на сознательном уровне их личности в повседневной жизни, неспособны удерживаться на этом уровне, потому что бессознательные пласты их личности находятся на доморальном уровне инфантильного страха, слабости Я и бегства от жизни»²¹. Да и сам Рикёр писал о том, что «самость полностью исчезает лишь тогда, когда персонаж уклоняется от всякой проблематики этической идентичности в смысле считать себя ответственным за свои действия»²². Таким образом, мы нуждаемся в дополнительном рассмотрении проблемы развития Я с точки зрения психоанализа и психологии развития.

Рассматривая отличия психики животных от психики человека, российский психолог П.Я.Гальперин вводит понятия «биологического» как организма с предопределенными формами поведения и «органического» как организма, который не предусматривает определенных форм поведения. Согласно Гальперину, животным

свойственна специфическая чувствительность, создающая заранее предопределенное отношение к определенным объектам внешней среды. Такая специфическая чувствительность является внутренним механизмом инстинктивного поведения. Что касается человека, то у него действие обусловлено не только природными свойствами предмета, но и его значением, установленным в данном обществе. Система общественных отношений, которая определяет отношение человека к тем или иным предметам, приводит к тому, что непосредственное отношение к среде разрушается и, в конечном счете, наступает отмирание инстинкта. В результате потребности человека, лишённые механизма специфической чувствительности, становятся не биологическими, а только органическими, не предопределяющими ни объектов, ни способов их добывания. Поэтому человек, согласно Гальперину, – это особый биологический вид, врожденной особенностью которого является отсутствие предопределенного отношения к внешней среде. Однако это также означает неспособность ребенка существовать самостоятельно, так как из всех живых существ на Земле он «самый беспомощный, самый неопределенный и самый широко доступный любому воспитанию»²³. Причем человеческое развитие, по мнению российского психолога, «идет не на основе органических потребностей, а на основе потребностей, которые воспитываются как общественные потребности»²⁴. Одной из главных таких потребностей является научение ребенка языку и говорению как одной из форм общественного сознания.

Так как в младенчестве закладываются возможности последующего поведения, возникает необходимость адекватного описания данного периода в жизни человека. Однако здесь возможности психоанализа ограничены, поскольку мир младенца довербален, и психоаналитику при описании младенчества приходится довольствоваться тем, что может об этом рассказать ему взрослый пациент, а не тем, что тот на самом деле чувствовал в то время. Вследствие этого, согласно финскому психоаналитику В.Тэхкэ, в психоанализе наличествует миф о существовании некоего «первичного Я», которое может, посредством эмпатии, воспринимать и описывать тот или иной психоаналитик. Поэтому психоаналитическая теория развития лучше соответствует непосредственным наблюдениям за детьми, чем за младенцами.

Что касается современной психологии развития, то в ней создан особый конструкт – «наблюдаемый младенец» – для описания тех способностей младенца, которые можно наблюдать непосредственно: таковы способности двигаться, улыбаться, отличать предметы и т. д. Однако при попытке описания субъективных качеств опыта младенца современная психология развития, как и в случае психоанализа, вынуждена обращаться к собственному субъективному опыту исследователей «наблюдаемого младенца».

Тем не менее, согласно Рикёру, «есть некие общие гипотезы о том, как функционирует психика и как она развивается, которые существуют независимо от многих конструируемых повествований – например, последовательность психосексуальных стадий развития или развивающаяся природа объектной или личной соотношенности. Эти общие гипотезы потенциально могут проверяться или подкрепляться непосредственным наблюдением или доказательствами, существующими за пределами любого конкретного повествования и за пределами психоанализа»²⁵. Как отмечает французский философ, «взаимное влияние наблюдаемого и клинического младенцев приведет одновременно к прямой конфронтации по этим специфическим проблемам, в которых эти два взгляда смогут соревноваться, и к развитию понимания природы младенчества, в которое оба этих взгляда вносят свой вклад. Этот процесс будет постепенно определять, что считается приемлемым, логичным и соответствующим здравому смыслу»²⁶.

Обратимся теперь к рассмотрению ряда психологических и психоаналитических концепций развития Я, самости, личности.

По мнению американского психоаналитика Дэниэла Стерна, речь создает расщепление в переживании самости, ибо она образует разрыв между межличностным переживанием как прожитым и как представляемым, раздробляя интермодальное глобальное переживание. Кроме того, при избирательной настройке родителя, с помощью интерсубъективной отзывчивости, сообщающей младенцу, какие субъективные переживания попадают в область взаимного принятия и рассмотрения, а какие нет, формируют соответствующее внутрисубъективное переживание младенца. Именно так, согласно Стерну, развивается «ложная самость», когда «некоторые переживания самости избираются и усиливаются, поскольку они соответствуют потребностям и желаниям другого

человека»²⁷. Впоследствии, на уровне вербальной соотнесенности, язык помогает закрепить данное расщепление и утвердить привилегированный статус вербального представления ложной самости. В связи с воздействием родителей, Стерн разделяет развивающиеся переживания самости на три категории: ложная «социальная самость»; «приватная самость» – в нее входят переживания, которыми нельзя делиться, но от которых не обязательно отказываться; «дезавулируемая» или отвергаемая самость, переживания которой не могут быть лингвистически закодированы и остаются менее интегрированными.

Согласно авторам интерсубъективного подхода в психоанализе, американским исследователям Р.Столору, Б.Брандшафту и Д.Атвуду, следует проводить четкое различие между более узким и специфическим понятием Я как психологической структуры, с помощью которой переживание себя приобретает связность и непрерывность во времени, а также устойчивую организацию и характерную форму, и понятием личности как обладающего способностью субъекта и иницирующего действия агента. Данные авторы считают переживание личной инициативы основной составляющей прочно консолидированной Я-организации. По их мнению, «личность, чей опыт Я подвергся фрагментации, стремится восстановить самоощущение слитности Я»²⁸. В этой связи они вводят понятие Я-объекта как специфической способности родителя откликаться на всю совокупность переживаний ребенка, которая понимается как класс функций поддержки, восстановления и трансформации опыта Я. Особая связь с Я-объектом необходима для поддержания, восстановления или укрепления организации опыта Я в ходе аффективного развития и его срывов, описываемых с позиций интерсубъективности. «Потребность в Я-объектной связи, – утверждают авторы, – коренным образом сопряжена с потребностью в созвучной откликаемости на аффективные состояния на всех фазах жизненного цикла. Опыт такой настройки крайне необходим для поступательного процесса дифференциации Я и укрепления веры в ценность собственного восприятия реальности»²⁹. При этом основной источник конфликта они видят в столкновении аффективных состояний, вызванных процессами дифференциации Я, и не менее насущных потребностей в сохранении жизненно важных отношений с родителями, входящих в противоречие с про-

цессами дифференциации. У этого конфликта, полагают исследователи, может быть ряд последствий, в зависимости от выбранной ребенком тактики поведения. Если он склонен к колебаниям и нерешительности, его жизнь будет окрашена мучительной амбивалентностью. Тогда как решительное восстание против гнета родителей будет способствовать изоляции ребенка и его отчуждению от родителей, путь подчинения и депрессии приведет ребенка к отказу от своих основных аффективных устремлений ради сохранения необходимых отношений. В последнем случае у ребенка часто создается защитный Я-идеал, представляющий собой очищенное от аффективных состояний Я, которые раннее окружение было не в состоянии выносить.

Если вера ребенка в обоснованность своих собственных субъективных переживаний будет подорвана, это может приводить в дальнейшей жизни к специфической структурной слабости ощущения Я. Авторы интерсубъективного подхода в психоанализе определяют степень тяжести структурного расстройства ощущения Я на основе оценки трех основных характеристик Я: его структурной целостности, временной стабильности и аффективной окрашенности. Легкие расстройства Я характеризуются его структурной целостностью и временной стабильностью, при негативной окраске самоощущения. В расстройствах Я средней тяжести к негативной окрашенности самоощущения добавляется временная нестабильность, т. е. переживания, касающиеся спутанности идентичности. А вот при весьма серьезных расстройствах Я, помимо временной нестабильности и негативно окрашенного самоощущения, имеет место недостаток целостности, т. е. самоощущение подвержено затяжной структурной фрагментации и дезинтеграции.

Заключение

Рассмотрение ряда психологических и психоаналитических концепций развития Я у младенца показало, что младенец изначально зависит от взрослых, так как отсутствие у него предопределенных форм поведения означает его неспособность существовать самостоятельно. В то же самое время, младенцы глубоко вовлечены в социальную стимуляцию вследствие врожденно присущей им

способности осуществлять интермодальный перенос информации из одной сенсорной модальности в другую без участия сознания, посредством использования при интересубъективном взаимодействии с ухаживающим за ними лицом межличностных инвариантов, таких как форма, уровень интенсивности, движение, количество и ритм. Согласно Стерну, «младенец точно воспринимает межличностную реальность, созданную первичной заботящейся фигурой, и выдает адаптивный отклик ответа на эту реальность, который затем становится привычным»³⁰. Однако интересубъективное взаимодействие младенца и родителя высоко асимметрично, так как родители, с помощью интермодальной отзывчивости, формируют соответствующее внутриспсихическое переживание младенца. Так у младенца может начать развиваться «ложная самость», когда ради сохранения взаимоотношений ребенок может отказываться от собственных взглядов в пользу родительских. В этой связи Стерн пишет о повествовательной форме происхождения патологии как неком континууме аккумуляции паттернов. Так что на пути присвоения человеком своей социальной сущности и «превращения ее в достояние личности происходит очень много сложных превращений, поэтому, – согласно профессору Гальперину, – человек сплошь и рядом оказывается совсем не тем, чем он мог бы быть»³¹. Английский психоаналитик Г.Гантрип также считает, что люди в целом намного менее эмоционально зрелые, чем сами себя таковыми считают, и что эта базисная слабость Я лежит в основе расстройства личности и всей проблемы психотерапии. В то же самое время, согласно британскому исследователю, «царящие в культуре взгляды побуждают людей ощущать стыд за свою слабость и имитировать силу»³², что ведет к компульсивному утверждению ложной, искусственной независимости.

А так как, в случае развития ложной «социальной самости», или «идеализированного Я», или защитного Я-идеала, очищенного от аффективных состояний Я, человек утрачивает взаимоотношение со своим «реальным Я» и даже начинает его ненавидеть, то он не может развивать те гармоничные взаимоотношения с другими людьми, основанные на правиле взаимности, которые были подробно описаны Рикёром для людей со зрелым Я. Ибо, согласно французскому философу, – процитируем еще раз эту фразу – «нельзя ошибаться относительно себя, не ошибаясь по поводу других и

природы наших взаимоотношений с ними»³³. Поэтому разработку Полем Рикёром концепции человека могущего, укорененного в жизненном мире, надо дополнить исследованием возможности возрождения и повторного роста утраченной живой основы личности, «реального Я», которое у многих людей было отвергнуто и вытеснено, что привело к остановке глубинного взросления личности. Г.Гантрип считает эту задачу основной проблемой психотерапии, которая решается в настоящее время.

Примечания

- ¹ Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008. С. 20–22.
- ² Там же. С. 26.
- ³ Там же. С. 35.
- ⁴ Вдовина И.С. Феноменология во Франции. М., 2009. С. 318.
- ⁵ Рикёр П. Цит. соч. С. 313.
- ⁶ Там же. С. 378.
- ⁷ Там же. С. 385.
- ⁸ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2004. С. 282.
- ⁹ Рикёр П. Цит. соч. С. 398–399.
- ¹⁰ См.: Там же. С. 406.
- ¹¹ Кастийо М. Понятие этики и морали в учении Поля Рикёра // Поль Рикёр – философ диалога. М., 2008. С. 18.
- ¹² Рикёр П. Цит. соч. С. 412.
- ¹³ Рикёр П. Путь признания: три очерка. М., 2010. С. 102.
- ¹⁴ См.: Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 41.
- ¹⁵ См.: Там же. С. 88.
- ¹⁶ Там же. С. 128.
- ¹⁷ Рикёр П. Путь признания: три очерка. С. 237.
- ¹⁸ Там же. С. 243.
- ¹⁹ Фрейд З. Конечный и бесконечный анализ // Конечный и бесконечный анализ Зигмунда Фрейда. MGM-Interna, 1998. С. 37.
- ²⁰ Гантрип Г. Шизоидные явления, объектные отношения и самость. М., 2010. С. 7.
- ²¹ Там же. С. 8.
- ²² Цит. по Вдовина И.С. Феноменология во Франции. С. 100.
- ²³ Гальперин П.Я. Лекции по психологии. М., 2007. С. 134.
- ²⁴ Там же. С. 147.
- ²⁵ Цит. по: Стерн Д.Н. Межличностный мир ребенка. Взгляд с точки зрения психоанализа и психологии развития. СПб., 2006. С. 30.
- ²⁶ Там же. С. 31.
- ²⁷ Там же. С. 250.

- ²⁸ *Столороу Р., Брандшафт Б., Атвуд Д.* Клинический психоанализ. Интер-
субъективный подход. М., 1999. С. 37.
- ²⁹ Там же. С. 39.
- ³⁰ *Стерн Д.Н.* Цит. соч. С. 246.
- ³¹ *Гальперин П.Я.* Цит. соч. С. 60.
- ³² *Гантрип Г.* Цит. соч. С. 263.
- ³³ *Рикёр П.* Путь признания: три очерка. М., 2010. С. 243.

Литература

- Вдовина И.С.* Феноменология во Франции. М., 2009.
- Гальперин П.Я.* Лекции по психологии. М., 2007.
- Гантрип П.* Шизоидные явления, объектные отношения и самость. М., 2010.
- Рикёр П.* Память, история, забвение. М., 2004.
- Рикёр П.* Путь признания: три очерка. М., 2010.
- Рикёр П.* Я-сам как другой. М., 2008.
- Стерн Д.Н.* Межличностный мир ребенка. Взгляд с точки зрения психоанализа и психологии развития. СПб., 2006.

Т.О. Глебова

Тело, душа, личность. Антропология Лаина Энтральго

Педро Лаин Энтральго – врач и историк медицины, философ, писатель – один из наиболее значительных мыслителей Испании XX века. Он родился в 1908 г. в арагонской провинции Теруэль. Изучал химию и медицину в университетах Валенсии, Сарагосы и Мадрида, затем психиатрию в Вене. В 1942 г. получил звание профессора по истории медицины Мадридского университета Комплутенсе, где проработал до 1978 г.

В конце 30-х – начале 40-х гг. Лаин примкнул к группе так называемого «поколения 1936 года», куда, помимо него, входили Д.Ридруэхо, А.Товар, Л.Росалес и др. Это было достаточно неоднородное объединение писателей, поэтов, философов, ученых, возникшее в Испании после окончания гражданской войны. В 1940 г. Лаин совместно с Ридруэхо создал журнал «Escorial», на некоторое время ставший одним из наиболее значительных в послевоенной Испании. Он был нацелен на максимально широкое отображение культуры того времени, публикуя и художественную литературу, и научные работы, и пропагандистские статьи. Тем самым в «Escorial» отражалась специфическая интеллектуальная атмосфера той эпохи: с одной стороны, люди тяжело переживали последствия гражданской войны и связанный с этим разрыв культурных традиций, но вместе с тем были полны надежд на построение «новой Испании». Впоследствии Лаин отошел от этой группы, однако наиболее общие характерные черты «поколения 1936 года», такие как преобладание антропологической и религиозной проблематики, можно проследить во всем его творчестве.

В 1951 г. Лаин Энтральго был назначен ректором Мадридского университета Комплутенсе, но несколькими годами позже, в 1956 г., он покинул этот пост из-за несогласия с деятельностью испанского Министерства образования и правительства в целом. Лаин был членом Испанской Королевской Академии, которой руководил с 1982 по 1987 гг., а также Королевской Академии Медицины и Королевской Академии Истории. Лаин Энтральго умер в 2001 г. в Мадриде; вплоть до самой смерти он не прекращал активно работать.

В очень объемном и разнообразном творческом наследии Лаина Энтральго можно выделить несколько основных направлений. Это история медицины и разработка отдельных проблем медицинской антропологии («Отношения врача и больного, история и теория», «Всеобщая история медицины»); история и культура Испании и связанные с этим проблемы («Испания как проблема», «Поколение 98 года»); художественная литература, литературная и художественная критика («Дух современной испанской поэзии», пьесы «Между нами», «Голоса и маски», печатавшаяся на протяжении многих лет театральная критика в журнале «Gaceta ilustrada»); философская антропология («Антропология надежды», «Верить, надеяться, любить», «Душа, тело, личность», «Идея человека», «Что есть человек. Эволюция и смысл жизни»).

Все эти направления творчества Лаина Энтральго представляют определенный интерес. К примеру, сложно переоценить его заслуги в области истории медицины, которая стала самостоятельной дисциплиной в Испании не в последнюю очередь благодаря его работам. Но надо отметить, что центральной для него всегда была антропологическая проблематика. В 1976 г. он писал: «Едва ли, начиная с решающей “Медицины и истории” (1941), у меня найдется книга или работа, где историческое или теоретическое рассмотрение медицинской проблемы не включало бы в себя страниц чисто антропологического содержания»¹.

Антропологическая концепция Лаина интересна тем, что автор находится в постоянном диалоге со многими мыслителями. Его философию невозможно рассматривать вне этого контекста, который определяется главным образом испанской философской традицией. Надо отметить, что вплоть до XX в. достаточно сложно говорить о наличии какой-либо единой национальной традиции и философской школы в Испании. Вместе с тем, очевидно,

что в XX в. ситуация изменилась коренным образом. Речь идет, прежде всего, о четырех фигурах из истории испанской философии – Унамуно, Ортега-и-Гассете, Субири, Мариасе. Для каждого из них очень важен момент восприятия себя именно как испанского мыслителя, и в творчестве каждого присутствует рефлексия об особенностях испанской философии. «Я стремлюсь к слиянию мысли и чувства: к тому, чтобы мыслить чувство и чувствовать мысль», – писал Унамуно в одном из своих писем². Ортега также видел миссию иберийской мысли в том, чтобы «соединить двух враждующих сестер, страсть и философию, чувство и мысль»³. Ту же традицию продолжает Лаин. Он многократно обращается к теме испанской культуры и философии, и не только в одной из важнейших своих работ – двухтомном труде «Испания как проблема» (*España como problema*), но и в других произведениях, всегда подчеркивая свою принадлежность к испанской мысли. «В описании, объяснении и понимании человеческого индивида как личности я полностью принимал и принимаю то, что, в той или иной степени совпадая между собой, говорили многочисленные испанские мыслители XX в., среди них Унамуно, Ортега, Субири и Мариас»⁴.

Одной из главных особенностей испанской мысли является ее антропологическая направленность. Несмотря на различия в концепциях этих мыслителей, можно выделить как минимум два момента, их объединяющих. Во-первых, персоналистская тенденция: все они воспринимают человека прежде всего как личность. Во-вторых, бытие личности для них означает единство человека как *animal reflexivum* и как *animal historicum*. Таким образом, акцент делается на способности человека к рефлексии и к погружению в самого себя, а также на его историческом измерении: согласно знаменитому тезису Ортега-и-Гассета, «у человека нет природы, у него есть история». Лаин не вполне разделяет эту позицию, для него природа человека заключается в его историчности. Человек определяется движением времени, являясь должником своего прошлого и одновременно существуя в постоянном переживании собственного будущего. Человеческая реальность – это «телесная реальность, вечно в пути, вечно движущаяся куда-то»⁵.

Для понимания антропологии Лаина ключевыми авторами являются Ортега-и-Гассет и Субири. Известно, что Ортега испытал значительное воздействие немецкой феноменологии, и многие ис-

панские мыслители воспринимали феноменологическую традицию именно через него. Не является исключением и Лаин. Надо отметить, что практически все испанские мыслители середины – второй половины XX в. избрали творчество Ортеги-и-Гассета моделью для подражания. Его заслуга, помимо развития собственной философской концепции, заключается в том, что он создал пространство и контекст для философской мысли в Испании, включив туда все важнейшие интеллектуальные достижения эпохи. Философия Ортеги была нацелена на то, чтобы преодолеть противопоставление реализма и идеализма; для этого требовалось найти некий прочный фундамент, основание для всей философской системы. Из этого же исходит в своей феноменологии Гуссерль. Однако Гуссерль и Ортега принимают разные основания для своей философии – для Гуссерля точкой отсчета является сознание, Ортега же вводит понятие человеческой жизни как радикальной реальности, в которой укоренены все возможные формы человеческого опыта. Жизнь, таким образом, – это «когито новой философии» и, следовательно, отправной пункт любой философской рефлексии.

Лаин называл свою концепцию радикализацией учения Субири, однако, безусловно, его антропологическое учение достаточно интересно само по себе. Как и для Субири, человек для Лаина – это, прежде всего, некоторое единство, «чувствующий интеллект», способный существовать, ощущать и мыслить. Основным заимствованием из философии Субири является понятие *динамизма*, которое становится центральным в антропологии Лаина. Динамизм – это первичная и коренная реальность космоса, физическая и метафизическая одновременно, которая актуализируется, организуется и в ходе эволюционного процесса порождает некоторые структуры. Таким образом, эволюционируя, космос приходит к определенному структурному уровню, на котором становится возможным появление человеческого сознания.

Лаин стремится к разработке интегральной теории человека, результатом чего стало создание *динамической, космологической и эволюционной антропологии*.

Лаин изучал в университете химию и медицину и впоследствии в своих философских построениях всегда опирался на естественнонаучный фундамент. Стоит отметить особое влия-

ние на него немецкого невролога В. фон Вайцзеккера, одного из основателей психосоматического направления в медицине. Вайцзеккер интересовал Лаина не только как медик, но и как мыслитель. Вайцзеккер, в свою очередь, испытал значительное воздействие идей Шелера. Таким образом, Шелер оказал на Лаина двойное влияние – напрямую через собственные работы и косвенно через Вайцзеккера.

В своем проекте философской антропологии Шелер утверждал, что она должна стать основанием для всех наук о человеке. Того же мнения придерживался Вайцзеккер, который, как впоследствии Лаин, первоначально занимался лишь медицинской антропологией, приведшей его в итоге к философским проблемам. Центральное понятие его антропологии – «Gestaltkreis» (гештальткруг) – выражает связь организма и среды. По Вайцзеккеру, биологический смысл пространства и времени совершенно иной, чем в физике и математике. Живой организм не двигается сам в пространстве и времени, а заставляет их двигаться, причем ключевым моментом оказывается его опыт восприятия и переживания среды. Единство движения и восприятия, психического и соматического, составляют суть биологического акта, и, таким образом, феномен жизни вообще воспринимается как круговой процесс. С помощью этой теории Вайцзеккер стремился преодолеть субъект-объектную дихотомию. Лаин перенимает у него эту идею: «В непрерывной связи живого организма и среды ощущение зависит от движения, а движение от ощущения»⁶ – и ставит вопрос более конкретно: каковы отношения реальности человека и реальности мира?

Точкой отсчета для реального – научного или философского – познания человеческой реальности должно стать поведение. Рассмотрение человеческого поведения неминуемо ставит вопрос о роли, которую в нем играет мозг. Лаин утверждает, что ни одна из существующих теорий деятельности мозга не объясняет его связи с психической жизнью человека. Его основной тезис состоит в том, что мозг – это не инструмент поведения, а двигатель жизни личности, который превращает окружающую среду животного в человеческий мир. Благодаря холистической деятельности мозга человек воспринимает себя и как тело, и как личность, способен жить одновременно и в своей реальности, и на ее пределе.

Субъектом поведения, по Лаину, является человеческое тело. Он рассматривает четыре термина, которые использовались в философии для исследования проблемы тела: «плоть», «сома», «лицо» и «телесность».

Ортега-и-Гассет говорил о теле как о структурном моменте человеческой реальности. Человеческое тело, согласно Ортеге, всегда выступает как плоть. Этим определяются две его основные черты: во-первых, плоть всегда отсылает к человеческой интимности; во-вторых, она всегда несет смысловую и словесную нагрузку. Субири для рассмотрения тела использует античное понятие сомы. Сома у Субири – это телесное выражение человека, живущего в мире. Для Левинаса тело – это прежде всего лицо, посредством которого нам явлен Другой. Мариас понимает телесность человека как ключевой момент его существования в мире: только существуя телесно, человек является тем, кто он есть.

Лаин в той или иной степени принимает все четыре толкования тела. Ближе всего к его трактовке концепция Мерло-Понти: человеческое тело состоит из той же плоти, что и мир, мир принимает участие в нем, отражает его. Тело – это точка отсчета для всех измерений мира, оно, таким образом, выступает как онтологический хиазм между «я» и миром.

Несмотря на различия подходов к проблеме тела, очевидно, что теория тела всегда встроена в концепцию человеческой жизни, что заставляет ее балансировать между понятиями природы и личности. Как решает этот вопрос Лаин? Для него человек – это личностная или персонифицированная природа, т. е. особая динамическая структура, способная сказать о себе «я». Основная ошибка в философском исследовании проблемы тела, души и личности, согласно Лаину, состоит в том, что они, как правило, рассматриваются только в онтогенезе; тем самым упускается из виду проблема их развития в филогенезе. Поэтому Лаин приступает к изучению эволюционного процесса, и первое, что он считает необходимым сделать, – пересмотреть понятие материи. Для этого он обращается к Субири, беря за основу и радикализируя его концепцию динамистского монизма.

На протяжении длительного периода своего творчества Лаин следовал традиционной для христианской мысли аристотелико-гилеморфической линии. Однако в 80–90-е годы он кардинально

поменял свою точку зрения по этому поводу: объектами его критики стали как гилеморфический дуализм, так и материалистический монизм, и свою цель он видел в их преодолении.

Согласно концепции Субири и Лаина, материя по самой своей сути – это динамизм. «Динамизм» – одновременно физическое и метафизическое понятие, в некотором смысле схожее с лейбницеvским понятием силы. Нельзя сказать, что мир характеризуется динамизмом: он сам и есть динамизм. Безусловно, при этом динамизм имеет различные формы и уровни. Именно динамические свойства материи позволяют ей структурно усложняться на каждом уровне, с последующим переходом количественного в качественное, когда материя порождает нечто превосходящее само себя. Этот момент Лаин вслед за Субири называет *elevación* (возвышение, подъем), объясняя таким образом возникновение человеческого интеллекта и сознания.

В системе Лаина Бог – *causa primera* – трансцендентен миру, но в то же время он и хранитель мира, содержащий в себе прямой источник существования *causa segunda*, позволяющей вещам в мире служить причинами. Таким образом, речь идет о бесконечном процессе актуализации заложенных в космосе возможностей, и здесь в философии Лаина выстраивается интересная параллель с теологией процесса Уайтхеда и Хартшорна.

Одна из самых поздних работ Лаина – книга «Идея человека» (1995). К этому моменту его антропологическая концепция уже оформилась и была достаточно полно изложена в разнообразных текстах. Задачу «Идеи человека» Лаин видел в том, чтобы показать, каким образом он приходит к динамистскому монизму, который, как он утверждает, является нервом его антропологической концепции.

Во введении к «Идее человека» Лаин пишет: «Думаю, что мне удалось постигнуть идею человеческого бытия в соответствии с тем, что выражают три основных пути его познания: позитивные науки (биология, психология, космология, палеонтология, этология); концепции философов, наиболее внимательных к научному знанию (Ллойд Морган, Уайтхед, Ортега, Гелен, Субири); и свидетельства многих писателей и поэтов, которые так или иначе говорили о том, что они видели в человеческом бытии, и о скрытой в нем тоске по трансцендентному»⁷.

В качестве работ, оказавших принципиальное влияние на его антропологическую концепцию вообще и на книгу «Идея человека» в особенности, Лаин называет «Динамическую структуру реальности» Субири, а также «Положение человека в космосе» Шелера и «Человека в истории» Вайцзеккера.

«Идея человека» состоит из трех частей. Первая – «Описание, объяснение, понимание» – представляет собой достаточно общее введение в антропологические проблемы. Вторая часть носит название «Постижение человеческой реальности: предпосылки». Она начинается с критики материализма, дуализма и ментализма; следом Лаин вводит собственное толкование понятий материи и динамизма и ставит задачу «научно или по крайней мере рационально доказать, в чем качественно состоят все частные формы космического динамизма». Соответственно, в этой главе Лаин обращается к космологии и анализирует физические теории относительно материи и энергии, теорию Большого Взрыва. Лаин различает следующие формы динамизма: динамизм конкретизации – это первоначальная фаза, на которой происходит организация хаоса в космос; динамизм изменения, с помощью которого объясняется эволюция универсума как последовательное появление уровней, характеризующихся ростом и усложнением изменений; динамизм структурирования, который заключается в возникновении все более сложных структур; динамизм альтерации, позволяющий структурам расширяться; и, наконец, динамизм самости, обозначающий принадлежность индивида к виду.

Третья часть, озаглавленная «Постижение человеческой реальности: теория», на мой взгляд, представляет наибольший интерес в этом произведении Лаина. В ней Лаин анализирует проблему происхождения человека и его эволюции, а также проблемы человеческого сознания и отношения человека к реальности. Эта часть интересна также потому, что содержит достаточно основательный анализ антропологии Субири с ее последующей «радикализацией». Представленный перевод включает в себя две главы именно из третьей части «Идеи человека».

Предметом рассмотрения в первой главе является центральное для философии Субири понятие космического динамизма, который, в применении к человеческому бытию, существует в двух формах – динамизм «свойности» и динамизм сосуществования. Понятие «свойности» (*suidad*) обозначает то, что отличает бытие

человека как такового, – а именно то, что он является для себя «своим», выступает как хозяин самого себя. «Свойность» определяется человеческим интеллектом, благодаря которому человек сталкивается с вещами и с самим собой как с реальностью. В человеческой «свойности» космический динамизм достигает меры своего совершенства. Динамизм сосуществования, в свою очередь, отражает социальное и историческое измерение человеческого бытия.

Во второй главе речь идет о сознании и самосознании. Рассматривая проблему сознания, Лаин прибегает к данным нейрофизиологии, в частности к понятию энграммы, анализирует деятельность мозга и биологический характер сознания. В рамках динамицистской концепции мозг – это часть динамической структуры человека, в которой происходит актуализация ее психических возможностей. Сознание же – это, прежде всего, совокупность сознательных актов, которые не являются эпифеноменами деятельности мозга, а выражают единство человеческой реальности – тела и *psyche* (термина «душа» Лаин сознательно избегает).

В заключительной части «Идеи человека» Лаин подробнее рассматривает вопросы реальности человека как исторического существа и его отношения к трансцендентному, возвращаясь в эпилоге, с новыми отсылками к концепции Субири, к утверждению динамицистского монизма.

Думаю, не будет преувеличением сказать, что Лаин Энтральго – один из самых оригинальных современных испанских авторов. Выросшая из интерпретации взглядов Субири, его философия развилась в учение, представляющее вполне самостоятельный интерес.

Примечания

- ¹ *Lain Entralgo P.* Descargo de conciencia. Barcelona, 2004. P. 499.
- ² *Benítez H.* El drama religioso de Unamuno. Buenos Aires, 1949. P. 297.
- ³ *Ortega-y-Gasset J.* Obras completas. V. IX. P. 74.
- ⁴ *Lain Entralgo P.* Qué es el hombre: evolución y sentido de la vida. Oviedo, 1999. P. 235.
- ⁵ *Lain Entralgo P.* Antropología médica para clínicos. Barcelona, 1986. P. 6.
- ⁶ *Lain Entralgo P.* Alma, cuerpo y persona. Barcelona, 1995. P. 231.
- ⁷ *Lain Entralgo P.* Idea del hombre. Barcelona, 1996. P. 7.

Педро Лаин Энтральго

Субирианская радикализация антропологии Субири¹

Структура космоса

Я безусловно придерживаюсь креационистской концепции происхождения космоса. На мой взгляд, это единственный разумный ответ на радикальный вопрос метафизики Лейбница, затем повторенный Хайдеггером: «Почему есть бытие, а не ничто?» Некоторые физики утверждают, что в соответствии с той идеей начала, которой придерживается современная наука, невозможно сказать, что у мира было начало. Но в вопросе Лейбница говорится не о «начале», а о «бытии» или о «реальности»; по этой причине философский смысл данного вопроса сохраняется. Ответ, который дал Лейбниц, а вместе с ним очень многие другие, христиане и не-христиане, может быть сформулирован таким образом: «Потому, что по неведомым нам причинам всемогущий Бог захотел создать реальность нашего мира и всех возможных миров». Этой формулировки возможного ответа Лейбница придерживаюсь и я.

Физическая реальность в том смысле, какой мы сейчас придаем этому понятию (оставим вопрос о том, существует ли реальности нефизические), представляет собой следствие божественного акта творения. Что именно создал Бог, что мы можем знать о людях благодаря этому? Быть сотворенным – единственный ли это способ быть в реальности?

Вплоть до второй половины XIX в. самая распространенная точка зрения в западной мысли была такова:

• **Виды живых организмов, в существовании которых конкретно и видимо выражается космическая реальность, были напрямую созданы Богом и остаются неизменными от момента творения до своего исчезновения (биологический фиксизм).**

• **Два единственных базовых способа реального бытия – материя и дух, ими владеет только Бог, являющийся чистым духом. В космосе дух существует лишь в человеческой реальности, так как, согласно Библии, Бог сотворил человека «по своему образу и подобию». Следовательно, все то в космосе, что не является человеческим, полностью материально.**

После Дарвина с «Происхождением видов» и Геккеля с «Естественной историей творения» первое из этих утверждений оказалось в критической ситуации. Виды живых организмов не являются неизменными, они преобразуются один в другой, причем без вмешательства внешней по отношению к ним творящей силы, только благодаря собственным возможностям, строго имманентным миру. Из всего этого следует процесс естественного отбора. Данный тезис, с некоторыми изменениями, превратился в «стандартную теорию» и – запомните это – расширился вплоть до того поля, которое традиционно считалось выходящим за пределы биологии, – до возникновения человека. Со своей стороны, Геккель, обладающий метким, но недостаточно обоснованным объективными фактами воображением, решительно отказался от вошедшего в традицию пренебрежительного отношения к так называемому «самопроизвольному зарождению». Он заявил – конечно, не впадая при этом в серьезные теоретические и фактические заблуждения Аристотеля и средневековых мыслителей, – что виды живых организмов формируются последовательно и эволюционно из неживой материи. Тем самым он открыл дорогу космической, а не только биологической концепции эволюции, такой, которую в наш век предложила астрофизика. Остальные два тезиса до сих пор остаются в силе, если исключить из рассмотрения радикальный (не чисто антропологический) материализм. Немало мыслителей продолжало утверждать, что материя и дух – это два единственно возможных способа бытия в реальности и что с момента появления на Земле человека (а также на других планетах, если там есть жизнь и биосфера эволюционирует подобным способом) в космической реальности существует дух, а не только материя.

Этот дух – тварный и конечный, и именно он делает из человека личность. Многим, христианам и не-христианам, не удается понять, что материя сама по себе может послужить причиной только для свободных актов и универсальных идей; христианам условие быть образом и подобием Бога, чистого духа, кажется возможным только при том допущении, что человек состоит из материального тела и нематериальной души. Итак, верно ли это?

Утверждение, что дух и материя – это два единственно возможных способа постигнуть реальность для нашего мышления, требует решения трудной умственной задачи: знания того, что называется «духом». Что значит «быть духом»? Что значит «быть материей»? В случае Бога, существует ясный теологический ответ, правдоподобный и рациональный, но неочевидный, основанный на рассудочной вере, а не на чистом рассудке: божественный дух нематериален в силу того, что он дух, он нетварен, бесконечен, всемогущ и всеведущ в силу того, что он божественен. В случае человека существует скорее философский, нежели теологический ответ: человеческий дух, безусловно, нематериален, но он тварен, конечен, не всемогущ и не всеведущ, как бы ни прогрессировали человеческие знания и техники. Здесь возникает проблема. Имеется ли среди того, что человеческий дух может совершить сам, способность воздействовать на материю – например, таким образом, чтобы заставить тело двигаться или превратить простое восприятие, иными словами, некий материальный след в мозге в универсальный концепт? Мне не удается представить себе, как это возможно. Если кто-то утверждает, что так происходит, то пусть объяснит это более убедительно, чем это сделали картезианец Мальбранш в XVII в. или Экклз в XX в. С другой стороны, уже как христианин, я задаюсь вопросом: является ли для того, чтобы отстаивать тезис об образе и подобии Богу, строго необходимым утверждение, что в человеческой реальности имеет место нематериальное начало? Не будет ли достаточно полагать, что так происходит, поскольку человек, в рамках своих возможностей, наделен интеллектом и свободен, и что его поведение достигает совершенства, когда определяется любовью? Естественно, это потребует рационального доказательства того, что в стремлении научно и философски понять человеческую реальность можно обойтись без понятия духа – человеческого духа, разумеется. Именно это и есть основная цель данной книги.

Как уже говорилось ранее, я считаю, что чисто атомно-молекулярная концепция материи, ставшая канонической после Дальтона и являющаяся латентной основой современного антропологического материализма, не позволяет дать удовлетворительного объяснения поведению человека как личности. Однако действительно ли эта концепция отвечает тому, как сейчас следует рассматривать космическую реальность и, следовательно, материю? Без сомнений, нет. Чтобы в какой-то мере достигнуть этой сложной цели, я должен изложить, как следует понимать сейчас понятие материи, имея, однако, в виду, что космическая реальность и реальность человека являются и будут оставаться загадкой. Вот моя формула, очень простая и краткая: согласно данным современной астрофизики и ускорителей частиц, с тех пор как сформировалась Вселенная, космическая материя – протон, атом, минерал, живой организм – представляет собой состояние и этап эволюции чего-то предшествующего им, чего-то, что является не разумным существом, а реальным. В отсутствие лучшего термина назовем его *динамизм*. Он может являться нам в двух формах: до возникновения Вселенной и формирования частиц того, что следует считать веществами, это была реальность динамизма, актуализировавшаяся как чистая энергия и предшествующая разнообразным энергиям, которые физика описывает в нынешнем состоянии космоса; затем, вплоть до настоящего момента, это реальность, которая является одновременно и материей, и энергией, неразрывно связанными между собой. Она служит границей нашему научному и рациональному анализу, таковой является материя газа, скалы, человеческого тела, «темная материя» астрофизиков, существующая в отличных от нашей галактиках. Резюмируем: то, что мы обыкновенно называем *материей*, реальность, которая прямо или косвенно воздействует на наши чувства, представляет собой последовательность по-разному структурированных и наделенных различными качествами эволюционных уровней космического динамизма. Динамизм, понимаемый как всеобщий и радикальный способ бытия всего реально созданного, – это не нечто третье между духом и материей, а путь к лучшему пониманию реальности – нематериальной, нетварной и творящей реальности Бога, материальной, тварной, динамической и эволюционной реальности космоса, а также к пониманию отношения между сущностной

нематериальной трансцендентностью Бога и материальной имманентностью творения, находящейся в становлении. Попытаюсь продемонстрировать это.

Гейзенберг писал, что когда в истории постижения мира начался кризис оснований и вслед за тем возникла, согласно терминологии Куна, новая парадигма, человеческий разум встал перед необходимостью создания нового способа рассуждения, который стал бы общепринятым. Итак, радикальные нововведения науки XX в. в постижении космоса требуют *modus intelligendi*, превосходящего интуитивизм и механицизм модернистской науки. К чему-то подобному частично и всего лишь на время привело понятие «поле силы». Я рискну утверждать, что субирианский концепт динамизма, в некотором роде схожий с концепцией силы (*vis*) Лейбница, может стать решающим для того, чтобы приблизиться к философскому и научному постижению одной из величайших загадок науки нашего времени – конечного состава элементарных частиц и, следовательно, реальности космоса в целом. Всего лишь приблизиться, поскольку загадка сохранится. Разве Аристотель со своей «первой материей» и «формами сущего» и средневековые мыслители с космологическим дуализмом духа и материи стремились к чему-то иному? В истории космологии и антропологии динамистский монизм – *динамизм* – восстает против дуализма гилеморфистов и картезианцев, а также против материалистического монизма тех, кто не знает или не хочет знать того, чем в действительности является материя.

В западной мысли, начиная с Бонавентуры и Винсента из Бове, часто различается *natura naturans* (универсальная и единая природа, порождающая различные сущности) и *natura naturata* (частная природа каждой из этих сущностей). В качестве *natura naturans* космос, чья реальность для нас есть сущностный и радикальный динамизм, является также действующей причиной для всех способов его структурной и эволюционной реализации. Действующая причина – это причина, производящая напрямую каждый из своих последующих эффектов; но она не является творящей причиной. В наиболее строгом смысле слова творение – это исключительный атрибут Бога. По моему мнению, в связи с этим требуется вернуть актуальность двум важным достижениям средневековых мыслителей: различению между *potencia absoluta* и *potencia ordenada* и между *causa primera* и *causa segunda*.

Используя свое всевластие, свою абсолютную власть, Бог мог бы создать мир или миры, сильно отличающиеся от существующего; например, такой мир, в котором происходили бы вещи, кажущиеся нам иррациональными, где жили бы кентавры или летали ослы. Однако, в силу своей бесконечной и таинственной свободы, Бог пожелал двух вещей: с одной стороны, упорядочить действие своей силы для того, чтобы тварный мир был доступен человеческому разуму и человек, вследствие этого, имел бы возможность в некоторой степени его познать; с другой стороны, сделать так, чтобы сущности в мире могли распространяться с вторичной причинностью, то есть сами по себе порождать новые вещи и процессы. Будучи первой причиной, то есть причиной творящей и поддерживающей, Бог захотел, чтобы во Вселенной существовали вторые причины. Растения зеленые, поскольку этого захотел Бог; однако факт того, что они зеленые, зависит, уже без божественного вмешательства, от собственной природы растений, от того, чем они являются и что делают сами по себе. Благодаря понятию «второй причины» христианская мысль смогла усвоить изначально греческую идею «естественного закона» и понимание его как неодолимой «необходимости» (*moira*, *ananke*) Природы. Иными словами, вещи, составляющие *natura naturata*, являются тем, чем они есть, и делают то, что они делают. Или, в субирианских терминах: космос как целое, с его неопределенного начала, было вторичной действующей причиной всех своих последующих эволюционных конфигураций, а его эволюция была последовательностью способов, какими эта вторичная причинность проявляла себя. Как случайный образ космического динамизма, структура «рептилия» является одним из частных образов и вторичной причиной структуры «птица». Так же ли обстоит дело со структурами «австралопитек» и «человек»? Предложу мой ответ позже.

Сначала следует добавить теологическое и метафизическое уточнение Субири: Бог, создатель и первая причина космоса, не только трансцендентен космосу, но он также трансцендентен в космосе. Помимо того, что он является творцом мира, он также его хранитель – таков метафизический фундамент вторичной причинности космоса самого по себе и всех его последовательных конфигураций. Как это происходит, если вторичная причина есть то, что говорилось о ней ранее? Тайна; непроницаемая тайна Природы, которая служит

основанием для выбора между теизмом, пантеизмом и атеизмом. В соответствии с этим, все сказанное может быть всего лишь скромной, однако обоснованной попыткой ее осмысления.

Сознание реальности

Вещи находятся внутри высшей сферы – мирового Целого, которое является действующей причиной всего того, что в нем происходит. Человеческая деятельность, интеллектуальная, аффективная или волевая, служит основанием для отношений человека с вещами и тем самым определяет способ бытия вещей, которые, в свою очередь, выступают для человека как требования, возможности или препятствия. Этот процесс включает в себя два последовательных действия: чувственное восприятие вещи как реальной и осознание ее как «вещи-смысла». Осознавать вещи в мире означает одновременно обладать сознанием их реальности и их смысла.

Рассмотрим, как функционирует зрение. В течение веков без особой очевидности утверждалось, что зрение, как и деятельность других чувств, основывается на том, что видимая нами вещь формирует энграмму, материальный след в мозге. Благодаря замечательным работам нейрофизиологов Хьюбела и Визеля сейчас мы знаем наверняка, что в действительности происходит следующее: видимая вещь схематично воспроизводится в уменьшенном виде в коре затылочной доли головного мозга. Однако видя, например, стул, мы видим не только его схему, мы видим также его цвет, расстояние до него, движение и вдобавок воспринимаем его в аффективной тональности – приятной или же неприятной, мы вспоминаем похожие на него предметы и т. д. Таким образом, можно утверждать, что в восприятии стула принимает участие практически целиком весь мозг, а не только кора его затылочной доли. И когда для того, чтобы выразить наш опыт, мы говорим «Это стул», становится возможным вынести на обсуждение вопрос об отношении между тем, что мы видим и что мы говорим, между воспринимаемым и словом, которое на него указывает.

Зрительная энграмма, церебральный след того, что мы видим, – это прежде всего *сигнал*, демонстрирующий нам реальное существование другой вещи. Но сигнал может быть знаком или

символом, в соответствии с моим пониманием этой лексической тройки. Вопрос заключается в следующем: если понимать энграмму как сигнал о существовании вещи, которую я вижу (в нашем случае, стула), и ее характере, – чем будет слово «стул», знаком или символом? По моему мнению, сигнал является знаком, когда существует прямое, немедленное и однозначное отношение между ним и тем, что он обозначает. Дым – это знак огня, высота столбика термометра – знак температуры. Сигнал будет символом, когда отношение между ним и тем, что он обозначает, не является ни прямым, ни немедленным, ни однозначным. Оно должно быть, напротив, непрямым, условным и конвенциональным. Будет достаточно такого примера: почему кусок ткани с тремя вертикальными полосами – синей, красной и белой – является символом французской нации? Потому, что группа людей договорилась об этом и предложила это своим соотечественникам, с чем те согласились. То есть, триколор является символом Франции вследствие ясного соглашения и негласного договора.

Существует огромное разнообразие символов. Прежде всего, чтобы ответить на возникший ранее вопрос, следует назвать *лексические символы* – все слова, в том числе, как очевидно, существительные. Почему в испанском языке снег называется «nieve»? Ответ ясен для любого: потому, что более тысячи лет назад в уголке Кастилии, где разговаривали на латыни, было решено перевести таким образом латинское существительное *nix, nivis*; этот перевод был принят окружающими, и с тех пор это принимается всяким, кто говорит на испанском. Также существуют *математические символы*, например буква π , обозначающая отношение длины окружности к ее диаметру; *психологические символы*, как, к примеру, введенные Фрейдом и Юнгом; *символы-жесты*, такие как рукопожатие, обозначающее открытость и мирные намерения по отношению к тому, кого мы встречаем; *предметные символы*, например флаг; *поэтические символы*, которые будут действовать только в том случае, если читатель сможет уловить значение метафоры и тем самым установит для себя негласную связь с поэтом; *религиозные символы*, как изображение рыбы для первых римских христиан и креста для всех последующих; *мифические символы* – Посейдон как символ моря или Афродита как символ любви. При ближайшем рассмотрении, в истоках каждого из них

мы сможем обнаружить конвенциональный характер отношения между символом и тем, что он обозначает. В одних случаях это отношение будет более заметным, как в случае креста в христианстве, в других менее – как в случае цветов флага и нации, которую он символизирует.

Символизация – это специфически человеческое поведение, животное не изобретает символов, не символизирует. Поэтому Эрнст Кассирер, наиболее значимый теоретик в этой области («Философия символических форм», 1923–1929), называл человека *animal symbolicum*. Более точно, между тем, было бы назвать его *animal symbolizans*, так как человек не символичен, он тот, кто создает символы. Нейрофизиолог Карл Прибрам («What makes man human?», 1971) утверждал, что человек является человеком в силу своей способности превращать знаки в символы и использовать символы как знаки. Самые сложные способы коммуникации между животными, такие как танцы пчел, описанные фон Фришем, или удивительные «диалоги» между шимпанзе и их наставниками (супруги Гарднер, Премак, многие другие), тем не менее, не позволяют приписать пчелам и шимпанзе символическую активность. Как и собачий лай, танец пчел – это знак, запрограммированный в геноме вида. Шимпанзе учится использовать знаки – а не изобретать и применять символы – в силу генетических способностей своего вида. Животные не символизируют и не спрашивают, как бы велики ни были иногда их умения.

Только человек способен создавать символы, только он нуждается как в истине, так и во лжи, как говорил Ницше, только он есть «фантастическое животное». Как это происходит? Каким образом человеческая реальность, новая структура в космическом динамизме, действует, создавая символы?

Сознательное познание мировых сущностей включает в себя три момента: перцепт, концепт и фикцию (Субири); к ним, если принимать во внимание возможности познания, предложенные компьютером, наверно, стоит добавить еще один – симулякр.

Перцепт заключается в восприятии и назывании некоего индивидуального космического объекта, он порождает познание реального с помощью указания на «это». Например, когда мы видим собаку, он позволяет нам сказать «Это собака». Является ли в этом случае мое слово знаком? Казалось бы, да, поскольку слово «со-

бака» – это прямое выражение энграммы, произведенной в коре затылочной доли мозга моим зрительным восприятием. На самом деле, нет; не только потому, что все слова являются символами, но и в силу следующих трех причин:

а. Слово «собака» отсылает к большему числу объектов, чем представлено в энграмме.

б. Если я видел ранее других собак, то мое восприятие и слово, которое его обозначает, являются пре-концептами.

с. Если я никогда ранее не видел собак, то, возможно, я назову перцепт, который вижу, так же, как другое животное, более или менее похожее на него. Во многих случаях так поступали первооткрыватели и колонизаторы Америки с местной флорой и фауной.

Концепт – это называние объекта, воспринимаемого как индивидуальный образец универсального рода или вида. Здесь мы познаем не с помощью «этого», а с помощью «что». Видя собаку, я говорю без слов: «Я знаю, что то, что я вижу, – это собака».

Отталкиваясь от эмпирического, мифического или магического познания мира, концептуализация мира и составляющих его объектов породила два великих творения человеческого разума: науку и философию. Наука концептуализирует реальность мира, изучая «что» вещей с двух дополняющих друг друга точек зрения: «как», т. е. научное описание вещей и процессов – например, каков этот вид животных, как функционируют органы, и «почему», т. е. каковы причины, в силу которых существуют описываемые наукой вещи и процессы, – к примеру, почему именно так, а не иначе осуществляются эмбриогенез и пищеварение данного вида животных? Две дисциплины являются переходными между наукой и философией и позволяют обнаружить структуру их взаимодополнительности – эпистемология (теория научного знания) и гносеология (теория человеческого познания, каковы бы ни были его способы). Собственно философская концептуализация рассматривает «что» вещей с точки зрения их реальности, которую они разделяют со всеми реальными объектами (такое познание «что» называют метафизикой, первой философией и онтологией), и с точки зрения их частной реальности (вторая философия или специальная онтология, являющаяся философским фундаментом для всех действительных наук – космологии, антропологии, математики,

социологии, права и т. д.) Такова была концептуализация мира и составляющих его вещей, начавшаяся с досократиков и менявшаяся в ходе истории.

Затем, в-третьих, *фикция* – продукт воображения, вымысел (литературный персонаж, метафора, математический символ и т. д.), в котором автор в большей или меньшей мере концентрирует и выражает свой опыт мира и самого себя. Подразумеваемая формулировка смысла фикции – не «это» и не «что», а «какой». Дон Кихот и Санчо, литературные фикции, созданные Сервантесом, стали гениальным выражением его опыта человеческой жизни, его знания людей. Анхель Герра, фикция Гальдоса², основывается на его обширном опыте общения с испанцами. Таким образом, мы можем сказать, что Дон Кихот и Санчо – это люди в видении Сервантеса, а Анхель Герра – это испанцы, какими их видит Гальдос. То же самое можно сказать относительно любой метафоры.

В отличие от перцепта, число возможных фикций потенциально бесконечно. Перцепт же ограничен сущностно – семантическое поле слова, которое его обозначает, ограничивается индивидуальной реальностью воспринимаемого объекта: в нашем примере, реальностью собаки, которую я вижу. Собака – это название всех индивидов вида *canis familiaris*, и изобретение фикций, выражающих данный концепт (в субирианских терминах, осознание возможных вещей-смыслов, имплицитных в каждой реальной вещи), потенциально бесконечно. Таким образом, в силу исключительно человеческой способности изобретать фикции, равно как и в силу их потенциальной бесконечности по сравнению с перцептами и концептами, символизация представляет собой структурное и системное свойство нашего вида.

Когда Султан, самый умный из шимпанзе Кёлера, видел два тростниковых стебля, в его мозгу их перцепт (являющийся знаком, а не символом) разворачивался в соответствии с двумя возможностями: простое созерцание лежащих тростников и возможность соединить их, чтобы достать иначе недоступный банан. Один и тот же перцепт порождал не более одного знака, на большее животное неспособно. Посмотрим теперь, сколько вещей-смыслов может заключать человеческий перцепт тростника: стебель растения, трость для опоры, предмет, помогающий приблизить другой предмет, булава, игрушка, палка для удара, материал для изготовления

флейты, неисчерпаемый источник метафор, начиная со столь известной паскалевской (человек как «мыслящий тростник»), и еще тысяча других. Вывод: придумывание фикций, специфически человеческое действие, позволяет нам обнаружить, что мир человека существенно открыт беспредельному или, более радикально, бесконечному. Как писал Бодлер, поэтически выражая сущность человека: «Сквозь каждое окно – бездонность предо мною»³. В одном из своих значительных текстов, написанном вскоре после его знаменитого труда, Хайдеггер задавался вопросом: «Имеет ли смысл рассматривать человека как бесконечного?» Он не дает ответа на этот вопрос, ограничиваясь постановкой огромной проблемы. Ответ мог бы быть таков: «Ввиду того, что всякий человек обладает воображением и способностью творить, одной из основных его характеристик является то, что он по своей природе открыт бесконечности и, сознательно или бессознательно, стремится к ней. Когда фикции в искусстве достигают своей максимальной высоты и глубины, они выражают интуитивное постижение загадки, которой является для человека реальность. Это было очень хорошо известно Эйнштейну, утверждавшему, что наука и искусство – это два дополняющих друг друга способа постижения этой загадки.

Помимо перцепта, концепта и фикции, следует назвать также *симулякр*. Я опираюсь на то, что в современной науке называют «симулятивным познанием» – выведением того, что «могло бы быть» выражением реальности. Таким образом, симулякр – это то, что «может быть», и, шире, «ментальная истина», которая излагает еще неизвестную «реальную истину» и вводит некоторые математические фикции. Например: возможное выражение реальной истины – ментальная истина, которой Лобачевский и Риман, неевклидовы геометры, обогатили математическое знание, стала истиной реальности в геометрической концепции Вселенной, созданной Минковским и Эйнштейном. Как возможности проникнуть в загадку реальности, симулякр и фикция демонстрируют конститутивную открытость человека по отношению к бесконечному, к познанию того, что ему трансцендентно. В терминах Прибрама, именно они «делают человека человеком».

Загадка сознания

Многие, движимые тем, что Поппер назвал «обещающим материализмом», считают, что факт сознания, идет ли речь о животном или о человеке, кажется нам загадочным только сейчас, впоследствии же он перестанет быть таковым. Известный психолог и философ Дж.Р.Сёрл писал: «“Тайна” сознания находится сегодня приблизительно в том же состоянии, что и тайна жизни до развития молекулярной биологии или тайна электромагнетизма до появления уравнений Клерка-Максвелла. Оно кажется таинственным, поскольку мы не знаем, как работает система нейрофизиология/ сознание, а адекватное знание этого могло бы устранить саму тайну. Далее, утверждение, будто мы всегда способны представить, что определенные состояния мозга *могли бы и не* обуславливать соответствующие состояния сознания, может просто объясняться нашим незнанием работы мозга».

Я не согласен со столь знаменитым мнением. Уравнения Максвелла, безусловно, необыкновенны. Перед ними великий физик Больцманн, повторяя слова Гёте, задавался вопросом: «Не Бог ли эти знаки начертал?» Однако говорят ли эти уравнения, столь необходимые для научного обоснования электромагнетизма, о том, что есть материя, реальность, частным проявлением которой являются электричество и магнетизм? Через полтора столетия после того, как Максвелл их сформулировал, физики и философы спорят о том, чем же является это многообразие, которое мы называем материей. То же самое можно сказать относительно данных молекулярной биологии об амёбе и о человеческом мозге.

Возвращаюсь к уже сказанному. Сталкиваясь с конечными вещами – начиная с тех, которые Кант назвал ноуменами или вещами-в-себе, человеческий разум оказывается перед необходимостью выбора между двумя путями: между утопической, неосуществимой надеждой на знание будущего и признанием в конечном счете таинственного характера реальности, в каком бы виде она перед нами ни представала. Недостижимость этой утопии ясно показывает тот факт, что существовала и продолжает существовать история философии. От досократиков до нынешнего дня философы продолжают искать окончательный ответ на вопрос о сущности реальности, и не похоже, что эти попытки за-

кончатся; Аристотель писал, что люди никогда не прекратят задаваться вопросом о бытии. «Последнее всегда будет неточным, а точное всегда будет предпоследним», как говорилось уже не раз. Однако утверждение радикальной загадочности реального не равнозначно объявлению бесполезными попыток интеллекта проникнуть в нее. Подлинная интеллектуальная высота человека и во многом его этическая высота позволяет ему двигаться к постепенному познанию реального, вне зависимости от того, верит он или нет в метаисторическую возможность достигнуть своей цели; этически и интеллектуально, творческая работа *homo viator* всегда будет превосходить отважный, но утопический самообман Сизифа. В истории познания космоса Птолемей, Коперник, Ньютон, Гершель, Эйнштейн и ученые, базирующиеся на астрономических открытиях телескопа Хаббл, предлагают все более рациональные ответы. Лишает ли все эти замечательные научные достижения интеллектуальной и этической ценности тот факт, что космическая реальность в конечном итоге остается загадкой для человека?

В человеческом сознании, где достигает высшего развития биологический феномен восприятия реального, обретает одно из своих системных свойств динамическая структура, которую в эволюции космоса представляет человек. Действующим субъектом этого свойства является вся его структура в целом, ввиду того, что в восприятии реальности имеет место синестезия, анатомически и функционально централизованная в мозге. Следовательно, деятельность мозга – это не орудие нематериальной души, не сознающей самой по себе, она и есть сознание. Каким образом? В этом и состоит загадка.

Принимая в какой-то мере один из аспектов субирианской мысли, нейрофизиолог С.Роуз несколько лет назад предложил различать концепты «причина» и «корреляция между уровнями объяснения». Он пишет: «Отдельные биохимические состояния соответствуют отдельным аспектам поведения не потому, что биохимия является причиной поведения, а потому, что поведение рассматривается на другом уровне анализа и описывается другим языком. Измененные синаптические связи – это не причина памяти, это память. Расщепление нейронов в гипоталамусе и других отделах мозга – это не причина голода, это голод». Дуалисты и

менталисты приняли бы этот тезис без возражений, если бы речь шла об объяснении поведения, памяти, голода и сознания шимпанзе, но в случае человека он беспрекословно отвергается.

Согласно ментализму, ментальные акты нельзя понимать как активность мозга, в силу их незамедлительности (очевидность и решение внезапны и непроцессуальны), непространственности (в отличие от сущностной пространственности мозговых процессов), а также интенциональности (того факта, что они отсылают к чему-то). Однако ни очевидность, ни решение не являются внезапными актами в строгом смысле слова (переживание внезапности только приблизительно выражает в действительности процессуальный характер и того, и другого феномена, как показали экспериментальные наблюдения Корнхюбера и Роданда). Также невозможно утверждать, противопоставляя в согласии с картезианством *res cogitans res* и *extensa*, что ментальные акты не имеют ничего общего с протяженностью и пространством. Невозможно и отрицать, что мозговая активность шимпанзе, когда он узнает себе подобных и самого себя, есть в некотором роде «сознание-о». Своеобразие ментальных актов, преимущественно, но не исключительно психических, зависит от методов, с помощью которых они могут и должны быть обнаружены (интроспекция, понимание), а также от концептов, выражающих их результаты, а не от того, что они произведены бестелесным разумом. Можно и следует говорить о ментальных актах, но не о разуме, противопоставляемом телу. О «разуме» стоит сказать то же самое, что сказал У.Джеймс о «сознании»: это не сущность, а образ действия; или то, что неоднократно писал Субири, – что это ошибочная и неправомерная субстантивация актов, называемых ментальными. Добавлю: это действие единой структурной реальности, к которой принадлежат как мозговой процесс «сознания», так и желудочно-кишечный процесс, называемый «пищеварением».

От всех остальных биологических форм восприятия реально-го человеческого сознание отличается не тем, что имеет в качестве действующего субъекта нематериальную душу всякого человеческого индивида, а особенным качеством динамической структуры человека – свойством «личности», заключающимся в «возможности быть» и «возможности говорить». «Возможность быть» – это неограниченная возможность бытия перцептов, которые предлага-

ют или навязывают человеку реальность мира и собственную реальность, «возможность говорить» – многообразная возможность сказать в довербальной или вербальной форме о том, что его перцепты являются «своими», принадлежат к его личной самости, коль скоро это можно выразить словами «мне», «мое», «я». Всякое по-человечески осознанное действие – это способ свершения такого загадочного и необычайного события: осознания *natura naturans* самой себя в одном из индивидов, в котором эволюция и характер *causa segunda* породили уровень «бытия реальности», называемый «личностным бытием». Со всех точек зрения, динамицизм – это легитимный *tertium quid* между дуализмом и материализмом.

Человеческий мозг – это орган, в котором актуализируется психическая потенциальность динамической структуры человека, так же, как это происходит в случае мозга собаки или шимпанзе. Эта аналогия не связана с незнанием эмпирически очевидного сущностного различия между животным и человеком и никоим образом не принижает достоинства человека в космосе. Скорее наоборот, она возвеличивает его, не прибегая ни к чему отличному от того, чем человек является в себе и сам по себе как создание, которое возникло из космоса и в космосе и посредством мозга которого *natura naturans* смогла познать саму себя. Созданный *de limo terrae* – через все то, что было «землей» в эволюции, человек утверждается как старший брат всех земных созданий. Таковым должно быть для современного человека понимание глубинного смысла слов Книги Бытия, так же, как и *frate Sole* и *sor aqua* св. Франциска Ассизского. Человеческий мозг, при всем том, что сообщают о нем нейрофизиологи, для нас выступает как орган самосознания космоса, как *pensée qui pense*, которую не разглядел Лашелье; и в этом его загадка. Я сказал – загадка, поскольку факт, что мозг многих обитателей нашей почти что бесконечно малой планеты – всех людей, начиная с *homo habilis*, смог вообразить, поэтически или научно, как возник и сформировался универсум, к которому мы все принадлежим. Только глядя в глаза сфинксу, пересчитав, как говорил Унамуно, волоски в его хвосте, мы можем вникнуть в то, что есть сфинкс. Только удивляясь, интеллектуально или поэтически, загадке космоса, которая приобретает смысл в личностном сознании человека, мы можем проникнуть в частную загадку нашего сознания.

Два текста Фрейда, написанные около 1916 г., дают ясное представление о том, какой в XX в. была научная работа, связанная с нашей темой. В первом отрывке говорится: «Давайте будем придерживаться в дальнейшем предположения, что сновидение является не соматическим, а психическим феноменом. Что это означает, вы знаете, но что дает нам право на это предположение? Ничего, но ничто не мешает нам его сделать. Вопрос ставится так: если сновидение является соматическим феноменом, то нам нет до него дела» («Введение в психоанализ»). Отрывок из второго текста: «Все попытки установить... локализацию (мозговую) душевных процессов совершенно провалились... Между сознательной активностью коры головного мозга и предполагаемого центра бессознательных процессов, подкорковой зоны, существует разрыв, который сейчас невозможно преодолеть... Наша психическая топика в настоящий момент не имеет ничего общего с анатомией; она отсылает к зонам душевной активности, а не к анатомическим локализациям» («Метапсихология»). Сейчас, в настоящий момент... Если бы Фрейд написал это восемьдесят лет спустя, разве мог бы он быть уверен, что что-то изменится?

Ф.Крик, чей спорный авторитет как мыслителя не умаляет его огромного авторитета как ученого, в своей недавней статье просто и ясно выразил общую точку зрения современных нейрофизиологов: «Где находится коррелят сознания в мозге? Один из традиционных ответов, утверждающий, что сознание зависит от сетчатой системы среднего мозга, приводит к ошибкам. Бесспорно, высшие зоны мозга нуждаются в том, чтобы быть активированными разными способами; однако удовлетвориться таким ответом – то же самое, что считать, будто бы характерная часть телевизора – его электрический компонент. Скорее, действия, соответствующие сознанию, происходят не исключительно, но в основном в новой коре мозга и, возможно, также в древней коре. Обе они связаны с обонятельной системой. Локальное повреждение коры приводит к особым последствиям для сознания, таким как лицевая агнозия. Роль системы гиппокампа еще более сложна. Человек с двусторонним повреждением этой системы и связанных с ней зон коры страдает многочисленными нарушениями сознания. Остается проверить, причастны ли другие структуры, такие как таламус, базальные ганглии и клауструм к факту сознания». Крик добавляет,

что, напротив, известно, что соединение двух полушарий через посредство мозолистого тела имеет основное значение для нормальных состояний сознания, поскольку каждое полушарие по-своему способствует сознательной активности мозга в целом. Таким образом, холистический характер сознательной деятельности мозга совершенно очевиден.

Человеческое сознание – это венец всех форм, в которых биологически и эволюционно реализовывалось восприятие самого себя и другого. Оно представляет собой деятельность динамической структуры, в силу которой космическое существо познает самого себя как личность, а отличное от себя рассматривает как реальность, из которой оно возникло. Загадка? Без сомнения; однако, возможно, этот способ ее формулировки будет более удовлетворительным, чем псевдорешения, предложенные ранее гилеморфическим дуализмом, неокартезианством Экклза и ментализмом или полументализмом Поппера и Сперри. Возможны и другие решения, этот способ представляет собой лишь побуждение к более глубокому и рациональному постижению этой загадки и не претендует на то, чтобы быть окончательным. Как несколько лет назад говорил великий нейрофизиолог Хьюбел, «науки никогда не покажут нам всю глубину и сложность функционирования нашего мозга. Человек никогда полностью не поймет человека, поскольку структура мозга не предполагает возможности понимать собственное функционирование. Однако не сомневаюсь в том, что с каждым разом все более глубокое познание маленьких частиц мозговой структуры позволит постепенно приближаться к недостижимому конечному знанию». Полвеком раньше Планк, Нестор современной физики, писал: «Абсолютное представляет собой идеальную цель, которую мы, люди науки, всегда имеем перед собой, без возможности ее достичь... Мы подобны альпинисту,двигающемуся по неизведанной местности, – он не может знать, нет ли за вершиной, которую он видит, другой, более высокой. И для него, и для нас может послужить утешением тот факт, что таким образом мы движемся выше и дальше, и ничто не мешает нам бесконечно приближаться к желаемой цели... Таково неотъемлемое стремление любой науки». Осмеливаюсь думать, что, возможно, изложенная теория человека и человеческого сознания сможет послужить философским обрамлением общего смысла двух этих отрывков.

Примечания переводчика

- ¹ Перевод выполнен (в несколько сокращенном виде) по изданию: *Lain Entralgo P. Idea del hombre*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1996. P. 127–156.
- ² Бенито Перес Гальдос (1843–1920) – испанский писатель, автор романа «Анхель Герра». Главный герой этого произведения – человек, переживший тяжелую личную драму, полный противоречий и сомнений. Основной темой романа является его духовный поиск, приводящий в конце концов к вере.
- ³ Перевод К.Бальмонта.

Перевод с испанского *Т.О.Глебовой*

И.А. Михайлов

Философская программа раннего Гуссерля. Метафизика, теория познания*

Эдмунд Гуссерль, известный созданием развернутой исследовательской программы под названием «феноменология», довольно редко – отчасти благодаря широкой известности, которую получила эта программа, – ассоциируется с метафизикой. Однако, по крайней мере на начальных этапах развития своей философии, он планирует дальнейшую исследовательскую деятельность именно в рамках «метафизики»; у него достаточно рано появляется собственная версия трансформации этой дисциплины. Со временем он увлекается выбранным планом исследований столь сильно, что спустя уже несколько лет само упоминание о метафизике практически пропадает из его текстов. Речь теперь все больше идет о «феноменологии», «строгой науке», несколько реже – о «философии», под которой, впрочем, понимается трансцендентальная феноменология.

Краткий период, в течение которого Гуссерль формулирует развернутую концепцию метафизики и ее соотношения с теорией познания и логикой, длится немногим более десятилетия (1895–1907). «Введение к лекции “Теория познания и основные моменты метафизики”» (1898–1899) дает наилучшее представление об исходной систематичности поисков Гуссерля, которую не всегда

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Концепции жизненного мира и стратегии постметафизического мышления в современной философии (Гуссерль, Витгенштейн, Хайдеггер, Хабермас)», проект № 05-03-033889а.

можно распознать за чрезвычайно подробными и детальными исследованиями самых разных частных вопросов. Сам Гуссерль, впрочем, из виду эту систематичность и взаимосвязанность никогда не терял.

Понятно, что первичное единство всем этим различным проблемам в 90-е гг. придает отнюдь не «феноменология», возможные масштабы которой Гуссерль начинает осознавать лишь к 1905–1906 гг. Не является ею и логика, как можно предположить на основании первой работы, принесшей Гуссерлю известность («Логические исследования»). Первоначальный горизонт единства всех этих проблем образует как раз понятие метафизики и то видение относящихся к ней проблем, которое имелось в то время у Гуссерля.

Каковы же эти проблемы? Сомнение в самой возможности метафизики, как отмечает Гуссерль, распространилось чрезвычайно широко, вне зависимости от того, как понимается соотношение между метафизикой и теорией познания, логикой, психологией (HuaDok II/3: 226–227 ff.). **Симптоматическим для Гуссерля является само по себе наличие разногласий по этим вопросам.** По его мнению, оно доказывает, что соответствующие группы проблем все еще находятся на довольно несовершенном уровне научной проработки. Гуссерль предлагает большую часть «неразрешимых» проблем, над которыми «столетиями работала метафизика», признать мнимыми: «...освободить прогресс познания от сдерживающих его мнимым проблем и теорий»¹. Наряду с этой критической задачей, позитивная часть программы заключается в «обнаружении и теоретическом решении проблем подлинных» (ibid.: 226); метафизика и философия поначалу используются в качестве синонимичных понятий.

И вот здесь-то мы впервые сталкиваемся с проблемой intersубъективности (которая, правда, пока этим именем не называется). Под «прогрессом познания» Гуссерль понимает при этом приближение философии к «идеалу единства»: философы перестанут говорить на разных языках (*aneinander vorbeiphilosophieren*) и будут стремиться к критическому диалогу, который, можно полагать, и установит общее видение и понимание по крайней мере ключевых проблем².

Альтернативные идеалы метафизики Гуссерля впоследствии приобретут форму разветвленной системы дисциплины – «феноменологии», однако критическая оценка современного ему состояния метафизики сохранится. В статье «Философия как строгая наука» (1911) претензии к метафизике (теперь: «философии») все те же; аргументация и затрагиваемые темы иногда почти дословно совпадают с этим более ранним текстом 1898 года³. Различие (кроме появления теории редукции) заключается прежде всего в остроте формулировок. Философия не просто «несовершенная» наука, но она даже еще «не начала» быть наукой, ибо ее догматическая система вообще отсутствует. Кроме того, если в 1898 г. максимум «разрешения проблем» еще вполне можно было понимать как разрешение *теоретических* проблем, то в 1911 г.⁴ эти усилия более отчетливо связываются с ролью философии в общей системе культуры. Именно «высшие интересы человеческой культуры» требуют построения строго научной философии, некорректное воплощение требования научности может в практическом плане означать «растущую опасность» для нашей культуры⁵.

Поскольку одной из проблем, которые Гуссерль обнаружил в современной ему метафизике, является неопределенность разграничения функций отдельных метафизических дисциплин (которые, впрочем, могут пониматься и как независимые, не связанные с нею науки), его дальнейшая задача состоит в переосмыслении каждой из этих областей. Намечаются два «магистральных» направления: логическое и теоретико-познавательное. Все исследования Гуссерль будет в дальнейшем вести, фиксируя внимание поочередно на двух этих областях, ни одной из них *поначалу* не отдавая явного приоритета.

В 1898 г. Гуссерль намеревается показать, что теория познания предшествует всем прочим научным дисциплинам, что именно она как философская наука служит для них основой. Почему же именно теория познания? Вопрос почти риторический. К тому времени в немецкой философии уже на протяжении нескольких десятилетий велась война против «метафизики», и неокантианцы (Наторп и др.) были первыми, кто способствовал укреплению этой тенденции. Параллельно в этом же направлении действовала группа исследователей, объединенная вокруг Р.Авенариуса, начавшего в 1877 г. многообещающий журнальный проект под на-

званием «Ежеквартальный журнал научной философии»⁶. Вполне в духе этой многоликой традиции действует и Гуссерль. Он также полагает, что метафизические вопросы, «которые в наше время поддаются по-настоящему научному разрешению», суть как раз те, что родственны теории познания. «Мы стали теперь более скромными, – добавляет он, – несмотря на тысячелетнюю историю, несмотря на гордый ряд метафизических систем от Платона и Аристотеля до Гегеля, мы ощущаем себя пока что новичками» (HuaDok II/3: 230). «**Метафизическую** систему Гуссерль строить не желает, его научная «скромность» смещает интерес прочь от метафизики. Впоследствии работа в теоретико-познавательной плоскости будет названа работой и теорией «снизу»⁷ и превратится в выявление и подробное рассмотрение «основных элементов» («основных разделов», как иногда называет их Гуссерль) теории познания: восприятия, памяти, внимания, сознания времени, фантазии и т. п. Этой работой Гуссерль займется после предварительных «Логических исследований», в 1904–1905 гг.»⁸

Однако то обстоятельство, что в дальнейшем Гуссерль понимает свою философскую работу как работу в области теории познания⁹, причем настолько в нее вовлекается, что вскоре перестает говорить о самой метафизике, никоим образом не должно затемнять того факта, что «[именно] *метафизические потребности* привели к конституированию теоретико-познавательных вопросов» (ibid.: 230; курсив мой. – И.М.). Это обстоятельство для Гуссерля настолько важно, что, прежде чем перейти к собственно теории познания, он занимается своего рода «оправданием» метафизики. Она неистребима как потребность «прийти к более глубоким выводам о нас самих, о мире и о сверхчувственном», которую не могут заглушить даже неудачные попытки. Если мы откажемся от этой потребности, то столкнемся, полагает Гуссерль, с суевериями разного рода, нередко ведущими к фанатичной нетерпимости (ibid.: 231)¹⁰.

Если же говорить о критиках метафизики, то «при более пристальном рассмотрении обнаруживается, что борьба против метафизики и большая часть звучащих в ее адрес критических высказываний основываются на том, что под этим именем создали для себя своего рода пугало». Однако метафизика «не исчерпывается системами Гегеля или Шеллинга», да и Кант нацеливал свою

критику на рациональную метафизику, аналитически выводящую свою систему из чистых понятий, по образцу вольфовской. Сама же метафизика и ее понятие вполне возможны и оправданны. Необходима – Гуссерль ссылается на Аристотеля, – «научная дисциплина, объектом исследования которой является *бытие вообще*, т. е. та, что исследует, что теоретически присуще сущему в целом <...> специальные дисциплины... исследующие бытие по частям, во всей их совокупности недостаточны для того, чтобы удовлетворить наш теоретический интерес... необходима еще дополнительная дисциплина...» (ibid.: 233–234; курсив мой. – И.М.). Причина, по которой Гуссерль предпочитает мириться с несовершенством метафизики и еще надеется на ее трансформацию, состоит в том, что именно она (вплоть до последних десятилетий XIX в. *только* она) представляет для него ту самую модель знания, на которую он неявно опирается и от которой ни за что не хочет отказаться: модель универсальной взаимосвязанности всего космоса знания.

Разумеется, со временем акценты будут постепенно меняться. Теорию познания, занятия которой поначалу были продиктованы интересами метафизики, Гуссерль метафизике противопоставит, отграничив «подлинные вопросы, принадлежащие к сущности теории познания изначальные вопросы – от неподлинных, психологических и метафизических» (ibid.: 75). Приведенные цитаты показывают, что начальная проблематизация задач метафизики Гуссерлем вполне традиционна и по способу своего выражения иногда удивительно совпадает с самой общей постановкой вопроса о бытии, от которой отталкивается и М.Хайдеггер (что объясняется, очевидно, влиянием Франца Brentano). В 1898 г. Гуссерлю представляется, что понятие бытия «до сих пор требует окончательного прояснения... Мир и всякая вещь в нем есть, – продолжает Гуссерль, – что же подразумевается под “бытием”?» (Ibid.: 247)¹¹.

Дополнительная дисциплина. Итак, высказывается предположение о необходимости «дополнительной» дисциплины. Однако ее построение не лишено опасностей, связанных как раз с терминами, в которых она формулируется. В противоположность искомой дополнительной дисциплине «частная наука» (например, физика, математика, биология) всегда ведет речь о какой-то *частной* области, определенном срезе действительности, не об «общем

бытии», а об ограниченной его области. Дополнительность метафизики могла бы заключаться в ее движении по индуктивному пути, она стала бы наукой об «общем бытии», «бытии вообще». Как отмечает в связи с этим Хайдеггер, философия (метафизика) превратилась бы тогда в несамостоятельное повторение открытого в частных науках, и отстоять ее необходимость (автономность) стало бы делом безнадежным¹².

Но и самому Гуссерлю индуктивный путь не представляется перспективным. Отмеченное выше смещение интересов с метафизики на теорию познания означает выбор конкретных проблем, которыми предстоит заниматься дополнительной науке. Если индуктивный, «обобщающий» путь бесперспективен, то, как заявляет Гуссерль в полемике с Риккертом¹³, *задача философии не заключается в познании бесконечного мира вещей [Риккерт Г. 1997]*. Риккерт анализировал методологическую роль понятия в решении естественно-научных задач, полагая, что познание должно отобразить в представлениях, а затем в актах суждений, само представленное, «высказать» мир «как он есть». Возникла, конечно, проблема экстенсивной и интенсивной бесконечности вещей. – Как возможно ее отображение в *одном* понятии, да еще в познавательной практике конечного человека? Риккерт предположил тогда, что в процессе познания экстенсивное и интенсивное многообразие вещей преодолевается благодаря *всеобщим представлениям*: значения слов позволяют нам как бы мгновенно вбирать в себя множественность наглядных образований (Hua XXII: 145). В таком преодолении и заключается, по Риккерт, логическая природа естественно-научного понятия (в его объеме преодолевается экстенсивное, а в содержании понятия – интенсивное многообразие).

Познание не заключается и не может заключаться в завершенных частных познаниях, отвечает на это Гуссерль. От знания, которое было бы содержательно всеохватывающим, следует отказаться, поскольку этот идеал в большинстве областей (например, в логике) реализовать невозможно. Сомнительны и допущения о неисчерпаемости мира, а также о якобы «согласованном» с ним человеческом духе, которые, очевидно, представляются Гуссерлю элементами тех самых «метафизических систем», построение которых кажется ему делом безнадежным. Но от этих метафизических допущений (посылок) мы вполне можем отвлечься, тогда

как познание всеобщего и его законов сохранит свою осмысленность, по-прежнему оставаясь «прекрасной целью теоретических устремлений». Понятийное познание освободится от обязательств постижения «неисчерпаемости мира» (ibid.: 146). Предлагается отвлечение от предпосылок, не-использование, или, как Гуссерль скажет позже, «вынесение их за скобки». Важность приведенной аргументации трудно переоценить. Впервые Гуссерль обдумывает возможность методической операции, позднее названной трансцендентально-феноменологическим *эпохе*: «...относительно догматического содержания любой уже существующей философии, станем воздерживаться от суждения, и все наши подтверждения будем проводить в рамках такого воздержания» (Hua III/1, § 18, 39–40 / [Гуссерль 1999: 51]). Другим обозначением для эмпирической неисчерпаемости вещей является «содержательное “Что”» – оно как раз и предполагало бы построение индуктивной, поверхностно обобщающей (а потому в конечном счете бесполезной) дисциплины. Удобной альтернативой оказывается методологическое «Как» теории познания: подобная дисциплина будет исходить уже не из *предмета* познания, а из *познания* предмета. Задача «дополнительной» дисциплины конкретизируется следующим образом: «...ее объектом являются определенные *принципы*, общие всем этим наукам, которые как раз в силу их общности ни в одной из дисциплин специально не исследуются» (HuaDok II/3: 234; курсив мой. – И.М.).

Прежде чем перейти к обсуждению общих принципов, необходимо еще одно отступление. Действительно ли «дополнительная» дисциплина необходима? «Оправдание метафизики», которым занимается в 1898 г. Гуссерль, должно не только показать, что не так уж она плоха, как ее изображают и любят видеть позитивисты. Важно доказать и то, что система научного знания *действительно нуждается* в такой дисциплине. Наука начинает с огромного множества непроверенных и не согласованных между собой убеждений, лишь в ходе исследования отбрасывая или модифицируя некоторые из них и приходя к большей ясности и теоретической плодотворности. Однако модификации подвергаются лишь те убеждения, что непосредственно лежат на «пути ее интереса» (ibid.: 235). Вообще, задача любой частной науки – дать ориентиры в мире опыта (ibid.: 241). Эмпирические объекты расчленяются,

описываются, классифицируются самым точным образом; исследуются закономерности их сосуществования и последовательности. Ставится задача – отразить вещь «абсолютно»: элементы, из которых она состоит, ее поведение в тех-то и тех-то условиях. Подобной позиции все-таки присуща определенная наивность¹⁴. Сущностное в конечном метафизическом смысле лежит целиком за пределами интересов ученого. Он пытается построить гипотетический тип представления, на основании которого он смог бы получить аналогический «образ» (*Bild*) **законосообразных процессов**. Сам же этот метод есть вспомогательное средство фантазии (так, например, при объяснении электричества физик может оперировать образом, гипотетическим представлением невидимого электрического флюида и т. д.). Но это не позволяет естествоиспытателю дать ответ на многие существенные вопросы, во многом определяющие ход и результаты его исследований. Уже упоминался вопрос о возможности познания бесконечности (вещей) конечным (человеком) в едином (понятии). Далее: откуда берется и на чем основывается уверенность исследователя, что отображаемый в его сознании мир имеет значение не только для него самого, но и, к примеру, также и для его коллег?¹⁵ Благодаря чему мы вообще обладаем ощущением времени? Разобраться со всеми этими проблемами и призвана метафизика, беря на себя груз задач, неразрешимых в рамках локального исследования. Впрочем, такая связь не является односторонней, чем-то вроде «милости» со стороны метафизики по отношению к частным наукам, ведь предполагается, что сами «фундаментальные идеи должны быть способны к адекватной реализации» (*ibid.*: 70)¹⁶.

Общие принципы научного знания. Мы помним, что решить все эти задачи метафизика может, поскольку ее объектом являются определенные *принципы*, общие всем наукам. В чем же конкретно они заключаются? Во-первых, описание «естественности» восприятия мира и его объектов ученым, работающим в конкретной науке, завершается тезисом: «...все науки полагают мир, т. е. многообразие вещей, субстанциально сходных или различных» (*ibid.*: 246). Но что такое «мир»? Благодаря чему мы воспринимаем не разрозненную множественность вещей, а целостное единство? Ответ на этот вопрос потребует немало предварительных ступеней исследования. Метод, который избирает Гуссерль, идет, так

сказать, в обход предложенной Риккертом модели понимания мира посредством понятий. Он предпочтет исследовать это формирование мира на некоем уровне, который условно можно назвать до-понятийным. Изучая механизмы функционирования восприятия и временного сознания, он покажет начальные формы, в которых в нашем сознании возникает некоторая «определенность» (например звук (Ton), только что «удержанный» сознанием), и как затем, при сотрудничестве других актов (воспоминания), постепенно образуется еще более определенное «нечто»: например, мелодия как таковая. Этот эксперимент подчеркнуто до-понятийен (откуда берется сама философская понятийность, Гуссерль намеревается показать после раскрытия всех этих механизмов сознания¹⁷) и впоследствии поможет отказаться от использования традиционной философской терминологии как «непрозрачной», «не проясненной в своих истоках».

Далее, эти «высшие принципы познания» суть «общие предпосылки всех наук: что истина существует, что мы способны эту истину познавать; что внутренний и внешний опыт, воспоминание и ожидание, далее, умозаключение, индукция, основывающаяся на принципах вероятности, дедукция на основании формул чистой математики и, в первую очередь, формальной логики, подходят для того, чтобы помочь нам в познании. Это – понятное само собой предположение всех опытных наук: что определенное протекание субъективных познавательных переживаний, обозначаемых как правильные, может претендовать на нечто большее, нежели субъективное только значение, что логическое мышление обладает не только формальной, но и реальной значимостью» (ibid.: 246–247). В 1900 г. Гуссерль рассуждает на эту тему более подробно, обнаруживаемые им общие для всех наук принципы суть в первую очередь совокупность методов обоснования, само обоснование как феномен (**Einheit des Begründungszusammenhangs**). Она имеет устойчивую неизменную структуру: мы не можем соединять различные тезисы в произвольном порядке. Ее форма неизменно воспроизводится во всех наших рассуждениях, выказывая «однородную внутреннюю конституцию», проявляющуюся, например, в форме умозаключения. В результате способы умозаключения можно постичь в их «чистом» виде, так, что они «будут свободны от всякого необходимого отношения к конкретно ограниченной об-

ласти познания» (Hua XVIII: 30–34). Помимо этого, существуют такие общие элементы, которые сами принципами не являются: понятия «вещь» и «свойство», «причина» и «действие», «сила» и «материал», «бытие» и «видимость», «единство» и «множество», «пространство» и «время», – они также не могут быть адекватно осмыслены в частных науках, а ведь от этого в значительной мере зависит содержание полученного с их помощью знания (HuaDok II/3: 251–252). Наконец, такого рода инвариантом, природа которого в частных науках не рассматривается, является *истина* (ibid.: 253 f.; Hua XVIII: §§ 38–39, S. 136–158).

Таким образом, уже в ранних работах Гуссерля дана взаимосвязанная система элементов, которая не только будет в точности соответствовать *плану* его исследований, предпринятых в 1899–1905 гг., но и наметит темы работ 1913–1930-х гг. (интерсубъективность, солипсизм). Начало положено в «Логических исследованиях» обсуждением взаимосвязи обоснования и проблемы истины и анализом конкретных проблем чистой логики¹⁸. В первые год-два после выхода «Логических исследований» Гуссерль в лекциях для студентов занимается преимущественно пропедевтическим изложением все того же материала; на последующие годы он намечает «оставшееся». «Начал я, – добавляет он, – с того, что казалось в данной ситуации необходимым: с феноменологии восприятия. Особой подробности требует прежде всего исследование фантастических представлений и времени»¹⁹. Обратим внимание на эту формулировку: «с того, что *казалось* необходимым». никоим образом не умаляя революционности вклада Гуссерля в современную философию, необходимо все-таки учесть, что философский проект, начатый некогда как реанимация метафизики, *вынужден* использовать сложившиеся не без влияния метафизики схемы. В области теории познания это означает, например, принятие в расчет неразрывной связи восприятия и *памяти* (на языке Гуссерля: «временного сознания»). К началу XX в. эта идея уже давно стала общим местом исследований не только экспериментальных психологов, но и логиков. Необходимо показать связь сознания времени и *фантазии*²⁰. Практически весь в целом каркас тем, намечаемых Гуссерлем в качестве плана в 1898 г., – лишь отчасти его собственное изобретение, а по большому счету определен предшествующей традицией: работами К.Штумпфа о памяти, Ф.Брентано о сознании, времени

и фантазии, А.Мейнонга о предметах высшего порядка и времени и проблеме научности философии; Б.Больцано о науке и положениях «самих по себе» (экспликация всех этих взаимосвязей есть, разумеется, отдельная задача). Достаточно традиционен Гуссерль и в более всеобщих оппозициях, в которых пребывает его мысль. Такова, например, оппозиция «внутреннего» и «внешнего» восприятия, вместе с присущим ей картезианским приоритетом восприятия внутреннего, проходящая через все труды Гуссерля от «Философии арифметики» (1891) до «Идей»²¹.

С этой точки зрения (декларации о намерениях 1898 года) в философском развитии Гуссерля просматривается логическая последовательность, в нем, по сути, практически не обнаруживается ничего неожиданного или, точнее, принципиально непредсказуемого – как, например, «неожиданность» трансцендентального поворота, осуществленного Гуссерлем в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии»²².

Таким образом, может показаться, будто ни в 1898 г., ни, тем более, после проделанной в «Логических исследованиях» работы, дальнейший путь не предполагает никаких неопределенностей. Однако конкретизация плана – далеко не решенное дело. Для того, чтобы выйти на новую проблематику – «выйти за пределы области идей *Логических исследований*», как выражается сам Гуссерль, – необходимы значительные усилия, определение нового круга проблем дается не без труда. В апреле 1904 г. Гуссерль начинает читать цикл лекций «Основные разделы дескриптивной психологии познания». К тому же времени, как он потом вспоминает, относятся попытки скорректировать «недостаточное изложение отношений между ... простыми и фундированными созерцаниями <=образно-символическими>, которое я дал в своих *Логических исследованиях...*» (HuaDok I: 80). К осени 1904 года, т. е. к началу очередного семестра, план дальнейших исследований складывается окончательно:

I-я часть: «О восприятии» (F I 9/1a, 3–4) (теперь: Hua XXXVIII: 3–67); II-я часть: «О внимании» (A VI 8 I/27a) (теперь: Hua XXXVIII: 68–122); III-я часть: «Фантазия и образное сознание» (F I 8/1–3) (теперь: Hua XXIII); IV-я часть: «Феноменология внутреннего сознания времени» (F I 6/1a) (теперь: Hua X / [Гуссерль Э. 1994]). Судьба результатов исследований в этих об-

ластях различна. Четвертая часть, феноменология внутреннего сознания времени, была опубликована первой и оказалась наименее подготовленной из всех прижизненных публикаций Гуссерля.

Пожалуй, если говорить об определенной последовательности развития Гуссерля, то единственным «непредсказуемым» результатом был эффект открытия «тайны» абсолютной субъективности (это произошло в «Лекциях к феноменологии сознания-времени», ср.: Ниа X, §§ 35–39, S. 73–83). Именно после этого, т. е. после обоснования в анализах времени, уже ко второму изданию «Логических исследований» (1912 г.), Гуссерль «научился» находить тот единый полюс актов чистого Я, непонятный для него в 1901 г.

Сегодня, когда сама феноменология (в том числе в ее гуссерлианской версии) превратилась в загадочное и для многих непонятное образование, крайне важно указать на совершенно традиционное начало философского проекта Гуссерля. Как и многие современники, он озабочен новым обоснованием философии, под которой тогда еще склонен понимать в основном метафизику. Впоследствии это конвенциональное начало Гуссерля становится все менее различимым. Первая, хотя и далеко не главная причина заключается в том, что результаты исследований в *первой* из областей – те, что предложены в обоих томах «Логических исследований», – привлекли внимание прежде всего к Гуссерлю как логике, тогда как сам он уже спустя два года занялся *второй* частью своего фундаментального проекта нового обоснования метафизики – исследованием основ теории познания. Однако разработка *логики* затмила все прочие темы, которые в самой работе были даны лишь в виде кратких указаний и ремарок (время, восприятие, суждение и т. п.).

Кроме того, общий контекст рассуждений Гуссерля становится прозрачным лишь с постепенной публикацией его трудов. Прижизненное же восприятие работ во многом определялось проблемой, на которую в свое время сетовал Р.Ингарден: «Мне кажется, что Вы, дорогой учитель, недооцениваете тот факт, что остаются неопубликованными как раз Ваши *конкретные* исследования последних двадцати лет. И мы не можем следовать за Вами, поскольку Вы открываете лишь последние *результаты* этих исследований, а не их подробности. Это касается в особенности Вашей

“Формальной и трансцендентальной логики”. Внушительная разработка проблематики, однако о конкретных исследованиях, отдельных анализах она сообщает лишь самое необходимое, без чего сама проблематика не была бы понятна. Тому, кто, подобно мне, долгие годы жил в мире Ваших идей, – тому этих отдельных указаний будет достаточно, чтобы постичь смысл проблематики. Однако людям более далеким эта работа доставит колоссальные трудности. Необходимо достаточно хорошо разбираться в феноменологии, иметь за плечами успехи в собственной работе, чтобы постичь целое [Вашей работы]. В ней недостает конкретных разъяснений»²³. Конкретные разъяснения, о которых говорит Ингарден, – это в том числе те самые работы по теории восприятия, фантазии и времени, которые столь долго дожидались своей публикации.

Выше мы обозначили систему основных теоретико-познавательных вопросов, перечисляемых Гуссерлем, в качестве плана его последующих вопросов. Есть объяснение и тому, что первые его усилия были направлены именно на критику психологизма, и почему именно феноменологический анализ проблемы значения открывает II-й том «Логических исследований» (Hua XIX). Для Гуссерля «единство науки с объективной точки зрения есть *единство значения*. *Вся наука насквозь построена из одного и того же идеального материала – из материала, который мы называем значениями*. Этим объясняется важная роль, которую я отвожу полнейшей четкости выработки идеи значения» (HuaDok II/2: 61; курсив мой. – И.М.; ср. также: Hua XVIII).

Отталкиваясь от логики, за дело берется теория познания. Она как феноменологический анализ познавательных актов должна получать ориентир от различных категорий мыслительных форм, разведенных в чистой логике, следовать «различным чистым родам мыслительных содержаний» (HuaDok II/3: 76; вопрос о том, не оказываются ли уже сами эти роды, их перечисление и предварительная систематизация предпосылочными, доставшимися из традиции, пусть и логической, Гуссерлем не обсуждается). Далее, каждой мыслительной форме (понятой как форма *логическая*) соответствует возможная форма *познания*. Относительно каждой из форм возникают вопросы: как она реализуется? в чем ее «субъективность»? (ведь реализуется она в мысли конкретного исследователя); и как при этом мы можем говорить о ее *познавательной*

функции (т. е. о ее «объективности», «общезначимости»)? какие типы актов и моменты актов эту реализацию опосредуют или, иначе, проясняя, делают ее понятной? (Ibid.: 76) Поскольку ранний проект реформ в философии предполагает работу в двух главных областях – логики и теории познания – Гуссерль постоянно подчеркивает связи между ними: каждой (логической) форме соответствует возможная форма познания. Логической форме понятия – понятийное представление... высказыванию как логической форме – акты вынесения суждения (ibid.: 76–77).

Какие выводы можно сделать на основании проведенного анализа? Исходные философские интересы Гуссерля направлены на фундаментальное обоснование знания (это обстоятельство позволит нам впоследствии характеризовать его проект как принадлежащий более широкой традиции фундаментальной философии). В рамках этой программы Гуссерль уже в 90-х гг. XIX в. следует тенденции понимать такое новое обоснование как преимущественно *теоретико-познавательное*. Ориентируясь на теоретико-познавательное решение проблемы, он естественным образом перенимает также и *структуру* теоретико-познавательных вопросов того времени; в первую очередь она выражается в самом наборе основных тем: восприятие – фантазия и образное сознание – время. (С этим обстоятельством впоследствии будет связана как сила, так и ограниченность решения Гуссерлем проблем более высокого уровня. Как при решении вопроса о субъективности другого человека, так и при анализе жизненного мира он будет опираться на один и тот же базовый инструментарий этих низших интеллективных актов.) Однако при общей *теоретико-познавательной* ориентации гуссерлевского проекта нового обоснования знания, первоначальное систематическое единство ему придает идея *метафизики*. Этот факт позволит нам в дальнейшем рассматривать и этап зрелой философии Гуссерля – называемой им трансцендентальной феноменологией – как *инвариант метафизики*). В раннем философском проекте Гуссерля могут быть найдены праформы всех проблем, которыми он займется впоследствии: интересубъективности, редукции, региональных онтологий, идеи потока сознания и т. п. (если эта гипотеза верна, то вполне может обнаружиться, что принятое в историко-философских исследованиях деление на трансцендентальную и до-трансцендентальную фазу *еще более условно*, нежели принято считать). Идея обоснова-

ния как такового – а вместе с тем и проект так называемой «дополнительной науки» – имеет самое прямое отношение к степени радикальности, с которой впоследствии будут провозглашены принципы трансцендентальной феноменологии.

Дополнительно следует отметить некоторые проблемные аспекты, которые в рамках данной статьи не могли найти адекватного освещения, но которые *связаны* с проектом реформ метафизики версии 1898 года: а) *Необходимость* формулировки программы реформ в метафизике (ее Гуссерль в 90-х гг. обсуждает не очень подробно) является для философа делом вполне естественным: она подготовлена и обоснована для него в трудах его учителя Фр.Брентано (1860–1870-е гг.) и К.Штумпфа (1907), исходивших из состояния кризиса, в котором оказалась философия (метафизика). Сам же Гуссерль обратится к идее «кризиса» много позже – в 1911 г., в статье «Философия как строгая наука». б) В полной мере осознав этот кризис, он начнет значительно более активно ссылаться также и на идеал *строгости* и *научности* (до Гуссерля этот принцип значительно энергичнее рекламировали Авенариус, Брентано и Мейнонг). в) Гуссерль всецело понимает серьезность выдвигаемых им задач, а потому уже в 1980-х гг. ведет разработку теории универсального опыта, который соответствовал бы радикальности его философской программы, параллельно с детализацией своего общеполитического плана. г) *Как только* идея такого опыта вполне созреет и будет апробирована в его лекционных исследованиях, у Гуссерля появится возможность сменить «вывеску», обозначающую его философскую программу; с тех пор не особенно удачное и к тому же критикуемое со всех сторон обозначение «метафизика» практически исчезает из его словаря, заменяясь «феноменологией». д) То, что было обозначено нами как совмещение «теоретико-познавательного» и «метафизического» у раннего Гуссерля, пройдет через все философское творчество Гуссерля, образуя примечательное напряжение между *анти-системным* пафосом его философии (акцент на феноменологию как «*работу*», «*исследование*») и фактической *системой*, в которую превращается весь корпус его сочинений.

Сопоставление ранних тезисов философской программы Гуссерля с идеями более поздних работ продиктовано отнюдь не желанием «осовременить» Гуссерля или «подтянуть» его до бо-

лее зрелых формулировок, а стремлением показать взаимосвязанность его исследовательских усилий на разных этапах развития. Полагаю, что этот подход, а также некоторые конкретные выводы, сделанные в его рамках, помогут более адекватно обозначить место феноменологии среди других интеллектуальных течений современности.

Примечания

- ¹ Эти установки раннего Гуссерля, возможно, разъясняют, почему философские идеи его «до-трансцендентального» периода оказались настолько привлекательными для последующего позитивизма. Философия «не решает проблем» (a); философия не достигла необходимой степени унификации языка (b) – таковы главные аргументы не только для *реформирования* метафизики (философии), но также и для возможного *отказа* от нее.
- ² Как можно судить по краткому отклику Гуссерля на работы А.Марти. См.: Hua XXII: 136. Природа метафизики (философии) определяется для Гуссерля именно решением проблем. Ссылаясь на мнение Канта о невозможности научиться философии («Критика чистого разума», A 838/B 866), он предлагает слушателям не рецептивно воспринимать догматически подготовленный материал, а «в свободной критике» столкнуться с «глубочайшими проблемами человеческого познания и в самостоятельном мышлении выработать их решения» (HuaDok II/3: 227).
- ³ Например, ссылка на Канта о невозможности «научиться» философии. Ср. HuaDok II/3: 227, а также в статье «Философия как строгая наука» (1911) (Hua XXV: 3–62 / Гуссерль 2005: 185–240).
- ⁴ Не исключено, что это происходит много ранее, еще в 1905–1907 гг., в разработке Гуссерлем теории суждения (ср.: HuaDok II/5).
- ⁵ В статье «Философия как строгая наука» (*Logos*. 1911. Bd. 1. S. 293). Затронутые в этой публикации проблемы продолжает серия статей, написанных Гуссерлем для японского журнала «Kaizo» (более известны как «Статьи об обновлении»), см.: Гуссерль 1998; значительно более известен «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (Hua VI). К этой группе сочинений примыкают два лекционных курса, посвященных «теории» этики, лекции по этике 20-х гг.: Hua XXXVII, а также более ранние этические работы (Hua XXVIII).
- ⁶ *Avenarius R.* (1877–1900); *Barth P.* (1901–1916). Обозначение **Neue Folge** по-является лишь начиная с 26-го тома этого журнального проекта. Тогда же Пауль Барт, уже второй год выступающий в качестве главного редактора издания, открывает журнал кратким материалом, обозначающим смену научных ориентиров издания с «только лишь» научной философии на социологию. К названию журнала добавляется, соответственно, указание на эту новую науку. В историко-философских исследованиях уже отмечалось, что более

- поздняя концепция жизненного мира появляется у Гуссерля не без влияния Р.Авенариуса, ср.: [Sommer M. 1985]. Однако для основной темы данной статьи не менее важно следующее. Издание Авенариуса – достаточно уважаемое и влиятельное в те годы. Гуссерль не только не мог быть с ним не знаком (равно как и с призывами к «строгой науке», постоянно звучавшими с его страниц), но сам опубликовал там два небольших материала: [Husserl E. 1891], а также ответ на критический отклик А.Г.Фойгта [Husserl E. 1893]. Чтобы не провоцировать гуссерлевского оппонента на затяжную и непродуктивную дискуссию, Авенариус вычеркнул несколько особенно полемичных строк из ответа Гуссерля. Общение по поводу этих двух материалов документировано письмами Авенариуса Гуссерлю от 4 февраля 1891 г. и 2 августа 1893 г. (HuaDok III/8: 287–289); ответные письма Гуссерля, судя по всему, не сохранились.
- 7 Впервые этот принцип формулируется в «Докладе о немецких работах по логике 1894 года», см.: Hua XXII: 124–258, в частности: Hua XXII: 147.
- 8 Тема отдельного исследования; общую характеристику этой программы см. в: [Мотрошилова Н.В. 2000].
- 9 В отечественных исследованиях уже отмечалось, что «центральной в философии Гуссерля на всех этапах его творчества была проблема обоснования теории познания» [Громов Р. 2002], по материалам публикации: [Süßbauer A. 1995]. Заостренная формулировка этой позиции предлагает понимать феноменологию («дисциплину, изучающую структуру актов сознания») лишь как часть более общего исследовательского проекта.
- 10 Здесь Гуссерль сочувственно цитирует Бенеке [Benecke F. 1840: 2 f.].
- 11 Ср. у [Хайдеггер М. 1997: 1–9 (Эпиграф, § 1 слл.)] и статья «Мой путь в феноменологию» [Хайдеггер М. 1996].
- 12 HeiGA 56–57: 26 ff. Подробнее изложение этой темы см. в: [Михайлов И.А. 1999: 104–107].
- 13 В рецензиях на немецкие работы по логике 1894 г. См. Hua XXII: 145–147; сама работа Риккерта публикуется опять-таки в журнальном проекте Авенариуса [Rickert H. 1894].
- 14 В «Идеях I»: «естественная установка»; ср.: Hua III, § 18 сл.
- 15 Здесь мы снова имеем дело с одним из уровней проблематики *интерсубъективности*.
- 16 В самой этой идее – что фундаментальные принципы должны *быть способны* к своей экспликации – содержится исток более поздней плодотворной идеи последующей феноменологии. Она заключается в том, что прозрение есть нечто без его экспликации (Ausweisung).
- 17 В этом смысле характерна *последовательность*, в какой Гуссерль планирует свои штудии (см. далее в тексте): проблема суждения следует *после* проведенных исследований восприятия, фантазии и времени.
- 18 Соответственно, том 1 и 2 «Логических исследований».
- 19 Из письма Гуссерля Дауберту от 17.XI.1904 (HuaDok I: 84).
- 20 Наиболее известен тот факт, что Гуссерль разрабатывает эту проблему, находясь под значительным влиянием Фр.Брентано. Отдельного изучения, впрочем, заслуживает рассмотрение того, в какой мере Гуссерль, следуя за

- схоластом Brentano, реанимирует докантовские еще позиции в отношении теоретико-познавательной ценности фантазии и образного сознания. Ср., в частности: [Baumgarten A.G. 1983: 29 f (§ 557 f.)].
- 21 Hua XII: 24, 42, 58 f, 63, 66, 73 f., 91, 150. В «Идеях» см. особ. § 42, где проблема излагается в терминах различия между «бытием сознания» и «бытием реальности»; обнаруживается, что, поскольку вещь представлена всегда в модусе не-адекватности (§ 44, S. 100), т. е. может быть дана лишь односторонне, неполно, не-всцело (в явлении вещи можно вычленить некое ядро того, что собственно явлено, т. е. дано в восприятии адекватно, в адекватной очевидности, а также того, что дано в модусе неявной со-данности, большей или меньшей неопределенности), тогда как переживание – всегда в восприятии, в простом видении, усмотрении чего-либо (а восприятие характеризуется как самоданность объекта), то в восприятии дано (переживание как) абсолютное (Hua III, S. 101). Это рассуждение завершается общим выводом: имманентное – несомненно, трансцендентное (т. е. внешнее) – недостоверно (Hua III, § 46, S. 106). – Впрочем, данная оппозиция характерна не только для феноменологической философии.
- 22 Обсуждение этого вопроса см. [Мотрошилова Н.В. 2003].
- 23 В письме Гуссерлю от 18.XII.1929 (HuaDok III/3).

Литература

Ссылки на труды Гуссерля даются по немецкому собранию сочинений: Husserliana. Edmund Husserls Gesammelte Werke. Dordrecht: Kluwer; Springer и указываются в тексте согласно международно принятому сокращению (Hua), с указанием тома римскими цифрами и арабскими – страниц. Из этой основной линии в статье имеются ссылки на следующие тома:

III/1: Ideen zur einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch; VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie / Hg. v. W.Biemel. 1954; X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917) / Hg. v. R.Boehm, 1966; XVIII: Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik (1900). The Hague, 1975. XXII: Aufsätze und Rezensionen (1890–1910). The Hague, 1979; XXIII: Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898–1925) / Hg. v. E.Marbach. 1980; XXV: Aufsätze und Vorträge (1911–1921) / Hg. v. Th.Nenon, H.-R. Sepp. 1986; XXVIII: Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914). Dordrecht, 1988; XXXVII: Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924. Dordrecht, 2004; XXXVIII: Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912). 2004.

Одну из отдельных линий в рамках Гуссерлианы составляют т.н. «документы» и «материалы»: Husserliana. Materialienbände. Dordrecht, 2001 – (Цитируется как HuaDok).

Во втором подразделе (т. н. *Materialienbände*) печатаются рукописи Гуссерля, от прочих публикаций его текстов (Hua) тома отличаются лишь *способом* публикации, а именно сознательным отказом издателей от составления «критического аппарата» (данное решение было принято в целях максимально скорой публикации обширного наследия Эдмунда Гуссерля). От первого и второго разделов – тем, что здесь представлены только гуссерлевские тексты (тогда как в других случаях речь может идти об *обработке* манускриптов Гуссерля, в результате чего текст приобретает особый статус «коллективного авторства»).

Из публикаций этой линии в статье цитируются следующие работы:

HuaDok I: Schuhmann, Karl. Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. Den Haag: Nijhoff, 1977; HuaDok II/1: Logik. Vorlesung 1896. Dordrecht, 2001; HuaDok II/2: Logik. Vorlesung 1902–03. Dordrecht, 2001; HuaDok II/3: Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03. Dordrecht, 2001; HuaDok II/4: Natur und Geist (Vorlesung 1918/19); HuaDok II/5: Urteilstheorie. Dordrecht, 2002; HuaDok III: Briefwechsel. Dordrecht, 1993. HuaDok III/3: Die Göttinger Schule; HuaDok III/8: Institutionelle Schreiben.

Работы (и переводы), вышедшие за рамками собрания сочинений, цитируются с указанием года публикации:

Husserl E. (1891). Der Folgerungskalkül und die Inhaltslogik // Avenarius R. (1877–1900, Hg.). Bd. 15. S. 168–189 (=Hua XXII: 87–91).

Husserl E. (1893). Antwort auf die vorstehende «Erwiderung» des Herrn Voigt // Avenarius R. (1877–1900, Hg.). Bd. 17. S. 508–511.

Гуссерль Э. (1999). Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1 / Пер. с нем. А.В.Михайлова. М., 1999.

Гуссерль Э. (1998). «Статьи об обновлении» // Вопросы философии. 1997. № 4. С. 109–135.

Гуссерль Э. (1994) Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени / Пер. с нем. и предисл. В.И.Молчанова. М., 1994.

Гуссерль Э. (2005). Избранные работы. М., 2005.

Труды Хайдеггера цитируются также по собранию сочинений: *Heidegger M. Gesamtausgabe*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1975 – (**HeiGA**), в том числе тома: 56–57: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. 1995.

Хайдеггер М. (1996). Мой путь в феноменологию // Логос. № 6.

Хайдеггер М. (1997). Бытие и время. М., 1997.

Другие источники:

Avenarius R. (1877–1900, Hg.). **Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie**. 1877–1900. Bd-e. 1–24. Hrsg.v. R.Avenarius, unter Mitwirkung v. M.Heinze u. W.Wundt. Leipzig: Fues.s Verlag (R.Reisland). (См. также: Barth P. (1901, Hg.).)

Baumgarten A.G. (1983). **Metaphysica**. 3. Teil: Die Psychologie // **Texte zur Grundlegung der Ästhetik** (lat.-dt.). Übers.u. hrsg. v. R.Schweizer. Hamburg, 1983.

Benecke F.E. (1840). System der Metaphysik und Religionsphilosophie aus dem natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet. B., 1840.

Barth P. (1901–1916). Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Bd-e 25–40. (Neue Folge). Hrsg.v. P.Barth, in Verbindung mit E.Mach u. A.Riehl, gegründet v. R.Avenarius.

Rickert H. (1894). *Zur Theorie der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* // Avenarius R. (1877–1900, Hg.). Bd. 18. S. 277–319.

Schuhmann K. (1977). *Husserl-Chronik*. Den Haag, 1977.

Sommer M. (1985). *Husserl und der Frühe Positivismus*. Frankfurt a.M., 1985.

Süßbauer A. (1995). *Intentionalität, Sachverhalt, Noema*. München, 1995.

Громов Р.А. (2002). *Сознание и его части. Мереологическая модель исследования в психологии Ф.Бrentано* // *Логос*. 2002. № 1.

Михайлов И.А. (1999). *Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни*. М., 1999.

Мотрошилова Н.В. (2000). *Учение Гуссерля о вещи, восприятии, пространстве* // *Историко-философский ежегодник '98*. М., 2000. С. 301–329.

Мотрошилова Н.В. (2003). *«Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию*. М., 2003.

Риккерт Г. (1997). *Границы естественнонаучного образования понятий: Логическое введение в исторические науки*. СПб., 1997.

Моник Кастийо

К вопросу об этической связи мудрости и науки

Предварительные замечания

Для того чтобы понять, как формулируется в наши дни вопрос о соотношении знания, этики и мудрости, рассмотрим кратко три наиболее значимых подхода к решению данной проблемы.

– *Первоначально:* для философии начиная с античной эпохи и до Нового времени наука и мудрость были идентичны. Это объясняется тем, что знание трактуется как путь к истине, а жизнь согласно разуму – как смысл бытия. Мудрец – подлинно свободный человек, способный поступать в соответствии с теми нормами, которые предписывает ему жизнь более высокого порядка, эталоном которой является гармония квази-божественного и бытия в мире (в диалоге Платона «Пир» диалектика размышления восходит от любви к созерцанию прекрасного в себе, созерцанию истинности прекрасного – ее вечности). С позиций античного мировоззрения мудрость является именно личным жизненным проектом, ради исполнения которого каждый человек должен совершить личное усилие (согласно учению стоиков о мудрости, добродетель тождественна счастью, а в концепции эпикурейцев счастье тождественно добродетели). В обоих случаях наука о природе, физика, не только неотделима от мудрости, но, напротив, содействует приведению воли и поступков человека к соответствию с порядком мира, с действительностью.

– *В дальнейшем:* представления о соотношении науки и мудрости изменяются под влиянием картезианских идей о непосредственной связи науки и этики. По мнению Декарта, наука стано-

вится инструментом воздействия на природу: болезни и страдания больше не будут неизбежным испытанием, их научатся преодолевать, человек будет вести деятельный образ жизни (обусловленный активностью души, а не импульсами тела).

«Эти основные понятия показали мне, что можно достичь знаний, весьма полезных в жизни, и что вместо умозрительной философии, преподаваемой в школах, можно создать практическую, с помощью которой, зная силу и действие огня, воды, воздуха, звезд, небес и всех прочих окружающих нас тел, так же отчетливо, как мы знаем различные ремесла наших мастеров, мы могли бы, как и они, использовать и эти силы во всех свойственных им применениях и стать, таким образом, как бы господами и владельцами природы»¹.

Таким образом, Декарт закладывает фундамент своего рода научной этики, гуманистического утилитаризма. Согласно данной концепции, «каждый человек по мере сил обязан заботиться о благе других, и тот, кто не приносит пользы другим, ничего не стоит»². Человек – творец науки, он должен быть достаточно мудрым для того, чтобы суметь использовать достижения науки в интересах всего человечества.

– *Наконец*: в XX в. сформировалось мнение о том, что наука и этика не тождественны и научная рациональность развивается сама по себе. Как объяснял французский генетик Жак Моно, больше не существует союза между этикой и наукой в том смысле, как это понимали в былые времена. Это означает, что наука больше не служит морали гуманизма и прогрессу человечества. Отныне наука выработала собственную этику – этику результативности, предполагающую, что ученый преследует единственную цель – новые открытия, расширение перспектив развития самой науки. «Мы должны признать, что ведущей целью, высшей ценностью и главным достижением этики познания является не счастье человечества... а объективное познание само по себе»³.

Проблематика

Рассмотрим этот последний, третий, подход к пониманию роли науки и проанализируем вытекающие из него следствия философского, культурологического и этического характера.

– На смену этическому отношению к жизни приходит технократическое отношение. Так, в частности, в связи с прогрессом биологических наук взгляды на материнство, а следовательно, и на жизнь становятся все в большей степени не нравственными, а техническими.

– Наступает кризис гуманистической цивилизации, принимающий форму разрыва знания и культуры. Это проявляется в подмене науки техникой, что ведет к распространению вульгарного гедонизма и бескультурия.

– Зарождается новая утопия: мечта о том, что технический прогресс приведет к объединению всего человечества и возникновению «всеобщей демократии» в мировом масштабе, к чему следует относиться критически.

Встает вопрос о том, по какому пути пойдет новый научный гуманизм.

I. Сознание технократическое и сознание этическое

1) Наука и идеология

Никто не отрицает того, что наука сделалась важнейшей производительной силой, источником технологических инноваций, ведущих к экономическому процветанию. Таким образом, наука способствует не только расширению знаний, но и достижениям в социальной сфере (здравоохранение, труд и досуг и т. д.), в результате чего могущество науки все более возрастает. Идея связи науки и выгоды (науки и техники) подменяется идеей связи науки и свободы. Уже в 1968 г. Юрген Хабермас в своей книге «Техника и наука как идеология» показывает, что отныне наука выполняет функцию идеологии, поскольку служит обоснованию особой исключительно утилитарной идеологии прогресса. Как объясняет Хабермас, наука перестала быть фактором отделения и освобождения от идеологии⁴; в наши дни наука становится силой, свободной от контроля со стороны человека (свободной от контроля со стороны морали), и сама становится идеологией⁵, оправдывающей господство технического могущества.

В результате у каждого из нас формируется «технократическое сознание», вытесняющее этическое сознание. Технократическое сознание основывается на убежденности в том, что любую проблему можно решить с помощью средств техники. Иллюстрацией этому может послужить применение биотехнологий в наши дни. На уровне нравов на смену этическому отношению к жизни постепенно приходит техническое отношение; нас учат рассматривать такие драматические явления, как болезни, бесплодие, инвалидность и даже смерть, в качестве проблем, которые следует решать техническим путем: трансплантация, искусственное оплодотворение, пренатальная диагностика и т. д. Мудрость пытаются отождествлять с предусмотрительностью, не в аристотелевском смысле, а в значении предосторожности (предвидеть, предупредить, предотвратить).

2) Разрыв фактов и ценностей

Однако подобная ситуация имеет и философское значение: происходит раскол мира объективности и мира субъективности, сферы фактов (научные факты объективны) и сферы ценностей (ценности являются результатом выбора субъективного, личного, внутреннего характера). Подобный раскол науки и этики в начале XX в. проанализировал немецкий социолог Макс Вебер. Он сформулировал выражение, ставшее впоследствии очень известным, речь идет о «расколдовывании мира». В своей работе «Наука как призвание и профессия» Вебер пишет: «Мы думаем, что если бы мы только захотели, то в любой момент смогли бы доказать самим себе, что в принципе не существует таинственной и непредсказуемой силы, действующей в мире, и что скорее наоборот – мы способны подчинить себе всё что угодно посредством рационального предвидения. Но это означает следующее: расколдовывание мира»⁶. Смысл данной формулировки очевиден: господство над миром посредством рационального предвидения ведет к крушению традиционных космологических и религиозных представлений, а это означает, что современный человек погружается в мир разочарования, лишается высших ценностей и трансцендентных норм. Наука утверждает царство объективности⁷, триумф преду-

смотрительности, а научная объективность отождествляется с технической рациональностью, которую Вебер называет «инструментальной рациональностью».

Из данной концепции следуют выводы, имеющие фундаментальное значение для этики. Если объективность имеет место лишь в области предсказуемых фактов, если рациональность связана исключительно с предсказуемостью, тогда ценности выпадают в область субъективного, неподвластного предвидению и иррационального. Ценность – это принцип, в котором мы убеждены и который мы готовы отстаивать, даже не имея возможности обосновать его рациональность и объективность. Такая радикально субъективистская и иррационалистическая концепция ценностей приводит к разрыву между сферой ценностей и сферой знания, между моралью и наукой. Поскольку ценности неподвластны техническому предвидению и не проистекают из объективного мира, их приравнивают к вере, к обыденным глубоко личным убеждениям, не поддающимся рациональному научному доказательству.

Мы не будем сейчас обсуждать учение Макса Вебера (этому следовало бы посвятить отдельную работу); его концепция позволяет нам понять суть аксиологического релятивизма, утверждающегося в умах и принимающего форму своего рода официальной доктрины соотношения науки и морали. Соблазн релятивизма, а по сути – нигилизма, становится неизбежной издержкой идеи плюрализма ценностей, как только ценности начинают трактовать в качестве положений, которые являются результатом исключительно субъективного выбора, не имеющего ни малейшего отношения к объективности. Современный мир, находящийся во власти технократизма и научного рационализма, утратил этические ориентиры.

3) Когда субъективизм занимает место этики

Возникает искушение возложить всю ответственность за изменение ценностей в область иррационального и случайного исключительно на науку с ее аксиологически индифферентной позитивистской позицией. Но следует также констатировать, что и субъективизм, утверждающий идеи спонтанности поступков чело-

века, либерализма или даже морального анархизма, в свою очередь способствует усилению разрыва между понятиями ценности и рациональности.

Когда мы отождествляем свободу с выбором распущенности и безответственности, мы также усугубляем разобщенность науки и жизни, науки и этики. В этом отношении не только наука пытается дистанцироваться от культуры, но и культура стремится отделиться от науки и обходиться без нее. В итоге смысл жизни и смысл исследования (и познания) рассматривают как взаимоисключающие понятия. Уже в 1930 г. испанский философ Ортега-и-Гассет в своей работе с квазиницшеанским названием «Восстание масс» связывает процесс расширения участия масс в жизни общества с демократизацией нашего отношения к жизни. Массовая вульгаризация жизненных ценностей представляется ему результатом чрезвычайно заразительного заблуждения относительно того, что в жизни больше не требуется прилагать усилия для того, чтобы добиться чего-либо, поскольку отныне идея прав легко может вытеснить идею обязанностей. В результате формируется своего рода новая примитивная ментальность, согласно которой естественным и привычным является представление о том, что эпоха нужды наконец преодолена благодаря труду и интеллектуальной деятельности человечества. Человек эры массового общества желает наслаждаться техническими достижениями и относится при этом с полным презрением к интеллектуальной деятельности, благодаря которой эта техника была создана, а массивификация жизни приводит к тому, что сама жизнь отождествляется с банальными материальными благами, средствами текущего потребления.

II. Раскол между знанием и культурой

Именно из-за этого раскола возникает ощущение того, что традиционная гуманистическая культура переживает глубокий кризис, затрагивающий основы культуры. На самом деле мы продолжаем идеализировать науку и связывать с ней благие ожидания прогресса нравов. В действительности мы все еще связываем гуманистические надежды на свободу и толерантность с достоинствами научного сознания. Иначе говоря, мы все еще остаемся

представителями традиции мировоззрения эпохи Просвещения, поскольку мы рассчитываем на то, что Знание служит высшим нравственным целям человечества.

1) Наука и гуманизм: давний альянс

Итак, в эпоху Просвещения сложилось представление о гуманистической целесообразности культуры, что вновь придало науке статус легитимности и объективности, не просто спекулятивно, наукообразно и догматически, но этически, практически и универсально. Именно благодаря культурной легитимности, которую наука приобрела в эпоху Просвещения, за наукой закрепилась репутация всеобщего блага, служащего интересам всего человечества. Однако в наши дни наука отделилась от этого культурного гуманизма и живет ради своих собственных достижений, превращая их в единственную цель своего существования.

Вот почему наше разочарование столь же глубоко, как и эти неоправдавшиеся надежды. Гуманизм эпохи Просвещения требовал от науки мудрости нового типа: согласно Канту, необходимо было ограничить знание, то есть обуздать чрезмерные притязания способности суждения на объективность естественного характера и, выражаясь иначе, освободить место необходимости этического характера. Известное высказывание Канта: «Мне пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере...»⁸ можно сопоставить с другим столь же известным высказыванием: «Две вещи наполняют душу всегда новым и всё более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это звездное небо надо мной и моральный закон во мне»⁹.

В этом заключается разница между гуманизмом и сциентизмом: с позиций гуманизма наука не тождественна разуму, она не может занять место разума. Итак, с точки зрения Канта, для рациональности открыты две сферы законодательства: теоретическая (наука) и практическая (мораль). Практическое законодательство позволяет рациональности выйти за пределы области средств и достигнуть царства высших целей человечества, являющихся основаниями его бытия и поступков.

2) От невежества к заурядности

По причине крайней умозрительности научных знаний образовалась пропасть между миром ученых и массой простых людей, невежество которых увеличивается по мере того, как научные знания становятся все более сложными для восприятия. Следовательно, общее невежество приводит к тому, что доминирует обыденный тривиальный взгляд на науку как на деятельность, служащую нуждам технического производства в его наиболее наглядных и утилитарных формах. В наши дни подобное явление представляет собой новую разновидность варварства. В конечном счете вульгарность безразличия к усилиям и проблемам науки заключается в том, что отношение к науке ограничивается банальными интересами потребления. Невежество парадоксальным образом определяет ценность познания и ограничивает его цели решением задач технической целесообразности и непосредственной пользы. Вульгарный гедонизм, приобретающий массовый характер, утверждает в качестве культурной модальности общепринятого отношения к науке. Этот вульгарный гедонизм с его крайне меркантильным, утилитарным и пренебрежительным отношением к науке разлагает дух изобретения и творчества.

3) Новые «пророчества»?

Один из французских футурологов, основываясь на новейших достижениях науки и техники, заявляет о наступлении эры кибербионики, этим термином он обозначает формирование особого макроорганизма, превосходящего по своим способностям человечество¹⁰. Он утверждает, что эволюция жизни на Земле скоро усложнится в результате воздействия на мир созданного при помощи человеческого разума искусственного интеллекта. Автор заявляет о грядущей революции: человеческий мозг станет составной частью мощного «потока мысли», охватывающего совокупность всех мыслящих индивидов, компьютеров, средств передачи и обмена информацией. Согласно этому исследователю, в существующем соотношении мышления и знания скоро произойдет глобальный переворот. Мышление все больше стремится к взаимодействию, что, таким образом, предполагает объединение языка человека и языка машины.

Итак, представление о будущем принимает форму вызова, и наш футуролог рисует следующую картину грядущей эпохи: «Интеграция человечества в некую целостность, превосходящую его. Создание планетарного бытия высшего порядка, бытия, являющегося результатом деятельности человека и в свою очередь преобразующего человечество. Сознательное участие в поиске новых источников жизни. Возможно, это один из самых серьезных вызовов, предъявляемых человеческому роду со стороны будущего»¹¹.

Несмотря на энтузиазм автора, читатель остается достаточно равнодушным к подобной перспективе эволюции мира и не воспринимает ее ни как идеализацию будущего, ни как его пессимистическое видение. Почему? Разумеется, такова судьба человечества, однако оно вовлекается в этот процесс по принуждению и под воздействием хитроумной уловки, навязанной ему будущим. По этой же причине создается впечатление, что планетарная судьба человечества определяется не его волей, а его техникой. Человечество безусловно несет коллективную ответственность за сохранение своего планетарного жизненного пространства. Но в данном случае речь идет о призыве к противостоянию более значительной угрозе, чем нам это представлялось.

Подобный взгляд на будущее приводит к существенному искажению смысла слова «знание» («savoir») в практике его употребления. То, что называют «миром знания», является на самом деле миром информации, в котором необходимую информацию нужно уметь как можно быстрее найти и применить. Это означает, что знания, культура и духовность отныне должны стать составляющими процесса всеобщей коммерциализации.

4) Вопросы

Пока еще рано пытаться предвидеть, как распорядиться в будущем этим предсказанием вытеснения мудрости всеобщей солидарностью на пути к техническому прогрессу. Что же касается соображений философского характера, остается лишь ставить вопросы относительно природы этих новых ожиданий. Философия констатирует, что наука, а точнее – информационные науки, должны предоставить подлинную идеологическую гарантию, превосходящую гарантию собственно технической: наука

должна обосновать возможность технологического воспроизводства мудрости, несущей мир и солидарность. Таким образом получается, что идея науки занимает место метафизики, призванной обобщать опыт человечества.

Однако не возникнет ли опасность того, что эта новая идеологическая составляющая устранил этику, ограничит ее роль вспомогательными функциями, для того чтобы дать дорогу амбициям новых информационных и коммуникационных технологий? Иначе говоря, хотя нас разочаровывает углубляющийся разрыв науки и культуры, не приведет ли наше желание развивать культуру будущего в качестве универсального языка техники к тому, что в итоге задача представить одну-единственную картину действительности, предназначенную для всего человечества, будет возложена исключительно на информационные науки?

III. Соблазн антигуманизма

Речь идет если не об очевидной опасности, то по меньшей мере о риске. Мы вполне осознали, что именно представляет угрозу для мудрости: разрушение этической связи науки и мудрости свидетельствует об опасении, что процесс взаимного отдаления сферы культуры и сферы функциональной целесообразности может стать неизбежным и неотвратимым. В конечном счете мы поддаемся уверенности в том, что назначение культуры ограничивается служебными функциями по отношению к естественным способностям человека, включая такие способности, как чувства, эмоции, вера, которые превращаются в наши дни в объект воздействия и манипулирования со стороны тех, в чьей власти находятся средства массовой информации. Вспомним предпринятый Хайдеггером анализ техники. С точки зрения Хайдеггера, техника является не просто средством, совокупностью полезных орудий труда, она представляет собой глобальный и всеобщий феномен, процесс завоевания и достижения целостности бытия под лозунгом объединяющего порядка: полностью превратить реальность в доступный ресурс.

Немецкий философ Ханс Йонас разработал в русле хайдеггеровских идей концепцию необходимости этики антипрогрессизма и антигуманизма с целью заявить о приближении наихудшего.

Если отныне жизнь должна согласовываться с якобы неограниченными возможностями, то парадоксальным образом ценность жизни должна была бы заключаться в том, чтобы больше не представлять ценности, и тогда следовало бы допустить целесообразность неограниченного манипулирования миром. В противном случае опасность может приобрести столь устрашающие масштабы, что наихудшее станет неизбежным.

Йонас написал книгу, вызвавшую широкий резонанс, под названием «Принцип ответственности», в которой он обосновывает необходимость разработать новые основания для этики. Он делает вывод о необходимости морального принципа, позволяющего установить пределы и обязательные ограничения безудержной фантазии и безответственности людей. Данный проект по сути является догматическим, поскольку утверждает власть этики и возобновляет традицию авторитаризма, обосновывая силу, не зависящую от воли человека. Теперь уже не человек устанавливает для себя категорический императив, а природа в ее онтологической реальности определяет для человека императив, согласно которому человечество обязано сохранить свое существование. Одним словом, нужно обосновать права природы с целью ограничить права человека, которые тот сам устанавливает для себя в ущерб природе.

Достоинством книги Йонаса является то, что он теоретически подтверждает уязвимость природы, избегая понятий силы и власти и осуществляя свой анализ исключительно в ракурсе проблемы ответственности. Автор представляет уязвимость природы не как ее изначальное естественное свойство, но как результат воздействия мощной техники. Уязвимо то, с чем можно сделать все что угодно, чье бытие, сохранность в мире вызывают к нашей ответственности. Для тех, кто всего лишен, остается лишь этика, позволяющая им быть. Природа и жизнь стали уязвимыми под давлением более могущественного бытия.

Для того чтобы идея уязвимости природы утвердилась в общественном сознании и в политике в качестве самой современной движущей силы этического характера, необходимо отказаться от привычной нам морали волонтаризма и индивидуализма. А поскольку утопические интересы прогресса являются оправданием подобной морали, нужно изобличать волонтаризм как нигилизм, то есть как то, что ведет в ничто. Ценности прогресса являются не

чем иным, как уничтожением реальности посредством активности человеческой, слишком человеческой, воли к власти. Таким образом, согласно Йонасу, необходимо передать власть самой природе, необходимо, чтобы природа стала единственным и абсолютным императивом сохранения бытия.

Отказаться от утопии прогресса нас может заставить банальный страх, ужас, охватывающий нас, когда мы понимаем, насколько чудовищна та разрушительная сила, которой обладает человечество. Могучая сила способна обуздать неограниченную свободу, устанавливая этические ограничения нашим устремлениям к самоутверждению. Понятие живого должно подразумевать не только сохранение мышления, но и этическую составляющую. Живое следует понимать как естественно живущее в телеологическом и этическом смысле. Ценность жизни заключается в самом бытии жизни, ее бытие является абсолютным благом, онтологически предшествующим человеческому выбору.

В учении Йонаса, направленном против сциентистского и технократического оптимизма, поднимается проблема судьбы западной цивилизации в целом. Цивилизация продемонстрировала свою неспособность вписаться в жизнь, и надежда на лучшее превратилась в фактор нестабильности. Следует вновь поставить этику на службу жизни, возродив ее в качестве философии добра, противостоящей воле к наилучшему, и заявить об упадке морали неограниченной эмансипации.

В этом утверждении, чутко реагирующем на связанную с господством над природой и жизнью опасность для экологии, содержится соблазн своего рода натуралистического интегризма, изымающего этику из-под власти техники, но подчиняющего ее политической власти. Речь идет о постановке под сомнение прав человека как чрезмерно индивидуалистических и объявлении приоритета прав природы; это – онтологическая позиция, направленная на защиту бытия, о чем свидетельствует слово «онтология». Мораль эмансипации, своеволия и индивидуализма обречена потворствовать своим оппонентам-сциентистам, поддерживать их жажду власти и отстаивать позицию фанатичного поклонения человеческому разуму¹².

Существуют и иные концепции, в меньшей мере пронизанные предчувствием драмы и катастрофы. Так, Ханна Арендт подвергает критике теорию прогресса, проистекающую из диалектики

Гегеля и Маркса, как представляющую особую опасность по причине отождествления человеческой истории и жизни человечества. В этих теориях предпочтение отдается не свободе духа, а жизни в ее биологическом проявлении. Согласно Арендт, подчинение деятельности человека постоянному воспроизводству и ненасытному удовлетворению бесконечно возрастающих потребностей означает отказ от понимания человеческой жизни как творения, как символической экзистенции; сведение человеческого к живой природе, к животной стороне жизни означает лишение человечества возможности сопротивляться угнетению, отказ от свободы как высшей политической ценности. Этика не может приспособиться к деспотизму потребностей, порабощающему человеческую жизнь и низводящему все экзистенциальное до уровня биологического.

IV. Перспектива нового научного гуманизма?

Верно то, что наше отношение к жизни все больше подвержено влиянию технических задач, но из этого не следует, что техника способна заменить все другие формы практического отношения к действительности. В качестве подтверждения достаточно привести пример. В середине XX в. один биолог предлагал использовать животных в качестве донорских матерей (для того, чтобы освободить женщин от тягот родов)¹³. Бросается в глаза то, что при таком технократическом подходе материнство лишается именно этически-сознательного отношения матери к ребенку. В связи с этим примером необходимо заявить, что без опоры на волю к поддержанию духовного, этического и эстетического отношения к жизни применение технических средств недопустимо.

1) Наилучшее и желательное

Таким образом, важно принимать во внимание и стремиться осмыслить характерные для современной эпохи конфликты, возникающие в процессе обсуждения вопроса о том, может ли *наилучшее* с технической точки зрения быть одновременно наиболее желательным с *этической* точки зрения. Для иллюстрации достаточно будет привести два примера: очевидно, что право на развод

является прогрессом толерантности и что развод – это наилучшее решение для распадающихся семейных пар; однако нельзя утверждать, что развод наиболее желателен и соответствует благополучию в личной жизни. То же самое можно наблюдать и в биоэтике: наше футурологическое воображение допускает, что, например, усовершенствование генетической наследственности с целью создания одаренного ребенка безусловно будет наилучшим для этого ребенка. Но одновременно встает вопрос о том, будет ли это также и наиболее желательным, если речь идет о том, чтобы обеспечить потомство биологическими средствами, пригодными для развития таких способностей, которые позволят ему обрести жизненные цели, свободу, личную этику, если с помощью этих средств для него будет гарантированно предопределен смысл жизни, дарована способность к любви, искусству или труду.

Ответ с позиций историцизма или эволюционизма содержит попытку отождествить то, что технически является наилучшим, и то, что наиболее желательно с точки зрения морали. Тем не менее с точки зрения этики ответ может основываться на противопоставлении этих критериев: например, можно отказаться от аборта, сделав выбор в пользу этики, а не техники.

Кроме того, достаточно обратиться к общественному сознанию, чтобы понять, что популярное выражение «прогресс не останавливается» на самом деле содержит двусмысленность и его возможно трактовать двояким образом, что и следует пояснить.

2) Против упрощенного понимания блага

Первая точка зрения является скептической и просто констатирует упрощенное понимание прогресса, что ведет к признанию упрощенного понимания блага. С позиции этики опасность заключается не столько в воображаемой творящей и неограниченной власти человека над человеком, сколько в феномене своего рода растворения этики в упрощенном понимании блага. Разумеется, существует соблазн власти, провоцирующий страх нового господства над человеком и обществом. Тем не менее, упрощенное понимание блага лежит в основе самого гуманистического соблазна минимальных издержек или наименьшего зла, а именно – избавления от зла с помощью зла. Речь идет не столько об отношении к власти,

сколько об отношении к понятию предела как критерия для отождествления блага и наименьшего зла. Имеется в виду скептическое допущение предела в значении строго технического подхода к существованию. Очевидно, что желание облегчить страдания не ставится под сомнение. Но столь же разумно будет отметить глубокий *скептицизм*, который может содержаться в просьбе о технической помощи, свидетельствующей об упрощенном восприятии жизни сквозь призму присущих ей недостатков и издержек. Если благо понимается упрощенно, то сознание отказывается видеть в прогрессе моральный смысл, формально отказывается от прогресса, объявляя его предопределенным и чуждым личности.

Однако и вторая точка зрения вовсе не предлагает соединить идею непрерывного прогресса и банальный цинизм в отношении к действительности. Как раз наоборот, стремление поддержать еще не угасшую окончательно веру в прогресс требует восстановления связи между прогрессом и этикой. Технический прогресс должен осуществляться в согласии с этикой.

3) Новая потребность в целесообразности и новая «способность суждения»

Не следует ли для того, чтобы возродить связь прогресса и этики, воссоздать новую способность суждения, способность судить о природе с позиций природного в человеке, а не абстрактно, вне связи с человеком? В дискуссиях по биоэтике часто обращаются к учению Канта и нередко ссылаются на формализм в морали с целью оправдания идеи сторонников свободомыслия относительно суверенной личности, осознающей собственное «я». В результате дуализм и антиномичность полемики усиливаются.

Тем не менее анализ проблемы целесообразности содействует удовлетворению насущной потребности связать этику и прогресс. Рефлексия в отношении идеи целесообразности, в отличие от детерминизма, не сводит роль этики к тормозящему фактору, а прогресса – к деструктивному. Человек вполне может считать себя хозяином природы и строить концепцию прогресса исходя из принципов обладания и господства. Но речь по-прежнему будет идти о развитии способности приумножать средства. В тот момент, когда человечество наконец накапливает эффективные технические воз-

возможности, наступает осознание того, что мы существуем не в качестве целей, а лишь в качестве средств. И тогда счастье окажется иллюзорной высшей целью, якобы определяющей и формирующей все остальные цели, потому что на самом деле оно будет лишь звеном в цепи средств. Представление о счастье будет ограничиваться комфортом, банальным удовлетворением потребностей, что делает человека зависимым действующим субъектом; над цивилизацией нависнет угроза превращения человечества в орудие, в составной элемент прогресса.

Однако идея прогресса отнюдь не отвергается из-за того, что человек, разумеется, является целью, реальностью, по отношению к которой права имеют подчиненное значение. Таким образом, человечество – это такая ипостась, в которой природа превосходит саму себя и делает знак судьбе об избытке бытия. Именно этот символический или высший избыток обладает ценностью независимо от наличия каких-либо средств естественного характера. Этот избыток может позволить себе «роскошь» прогресса, являющегося ценностью за пределами могущества. Поскольку высшая цель определяет судьбу блага исходя из наилучшего будущего, она является отражающей идеей. Интересы будущего предполагают не механическое увеличение возможностей удовлетворения естественных потребностей, а необходимость перспективы более высокого уровня. Это – не потребность воспроизводства, а потребность просвещения. Таким образом, идея прогресса соответствует потребности восстановления высшей цели человечества или этики человечества.

Необходимость этики – это такая символическая или высшая избыточность, которая может обладать ценностью независимо от мощи самих средств. Эволюция средств всегда лишь в соотношении с человечеством как реальностью, символизирующей собственное предназначение, является тем, что должно быть обосновано в качестве *желательной высшей цели*. С позиций этики недостаток начинается не с потребностью прогресса в материальном смысле; на самом деле технический прогресс всегда может сопровождаться недостатком этического критерия. Эффективность является достижением, однако она может оказаться внутренне бессодержательной по причине недостатка или необходимости символической корректировки. Технический аспект эволюции также требует этического осмысления ответственности за ее по-

следствия в будущем. Например, желание женщины, страдающей бесплодием, иметь ребенка, может осуществиться благодаря применению искусственного оплодотворения; речь идет о таком взаимодействии природы и техники, при котором природу рассматривают в качестве средства для удовлетворения наших желаний. Для того чтобы достигнуть отношений этического характера, обрести подлинные материнские чувства, нужно преодолеть сферу собственно технических отношений, создать такой проект смысла, который бы позволил возвысить символическую связь «мать-дитя» до уровня мира символов, значений и интенций, мира, в котором действия обусловлены волей и высшей целью. Отношение к жизни как к воспроизводимому благу (цели, способу быть, дару, источнику вдохновения и т. д.) приводит к тому, что желание иметь ребенка рассматривается просто как естественная потребность. Если предпочтение отдается цели, возможен отказ от применения техники, готовность обходиться без нее; решение усыновить ребенка позволит создать отношения семейной близости и родственной преемственности в качестве реализации этического отношения к существованию.

Следовательно, апология прогресса может также содержать в себе и апологию дара, заключенную в благородном порыве требования счастья для другого. Вероятно, этика способна говорить об этом лишь на уровне предварительного понимания любого человека, не претендуя при этом на выводы ригористического или систематизирующего характера. Получается, что способность этики формулировать проблемы остается неустранимым фактором, позволяющим поддерживать открытую дискуссию, пусть даже неудобную, порой драматичную, по вопросу о желательном.

Примечания

- ¹ Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 286.
- ² Там же. С. 289.
- ³ Monod J. Pour une éthique de la connaissance. P., 1988. P. 141.
- ⁴ В данном случае речь идет об идеологии в том смысле, в каком ее трактовал Маркс: идеология – это система взглядов, служащая оправданию правящей власти.

- ⁵ В данном случае речь идет об идеологии в том смысле, в каком ее трактовал Карл Поппер, критикуя марксизм за то, что он в свою очередь также является идеологией: идеология – это система взглядов, «оберегающая» от реальности (запрещающая любую критику).
- ⁶ См.: *Weber M. Wissenschaft als Beruf. München–Leipzig, 1919.*
- ⁷ Известно, что Гуссерль противопоставил этому триумфу объективности необходимость указать место сознания в процессе познания.
- ⁸ *Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 24.*
- ⁹ *Кант И. Критика практического разума // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 499.*
- ¹⁰ *De Rosnay J. L'homme symbiotique. Regards sur le troisième millénaire. P., 1995. P. 137.*
- ¹¹ *Ibid. P. 314.*
- ¹² Пожалуй, наиболее точное описание всеобщего господства техники можно встретить у Эрнста Юнгера. В книге «Рабочий» (1932) техника представлена в качестве жизненного феномена, тотально мобилизующего все жизненные, эстетические и политические ресурсы, для того чтобы поставить их на службу исключительно себе самому. В результате совершенствование человечества осуществляется за счет снижения его культурного уровня и деградации принципов демократии, прав человека, свободы действий, свободы личности. С одной стороны, только всеобщее техническое пространство делает возможным всеобщее Господство, с другой стороны, только такое всеобщее Господство и позволяет распоряжаться техникой. Происходит поглощение метафизики техникой в процессе «революции без слов», призванной положить конец всякому различию между цивилизацией и освоенной техникой природой.
- ¹³ Герман Мюллер, американский биолог, получивший в 1946 г. Нобелевскую премию. См.: *Pichot A. L'eugénisme. Optiques Philosophie. Hatier, 1995.*

Перевод с французского *О.И.Мачульской*

Ю.В. Горбатова

Плантинга и его модальная версия онтологического доказательства*

1. Модальная версия Ансельмова доказательства

Хорошо известно, что онтологический аргумент был предложен Ансельмом Кентерберийским (1033–1109) в трактате «Прослогион»:

Значит, убедится даже безумец, что хотя бы в уме есть нечто, больше чего нельзя ничего себе представить, так как когда он слышит это (выражение), он его понимает, а все, что понимается, есть в уме. И, конечно, то, больше чего нельзя себе представить, не может быть только в уме. Ибо если оно уже есть по крайней мере только в уме, можно представить себе, что оно есть и в действительности, что больше. Значит, если то, больше чего нельзя ничего себе представить, существует только в уме, тогда то, больше чего нельзя себе представить, есть то, больше чего можно представить себе. Но этого, конечно, не может быть. Итак, без сомнения, нечто, больше чего нельзя ничего себе представить, существует и в уме, и в действительности¹.

Простота и элегантность этого аргумента вызывают восхищение, а вместе с тем чувство какого-то интеллектуального подвоха. Начиная с первого и самого известного критика этого аргумента – Гаунило из Мармутье, – список тех, кто испытывает сомнение как относительно некоторых отдельных шагов, так и относительно

* В данной научной работе использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта № 11-01-0172 «Логико-онтологические основания современной аналитической теологии», реализованного в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2012–2013 гг.

всего аргумента в целом, непрерывно растет. Однако защитники Ансельмова доказательства не сдаются и находят все новые способы представить его в выгодном свете.

Данная статья посвящена очередной «реинкарнации» онтологического аргумента – его модальному варианту, который был предложен в 1967 г. и более серьезно проработан в 70-х гг. XX в. американским философом и теологом Алвином Пλανтингой.

Благодаря использованию современной логико-философской терминологии, модальный аргумент (МА) Пلانтинги завоевал огромную популярность. Многие теисты сочли его триумфальным возвращением онтологического доказательства, ставящим красивую точку в споре о возможности логического доказательства бытия Бога как такового. Сам Плантинга в книге «Природа необходимости» называет окончательный вариант своего доказательства «победным» (а в монографии «Бог, свобода и зло» – «триумфальным»).

Справедливости ради отметим, что Плантинга не был первым, кто предложил модальную версию онтологического доказательства. Впервые с такой идеей выступил Чарлз Хартсхорн, опубликовавший похожее рассуждение в книге «Человеческое видение Бога» еще в 1941 г. Впоследствии усовершенствованную версию аргумента Хартсхорна предложил Норман Малкольм в статье «Онтологический аргумент Ансельма», изданной в 1960 г. Тем не менее, именно версия Плантинги получила широкую известность среди философов² и восторженное признание у обычных верующих (по преимуществу протестантов).

В чем же заключается это доказательство и чем оно так привлекательно? Прежде всего, стоит подчеркнуть, что в нем обосновывается более сильный тезис, чем обычно. Плантинга берет за основу идею Малкольма о важности доказательства не просто существования, но *необходимого* существования Бога. В терминах возникшей незадолго до публикации МА и чрезвычайно модной в те времена семантики возможных миров, это означает намерение обосновать тезис, что Бог с необходимостью существует во *всех возможных мирах*.

Следует иметь в виду, что у Плантинги есть несколько вариантов МА. Приведем тот, который он, судя по всему, считает наиболее удачным³.

(1) **Найдется возможный мир, в котором максимальное величие имеет место.** (Доп.)

(2) **Необходимо, что объект является максимально великим, только если он обладает максимальным совершенством в любом мире.** (Df)

(3) **Необходимо, что объект обладает максимальным совершенством в любом мире, только если он обладает всезнанием, всемогуществом и моральной безупречностью в любом мире.** (Df)

(4) **Высказывание «Не существует всемогущего, всезнающего и морально безупречного объекта» является невозможным по крайней мере в одном возможном мире (согласно 1).**

(5) **То, что невозможно в одном мире, невозможно в любом мире.**

(6) **Высказывание «Не существует всемогущего, всезнающего и морально безупречного объекта» является невозможным в любом мире (согласно 4, 5).**

(7) **Существует объект, который обладает всемогуществом, всезнанием и моральной безупречностью в любом возможном мире, в том числе и в актуальном (согласно 6).**

2. Традиционная критика МА

Круг замечаний, высказанных критиками по поводу МА, довольно широк, но на самом деле он может быть сведен к небольшому количеству основных контрдоводов. Поэтому нам показалось естественным предложить их классификацию, снабдив ее своими собственными замечаниями, что позволит более ясно взглянуть на доказательство в целом:

Проблема выбора логических оснований. Доказательство Плантинги валидно в рамках далеко не любой модальной логики, а только в системе $S5^4$, в которой отношение достижимости между мирами является рефлексивным, симметричным и транзитивным, за счет чего получается, что все миры, достижимые из нашего (а только они и нужны для оценки модальных высказываний в нашем мире), достижимы друг из друга.

Это интересный факт. В явной форме встает вопрос о выборе адекватной логической системы для подобного рода доказательств – должны ли они проходить во всех системах без исклю-

чения? Это нереально. В большинстве? Количественный критерий явно не лучший в таких вопросах. Можно, конечно, в качестве критерия предложить самые распространенные и интуитивно очевидные системы – если доказательство «работает» в них, этого достаточно. Но **S5 как раз к таким и относится. При этом именно S5 является той системой, в которой говорить об отношении достижимости кажется излишним, поскольку в силу упомянутых свойств оно оказывается отношением типа тождества.** Однако подобная «простота» такого отношения вовсе не является синонимом банальности и не дает права о нем вообще умалчивать. Значит, по крайней мере некорректно (относительно принятых в аналитической философии высоких стандартов доказательности и ясности) оставлять без внимания подобный факт. Тем не менее, у Плантинги на использование системы **S5 в МА косвенно указывает только пункт (5) рассуждения (в подавляющем большинстве других систем он не проходит).** К сожалению, этот пункт не снабжается пояснениями, а преподносится как самоочевидный, что оставляет неразрешенным вопрос, как сам Плантинга относится к сложившейся ситуации.

Проблема мыслимости максимального величия. Многочисленные возражения⁵ вызывает первый пункт доказательства – так называемая «посылка мыслимости», которая представляет собой допущение: «существует возможный мир, в котором максимальное величие имеет место». На каком основании можно заранее утверждать, что максимальное величие имеет место по крайней мере в одном возможном мире? Теистам такой вопрос вообще может показаться неправомерным, и они даже упрекнут спрашивающего в нарушении некой интеллектуальной «презумпции невиновности» – если изначально бытие Бога мы не допускаем как по крайней мере мыслимое, то это свидетельствует лишь о нашей догматической предвзятости. По крайней мере, скажут они, поскольку несуществование Бога никто не доказал, нельзя отрицать возможность его существования. Однако нам представляется, что здесь происходит подмена понятия – ведь сомнению подлежит отнюдь не вопрос о возможности существования Бога христиан, иудеев или какой-либо другой религиозной традиции, а вопрос о возможности существования некоего абстрактного объекта, заданного определением из пункта (1) МА. То, что этот объект логически

возможен и не содержит в себе какого-то скрытого противоречия, требует серьезной проверки, результат которой, в свою очередь, будет зависеть от принимаемых нами средств анализа логической формы разбираемого доказательства (что снова возвращает нас к проблеме выбора логических оснований, упомянутой выше).

К тому же, этот вопрос напрямую связан с непроясненностью самого понятия возможности. Что значит быть возможным? Иными словами, почему оказывается возможным существование какого бы то ни было свойства в том или ином возможном мире? Критики ставят Плантинге в вину, что он, в отличие от Лейбница, полагает возможным все, что не является самопротиворечивым, а это слишком слабый критерий для характеристики того, что является возможным. Именно этот критерий вызвал к жизни ироническое «доказательство» Гаунило и множество ему подобных. Ничто не изменилось от того, что доказательство переформулировано в новом языке новой логической теории. Необходимо четко сформулировать понятие возможности так, чтобы можно было допустить наличие в мире свойств определенного рода, но далеко не всяких. Иначе нет разницы, что доказывать: существование Бога или существование дьявола.

Кейн, пожалуй, единственный из критиков МА, кто не просто указывает на неудобства, проистекающие из непроясненности понятия «возможного», но также и предлагает рациональный способ их избежать. С его точки зрения, проблема должна решаться не за счет накладывания все новых и новых содержательных ограничений на понятие возможности, а за счет изменения структуры определения понятия совершенства. Надо обратить внимание на все доказательство в целом. Что именно доказывается? Если некий объект x является совершенным, то он существует с необходимостью. Этого мало. Если остановиться на этом, то с неумолимостью все новые и новые критики будут изыскивать способы, чтобы продемонстрировать существование причудливых существ. Иными словами, «гауниловость» (в терминологии Вингарда) будет ахиллесовой пятой доказательства. Именно поэтому необходимо доказать также обратную импликацию: если объект существует с необходимостью, то он является совершенным. Это позволит избавиться от множества несовершенных объектов, являющихся мыслимыми, но не существующих на самом деле. По мнению Кейна, если подоб-

ная работа будет проделана с достаточной степенью аккуратности, можно будет говорить о том, что доказательство Ансельма обрело под ногами твердую почву возможных миров.

На наш взгляд, и этого окажется недостаточно. Для того, чтобы аргумент действительно «заработал», требуется доказать еще и единственность упоминаемого в нем совершенного объекта, так чтобы под его определение подходил исключительно Бог, а не всевозможные единороги, Пегас и даже сатана. Однако требование предельной уникальности может, в свою очередь, вступить в конфликт с требованием мыслимости – ведь абсолютно уникальный объект нельзя подвести ни под какое понятие, а значит, нельзя и мыслить.

Проблема необходимого существования. Сомнение и резкую критику зачастую⁶ вызывает и пункт (6), утверждающий не просто существование, но необходимое существование Бога (максимально великого объекта).

Пункт этот, тем не менее, вполне объясним. По сути, такое определение просто является данью традиции в понимании всемогущего, всезнающего и всеблагого Бога, согласно которой перечисленные качества не могут быть контингентными, но присущи ему только *существенным* образом. И поскольку в задачу данной статьи не входит детальный разбор исторического формирования именно такого понятия Бога, нам будет достаточно констатировать, что и без критики пункта (6) МА вызывает серьезные сомнения.

3. Новые доводы против МА

Итак, мы очертили круг проблем, которые обычно попадают в поле зрения исследователей, анализирующих МА. Высказанные претензии, безусловно, представляют интерес (пока не появилось более совершенной версии онтологического аргумента), однако давно уже не обладают новизной и на протяжении нескольких десятилетий в различных вариациях кочуют из одной работы в другую. Нам хотелось бы обратить внимание на некоторые иные аспекты доказательства, прояснение которых, возможно, позволит тем или иным образом разрешить (положительным или отрицательным образом) все эти проблемы.

Мы остановимся на следующих проблематичных моментах модальной версии доказательства Бога: 1) прояснение понятий, задействованных в МА, в частности – понятия максимального величия; 2) попытка ответить на вопрос, что представляет собой существование, что такое «совершенствообразующие свойства» и от чего зависит совершенство объекта; 3) **онтологические предпосылки доказательства.**

Понятие совершенства и проблема аддитивности. Плантинга в явном виде не дает определение понятию «совершенство». Более того, данный термин даже никогда не используется самостоятельно, но лишь в составе выражения «максимальное совершенство». О том, как понимает Плантинга (немаксимальное) совершенство, по его текстам можно судить лишь косвенно. Если в качестве контекстуального определения максимального совершенства взять следующую цитату:

(3) **Необходимо, что объект обладает максимальным совершенством в любом мире, только если он обладает всезнанием, всемогуществом и моральной безупречностью в любом мире, то из него, по всей видимости, следует перечислительное определение совершенства:**

(Df_o) Совершенствами являются всемогущество, всезнание, моральная безупречность.

Понятие максимального совершенства при этом оказывается аддитивным:

(Df_{MO}) Максимальное совершенство – сумма трех (из трех возможных) совершенств: всезнания, всемогущества и моральной безупречности.

Такая интерпретация выглядит вполне естественной, поскольку определение максимального величия у Плантинги тоже, вне всякого сомнения, является аддитивным, хотя аддитивность тут имеет несколько иной смысл:

(Df_{MG}) Максимальное величие – сумма максимальных совершенств во всех возможных мирах.

Задать некое свойство (максимального величия) так, чтобы обладание им в некотором мире зависело не только от объектов и их свойств в этом мире, но и от объектов и их свойств в других мирах – идея весьма привлекательная. Однако аддитивность свойства – плата за такую трактовку. Можно ли получить «макси-

мальное совершенство» и «максимальное величие» простым механическим суммированием свойств в одном мире и самих миров, в которых объект обладает этими свойствами? Мы считаем, что это весьма сомнительный подход, который не учитывает системные аспекты понятия максимального величия и приводит впоследствии к серьезным трудностям.

Одну из таких трудностей описывает Вингард в своей статье «О не вполне “победной” модальной версии онтологического аргумента о существовании Бога». Он замечает, что для исследуемой версии МА вовсе не обязательно требовать, чтобы объект обладал максимальным величием *во всех* возможных мирах – достаточно, чтобы он обладал максимальным величием *во всех* мирах, в которых он *существует*. В самом деле, какой из двух объектов совершеннее: тот, который максимально совершенен *во всех мирах, где существует*, или же тот, который существует в большем числе миров, хотя при этом максимально совершенным является не в каждом из них? Это действительно серьезная проблема, приводящая нас к необходимости уточнения ценностного статуса существования как такового.

Какие есть варианты выхода из сложившейся ситуации? Плантинга настаивает на том, что в мирах, где объект не существует, он не обладает никакими свойствами и это автоматически делает его менее совершенным, чем другие объекты, которые существуют не обязательно даже во всех, а просто в большем числе миров, чем первый объект. Такое рассуждение легитимно только при условии, что имплицитно подразумевается наличие объекта, который непременно существует во всех мирах и обладает в них максимальным величием. Наличие такого объекта снимает проблему. Но постулировать его означало бы впасть в *circulus vitiosus*, ведь доказательство как раз призвано продемонстрировать, что такой объект есть. Если же его нет, то возникают проблемные ситуации как минимум двух видов: 1) отсутствие эффективной процедуры установления для произвольной пары объектов, какой из них является (и является ли вообще) более совершенным; 2) **принципиальное отсутствие объекта, о котором можно было бы с уверенностью сказать, что он совершеннее всех прочих, хотя и не обладает максимальным совершенством во всех возможных мирах.**

Совершенство и существование. Второй интересной проблемой МА является вопрос о предикативности понятий существования и необходимого существования. Прекрасно известно возражение Канта на онтологическое доказательство Ансельма: существование не является *реальным* предикатом, а значит, его приписывание сумме положительных качеств (совершенств) не может сделать объект более совершенным, чем он был до этого. Плантинга пытается избежать сходного упрека в свой адрес, а потому оговаривает, что существование (и даже необходимое существование) не являются совершенствами: «...нам нет нужды предполагать, что необходимое существование является совершенством, поскольку объект вообще не обладает никакими свойствами, и a fortiori – делающими его совершенным, в том мире, где он не существует. Таким образом, существование и необходимое существование не являются сами по себе совершенствами, но – необходимыми условиями совершенства»⁷.

Параллельно этому, Плантинга старается описать, какие же свойства можно назвать «совершенствообразующими», заодно отделяя их от тех, которые так назвать нельзя: «Кошка, к примеру, является не таким совершенным существом, как человек, поскольку последний обладает такими свойствами, как интеллект и знания, в то время как кошка – нет. Такие свойства, как жизнь, сознание, знание, мудрость, моральное превосходство, власть, смелость и схожие с ними – это те свойства, которые мы могли бы назвать совершенствообразующими»⁸. Конечно, ни пример с кошкой, ни перечисление свойств не дают однозначного ответа на вопрос, каково же точное определение совершенствообразующего свойства и как вычисляются степени такого свойства. И если про совершенства нам известно, что ими являются те свойства, у которых можно помыслить наивысшую степень, выше которой подняться нельзя (всезнание, всемогущество и моральная безупречность), то как определить, какой набор совершенствообразующих свойств (и в какой степени совершенных) приводит к достижению хотя бы одного совершенства, остается, к сожалению, неясным.

Единственное, что нам остается, это обратиться к понятию существования, о котором Плантинга так однозначно заявляет, что оно не является совершенством, но лишь необходимым условием для наличия последнего. Действительно, он отказывается от су-

существования как совершенства, но не отказывается от него как от предиката. В его работах постоянно идет речь о существовании как о свойстве, а значит, как о предикате. Причем, предикате реальном – если объект не существует в каком-то мире, он не может обладать там свойствами, в частности – совершенствообразующими, и, конечно же, не может быть совершенным в этом мире. Значит, существование все-таки добавляет нечто к сумме положительных качеств? Плантинга уверен, что это никак не сказывается на качестве МА, и возражения Канта представляются ему вескими, но нерелевантными: «Ансельм мог бы поблагодарить Канта за ценные замечания и счастливо двигаться дальше своим путем»⁹. Дело в том, утверждает Плантинга, что ни он сам, ни Ансельм никогда не совершали греха, от которого предостерегает Кант, – не включали существование в класс совершенств ни в явной, ни в скрытой форме. Мы, однако, считаем, что это далеко не очевидно.

С нашей точки зрения, Плантинга, сам того не замечая, все-таки исходит из допущения, что существование гарантирует объекту большее совершенство, чем было бы у того, если бы он не существовал. Рассмотрим, например, как американский философ интерпретирует довод Ансельма «ведь если нечто имеет бытие в одном только разуме, можно помыслить, что оно имеет бытие также и в действительности; а это уже больше, чем иметь бытие только в разуме». Согласно Плантинге, это значит (на примере Сократа): «... в мирах, где Сократ не существует, он вообще не обладает никакими свойствами, даже свойством не-существования»¹⁰. Отсюда можно заключить, что такого свойства, как «не-существование», вообще нет, поскольку ни в одном мире ни один объект не способен его экземплифицировать (и в других местах своей книги Плантинга открыто принимает данный тезис). Но тогда мы вынуждены снова обратиться к Канту, который именно потому и называл существование не *реальным* предикатом, что оно присуще всему, чему вообще можно приписать хоть какие-то свойства, в силу чего его приписывание бессмысленно. Тогда все доказательство в целом теряет смысл, что для Плантинги неприемлемо. На наш взгляд, из примера с Сократом следует, что *объект в принципе может обладать свойствами, только если он существует*. Но не такой вывод делает Плантинга. Наоборот, на основании вышеприведенного отрывка он заключает, что *свойства не может быть, если*

не существует объекта, который бы обладал этим свойством. Последнее вовсе не вытекает из того, что он сам утверждал, и, тем не менее, именно на этой посылке будет строиться все дальнейшее рассуждение.

Плантинга настаивает на том, что его доказательство говорит не об объектах, но лишь о свойствах, а именно – доказываемся существование свойства максимального величия. Это вопрос принципиальный. Если признать, что предикат существования приписывается объектам, то, как полагает Плантинга, возникает по меньшей мере один, но крайне неприятный вопрос – о статусе возможных объектов: «Многие формулировки аргумента начинались с утверждения, что существует определенный объект – величайший возможный объект, – который в любом случае является *возможным*, даже если не существует [...] Однако если мы откажемся от возможных, но несуществующих объектов, мы увидим, что исходное допущение – о том, что величайший возможный объект не существует, – не может быть когерентно сформулировано в качестве сингулярной пропозиции без того, чтобы мы уже не знали о том, что есть, то есть существует, такой объект»¹¹. Плантинга категорически отвергает идею существования возможных объектов – именно допущение таких объектов приводит к провалу онтологического аргумента. Именно поэтому доказательство должно быть не только переформулировано в виде МА, но еще и не содержать утверждений об объектах, а лишь о свойствах.

Оставив в стороне вопрос о существовании возможных объектов, отметим, что намерение Плантинги рассуждать в терминах свойств, а не объектов, носит исключительно декларативный характер. Зафиксировав идею, что свойство не может существовать без того, чтобы им обладал какой-либо объект, Плантинга, тем самым, дает себе лишь мнимую свободу от объектов, поскольку связь между объектом и свойством на самом деле в его концепции оказывается более жесткой, чем ему бы хотелось.

Чтобы лучше было понятно, о чем идет речь, попробуем разобраться с тезисом Плантинги «не может быть свойства, если не существует объекта, который бы обладал этим свойством». В принципе, довольно легко представить иную ситуацию: в некотором возможном мире **W свойство имеет место, но нет объекта, который обладал бы этим свойством.** Как это возможно?

Рассмотрим такое свойство, как «мироупорядочение»: каждый возможный мир устроен тем или иным образом. Следовательно, имеет место (и значит – *существует*) свойство «мироупорядочения». Более того, это свойство, судя по всему, имеет место с необходимостью, поскольку присуще каждому возможному миру. Однако можно ли указать хотя бы в одном из этих миров объект, который обладал бы этим свойством – свойством мироупорядочения? Нет, ни в одном возможном мире не найдется такого объекта. Ведь вышеупомянутое свойство принадлежит не чему-то *внутри* мира, а *самому* миру. Можем ли мы считать, что возможные миры – это тоже объекты? В широком смысле, безусловно, да. Однако ни при каких условиях нельзя отнести объекты *в* мире и миры как объекты к одной категории – это логически недопустимо. Плантинга, по всей видимости, просто не учел такой возможности. Его рассуждение не допускает существования таких свойств, хотя, в отличие от существования Бога, существование таких свойств вряд ли требует доказательства.

МА, таким образом, на самом деле имеет две части: (i) объектную – доказательство существования свойства максимального величия и (ii) выходящее за рамки используемой семантической модели пояснение, что свойство не может иметь места, если не существует объекта, который бы обладал этим свойством. Разберем теперь, почему допущение (ii) вызывает серьезные трудности в концепции самого Плантинги.

Понятие существования тесно связано с понятиями величия и максимального величия. Для того чтобы прояснить, как исчисляется величие одного объекта в абсолютном и относительном смыслах, он постулирует следующее:

(E') Для любого мира W и объекта x верно, что если x не существует в W , то найдется мир W' такой, что величие x в W' превосходит величие x в W

и, практически не видя в этих тезисах разницы,

(E'') Если возможный объект x не существует в мире W , тогда найдутся возможный объект u и мир W' такие, что величие u в W' превышает величие x в W .

Определение (E') выглядит не слишком корректным. На каком основании мы можем заключать, что действительно найдется мир W' ? Если x в W' превосходит величием самого себя в W , то он дол-

жен в W' обладать какими-то совершенствами, в то время как в W он не обладает вообще никакими свойствами, не говоря уж о совершенствах. Чтобы обладать там совершенствами, он должен обладать существованием. Тогда у нас два варианта, почему это так: либо он обладает в W' только существованием, либо существованием и по крайней мере одним совершенством. Первое легко доказать (ведь если объект «возможный», то по крайней мере в одном мире он существует), но поскольку существование – не совершенство, x в W' не будет более великим, чем в W . **Во втором случае, наоборот, x будет превосходить величию самого себя в W , но доказать, что такой мир W' обязательно найдется, не представляется возможным.** По всей видимости, все, что на самом деле остается Плантинге, – признать, что существование все-таки является совершенством.

Итак, теперь явно проступает тот факт, что существование у Плантинги не может мыслиться как только лишь необходимое, но не достаточное условие максимального совершенства: оно все-таки входит в это совершенство как часть, а заявление, что существование – «всего лишь» условие совершенства, оказывается не более чем уловкой.

Что касается (E''), то, судя по всему, оно избегает сложностей, возникающих в случае (E'). Тут для любого не существующего в некотором мире объекта найдется *другой* объект – существующий и обладающий совершенствами. При таком подходе существование не обязательно причислять к совершенствам, однако возможное несовпадение объектов x и y вызовет иные проблемы при попытке использовать такое понимание максимального совершенства в доказательстве. Во-первых, почему вообще должен найтись такой объект, который окажется более великим, чем x , который не существует в W ? Тот самый y , который существует в W' , может не существовать как раз в W или каком-либо другом возможном мире, что нивелирует его превосходство над x . Считать, что такой y обязательно найдется, – значит имплицитно подразумевать, что есть некоторый необходимо существующий объект (т. е. объект, существующий во всех возможных мирах), что некорректно, потому что это как раз и требуется доказать.

Плантинга постулирует (E') и (E'') параллельно, не видя между ними различия (или не придавая этим различиям должного значения). Такое решение тем более странно, что ни одно из этих

утверждений не влечет другое, а значит, их совместное использование необязательно. Поскольку же каждое из них оказывается по-своему проблемным, кажется странным желание использовать их совместно, что усугубляет ситуацию, не привнося в нее существенного облегчения.

4. «Онтология объектов» vs «онтология положений дел»

Нам осталось рассмотреть еще один вопрос – the last but not the least. Свою версию онтологического доказательства Плантинга основывает на им же построенной (и при этом довольно упрощенной) версии семантики возможных миров. Эта семантика представляет собой не столько строгое построение, сколько попытку быть таковым. Тем не менее, наиболее значимые понятия Плантинга старается формулировать ясно и четко. Согласно его концепции, возможные миры представляют собой максимальные положения дел:

(D₁) А *включает* В, если и только если невозможно, чтобы А имело место, а В – нет.

(D₂) А *исключает* В, если и только если невозможно, чтобы имели место А и В. При этом если имеет место А, то имеет место отрицание В.

(D₃) А является максимальным положением дел (*возможным миром*), если и только если для любого В верно, что А включает В или А исключает В.

Хинтиikka в своей работе «Существуют ли несуществующие объекты? Почему нет? И где?» писал: «Витгенштейн периода “Трактата” постулировал свои “объекты” как образующие субстанцию каждого возможного положения дел, но трансцендентальные в том смысле, что мы не можем сказать, что они существуют или не существуют». Эта фраза вскрывает внутреннюю противоречивость наивно понятого «логического атомизма» (основы онтологии фактов): положения дел существуют, не являясь при этом далее неразложимыми элементами; в то время как объекты обладают свойством неразложимости, однако не обладают самостоятельным существованием.

В одной из своих предыдущих статей¹² мы затрагивали тему различия онтологии объектов и онтологии положений дел – первая ведет свою историю от Аристотеля, и ее придерживались все средневековые мыслители (включая Фому и Ансельма); ключевые идеи второй были сформулированы Витгенштейном в «Логико-философском трактате», и ее придерживаются многие философы-аналитики последнего столетия, в том числе и Плантинга. В случае с Фомой была обнаружена некоторая поспешность и даже небрежность, с которой Плантинга осуществляет перевод из одной онтологии в другую, что позволяет ему обращаться к Аквинату пренебрежением, которых последний вовсе не заслуживает.

В случае же с Ансельмом ситуация оказывается еще более запутанной. Плантинга, очевидно, выстраивает свои рассуждения в концептуальном каркасе онтологии положений дел. Об их существовании он выражается максимально прозрачно: например, «имеются два положения дел, одно из которых заключается в утверждении о существовании Бога, а другое – о его не-существовании. Теисты верят, что первое положение дел является актуальным, а первое высказывание – истинным. Атеисты верят, что второе положение дел является актуальным и второе высказывание истинно. Безусловно, оба положения дел *существуют*, но только одно *имеет место*»¹³. Из приведенного отрывка видно, что для положения дел существовать – еще не означает быть действительным. То, что обычно принято называть «существует», Плантинга называет «иметь место», а «существование» оказывается присуще всем положениям дел, что в обычном языке обычно передается словом «мыслимость». Это вполне допустимый подход.

Тем не менее, при дальнейшем рассмотрении ситуация приобретает поистине странные очертания. С одной стороны, Плантинга утверждает, что его цель – доказать существование не объекта, но свойства. Тем не менее, мы уже установили с достаточной степенью очевидности, что объект в этом рассуждении все-таки присутствовал и его «отсутствие» является просто маскировкой – в последний момент он появляется на сцене и доказательство о наличии некоторого свойства становится доказательством о *необходимом существовании объекта*. И это как раз более чем удивительно. С одной стороны, Плантинга неоднократно в неявном виде осуществлял перевод рассуждений своих предшественников с языка онтологии объ-

ектов на язык онтологии положений дел. Это приводило зачастую к неприятным последствиям и даже казусам, однако при этом было очевидно, что сам Плантинга отдает предпочтение второй из онтологий. Но в рамках данного рассуждения мы сталкиваемся с новой, неожиданной ситуацией: с одной стороны, Плантинга в явном виде придерживается онтологии положений дел (систематически переводя на ее язык рассуждения Ансельма), а с другой – практически так же открыто использует онтологию объектов.

Как можно говорить о существовании объектов? Только если придерживаться соответствующей онтологии, где в качестве базового элемента используются именно они, и для этого предикат существования должен быть задан на множестве объектов, а не положений дел. Но в такой онтологии и возможные миры должны строиться из объектов, они уже не могут представлять собой положения дел.

С другой стороны, как можно говорить о существовании положений дел (в том числе возможных миров)? Только если придерживаться соответствующей онтологии, где объекты всего лишь идеальные конструкции, точки пересечения тех или иных положений дел. Они не являются самостоятельными единицами бытия, их существование или не-существование нельзя доказать.

Плантинга, по всей видимости, пытается «усидеть на двух стульях». Постоянное смешение онтологий, примитивный перевод из одной в другую явно указывают на то, что он делает это неосознанно, не проводя четкой концептуальной границы между объектами и фактами. В частности, на такой двоякий подход указывает и сама формулировка МА, приведенная в начале настоящей статьи: пункты 1, 4 и 6 доказательства сформулированы в терминах онтологии положений дел, в то время как пункты 2, 3, 5 и 7 – в терминах онтологии объектов.

Что же теперь можно сказать о существовании Бога? Это все тот же вопрос о различии объектов и миров. Теперь, кажется, проступает самая суть проблемы: если возможные миры – это лишь максимальные положения дел, то о каких вообще объектах в этих мирах может идти речь? «Внутри» таких миров – гипотетических вариантов развития событий единственного актуального мира – никакие объекты ни иметь места, ни даже существовать (напомним, что в терминологии Плантинги второе – слабее

первого) вообще не могут. Мир – множество положений дел, а не совокупность объектов, упорядоченная каким-либо образом. При таком рассмотрении возможных миров речь могла бы идти только о положении дел «существование Бога», и оно, вне всякого сомнения, существует в каждом возможном мире. Что, однако, не обеспечивает ему, по словам самого же Плантинги, «места» хотя бы даже в одном из миров.

5. Заключение

Какой может быть сделан вывод на основании всего вышесказанного? Плантингу, а вслед за ним и его критиков, часто подводит мнимая простота используемой терминологии. Именно поэтому в данном случае базовые понятия должны получить строгие определения, а теория должна быть перестроена в рамках какой-то одной онтологической модели.

Подводя итог, скажем, что в данной статье мы стремились по возможности восстановить те понятия, которые казались нам подающимися восстановлению, а также указать на те моменты, которые не могут быть прояснены однозначным образом, что приводит к дополнительным затруднениям в понимании МА (помимо тех, что возникают и в не-модальных его трактовках), и могут серьезно повлиять на решение тех проблем, которые в данный момент можно назвать уже классическими возражениями.

Примечания

- ¹ Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С. 128.
- ² Этого нельзя сказать о логиках, которые скептически (и не без оснований) относятся к предложенному варианту доказательства.
- ³ *Plantinga A.* God, Freedom, and Evil. New York, 1974. P. 111–112, или *Plantinga A.* The Nature of Necessity. Oxford, 1974. P. 214–215.
- ⁴ См.: *Wingard J., JR.* On a Not Quiet Yet «Victorious» Modal Version of the Ontological Argument for the Existence of God // International Journal for Philosophy of Religion. Vol. 33. 1993. P. 47–57, а также *Kane R.* The Modal Ontological Argument // Mind. New Series. Vol. 93. No. 371. Jul. 1984. P. 336–350.

- ⁵ См., например: *Strasser M. Leibniz, Plantinga, and the Test for Existence in Possible Worlds // International Journal for Philosophy of Religion. Vol. 18. 1985. P. 153–159* или *Tooley M. Plantinga's Defence of the Ontological Argument // Mind. New Series. Vol. 90. No. 359. Jul. 1981. P. 422–427.*
- ⁶ Например, *Strasser M. Leibniz, Plantinga, and the Test for Existence in Possible Worlds // International Journal for Philosophy of Religion. Vol. 18. 1985. P. 153–159* или *Grim P. Plantinga's God // Sophia. Vol. 18. No. 3. Oct. 1979. P. 35–42.*
- ⁷ *Plantinga A. The Nature of Necessity. P. 214.*
- ⁸ *Ibid. P. 199.* Отметим, что вновь понятие (теперь – совершенствообразующего свойства) задается аддитивно, как сумма некоторого набора качеств.
- ⁹ *Ibid. P. 97.*
- ¹⁰ *Ibid. P. 152.*
- ¹¹ *Ibid. P. 211–212.*
- ¹² *Горбатова Ю.В. Модальный аргумент Алвина Платинги: проблема формализации и трактовка понятия существования // Analytica. 2010. № 4. С. 16–25.*
- ¹³ *Plantinga A. God, Freedom, and Evil. P. 38–39.*

Литература

- Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., Канон. 1995.*
- Горбатова Ю.В. Алвин Платинга и Фома Аквинский о простоте и более сложных свойствах Бога // Философия. Язык. Культура. Материалы научной конференции аспирантов и молодых ученых, 2010. С. 40–52.*
- Горбатова Ю.В. Модальный аргумент Алвина Платинги: проблема формализации и трактовка понятия существования // Analytica. 2010. № 4. С. 16–25.*
- Горбатова Ю.В. Прояснение понятия совершенства и проблема аддитивности в модальной версии онтологического аргумента Алвина Платинги // Язык философии: традиции и новации. 2010. С. 42–49.*
- Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.*
- Grim P. Plantinga's God // Sophia. Vol. 18. No. 3. (Oct. 1979). P. 35–42.*
- Grim P. Plantinga, Hartshorne, and the Ontological Argument // Sophia. Vol. 20. No. 2. (Jul. 1981). P. 12–16.*
- Grim P. In Behalf of «In Behalf of the Fool» // International Journal for Philosophy of Religion. Vol. 13. 1982. P. 33–42.*
- Hintikka J. Are There Nonexistent Objects? Why Not? But Where Are They? // Hintikka J., Hintikka M.B. The Logic of Epistemology and the Epistemology of Logic. Selected Essays. Dordrecht, 1989. P. 37–44.*
- Kane R. The Modal Ontological Argument // Mind. New Series. Vol. 93. No. 371. Jul. 1984. P. 336–350.*
- The Ontological Argument: from St. Anselm to Contemporary Philosophers. Ed. A. Plantinga. New York, 1965.*
- Plantinga A. Kant's Objection to the Ontological Argument // The Journal of Philosophy. Vol. 63, No. 19. Oct. 13, 1966. P. 537–546.*

-
- Plantinga A.* God and Other Minds. Ithaca and London, 1967.
- Plantinga A.* God, Freedom, and Evil. New York, 1974.
- Plantinga A.* The Nature of Necessity. Oxford, 1974.
- Purtil R. L.* Plantinga, Necessity, and God // *New Scholastic*. Winter 1976. P. 46–60.
- Strasser M.* Leibniz, Plantinga, and the Test for Existence in Possible Worlds // *International Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 18. 1985. P. 153–159.
- Tooley M.* Plantinga's Defence of the Ontological Argument // *Mind*. New Series. Vol. 90. No. 359. Jul. 1981. P. 422–427.
- Wingard J., JR.* On a Not Quiet Yet «Victorious» Modal Version of the Ontological Argument for the Existence of God // *International Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 33. 1993. P. 47–57.

РЕЦЕНЗИИ

А.Б. Баллаев

Б. де Жувенель. Власть. Естественная история ее возрастания (М.: Ирисэн; Мысль, 2010)

Появление на русском далеко не новой книги (1945 года издания!) маститого французского ученого неплохо вписалось в нашу отечественную политико-культурную ситуацию, в которой «возрастание Власть» вполне налицо, а результаты и последствия этого неясны и у многих вызывают серьезные опасения. Правда, подобные страхи и соответствующие предостережения чаще всего формулируются как забота о нашей тинейджерской демократии, меж тем как Жувенель-то этим не слишком озабочен. Даже и вовсе почти не озабочен. Согласно его подходу, Власть (т. е., собственно государственная власть – и с большой буквы!) возрастает и укрепляется при любой форме правления, и демократия в этом отношении ничуть не менее эффективна, чем самый гнусный тоталитарный строй. Власть – как власть государства – усиливается в течение веков столь неуклонно, что Жувенель называет это естественной историей. Власть и демократия прекрасно контактируют, а соображения о свободе, правах человека и тому подобных вещах свидетельствуют, по Жувенелю, о том, что людям хотелось чего-то более ценного и человеческого, чем типовая демократическая система. Он даже высказывает еретическую мысль о том, что представления о свободе и всяческой к людям гуманности не имеют прямого отношения к демократии как форме государственности, их как бы «прицепили» к ней для придания большей привлекательности. (Об этом в книге есть глава XIV, с названием «Тоталитарная демократия».)

Возрастание Власти как неустрашимый и непреодолимый процесс – это основная мысль книги, и оттого Бертрана де Жувенеля дез Юрсен люди некомпетентные даже записывают в анархисты, что неверно или неточно. Речь должна бы идти о разновидности классического либерализма в его политическом аспекте, об идее минимализации, ограничения государства или чем-то подобном. (О том, в чем видит Жувенель такие ограничения, мы поговорим немного позднее.) Впрочем, в этой книге с уважением упоминается Прудон, а Маркс и Энгельс с их представлениями о государстве, его классовой природе и будущем отмирании цитируются без каких бы то ни было опровержений. Вообще, все исторические и теоретические враги Власти для Жувенеля в этой книге суть союзники – от античности до XX века, от Катона до В.И.Ленина с его книгой «Государство и революция». Острота и горечь, с которой Жувенель проводит свою основную мысль через всю объемистую книгу, с бесконечными повторениями и усилениями, нуждаются в объяснении. Откуда они, в чем их вне-теоретический источник?

Объясняется все довольно просто. Автор работал над текстом во время Второй мировой войны, в эмиграции, на эфемерном нейтральном швейцарском клочке земли. Сражающиеся не один год миллионы для него являли собой прямое доказательство того, что Власть может делать с людьми что угодно. А естественный рост Власти, который видит в истории Жувенель, воплощается прежде всего и более всего в увеличении кровопролитий и учащении войн. Власть и рождается с войной, с завоеваниями. Она возрастает с увеличением военных расходов и численности постоянных армий, с обязательным военном призывом и практикой тотальных мобилизаций. Конечно, кое-что в этом плане – даже в гитлеровские времена – Жувенель относил только к возможному и маловероятному. Речь идет об обязательной или наемной воинской службе для женщин, что уже давно реализовано во многих государствах. Возможно, Власть способна и на бóльшие достижения, не предвиденные Жувенелем. Я думаю, что в смысле милитаризации как возрастания Власти Жувенель прав, как права таблица умножения, как не прав и идеологичен Кант со своим оптимизмом «вечного мира».

Итак, трактат Жувенеля вписан в грозную ситуацию 1940-х годов, хотя и лишен типичного, например, для «Диалектики Просвещения» Хоркхаймера и Адорно напряженного трагизма и

безысходности. Книга Жувенеля более приближена к социологии, истории, политологии, т. е. далека от историософии с ее обобщениями и эмоционально насыщенным строем мысли. Риторика, присущая французской литературной традиции, вовсе не исключает некоего внутреннего спокойствия и автора, и текста, что также заметно в творении Жувенеля. Он суров в оценках и Власти, и людей подвластных, но не лишен надежды. Кажется даже, что автор был либо полностью уверен в победе над фашизмом и возрождении его любимой Франции, либо писал (или хотя бы заканчивал) свое сочинение уже после освобождения.

Собственно теоретизирование у автора книги о Власти, в отличие от риторики, не слишком изощренное. Власть, по Жувенелю, рождается в глубокой древности от насилия, от завоеваний, чем и были заняты наши предки в общинно-племенной фазе существования. Рождаясь, Власть создает и общество, так как до появления государств, пусть в самом примитивном виде, человеческое общежитие было агрегативным, не соединенным в некое целое. Это, конечно, несколько агрессивное заявление, зато оно вполне вписывается в традиции европоцентризма, в идеологию французского колониализма и т. п. Ведь за этим невинным тезисом стоит, ухмыляясь за кулисами, отказ живым людям, живущим в африканских или южноамериканских джунглях, в статусе «полноценного человека», «члена общества», раз общества-то у них нет, только племя! На самом деле это положение Жувенель вовсе не акцентирует, ему важна роль войны, завоеваний в создании государств и Власти, а гигантскую часть человеческой истории он отбрасывает почти походя, с презрением цивилизованного европейца. Это всегда довольно противно.

Власть нужна людям, чтобы повелевать, навязывать другим свою волю. В этом суть Власти и свойство человеческой природы, оно неотъемлемо от этой природы, которая всегда эгоистична. На общие интересы ей плевать, собственное могущество и возможность использовать человеческую склонность к повиновению в своих эгоистических целях ее никогда не оставляют. Правда, Жувенель признает, что Власть привыкает, т. е. может привыкнуть, в какой-то мере эти интересы учитывать (чтобы не побудить людей к сопротивлению!), и привычка может перейти в привязанность и даже, смешно сказать, в любовь. Однако эта перспектива им подробно не

прописывается, да это и затруднительно, так как общая трактовка Власти остается почти полностью негативной. Объясняет транс-историческое существование Власти привычка и любовь «низов», «масс», «народа» к повиновению. Люди вообще любят деспотизм, их бунты и протесты всегда совпадают с периодами упадка и слабости Власти, а при сильных и харизматичных правителях в обществе сохраняется спокойствие и порядок.

Последнее положение объясняет подход Жувенеля к проблеме революций. Революционные события и неизбежные при том преобразования непосредственно вызываются, кроме всего прочего, слабостью и нерешительностью правителей, среди коих фигурируют Карл Первый, Людовик XVI и Николай Второй. Фундаментальная историческая вина этих персонажей состоит в том, что они были не в состоянии решить проблемы «возрастания Власти», которые жизнь уже поставила. Не важно, что о себе полагали революционеры, борцы за свободу и обеспечивающие их мыслями и лозунгами идеологи. Значимо и существенно то, что результатом революционных актов и побед постоянно оказывается решительное «возрастание Власти», маркированное всем известными именами Кромвеля, Наполеона и Сталина, но не только ими.

Наиболее подробно этот процесс Жувенель, естественно, рассматривает на материале французской истории, да и в целом, кстати сказать, книга выглядит как назидательное послание из Франции, о Франции и, в конечном счете, для Франции. Видимо, на этом этапе своей карьеры Жувенель был еще далек от геополитического и космополитического размаха Римского клуба, членом которого он стал в конце жизни. Однако это не мешает автору проводить поучительные экскурсии в политическую историю Франции и Англии (третий неперменный участник близких по тематике текстов – Германия – у Жувенеля почти исключен, что и понятно, так как война еще не кончилась). Остального мира, как мы уже отмечали, для Жувенеля почти не существует, т. е. о нем не упоминается, кроме, разумеется, античной истории, столь существенной для французского гуманитарного образования. Это сужает горизонт, если можно так выразиться, и немножко смешит.

Здесь самое время указать на исторические варианты «ограничения» Власти, что очень важно для Жувенеля и о чем он не устает напоминать. Согласно историческим иллюстрациям и пря-

мым утверждениям автора, во все времена сопротивление «возрастанию Власти» оказывали духовные и социальные институты, которые защищали не общее благо как таковое, а благополучие тех групп, которыми руководили. Жувенель не доверяет концептуальным обоснованиям социального атомизма, особенно применительно к историческому прошлому. Люди живут, объединенные в различные группы, роды, фратрии, общины, племена, у которых непременно есть свое руководство, своя маленькая власть, власть с маленькой буквы. Они не растворяются в государственной администрации, их роль в истории скорее оппозиционна, они сопротивляются централизации управления и связанным с ней процессам.

Имеются в виду церковные организации, национально-территориальные общности, всякого рода «местные» власти. «Напрасно религию изгнали с политической сцены», – так просто формулирует это Жувенель для наших дней (с. 469). И все же с наибольшей грустью и, одновременно, энтузиазмом он пишет об авторитете аристократии, успешно сопротивлявшейся монархам почти во всей истории Англии и не сумевшей этого проделать во времена французского абсолютизма. Ах, как было прекрасно, когда монарх не имел постоянной армии и не мог воевать, сколько бы ему этого ни хотелось! Нужна была армия либо наемная, либо собранная местными властями, и на определенный срок. Удачна также английская версия финансовых пут, которыми парламент постоянно стреноживал ретивых английских королей, а вот тиран Кромвель на какое-то время выбился из традиции, разогнал парламент, держал при себе постоянную армию и оставил ее после себя. И постепенно все это выровнялось так, что только государства стали содержать миллионные армии и одновременно играть роль всеобщего распорядителя и заступника, а в обществе господствует «исключительная предрасположенность быть управляемыми...»

Симпатия Жувенеля к аристократии понятна, он не случайно напоминает о своем предке Жане Жувенеле, отличившемся в борьбе арманьяков с бургиньонами. Но предки уж сами собой, а автор книги о Власти действительно принадлежал к высшему социальному слою Франции XX столетия. Он знал «натуру» описываемого класса, вполне жизнеспособного и в наше время, как бы далеко эта публика ни ушла хотя бы от прустовских Германтов. Впрочем, Жувенель достаточно реалистичен, чтобы просто отнести к ари-

стократии всех «богатых и независимых», так как в результате революций этот класс существенно пополнялся дорвавшимися до собственности и Власти новыми людьми. Так, он упоминает торговцев с Вест-Индией, прибравших к рукам реквизированную Генрихом VIII церковную собственность, или спекулянтов времен Директории и первой империи, приватизировавших крупные земельные владения эмигрантов. Трудно точно сказать, какой он видел любимую аристократию в середине XX в., когда писал свою книгу, но что-то он все-таки имел в виду. Это наглядно представлено в другой книге Жувенеля – «Этика перераспределения» (1950), где моральные и не очень моральные критические стрелы направлены против того же государства, затеявшего это перераспределение в пользу малоимущих.

И все же стоит быть благодарными и переводчикам, и издателям этого содержательного, немного простодушного трактата. Я, во всяком случае, благодарен. Ведь кто только не писал о Власти! Сколько следов оставили Шопенгауэр, Ницше, в последние десятилетия Фуко! Мне кажется, Бертрану де Жувенелю в этой многоголосице удалось высказать и донести до читателя негромкое, но трезвое и разумное слово. Я бы его расшифровал как призыв не доверять Власти, которая во все времена всего более озачочена своим собственным ростом и укреплением, что бы она ни говорила вопреки этому и даже что бы она иногда вопреки этому ни совершала.

Д.М. Носов

И.Д.Джохадзе. По ту сторону этики. СПб.: Алетейя, 2011

Книга Игоря Давидовича Джохадзе посвящена проблемам религиозной этики. В качестве предмета своего исследования автор берет тексты христианских авторов и анализирует основные положения теологии и богословия, имеющие отношение к этической проблематике.

Сразу же хочется отметить, что в нашей стране и в наши дни данное проблемное поле представляет интерес не только академический, но и в значительной мере практический.

Ни для кого не секрет, что в настоящее время в нашем отечестве можно увидеть скорее примеры антинравственности, чем образцы добродетели. Широко распространено мнение, что причиной тому – десятилетия советской атеистической власти, подорвавшей нравственную традицию народа, базировавшуюся на православии. Исходя из такой посылки, логично сделать вывод, что для преодоления нынешних негативных тенденций следует всемерно возрождать религиозную – идеалистическую – нравственность, искореняя атеистические – материалистические – «пережитки» советского прошлого.

Именно этот момент – идеалистический характер религиозной и материалистический характер атеистической этики – и становится основным объектом внимания исследователя.

На первых же страницах книги автор занимает парадоксальную на первый взгляд позицию: религиозная этика строится на материалистическом фундаменте, в то время как атеистическая является по сути

своей идеалистической. «Факт душевно-телесной субстанциальности человека прекрасно осознается и философом-атеистом. И для него смерть означает распад психофизической целостности живого существа... Однако атеист (как философ) обнаруживает стоическое безразличие к этому факту, в чем и выражается его идеализм: он живет так, как если бы смерть не касалась его существа, а духовное измерение бытия имело бы самостоятельное значение... Напоминание о скоротечности жизни и *призыв* жить достойно имеет для философа-атеиста исключительно экзистенциально-практическое значение; никаких экзистенциально-метафизических выводов из него не выводится.

Христиане, напротив, не желают мириться с физической смертью и проповедают телесное воскресение» (с. 6–7).

Дальше автор приводит многочисленные свидетельства (ап. Павел¹, Климент Римский², Иоанн Златоуст³, Тертуллиан⁴, Августин Аврелий, Иероним Стридонский, Е. Грубецкой, В. Зеньковский, Э. Жильсон, Г. Марсель, С. Булгаков⁵, Д. Фаворский, Н. Бердяев и т. д.), подтверждающие тот факт, что христианство ведет речь именно о телесном воскресении, а не о каком-то ином виде жизни людей в царстве божием.

И. Д. Джохадзе ставит вопрос: «Жизнь в “будущем веке” – какой представляется она религиозному биофилу, верующему в воскресение мертвых? – Той же самой земной жизнью, только очищенной⁶ от всего наносного, дурного, греховного, всего, мешающего человеческому счастью...» (с. 11). И автор опять приводит в подтверждение оправданности своей интерпретации данного положения религиозной доктрины многочисленные и пространные ссылки на тексты (евангелисты Лука и Матфей, Ориген, Августин, Мефодий Патарский, Ансельм Кентерберийский, Г. К. Честертон, В. Розанов, С. Булгаков и т. д.).

Автор принимает идею И. Канта, что если поступок имеет внешнюю по отношению к морали цель, то он тем самым лишается моральной ценности, и показывает, что религиозная нравственность по самой своей сути сопряжена с преследованием внешних по отношению к этической области себялюбивых целей – обретения бессмертия и спасения души. Моральное же сознание атеиста, ориентирующееся на ценности долга и пренебрегающее заботой о собственной загробной жизни, следует велениям законодательства разумного – оно автономно, идеалистично и нерелигиозно.

Джохадзе опирается на кантовские формулировки гипотетического и категорического императивов и последовательно показывает, что религиозная нравственность укладывается в русло гипотетических императивов, являющихся либо техническими, либо прагматическими. Только поступки, совершаемые в соответствии с категорическим императивом, пренебрегающие практической целесообразностью и пользой, могут быть моральными. Знаменитый кантовский императив «касается не содержания поступка и того, что из него должно последовать, а формы и принципа, из которого следует сам поступок; существенно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно. Этот императив можно назвать императивом *нравственности*»⁷.

Затем автор переходит к прояснению вопроса о роли религиозных представлений в философии самого Канта, который постулирует необходимость «надежды на счастье», на вечное блаженство. По мнению исследователя, религиозность проникает в кантовскую этику «как нечто совершенно необязательное, “дополнительное”, лишь *вытекающее* ... из предпосылок морали, а по сути ... абсолютно ей чужеродное и даже враждебное» (с. 27).

Однако далее Джохадзе цитирует Шопенгауэра: «[Кантовский] *безусловный долг* все-таки требует для себя условия, да и не одного только, в виде награды, а еще и бессмертия того, кто эту награду получает, и существования того, кто ее дает... Это в сущности не что иное, как направленная на благополучие, стало быть, опирающаяся на выгоду мораль, или эвдемонизм, который *Кант* торжественно выбросил в главную дверь своей системы, как гетерономный, и который теперь вновь прокрадывается с заднего входа под именем *высшего блага*» (с. 28).

Именно этот эвдемонизм – в виде посмертного воздаяния, – по мнению И.Д.Джохадзе, необходимо присутствует в религиозной этике. Автор цитирует многочисленные христианские источники, подтверждая данную мысль. «Блаженны милостивые, ибо будут помилованы» (Мф. 5:7). «Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах» (Мф. 5:12). «Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф. 6:4). «Любите врагов ваших, и благотворите, и займы давайте, не ожидая ничего; и будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего» (Лк. 6:35). «Будешь прощать людям согрешения их, простит и вам Отец ваш

Небесный» (Мф. 6:14). «Кто соблюдает слово Мое, тот не увидит смерти вовек» (Ин. 8:15). «Чего не попросим, получим от Него, потому что соблюдаем заповеди Его и делаем благоугодное перед Ним» (1 Ин. 3:22). «Если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься» (Рим. 10:9). «Если мертвые совсем не воскресают, то для чего и крестятся для мертвых? Для чего и мы ежечасно подвергаемся бедствиям? ... Какая мне польза, если мертвые не воскресают? Станем есть и пить, ибо завтра умрем!» (1 Кор. 15:29–30, 32). «Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам» (Ин. 15:7). «Если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем; если терпим, то с Ним и царствовать будем...» (2 Тим. 2:11–12). «Блаженны те, которые соблюдают заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни» (Откр. 22:14). (Я, надо отметить, воспроизвел сейчас далеко не все приведенные в книге цитаты из писания. Автор же продолжает цитирование и далее, но уже не библейских книг, а последующих христианских мыслителей.)

И тут следует сказать об особенностях структуры данной книги. Она состоит прежде всего из авторского текста «Что такое религиозный имморализм» (первая часть книги). Львиную долю его объема составляют цитаты из работ различных авторов. Количество цитат и фрагментов текстов столь велико, что автор (или издатель?) вынужден прибегнуть к двум типам примечаний.

Во-первых, в книге имеются постраничные примечания, составляющие, как кажется, не менее трети по сравнению с авторским текстом. В этих примечаниях содержатся не только ссылки на библиографические источники, но и обильно цитируются эти самые источники.

Во-вторых, существуют примечания, идущие после авторского текста. Эти примечания мелким шрифтом занимают 29 страниц, против 38 страниц авторского текста более крупным шрифтом.

Вторую часть книги составляют «Извлечения и комментарии». Это 34 фрагмента текстов трех десятков религиозных авторов, затрагивающих самые различные стороны христианской антропологии и этики. Тут и древние авторы (Тертуллиан, Лактанций и др.), и схоласты (Бернар Клервоский), и писатели (Ф. Достоевский, Л. Толстой и др.), и отечественные философы

(Н.Бердяев, С.Франк, И.Ильин и др.), и западные авторы XX века (Ж.Маритен, Р.Бультман, Г.Марсель, М.Шелер, К.Барт и др.), и наши современники-соотечественники (А.Мень, А.Кураев и др.)

К каждому фрагменту И.Д.Джохадзе дает развернутый критический комментарий, где анализируются те моменты религиозной этики, на которых чаще всего не концентрируют внимания ни обычные верующие, ни специалисты по светской этике. Но и здесь, в этих комментариях, читатель встретит многочисленные цитаты.

Приведенное описание структуры книги может создать впечатление, что, автор, так сказать, «схалтурил», «состряпал» книгу из цитат других авторов.

Однако такое впечатление было бы абсолютно ошибочным.

И.Д.Джохадзе проделал колоссальный труд по анализу особенностей материализма религиозной этики.

Убедить читателя в ошибочности обыденных представлений о сугубой идеалистичности нравственной доктрины христианства без демонстрации этого на обширном материале текстов религиозных авторов Джохадзе бы не удалось. Тем более с учетом того факта, что практически любой читатель (как верующий, так и воспитанный в духе советского атеизма) будет внутренне сопротивляться подобной интерпретации христианства.

Именно скрупулезность в работе с цитатами, обстоятельность и академичность книги позволяют И.Д.Джохадзе справиться с поставленной им перед собой целью – проанализировать природу «религиозного имморализма».

С моей точки зрения, замысел автора будет иметь успех. И если переубедить многих И.Д.Джохадзе вряд ли удастся, то, я надеюсь, заставить всех своих читателей задуматься над поставленными проблемами он сумеет.

Примечания

- ¹ «Не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью. На сие самое и создал нас Бог...» (2 Кор. 5:4–5).
- ² «Как Христос Господь, спасший нас, хотя прежде был духом, сделался плотью и таким образом призвал нас, так и мы получим награду в этой плоти».
- ³ «Здесь он (ап. Павел. – Д. Н.) наносит смертельный удар тем, которые унижают телесное естество и порицают нашу плоть... Не плоть, как бы говорит он, хотим сложить с себя, а тление; не тело, а смерть».

-
- 4 «Плоть считается слугою и рабом души, однако она оказывается сообщницей и сонаследницею ее... Если такова она во временной жизни, то почему и не в вечной».
- 5 «Христос есть Спаситель не только душ от греха, но, вместе с тем и тем самым, и “Спаситель тела”».
- 6 В тексте книги данное слово стоит в именительном падеже («очищенная»), что очевидно неверно, но это упрек не автору, а издательскому редактору/корректору, пропустившему эту ошибку.
- 7 *Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 79.*

Аннотации

И.Д.Джохадзе. Ричард Рорти как историк философии

В статье исследуются историко-философские идеи Ричарда Рорти, дается критический анализ его концепции прагматической герменевтики как метода «игрового экспериментирования» с текстами. Задача историка, по мнению Рорти, состоит не в воссоздании аутентичного смысла произведения, а в создании смыслов заново – «переописании» текста. Примером такого вульгарного «историцизма» служит развернутая Рорти в «Последствиях прагматизма» (1982) интерпретация философии Джона Дьюи.

Ключевые слова: историография, рациональная и историческая реконструкция, анахронизм, герменевтика, интерпретация, переписание, историцизм.

А.М.Руткевич. История античной философии А.Кожева («Историческое введение в Систему Знания»)

В данной статье рассматриваются историко-философские сочинения А.Кожева, его трактовка античной (языческой) философии, место истории философии в неогегельянской системе знания.

Ключевые слова: история философии, античность, языческая и христианская мысль, неогегельянство, система знания.

И.С.Вдовина. Поль Рикёр: история философии как самопонимание философии

Выясняя вопрос о специфике истории философии, П.Рикёр обсуждает ряд проблем: познание истины в истории и истории философии; история философии и социология знания; история философии и историческая наука; роль субъективности исследователя в историческом и философском познании; специфика философского вопрошания. Ответом на поставленные вопросы стала сама теоретическая и практическая деятельность мыслителя, являющаяся важнейшим этапом современной философии и истории философии.

Ключевые слова: история философии, социология знания, историческое знание, объективность, истина, скептицизм, эклектика, диалог, смысл творчества.

И.И.Блауберг. История философии и философия истории в концепции Анри Гуйе

В центре внимания автора статьи – теоретические работы известного французского историка философии Анри Гуйе. В них выявляется диалектика ретроспекции как метода исторического познания, рассматриваются проблемы теории и методологии историко-философского исследования.

«Философии истории» как ретроспективной рационализации, открывающей в истории некий план или смысл, Гуйе противопоставляет собственно исторический подход, нацеленный на обретение «утраченного времени» – времени описываемой исторической реальности.

Ключевые слова: история, философия истории, история философии, ретроспекция, А.Гуйе, непрерывность и прерывность, видение мира.

Ю.Г.Россиус. О теории интерпретации Э.Бетти

Статья предваряет публикацию перевода отрывка из книги Бетти «Общая теория интерпретации», посвященного анализу исторической интерпретации. Статья знакомит читателей с основными понятиями и принципами герменевтики Э. Бетти, а также с некоторыми событиями, связанными с созданием и разработкой его «Общей теории интерпретации».

Ключевые слова: герменевтика, интерпретация, методология, репрезентативная форма, Бетти, Гадамер

Эмилио Бетти. Историческая интерпретация

Предлагаемый вниманию читателей текст представляет собой перевод отрывка из книги Э.Бетти «Общая теория интерпретации», посвященного исторической интерпретации. Особенность данного вида интерпретации Бетти усматривает в ее «распознавательном» характере: ее задача – распознавание мыслей и идей, заключенных в репрезентативных источниках, применительно к данной исторической эпохе. Проблема, с которой сталкивается здесь интерпретатор, заключается в нетождественности мысли и ее речевого или письменного выражения. Большое внимание уделено специфическим критериям исторической интерпретации, а также применению герменевтических канонов к этому виду интерпретации.

Ключевые слова: герменевтика, интерпретация, репрезентативная форма, исторический вопрос, Бетти.

Е.К.Карпенко. Изобретение «я»: деструктивные извлечения из архива метафизики

Настоящая статья является введением и презентацией исследования Венсана Карро «Изобретение “я”» (2010). В.Карро – французский историк философии, ученик Жана-Люка Мариона. В статье приводится обзор главных тезисов автора, в основе которых лежит текстологическое открытие и оригинальная интерпретация «общих» мест новоевропейской метафизики. Отмечаются трудности, возникающие при переводе источников, влекущие за собой искажение оригинального смысла.

Ключевые слова: ego, le moi, le soi, Dasein, самость, душа, субстанция, метафизика, Декарт, Паскаль.

Венсан Карро. Первое «я»: Паскаль

Недавняя книга Венсана Карро (р. 1957) «Изобретение “я”» (2010) представляет историю понятия «я» как концепции, предшествующей близким и происходящим из нее новоевропейским теориям субъекта, сознания, самости. Первая лекция, предлагаемая читателю в русском переводе, посвящена анализу языкового изобретения Паскаля – «le moi», которое происходит из картезианского выражения ego ille. Карро разъясняет цели и следствия подобной субстантивации и вытекающей из нее субстанциализации.

Ключевые слова: понятие «я», субстантивация, субстанция, качество, Паскаль, метафизика.

К.В.Чепурин. Человеческая душа, ее интенсивность и судьба: введение в антропологию Гегеля

Из всей «берлинской» философии духа Гегеля его антропология – учение об индивидуальной человеческой душе и первая часть философии субъективного духа – исследована, пожалуй, менее всего. Задача этой статьи в том, чтобы дать введение в антропологию Гегеля через анализ трех ключевых для него антропологических понятий: духовного определения человеческой души, ее интенсивности и ее судьбы. В своей совокупности эти понятия позволяют объяснить специфику гегелевского понимания души человека и заодно вписать антропологию у Гегеля именно в философию духа. В то же время в статье очерчено и отношение антропологии к философии духа в целом, а также к философии природы.

Ключевые слова: Гегель, антропология, душа, интенсивность, судьба, индивид, смерть, животное, дух.

В.В.Старовойтов. Проблема Я, личности, самости в творчестве Поля Рикёра и в современных психологических и психоаналитических исследованиях

В статье раскрывается специфика понятий Я, самости, личности в творчестве Поля Рикёра. Показывается, что рассмотренный французским философом путь последовательного развития личности основывался на первоначальном допущении зрелого Я, наличие которого часто является крайне проблематичным. Утверждается, что разработанную Полем Рикёром концепцию «человека могущего» надо дополнить исследованием возможности возрождения и повторного роста Я.

Ключевые слова: Я, личность, самость, человек могущий, повествовательная идентичность.

***Т.О.Глебова.* Тело, душа, личность. Антропология Лаина Энтральго**

Предмет данной статьи – антропологическая концепция испанского философа Педро Лаина Энтральго. Основываясь на идеях Субири, Лаин стремится создать космологическую, эволюционную и динамическую антропологию. Вслед за краткой биографией философа в статье анализируются источники его теории (Субири, Ортега-и-Гассет, Шелер, Вайцзеккер и др.). Затем автор рассматривает понятия тела, души и личности в творчестве Лаина, обращая особое внимание на одну из его последних работ – «Идея человека».

Ключевые слова: философская антропология, испанская философия, тело, душа, личность.

***Педро Лаин Энтральго.* Идея человека**

Статья представляет собой сокращенный перевод двух глав из работы Педро Лаина Энтральго «Идея человека». В первой главе рассматриваются проблемы творения и эволюции. Лаин критикует существующие концепции духа и материи и вводит понятие динамизма в качестве основы собственной философской системы. Вторая глава посвящена проблеме сознания, в частности анализу символизации как специфически человеческой деятельности.

Ключевые слова: философская антропология, материя, дух, динамизм, космос, эволюция, сознание, символ.

***И.А.Михайлов.* Философская программа раннего Гуссерля. Метафизика, теория познания**

Зрелая форма философии Эдмунда Гуссерля, более известная под именем «трансцендентальной феноменологии», по своей проблематике и терминологии вскоре превратилась в особый способ подхода к научным проблемам, трудно переводимый на иные языки философствования. Связать феноменологию с основными философскими устремлениями XX в. обычно пытаются через идею «строгой науки» или через теорию значения (со стороны аналитической философии). Автор предлагает альтернативную модель, исходящую из идеи систематики научного знания. В конце XIX в. поиски единства и системности наук довольно часто принимали форму вопроса о метафизике. Определяющим оказывается это и для Гуссерля, доказательства чему обнаруживаются в его ранних текстах. Масштабный, метафизический по своей природе проект нового обоснования знания реализуется затем в отдельных об-

ластях – логики и теории познания; детальность проработки Гуссерлем каждой из них, как правило, скрывает изначальную метафизичность его философской программы.

Ключевые слова: Гуссерль, феноменология, метафизика, логика, теория познания, наука.

Моник Кастийо. К вопросу об этической связи мудрости и науки

В статье анализируются исторически сложившиеся взгляды на соотношение знания, науки, этики и мудрости. Делается вывод об опасности абсолютизации роли науки и техники в выполнении практических задач и необходимости философско-этической оценки средств решения актуальных проблем человечества.

Ключевые слова: коммуникация, наука, этика, мудрость, ценности.

Ю.В.Горбатова. Плантинга и его модальная версия онтологического доказательства

Основной целью данной статьи является реконструкция тех понятий и аспектов модального онтологического аргумента Алвина Плантинги, без прояснения которых данное доказательство не может считаться полным и логически обоснованным. Автор также стремится показать, что даже после детальной реконструкции онтологический аргумент Плантинги не может быть расценен как логически безупречный и требует серьезной доработки.

Ключевые слова: онтологический аргумент, модальность, S5, Алвин Плантинга, доказательство.

Summaries

Igor Djokhadze. Richard Rorty as Historian of Philosophy

The article provides a critical analysis of Richard Rorty's conception of pragmatic hermeneutics as a «playful experimentation» with literary and philosophical texts. The historian's task, according to Rorty, is not to recover the authentic meaning of the original text, but to create some new meanings (i.e. «redescribe» the text). Rorty's interpretation of John Dewey's philosophy in «The Consequences of Pragmatism» (1982) serves as an illustration of such a vulgar «historicism».

Keywords: historiography, rational and historical reconstruction, anachronism, hermeneutics, interpretation, redescription, historicism.

Alexej Rutkevich. A.Kojeve's History of Ancient Philosophy («Historical Introduction to System of Knowledge»).

This article presents A.Kojeve's works on history of philosophy, his interpretation of Greek (Pagan) philosophy, its place in Kojeve's System of Knowledge.

Keywords: history of philosophy, antiquity, pagan and christian thought, neohegelianism, system of knowledge.

Irena Vdovina. Paul Ricoeur: A History of Philosophy as Self-Understanding of Philosophy

In exploring the question of the specificity of the history of philosophy P.Ricoeur discusses a number of issues, e.g. the problem of truth in the history and history of philosophy; the history of philosophy and sociology of knowledge; history of philosophy and historical science; the role of researcher's subjectivity in the historical and philosophical studies; specifics of philosophical questioning. The very theoretical and practical work of P.Ricoeur became an answer to these questions, the work which constituted a significant phase in the modern philosophy and the history of philosophy.

Keywords: history of philosophy, sociology of knowledge, historical knowledge, objectivity, truth, skepticism, eclecticism, dialogue, the meaning of creativity.

Irina Blauberg. History of Philosophy and Philosophy of History in Conception of Henri Gouhier

The article deals with the theoretical works of the known French historian of philosophy Henri Gouhier. He exposes dialectics of retrospection as a method of historical cognition, examines the problems of theory and methodology of historico-philosophical research. In his opinion, a truly historical approach, aimed at finding «lost time» – the time of described historical reality, is opposed to «philosophy of history» as a retrospective rationalization, which opens in the history of a plan or meaning.

Keywords: history, philosophy of history, history of philosophy, retrospection, H.Gouhier, continuity and discontinuity.

Yulia Rossius. On Betti's theory of interpretation

This is an introduction to the first Russian translation of a chapter from Emilio Betti's *General Theory of Interpretation* («La teoria generale della interpretazione») dealing with the analysis of historical interpretation. The paper elucidates the main concepts and principles of Betti's hermeneutics and exposes the circumstances under which his «general theory» was developed and created.

Keywords: hermeneutics, interpretation, methodology, representative form, Betti, Gadamer.

Emilio Betti. Historical Interpretation

This is a Russian translation of the chapter on historical interpretation from Emilio Betti's «*General Theory of Interpretation*». The main distinctive feature of this particular kind of interpretation is, according to Betti, its 'discerning' character, its goal being the recognition of thoughts and ideas contained in the so-called representative sources as relative to a given period in history. The problem which the interpreter has to deal with in this case is the discrepancy between thought and its representation in oral or written discourse. The specific criteria of historical interpretation also receive from Betti a detailed treatment, as well as the application of the canons of hermeneutics to interpretative activity.

Keywords: hermeneutics, interpretation, representative form, historical question, Betti.

Elena Karpenko. Invention of «the Myself»: Destructive Extraction from Metaphysics' Archives

This article aims to introduce and to represent the recent work of French historian of philosophy, Jean-Luc Marion' disciple Vincent Carraud «The invention of the myself» (*L'invention du moi*, 2010). The review of principle thesis based on the textological research and on the original interpretation of «common place» of modern metaphysics are given. The difficulties of original texts translations and the sense distortions are analyzed.

Keywords: ego, the self (le soi), Dasein, the myself (le moi), soul (anima), substance, Descartes, Pascal, metaphysics.

Vincent Carraud. The First Myself (le moi): Pascal

The recent book of Vincent Carraud (1957) «*L'invention du moi*» (2010) represents the history of the concept «le moi» («the myself»), antecedent of any subject's, consciousness and self' modern philosophy theories. The first lecture analyses the language invention of Pascal – le moi: that is the substantiation of first personal pronoun, which comes from Cartesian expression ego ille. Carraud argues, the Pascal's goal is «disqualification» of Cartesian metaphysics, other words «disqualification» of the thesis «ego autem substantia».

Keywords: concept «le moi», substantiation, substance, quality, Pascal, metaphysics.

Kirill Chepurin. Human Soul, its Intensity and Fate: an Introduction to Hegel's Anthropology

This paper provides an introduction to Hegel's anthropology, his doctrine of the human soul and the first part of his philosophy of subjective spirit, through an analysis of three key anthropological notions in Hegel: the spiritual Bestimmung of a human soul, the soul's intensity, and its fate, Schicksal. Together, they elucidate anthropology's relation to Hegel's philosophy of spirit as a whole as well as to his philosophy of nature.

Keywords: Hegel, anthropology, soul, intensity, fate, individual, death, animal, spirit.

Tatiana Glebova. Body, Mind, Personality. Lain Entralgo's Anthropology

The subject of this paper is the anthropological conception of Spanish philosopher Pedro Lain Entralgo. Based on the ideas of Zubiri his work aims to create the cosmological, evolutionary and dynamic anthropology. After a short biography of the philosopher the paper analyses the sources of his theory (Zubiri, Ortega-y-Gasset, Scheler, Weizsacker etc). Then the concepts of body, mind and personality are studied, paying special attention to one of the latest Lain Entralgo's anthropological works «Idea del hombre».

Keywords: philosophical anthropology, Spanish philosophy, body, mind, personality.

Pedro Lain Entralgo. Zubirian Radicalization of Zubiri's Anthropology

This paper is an abbreviated translation of two chapters of «Idea del hombre» by Pedro Lain Entralgo. The first chapter contains his vision of problems of creation and evolution. Lain criticizes existing concepts of spirit and matter and introduces concept of dynamism as the basis of his philosophical system. The second chapter is dedicated to the problem of consciousness, in particular to the analysis of symbolization as a specific human behavior.

Keywords: philosophical anthropology, matter, spirit, dynamism, cosmos, evolution, consciousness, symbol.

Vladimir Starovoitov. The Problem of I, Personality, Self in the Creative Work of Paul Ricoeur and in the Contemporary Psychological and Psychoanalytic Studies

The article reveals the specific character of the notions of I, Self, personality in the creative work of Paul Ricoeur. It is shown that the entire successive way of personal development, considered by the French philosopher, was based on the original assumption of the mature I, the presence of which very

often is very problematic. It is stated, that the concept of «capable man», developed by Paul Ricoeur, must be supplemented with the research of capabilities of rebirth and regrowth of I.

Keywords: I, personality, self, capable man, narrative identity.

Igor Mikhaylov. Husserl's Early Philosophical Program. Metaphysics, Theory of Cognition

The mature form of Husserl's philosophy, commonly referred to as «transcendental phenomenology» has very soon became a way of approaching philosophical problems, hardly compatible with other influential philosophical movements of the 20-th century. While the «contextualization» of Husserl's phenomenology is frequently attempted through the idea of «rigorous science» or the «theory of meaning», the article presents an other way of showing the unity of Husserl's intentions with contemporary philosophy. Metaphysics is taken as model that gives the early Husserl both an idea of philosophy, its nature and scope and the structure of his further systematic investigations in logics and theory of cognition.

Keywords: Husserl, phenomenology, metaphysics, logics, science, epistemology.

Monique Castillo. To a Question on Ethical Liaison of Wisdom and a Science

In article the historical developed sights at a parity of knowledge, a science, ethics and wisdom are analyzed. The author makes the conclusion about danger of absolutization of a role of a science and technics in performance of practical tasks and necessity of a philosophical and ethical estimation of means of the decision of actual problems of mankind.

Keywords: communication, science, ethics, wisdom, values.

Yulia Gorbatova. A. Plantinga and his Modal Version of Ontological Argument

The main aim of this article is to reconstruct some concepts and aspects of Plantinga's modal ontological argument. The author argues Plantinga's proof not to be logically complete until the clarification of those concepts and aspects is provided. The author also seek to show that Plantinga's ontological argument cannot be regarded as logically impeccable and requires serious improvement even after a detailed reconstruction.

Keywords: ontological argument, modality, S5, Alvin Plantinga, proof.

Авторы выпуска

Джохадзе Игорь Давидович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (adorno2010@yandex.ru)

Руткевич Алексей Михайлович – доктор философских наук, профессор, декан факультета философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), заведующий сектором Института философии РАН (arutkevich@hse.ru)

Вдовина Ирена Сергеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

Блауберг Ирина Игоревна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН (ir_blauberg@land.ru)

Россиус Юлия Геннадиевна – младший научный сотрудник Института философии РАН (jrossius@yandex.ru)

Карпенко Елена Константиновна – кандидат философских наук, доцент факультета философии НИУ ВШЭ (elekarpent@yandex.ru)

Карро Венсан – профессор философии университета г. Кан (Франция)

Чепурин Кирилл Валериевич – преподаватель факультета философии НИУ ВШЭ (kirill.chepurin@gmail.com)

Глебова Татьяна Олеговна – аспирантка кафедры истории философии НИУ ВШЭ (glebova.tatiana@gmail.com)

Старовойтов Владимир Васильевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

Михайлов Игорь Анатольевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (phaenomen@rambler.ru)

Кастийо Моник – профессор отделения философии, руководитель программы «Этика, право, политика» Университета Париж-Кретей

Горбатова Юлия Валерьевна – старший преподаватель факультета философии НИУ–ВШЭ (logic-fs@ya.ru)

Баллаев Андрей Борисович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

Носов Дмитрий Михайлович – кандидат философских наук, доцент, зам. декана факультета философии НИУ ВШЭ (dnossov@hse.ru)

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

1. Журнал «История философии» – ежегодное специализированное издание Института философии РАН, публикующее статьи историко-философского характера, переводы так называемой философской классики, рецензии на книги историко-философской значимости, недавно вышедшие из печати.

2. К публикации **не принимаются** разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера, а также тезисы различного рода докладов.

3. **Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала.**

4. Объем рукописей не должен превышать 1 п.л. (40 тыс. знаков с пробелами, учитывая сноски). Превышение объема может служить основанием для отказа в публикации.

5. Помимо текста рукописи публикационный материал должен содержать следующие сведения:

а) 2 аннотации (не более 4-х –5-ти предложений) на русском и английском языках;

б) ключевые слова (не более 10) на русском и английском языках;

в) пристатейный библиографический список;

г) сведения об авторе, содержащие:

– фамилию, имя и отчество автора полностью на русском и английском языках;

– ученую степень автора;

– ученое звание;

– основное место работы, учебы или соискательства (полное, официальное название учреждения без аббревиатур);

– должность автора по месту работы (если он дополнительно является аспирантом, докторантом или соискателем);

– адрес электронной почты;

– номера телефонов для связи с редакцией (с указанием кодов);

– почтовый адрес с индексом.

6. Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

7. Решение о публикации принимается в течение 2 месяцев со дня регистрации рукописи в редакции; за этот срок рукопись рассматривается в редакции и в случае положительного решения проходит рецензирование у независимого эксперта. В случае отказа в публикации автору дается мотивированный ответ. Рукописи почтой не возвращаются.

8. Журнал не имеет возможности на выплату гонораров авторам. Плата с аспирантов за публикацию рукописей не взимается.

9. Электронная почта редакции предназначена только для деловой переписки. **Рукописи, поступившие в редакцию по электронной почте без предварительного согласования, рассматриваться не будут.**

Адрес редакции: 119991, Москва, ул. Волхонка, д. 14, строение 5. Институт философии РАН. Сектор современной западной философии. Блауберг Ирине Игоревне. E-mail редакции – hist_phil@iph.ras.ru

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕНИЯ РУКОПИСИ

1. Рукописи принимаются в виде компьютерной распечатки, к которой прилагается дискета с эл. вариантом текста в формате Word с расширением doc. или rtf. Шрифт – Times New Roman, кегль – 12, межстрочный интервал, включая сноски – 1,5, выравнивание – по левому краю.

2. Все заголовки в рукописи (названия подразделов или параграфов), за исключением общего названия, набираются **строчными** буквами.

3. *Все сноски в текст вставляются только через меню текстового редактора Word (см. в меню: Вставка – Ссылка – Сноска). Сноски оформляются как **концевые** и – всегда одинаково:*

порядковый номер сноски – табуляция – текст сноски

Не допускаются пробелы до и после знака табуляции!

Образцы оформления **сносок**:

Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989.

Ильенков Э.В. О свободе воли // Вопр. философии. 1990. № 2. С. 72.

Столяров А.А. Стоицизм // Этика: Энцикл. словарь / Под ред. Р.Г.Апресьяна, А.А.Гусейнова. М., 2001. С. 472–474.

4. Если в тексте встречаются шрифты помимо основного **Times New Roman**, то такие слова (предложения) обязательно должны быть полностью выделены и отмечены нужным шрифтом. Если есть необходимость вставлять отдельные символы из **Таблицы символов**, то и эти символы должны вставляться из нужного шрифта. Специфические шрифты, используемые при наборе рукописи автором, должны быть **обязательно** переданы в редакцию вместе с эл. вариантом текста рукописи. Убедительная просьба – по возможности использовать юникодовские шрифты: это во многом облегчает Интернет-размещение текстов издания.

5. Просьба обращать также внимание на различие между дефисом (-) и тире (–). Дефис не отделяется пробелами от соединяемых слов. Между цифрами ставится тире, в этом случае тире не отделяется пробелами от соединяемых цифр (например: 1917–1991, С. 472–474).

6. Если в тексте помимо кавычек «ёлочки» (« ») встречаются кавычки «лапки» (“ ”), просьба обращать внимание на правильное написание кавычек:

“текст” – правильно;

”текст” – неправильно

7. Для обозначения века используются *римские цифры* (например: XVIII). Слова: «век» всегда сокращается до одной буквы (в.), «века» – до двух (вв.); «год» – до одной буквы (г.), «годы» – до двух (гг.).

Содержание

Проблемы исторической интерпретации

<i>И.Д.Джохадзе</i> . Ричард Рорти как историк философии	3
<i>А.М.Руткевич</i> . История античной философии А.Кожева («Историческое введение в Систему Знания»)	25
<i>И.С.Вдовина</i> . Поль Рикёр: история философии как самопонимание философии.....	45
<i>И.И.Блауберг</i> . История философии и философия истории в концепции Анри Гуйе	63
<i>Ю.Г.Россиус</i> . О теории интерпретации Э.Бетти	83
<i>Эмилио Бетти</i> . Историческая интерпретация (пер. с итал. Ю.Г.Россиус)	90
<i>Е.К.Карпенко</i> . Изобретение «я»: деструктивные извлечения из архива метафизики	111
<i>Венсан Карро</i> . Первое «я»: Паскаль (пер. с франц. Е.К.Карпенко).....	119
<i>К.В.Чепурин</i> . Человеческая душа, ее интензивность и судьба: введение в антропологию Гегеля.....	141
<i>В.В.Старовойтов</i> . Проблема Я, личности, самости в творчестве Поля Рикёра и в современных психологических и психоаналитических исследованиях	160
<i>Т.О.Глебова</i> . Тело, душа, личность. Антропология Лаина Энтральго	177
<i>Педро Лаин Энтральго</i> . Субирианская радикализация антропологии Субири (пер. с исп. Т.О.Глебовой).....	186
<i>И.А.Михайлов</i> . Философская программа раннего Гуссерля. Метафизика, теория познания	205
<i>Моник Кастийо</i> . К вопросу об этической связи мудрости и науки (пер. с франц. О.И.Мачульской)	225
<i>Ю.В.Горбатова</i> . Плантинга и его модальная версия онтологического доказательства.....	243

Рецензии

<i>А.Б.Баллаев</i> . Б. де Жувенель. Власть. Естественная история ее возрастания	262
<i>Д.М.Носов</i> . И.Д.Джохадзе. По ту сторону этики.....	268
Аннотации	274
Summaries.....	279
Авторы выпуска	283
К сведению авторов	284

История философии

№ 17

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник Н.Е. Кожина

Технический редактор Ю.А. Аношина

Корректор И.И. Блауберг

Свидетельство ПИ № ФС77-36972 от 27.07.2009 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 15.03.12.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 18,0. Уч.-изд. л. 13,88. Тираж 1 000 экз. Заказ № 005.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:
<http://iph.ras.ru/arhive.htm>