

Российская Академия Наук
Институт философии

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Том 20

Москва
2015

Международный редакционный совет:

*Джеффри Эндрю Бараш (Франция),
Анриус Бейнориус (Литва), И.С. Вдовина, М.Н. Громов,
Моник Кастийо (Франция), Н.В. Мотрошилова, А.В. Смирнов,
М.Т. Степаняц, Мишель Юлен (Франция)*

Редакционная коллегия:

*С.И. Бажов, И.И. Блауберг (главный редактор), И.Д. Джохадзе,
Т.Б. Длугач, А.А. Кротов, В.А. Куренной, В.Г. Лысенко, А.В. Никитин,
А.М. Руткевич, А.Э. Савин (ответственный секретарь), М.А. Солопова,
А.А. Чикин (помощник главного редактора)*

Отв. редактор номера

И.И. Блауберг

Рецензенты:

*доктор филос. наук Л.Б. Макеева
доктор полит. наук И.И. Мюрберг*

«Герои» данного выпуска журнала, посвященного истории западноевропейской философии, – Джон Локк и Никола Кондорсе, Поль Жане и Джузеппе Мадзини, Эдмунд Гуссерль и Эмилио Бетти. Читатель сможет также познакомиться с позицией представителей прагматизма по вопросу о войне, с новыми подходами в психоанализе, с современными тенденциями в феноменологии. В номере помещены материалы Круглого стола «Современное значение идей Александра Койре», приуроченного к 50-летию со дня смерти французского мыслителя, историка философии, религии и науки.

Содержание

ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

<i>А.А. Яковлев.</i> «Бритва» Локка	5
<i>А.В. Ястребцева.</i> Политика и пайдейя. Республиканский проект общественного образования	25
<i>А.А. Кротов.</i> Метафизика Поля Жана	46
<i>Д.С. Моисеев.</i> Политическая мысль Джузеппе Мадзини	63
<i>А.А. Чикин.</i> Понятие апперцепции в психологии Т. Липпса и ранней феноменологии Э. Гуссерля	79
<i>В.П. Визгин.</i> Поздний Гуссерль: квазирелигия разума как продуктивный тупик	102
<i>Ю.Г. Россюс.</i> Учение о ценностях в теории интерпретации Эмилио Бетти	130
<i>Мишель Юлен.</i> Воспоминания о Хайдеггере	145
<i>В.В. Старовойтов.</i> Тревога и способы ее преодоления	151
<i>Бенджамин Килборн.</i> Сновидения, катарсис и тревога	169

ФИЛОСОФЫ О ВОЙНЕ

<i>И.Д. Джохадзе.</i> Прагматизм и война	193
<i>Уильям Джеймс.</i> Моральный эквивалент войны	215

К 50-ЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ АЛЕКСАНДРА КОЙРЕ

<i>А.В. Ямпольская.</i> Истина в политической философии Платона: интерпретации Койре и Хайдеггера	232
<i>Д.Н. Дроздова.</i> Место Александра Койре в историографии науки XX в.	253
<i>И.С. Курилович.</i> Двойная предпосылочность гегелевской философии в интерпретации Александра Койре	274
<i>В.Г. Горюхов.</i> Метод историко-критического анализа концептуальных схем науки Александра Койре	284

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

<i>И.С. Вдовина.</i> «(Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами». М., 2014	293
К сведению авторов	303

Contents

STUDIES AND TRANSLATIONS

<i>Anatoly Yakovlev</i> . Locke's Razor.....	5
<i>Anastasia Yastrebtseva</i> . Politics and Paideia. Republican Project of Public Education.....	25
<i>Artyom Krotov</i> . Paul Janet's Metaphysics.....	46
<i>Dmitry Moiseev</i> . The Political Thought of Giuseppe Mazzini	63
<i>Alexander Tchikine</i> . Apperception in the Psychology of T. Lipps and the Early Phenomenology of E. Husserl.....	79
<i>Viktor Vizgin</i> . Quasi-Religion of Ratio as a Productive Impasse.....	102
<i>Julia Rossius</i> . The doctrine of Values in Emilio Betti's Theory of Interpretation	130
<i>Michel Hulin</i> . Reminiscences of Martin Heidegger	145
<i>Vladimir Starovoytov</i> . Anxiety and the Ways to overcome it.....	151
<i>Benjamin Kilborne</i> . Dreams, Katharsis and Anxiety.....	169

PHILOSOPHERS ON WAR

<i>Igor Dzhokhadze</i> . Pragmatism and War.....	193
<i>William James</i> . The Moral Equivalent of War	215

ON THE 50TH ANNIVERSARY OF THE DEATH OF ALEXANDRE KOYRÉ

<i>Anna Yampolskaya</i> . Truth in the Political Philosophy of Plato: interpretations by Alexandre Koyré and Martin Heidegger.....	232
<i>Daria Drozdova</i> . Alexandre Koyré in the Historiography of Science of the 20 th century.....	253
<i>Ivan Kurilovich</i> . Two Premises of the Hegelian Philosophy in the Interpretation of Alexandre Koyré	274
<i>Vitaly Gorokhov</i> . Methodology of the Historical and Critical Analysis of the Conceptual Schemata of Science of Alexandre Koyré	284

BOOK REVIEW

<i>Irena Vdovina</i> . «(Post)phenomenology. New phenomenology in France and abroad». Moscow, 2014 (In Russian).....	293
Information for Authors	303

ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

А.А. Яковлев

«Бритва» Локка

Яковлев Анатолий Александрович – кандидат философских наук; e-mail: yakovlev1632@gmail.com

Ключом к «Опыту о человеческом понимании» Джона Локка является парадокс запретного знания, проявившийся с особой остротой в контексте миллениаризма XVII в. Когда-то новое знание стало причиной грехопадения, но теперь его начали считать одним из условий второго пришествия Христа. Как же возможно одновременно и избегать нового знания, и расширять пределы человеческого понимания? Для Локка критерием разрешенного служила его полезность, а соотнесенный с полезностью метод аналогической экстраполяции позволял человеку, с одной стороны, оставаться в строго очерченном кругу разрешенного знания, а с другой – умножать знание путем разумных аккомодаций.

Ключевые слова: миллениаризм, запретное знание, границы понимания, путь идей, ангелы, Джон Ди, Томас Сиденхем, Антони ван Левенгук, Исаак Ньютон, Джон Локк

Мысль о границах знания постоянно всплывала в трудах миллениаристов XV–XVII вв. – мыслителей и практиков, которые, с одной стороны, настаивали на необходимости умножения знаний в преддверии второго пришествия Христа, а с другой – ни на минуту не забывали, что именно нарушение *запрета* на определенное знание стало причиной грехопадения. Подспудная дискуссия шла и о самом понятии «запретности», о критериях, позволяющих считать нечто запретным либо дозволенным. В конце концов, Писание содержало мысль о скрытости знания только «до времени»: «А ты,

Даниил, сокрой слова сии и запечатай книгу сию до последнего времени». В эти времена «многие прочитают ее, и умножится ведение» [Дан. 12,4 и 9]. Под последним временем имелось в виду время, предвалявшее Второе пришествие.

В Библии короля Якова этот фрагмент переведен так: «many shall run to and fro, and knowledge shall be increased». Известный проповедник и теолог середины XVII в. Джон Гудвин интерпретировал эти слова следующим образом: “*many shall runne to and fro*”, [т. е. будут рассуждать и разъяснять тайны БОГА в Писании с большей вольностью и свободой суждения и понимания, и многое пересекать, и идти еще дальше, туда, где не должна ступать нога человека прежде этого времени] и «*ведение*» [посредством этого] «*умножится*». В предисловии к переводу в 1642 г. на английский язык «*Clavis Apocalypica*» Джозефа Меде слова «*many shall runne (or passe) to and fro*» толковались как то, что мореплавание, торговля и возрождение знания «должны соединиться друг с другом в одно и то же время или к одному сроку» [цит. по: [Webster, 1975, p. 9, 10].

Таким образом, «*runne to and fro*» интерпретировалось не только как выявление нового в Откровении или за его рамками, но и как открытие новых земель с помощью мореплавания, переселение, освоение территорий и торговля. (Легко заметить, что в приведенном выше русском переводе Библии эти смыслы отсутствуют и речь идет только о чтении.)

Однако и здесь имелись свои запреты. В 1498 г., после того как во время своего третьего путешествия Христофор Колумб достиг устья Ориноко, он написал письмо Фердинанду и Изабелле. Все говорило, писал он, о приближении к Эдему: и четыре притока реки, и то, что ее бурные потоки низвергались с горы, и сладкий вкус воды, и обнаженные туземцы, и золото, и драгоценные камни, которые были там в изобилии. Колумб заключил, что находится у подножия Священной горы. Он «был рядом с земным раем, но знал, составляя послание испанским суверенам, что никто не может войти в него, кроме как по воле Бога. Страшась запретного рая и последней тайны, которую тот хранил, Колумб поспешил назад на Эспаньолу (т. е. Гаити. – А.Я.)» [Manuel and Manuel, 1979, p. 60–61]. (Впрочем, вскоре его восприятие дикарей как знака сакрального сменилось убеждением в их невероятной «ступости», а очарование уступило место разочарованию.)

В любом случае запретная территория представлялась территорией опасной, поскольку переход границ, пределов разрешенного знания мог привести и к новой благодати, и к окончательной смерти, несмотря на известное толкование Фрэнсиса Бэкона, который настаивал, что в пророчестве имелось в виду не знание вообще, а наука, и именно наука его времени и в его понимании [Ibid., p. 21–23]. Эпиграфом к «Великому восстановлению», приведенном на фронтисписе книги, служили все те же слова: «Multi pertransibunt et augebitur scientia». Можно было поверить Бэкону. А можно было и не поверить. И тогда в чем заключались эти пределы, и где проходили границы, которые нельзя было пересекать ни под каким видом?

Бэкониианцы, пансофисты и «энтузиасты» Лондонского королевского общества верили в прогрессивное развитие человечества, устремленное ко Второму пришествию и Тысячелетнему царству, и считали безусловно положительным и спасительным приращение «полезных» знаний. Джон Локк, с другой стороны, ставил своей задачей определение *границ «полезности»* и способов «накопления» опыта, не преступающих отмеренных пределов.

Сопоставив эти две позиции, мы увидим, что они совпадали в лучшем случае частично. Локк не был ни отчаянным авантюристом (т. е. любителем приключений), каким иногда чувствовал себя Колумб, ни оптимистом, верившим в научное познание, таким, как Фрэнсис Бэкон или Роберт Гук. Не устраивали его и центральные программы первого в истории научного института – Лондонского королевского общества, а именно натурфилософия и построение универсального языка, черпавшие вдохновение в миллениаризме, в частности, в идеях так называемого «круга Гартлиба».

* * *

«Великое восстановление» Бэкона включало в себя реформу науки, медицины, образования, промышленности, торговли, всех областей общественной жизни, самой природы в преддверии наступления конца света, Страшного суда и Тысячелетнего царства Христова. 3 марта 1642 г. в Лондоне «информатор» (intelligencer, т. е. человек, собирающий и распространяющий информацию) Са-

мюел Гартлиб, христианский экуменист Джон Дьюри и моравский епископ и духовный лидер собранной из остатков гуситов религиозной общины «Единство братьев» и автор «Великой дидактики» Ян Амос Коменский заключили тайный пакт, согласно которому задача Коменского состояла в реформе образования, задача Дьюри – в реформе и примирении протестантских (и впоследствии – всех христианских) церквей, задача Гартлиба – в реформе знания, а общая задача тайного общества формулировалась как служение «славе Божьей и общей пользе».

Все трое были представителями тайного духовного братства реформаторов знания и «всего мира». Гартлиб, этот культивировавший свою анонимность лидер английских реформаторов-милленаристов периода гражданских войн и междуцарствия, родился в 1600 г. в прусском Эльбинге, а с 1628 г. постоянно жил в Англии. Еще в Эльбинге он стал членом «Антилии», считавшей своим духовным отцом Иоганна Валентина Андреа, и в Англию, собственно говоря, прибыл с заданием обеспечить для Антилии надежную обитель, коей братство было склонно считать американскую Виргинию.

В 1641 г. в Англию по приглашению парламента прибыл Ян Амос Коменский. Именно здесь он написал знаменитый труд «Путь света», изданный в Амстердаме лишь в 1668 г. и посвященный Лондонскому королевскому обществу. В последнем Коменский видел воплощение своей мечты о «Коллегии Света», или «невидимой коллегии», «объединении ангелов и святых людей» как противовеса «тьме варварства». Джон Дьюри, посвятивший жизнь объединению протестантов, называл такую институцию «Коллегией Реформации».

В «*Via lucis*» Коменского были, помимо прочего, еще раз изложены проекты универсального знака («universal character»; «character» означал еще и свойство, характеристику, знание) и универсального языка – «абсолютно нового, абсолютно простого, рационального, короче говоря, пансофического языка, носителя света». В том же 1642 г. Гартлиб опубликовал перевод работы Коменского «*Pansophiae prodromus*», написанной в 1637 г. и в переводе получившей название «*A Reformation of Schools*» («Реформация школ»), в которой утверждалось, что свои величайшие дары Бог оставил на последние времена, и это – времена величайшего Света, царства Света, радикального просвещения, а лучше сказать, просветления, наполнения земли знанием о Боге.

Со своей стороны Гартлиб полагал, что сельское хозяйство, промышленность, торговля, наука и образование должны быть связаны воедино программой «улучшения» (**improvement**) природы, общества и человека в преддверии миллениума и во исполнение пророчеств Книги Даниила об умножении знаний во времена перед вторым пришествием Христа. День Второго пришествия, по расчетам реформаторов, был близок и мог наступить в течение 1650-х гг., скорее всего, в 1655–1657 гг. [Young, 1998, p. XI–XIII, 86–87]. Но полного согласия в данном вопросе не было, и предлагались разные способы расчетов и разные даты как до 1661 г., так и далее, например, в течение 1666 г. (имея в виду зловещее число), а также в 1678, 1683, 1688 гг.

Гартлиб и его соратники рассчитывали на новую Реформацию, главным центром которой должен был стать «Office of Address», или Бюро обращений (которому давались и другие названия, например, «**Agencie for Universal Learning**» или «**College**»), – финансируемый государством институт, занимающийся сбором и распространением информации ради «общего блага» и «согласно предопределению». Бюро должно было выполнять свои функции в трех сферах: религии, образовании и науке, и быть подобным улью, в который корреспонденты-пчелы приносили бы полезное, спасительное знание.

Создать Бюро как государственную институцию так и не удалось (хотя Гартлиб и был близок к этой цели в конце 1650-х гг.), однако за тридцать пять лет, связывая друг с другом по переписке различных просвещенных людей, он добился очень многого: развил мощную информационную сеть и накопил огромное количество рукописей по самым разным областям знания и практической деятельности. Гартлиб считал своим долгом широко распространять полученную информацию и говорил о необходимости «раскрытия научных секретов» и ликвидации самой атмосферы секретности, которая царилла и тогда, и позднее среди ученых и инженеров того времени.

Программы гартлиблянцев постепенно получали практическое воплощение, причем происходило это в том числе через английские университеты и при поддержке власти и церкви, а также через деятельность «невидимой коллегии» – частных научных собраний 1650-х гг., которые предшествовали созданию в 1660 г.

Лондонского королевского общества. Последнее с самого начала мыслилось как коллективное предприятие по приращению и распространению знаний. Среди его основателей были такие, казалось бы, разные по взглядам люди, как секретарь королевы Екатерины Браганца виконт Уильям Броункер и сэр Роберт Морей. Оба были друзьями Карла II, а также, наряду с Джоном Уилкинсом, Генри Ольденбургом, Робертом Бойлем, Робертом Гуком, Уильямом Петти и Исааком Ньютоном, наиболее активными членами Общества на первом этапе его существования.

Идеал «полезности» для гартлибианцев, как и для их теперь уже не «невидимого», а вполне «зримого» детища – Лондонского королевского общества неизменно включал, наряду с применением знаний в различных отраслях деятельности, регулярное проведение экспериментов, а также разнообразные военные «приложения». Президент Уильям Броункер, например, как бывший военный, представил доклад об отдаче ружей, Роберт Гук занимался разработкой методов определения взрывной силы пороха, а Роберт Бойль – изучением того, что происходит с порохом в момент выстрела. Принц Руперт представил описание пороха, который, как утверждал некий голландский мастер, на порядок превышал силу обычного из-за особого качества входившей в его состав селитры [Buchanan, 2005, p. 255–256].

Но в своих более общих и фундаментальных смыслах «полезность» означала не что иное, как характеристику деятельности, способствующей восстановлению господства человека. Главным двигателем в этом провиденциальном универсальном процессе реформации, по Роберту Бойлю, были реформированные натурфилософы, или, иначе говоря, экспериментальные философы – «христианские виртуозы», проводники добродетели, опиравшиеся в своих познаниях на достоверные источники и особых «людей вдохновения».

Начиная с 1670-х гг., особенно после смерти Роберта Морей и Джона Уилкинса, в деятельности общества произошли прискорбные изменения. Первоначальный энтузиазм «экспериментаторов» постепенно сник, а заседания с демонстрацией экспериментов проходили все реже и реже. После смерти Генри Ольденбурга Роберт Гук даже предлагал ввести режим строгой секретности, прямо противоречивший исходным интенциям философов «света».

Параллельно подвергалась сомнению опора на эксперименты как способ подтверждения гипотез. Акцент предлагалось делать не на «спекулятивных гипотезах», а на натуральной истории [Hunter, 1989, p. 214–222].

Вообще понятие «гипотезы» приобрело, после известной полемики между Гуком и Ньютоном в начале – середине 1670-х гг. о приоритете, касающемся теории света и цветности, ругательный характер: Гук называл теорию Ньютона «гипотезой», а Ньютон настаивал на том, что его теория «не какая-нибудь там гипотеза», а истина, подкреплённая экспериментами. В любом случае в главе III «Оптики», вышедшей гораздо позже, но развивавшей более ранние идеи ученого, Ньютон постулировал, что «главная задача натурфилософии – доказательство, начинающее с феноменов, не сочиняющее гипотез и выводящее причины из следствий», а его метод представляет собой «математический путь» описания феноменов, позволяющий избежать «любых вопросов о природе или качестве этой силы (т. е. силы тяготения. – А.Я.)». «Все, что не выведено из феноменов, должно называться гипотезой, а гипотезам, будь они метафизические, физические, основанные на оккультных или механических качествах, в экспериментальной философии места нет» [Newton, 2005, p. 239, 257; Purrington, 2009, p. 159; Snobelen, 2005, p. 239, 257].

Особенно остро смена интенций Лондонского королевского общества проявилась в середине 1680-х гг., т. е. именно тогда, когда Локк дописывал «Опыт о человеческом понимании» – самый известный свой труд, в котором изложены его мысли о полезном знании и о принципиальных границах, пределах (compass) познания.

* * *

Как и Ньютон, Локк был противником гипотез, однако по другим причинам: он не знал математики и не понимал, что такое математическое описание феноменов, хотя и не отрицал значения и высокого достоинства «Principia mathematica».

Сами настроения Локка были далеки от бэконовской веры в научное познание: «Для нас возможны эксперименты и исторические наблюдения, из которых мы можем извлекать пользу для нашего

довольства и здоровья и тем самым увеличивать число удобств в этой жизни; но я боюсь, что наши дарования не идут дальше этого, как не могут быть, полагаю, усовершенствованы и наши способности» [Locke, 1979, p. 645]. Или: «Получение и улучшение нашего знания о субстанциях исключительно с помощью опыта и истории есть все, чего могут достичь наши слабые способности в состоянии *посредственности*, в котором мы пребываем в этом мире» [Ibid., p. 554]. Так, например, «наблюдая, что простое трение двух тел друг о друга с приложением к ним неистовой силы производит тепло, а очень часто и огонь, мы имеем основание думать, что то, что мы называем “теплом” и “огнем”, состоит в сильнейшей ажитации невоспринимаемых мельчайших частей горящего вещества...» [Ibid., p. 665–666].

«Посредственность» – не самая резкая характеристика, которую Локк дает человеку. Можно привести и такую: «ничтожная, захудалая, бессильная тварь», «по всей вероятности, одно из самых заурядных из всех интеллектуальных существ» [Ibid., p. 544]. Посредственностью отличается и все человеческое познание, которое Локк, следуя средневековой традиции, предпочитает обсуждать под более общей категорией понимания, или ума, или интеллекта (при этом разум – лишь одна из интеллектуальных способностей, причем не самая важная).

Локков принцип изучения «человеческого понимания» (*humane understanding*), а именно «исторический, простой метод», есть наблюдающий, осторожный и делающий выводы исключительно *по аналогии* способ исследования ума, подобный методу хорошего врача, который ставит диагноз и наблюдает за течением болезни, ориентируясь на симптомы, признаки, проявления, и делает это, находясь, говоря языком Томаса Сиденхема и всей гиппократовской и галеновской традиции, «у постели больного» и имея в виду именно последнего, а не общее устройство Вселенной. В этом смысле чем больше врач (или ученый, или любой человек, который хочет «понять» что бы то ни было) накапливает описаний разного рода случаев, в том числе и ранее им (или другими учеными) не встречавшихся, тем более «вероятной» становится искомая аналогия.

Такого принципа придерживался Томас Сиденхем, этот «английский Гиппократ» и наставник Локка в области медицины. Будучи миллениаристом и гартлибианцем, Сиденхем стремился к

всемерному улучшению методов лечения и совершенствованию медицины как науки и ремесла, причем, следуя по пути количественного накопления опыта, он максимально расширял как круг своих пациентов, так и само количество клинических «случаев» за счет изучения эпидемий. Сиденхем экспериментировал, осторожно пробуя различные не вредящие пациентам приемы врачевания и лекарства, и накапливал данные. Он был согласен с Гиппократом, что лучше всего предоставлять лечение самой природе, стремясь при этом разглядеть при тесном контакте с больным, у его постели, «указания к исцелению» (**curative indications**). **Экспериментирование** в данном случае заключалось в нахождении правильной последовательности врачебных действий *в согласии* с природой, но *направляемой* в сторону исцеления пациента [Cunningham, 1989, p. 186, 179].

Локк распространил этот метод на всю область человеческого понимания: разум, рассуждения (*reason*) играют в понимании ограниченную, если не второстепенную роль; гораздо важнее опыт, подобный опыту врача у постели больного, прикосновение его рук и осмотр тела, сопереживающее проникновение в состояние пациента.

Важной иллюстрацией, а может быть, и ключом к выявлению сути «простого, исторического» метода Локка является его отношение к данным, которые позволил получать так называемый «сложный», составленный из нескольких линз микроскоп, изобретенный в конце XVI – начале XVII в. (хотя сам эффект линзы был известен с незапамятных времен). В отличие от телескопа, сыгравшего в руках Галилея важную роль почти сразу после своего изобретения, микроскоп по ряду причин оказался несопоставимо менее востребованным в науке и практической медицине вплоть до XIX столетия. Поэтому нет ничего необычного и странного в часто цитируемом суждении Локка: «...Если бы при помощи таких микроскопических глаз (*microscopical eyes*) (если можно их так назвать) человек мог дальше, чем обычно, проникнуть в скрытый состав (**secret composition**) и корневую структуру (*radical texture*) тел, то он не получил бы сколько-нибудь большой выгоды от такой перемены: столь острое зрение не могло бы стать ему проводником по дороге на рынок или в район Биржи, если бы он перестал видеть на надлежащем расстоянии вещи, которых надо избегать, и различать, подобно другим

людям, вещи, с которыми следует иметь дело, по их чувственно-воспринимаемым (*sensible*) **качествам**. При этом Локк отличал **корневую** структуру от «поверхностной структуры» (*surface texture*), или «наружности вещей» (*outsides of things*), **соответствующих «натуральному глазу»** [Wilson, 1995, p. 59, 238].

Обращает на себя внимание слово «*radical*» (**коренной, корневой, простой, элементарный**). Локк, признавая роль телескопа и микроскопа в расширении интеллектуального универсума и используя в своем рассуждении прием экстраполяции, призывает «вернуться» на поверхность: от первичных качеств назад к вторичным, – чтобы не нарушать предписанного порядка в устройстве Вселенной и не покидать места, которое определено в нем для человека и его способности понимания. Это отличает Локка, например, от Гука, который был воодушевлен прибавлением двух новых миров, открываемых с помощью телескопа и микроскопа, и даже мечтал, что в будущем все пять органов чувств и способностей восприятия будут усовершенствованы и откроют новые богатства «расширяющейся» интеллектуальной вселенной.

Локк же, со своей стороны, писал: «...если бы в нашем теперешнем состоянии органы были устроены так, чтобы обнаруживать форму и движение мельчайших частей тел, от которых зависят чувственные качества, наблюдаемые нами в них теперь, то это, наверное, не дало бы нам никаких преимуществ. Бог, без сомнения, создал нас так, чтобы это лучше всего подходило нам в нашем состоянии. Он приспособил нас к соседству с телами, которые нас окружают и с которыми нам приходится иметь дело» [Locke, 1979, p. 301–304].

Как пишет Катрин Уилсон, в этом месте «Опыта» и в книге IV, в рассуждении о границах нашего знания о субстанциях, «становится ясной внутренняя борьба» между верностью Бойллу – представителю гипотетической и экспериментальной науки и верностью традиционному, «антитеоретическому» и в этом смысле «реакционному» Сиденхему [Wilson, 1988, p. 103–104]. Однако Локк в данном случае не выступает против теории. Речь идет о самом опыте – ведь в микроскоп мы наблюдаем не теорию. Да и Сиденхем отрицал значение микроскопа по другой причине: с его точки зрения, любые возможные действия с наблюдаемыми микроскопическими телами не приносят никаких полезных знаний, применимых в лечении пациентов.

Кроме того, когда Локк приехал в 1686 г. в Делфт к Антони ван Левенгуку, тот поделился с ним отнюдь не всеми своими достижениями, показав с помощью «микроскопического глаза», как выглядят «инфузории» (бактерии), красные клетки крови и сперматозоиды. Однако, как писал Локк в своем медицинском дневнике: «Лучшие из его стекол, а именно те, с помощью которых он описывает сперматических животных, мы не видели, и, как я слышал, он не показывает их никому» [Dewhurst, 1963, p. 273]. **В самом деле, направляя в Лондонское королевское общество письма с изложением увиденного с помощью простых линз (самое первое – в 1673 г., а в 1677 г. знаменитое описание мельчайших живых существ, бактерий, открытых им в дождевой воде и названных «живыми атомами», а в следующем году – описание сперматозоидов собаки и кролика), Левенгук не раскрывал, вопреки уставу Лондонского королевского общества, способ изготовления этих линз, процедуры наблюдения и инструменты.**

Итак, по мнению Локка, прибор, повышающий остроту зрения, ничего не дает. Хотя это и «опыт» (а не «теория»), из него ничего не следует в практическом, в частности в медицинском, плане, и, таким образом, это *бесполезный* опыт.

* * *

Совместная работа с Бойлем в начале 1660-х гг., а затем с Сиденхемом в конце 1660-х – начале 1670-х гг. привела к важнейшему повороту в интеллектуальной биографии Локка, определившему все его дальнейшее мышление. Главный его труд – «Опыт о человеческом понимании» – не панегирик механицизму и корпускуляризму, а его *критическое* изложение. Подвергая сомнению «новейшую» корпускулярную экспериментальную философию, хотя и признавая ее наилучшей на данный момент попыткой «интеллигибельного объяснения качеств тел», Локк выдвигает собственный способ понимания, который в конце XVII в. получил наименование «пути идей» (the way of ideas). «Опыт о человеческом понимании», пишет Локк, – это «расчищение» пути, «критика» существующих натурфилософских теорий и эскиз «натуральной истории мышления» как основы для совершенно иного, «практического» подхода [Locke, 1979, p. 48].

Четвертая книга «Опыта о человеческом понимании» (т. е. опыта, рассуждения именно о «*humane understanding*», а не о понимании ангельском или Божьем) – рассуждение о знании и вере в контексте ключевого для Локка представления об ограниченности человеческого интеллекта и необходимости смирения, отказа от выхода за границы того, что дано человеку Богом, или, точнее, чем человеку приходится и следует довольствоваться после грехопадения. «Наши понимания и постижения служат и соответствуют нашему собственному самосохранению и целям нашего собственного Существа (Being), но не реальности и мерам других Существ (Beings)» [Ibid., p. 203].

Локк, разумеется, как и все образованные люди в Англии, знал об идеях Джона Ди – математика, астролога, оптика, эксперта по навигации, алхимика, каббалиста и советника при дворе Елизаветы I, ставших особенно известными в 1659 г. [Dee, 1659]. В качестве миллениариста Ди настаивал на всемерном расширении британской территории и подчинении короне большей части северного полушария. В 1583 г. он перебрался в Прагу эпохи императора Рудольфа II и стал, по оценке историка Франсес Йейтс, одним из лидеров движения «реформации всего мира». Универсальный магический язык, целительный и даже воскрешающий из мертвых, позволял, как считал Ди, призывать ангелов – служителей Бога в природном мире и «духоводителей» – и получать необходимое знание. «*Medicina dei*, по обещанию ангелов, с которыми он беседовал на «ангельском языке» (т. е. «*lingua adamica*»), пользуясь посредничеством «гадателей» и «через кристалл», могла избавить мир от болезней и несовершенств [Clucas (ed.), 1979; Yates, 1972; Yates, 1979].

О притягательности идей Ди можно судить по тому, что ими увлекались многие естествоиспытатели того времени. Бойль, например, верил, что связь натурфилософа с высшими уровнями космоса может содействовать нахождению философского камня, и несколько раз пытался провести опыты, направленные на установление контакта с ангелами и обретение «ангельского патрона». Больше того, сам философский камень, если бы удалось его заполучить, мог стать «посредником» на границе между двумя царствами – естественным и сверхъестественным, телесным и бес-телесным, и притягивать к себе духов и ангелов. В этом случае

вопрос заключался бы только в том, на каком языке с ними говорить и как вообще возможно общение с высшими существами, так называемая аккомодация.

Известен и самый живой интерес Бойля к сообщениям о случаях ясновидения (*second sight*) в Шотландии, этой, по его мнению, гигантской оккультной лаборатории, населенной, прежде всего в горных областях, особыми людьми с особыми дарованиями [Hunter (ed.), 2001]. Аналогичной территорией во Франции считалась местность вокруг Монпелье, где, по слухам, располагались «невидимые» коллегии «невидимых» братьев-розенкрейцеров.

Образ ангела (или духа, или некоего существа), обладающего способностями, превосходящими человеческие, постоянно встречается и на страницах «Опыта о человеческом понимании» Локка, развертывающего с помощью метода аналогии и экстраполяции грандиозную картину интеллектуального мира, «несомненно более великого и прекрасного, чем мир материальный» [Locke, 1979, p. 557], и напоминает самим фактом своего совершенства об очень слабом, посредственном, ошибающемся *человеческом* интеллекте.

При наблюдении, говорю я, постепенных и плавных нисхождений в тех частях Творения, которые ниже человека, правило аналогии может сделать вероятным, что то же имеет место и в вещах выше нас и нашего наблюдения, и что существует несколько чинов интеллектуальных существ, превосходящих нас на несколько порядков в своем совершенстве [Ibid., p. 666].

«Опыт о человеческом понимании» – это также попытка критического обсуждения идей о восстановлении совершенного знания и первоначального языка – языка Бога, на котором написана книга природы, в том смысле, что сама природа является языком, знаком, следом промысла Божьего. Адам до грехопадения правильно называл вещи, соответственно их сути, и его язык находился в своего рода магическом контакте с реальностью, а после грехопадения этот язык и это понимание были утрачены. Возможно ли их возвращение? Или грехопадение привело к тому, что человек навсегда заперт в поставленных ему Богом границах, не может и не должен их преступать, пока не будет на то воли Божьей?

Все эти темы широко обсуждались и участниками «круга Гартлиба», и членами Лондонского королевского общества. И «пансофия», и экспериментальная философия рассматривались как про-

граммы возвращения самого Творения в его первоначальный статус «чистого листа», когда земля была «бесформенна и пуста». Этот лист был исписан Словом, «которое было в Начале», но затем текст, составленный из «реальных знаков», оказался испорчен грехом.

Но только... спрашивает Локк, способен ли человек к таким делам, – будучи существом ограниченным, в отличие, например, от ангела? Или он должен, понимая свою ограниченность и свою слабость, довольствоваться предписанным жалким уделом и опираться лишь на Откровение как путь спасения? В «Опыте о человеческом понимании» эта тема звучит вполне ясно [Ibid., p. 302–303], а ближе к концу жизни Локка получает развернутое изложение в его (опубликованном посмертно) труде «Парафраза и примечания к посланиям св. Павла».

Наиболее видным сторонником программы «реального знака» стал во временных (1640–1660 гг.) и пространственных (Лондона, Кембриджа и Оксфорда) рамках Джон Уилкинс. «Real character» виделся как идеографическая система письма, подобная китайской или японской, т. е. это должен был быть знак «эмблематический». С точки зрения Уилкинса, необходимо изобрести знак, который выражал бы «декларативные черты форм, или природы вещей» и был «реально» связан с вещами или понятиями (а не со словами – подобно тому, как знак «2» выражает количество, а не слово «два» в различных языках, например «two», «deux», «duo») [Slaughter, 1982, p. 1–2].

Для Уилкинса задача *конструирования* (и тем самым, как бы парадоксально это ни звучало, *восстановления*) совершенного, универсального языка, «одновременно описывающего и определяющего природные феномены» (и реформирования тем самым языка «старого»), во многом совпадала с задачей упорядочения данных в «репозитории» (информационном и вещественном) Лондонского королевского общества и за счет этого – с общей задачей «умножения» и преобразования *знания* [Hunter, 1989, p. 137, 144].

По сути, речь шла об общих (*common*) коммуникативных единицах, а лучше сказать – совокупности общих (*common*) понятий, некоем общем для всех языков семантическом («философском») поле. Но отражала ли такая система «реальные сущности» (аристотелевские формы, или платоновские эйдосы, или некие простые элементы мира), или, быть может, речь в ней шла лишь о

«номинальных сущностях»? Именно этот вопрос, с точки зрения историка идей Ричарда Йео, обсуждается в третьей книге «Опыта о человеческом понимании» Локка (глава 6, параграф 9), и именно таков его контекст [Йео, 2007, р. 13–15, 19, 22].

Вот что писал Локк: «Искусная работа мудрого и всемогущего Бога, [которая проявляется] в великом строении мира и во всех его частях, превышает возможности и широту постижения, которым обладает самый пытливый и умный человек, в гораздо большей степени, чем наилучшее изобретение самого изобретательного человека превышает фантазию самого невежественного из разумных существ. Поэтому совершенно тщетны наши намерения разделить вещи на виды и распределить их по определенным классам, имеющим свои названия, по их *реальным сущностям*, которые очень далеки от того, чтобы мы могли их обнаружить или постичь» [Locke, 1979, р. 444].

Этот тезис, прямо вытекающий из общей позиции Локка, подрывал общепринятую картину познания мира: «Письменное слово опиралось на слова, или имена речи, имена опирались на идеи видов, идеи опирались на таксономическую структуру, таксономическая структура опиралась на виды вещей, виды вещей опирались на их сущностные характеристики, сущностные характеристики опирались на сущности. Началом служило твердое дно “*prima materia*” и неподвижного двигателя – этой последней черепахи, прочно стоявшей на тверди» [Slaughter, 1982, р. 82]. Судя по приведенному выше высказыванию Локка, между идеями видов и «началом» не должно было теперь существовать ничего, ни одной «черепахи».

По поводу проектов универсального языка, не уточняя, впрочем, какой именно проект он имеет в виду, Локк писал: «Я не столь тщеславен, чтобы думать, будто можно, не становясь посмешищем, пытаться осуществить полное *реформирование языков* всего мира или хотя бы своей собственной страны. Требовать, чтобы люди постоянно употребляли слова в одном и том же смысле и только для определенных и единообразных *идей*, – это то же самое, что думать, что все люди должны иметь одни и те же понятия и говорить лишь о том, в отношении чего у них есть ясные и отчетливые *идеи* <...> И очень мало знает мир тот, кто полагает цветение речи признаком глубокого понимания» [Locke, 1979, р. 509].

Как и в случае с микроскопом, Локк оценивает полезность единого универсального языка как необоснованный, неосуществимый и приводящий к нелепым последствиям проект. Иначе говоря – проект, основанный на спекулятивных гипотезах о «реальных сущностях» и потому бесполезный.

Добавим к этому, что, согласно концепции, развиваемой сегодня Ханной Доусон, Локк отрицал существование общего семантического поля. Идеи, даже самые простые, различаются от одного человека к другому, а тем более от одного языка к другому, от одной культуры к другой. «Вот почему слова различных языков часто взаимонепереводимы: надо только увидеть очевидное, говорит Локк, а именно что “множеству слов в одном языке ничего не соответствует в другом”, чтобы осознать глубину идеационной (ideational) несоизмеримости» [Dawson, 2007, p. 157; Locke, 1979, p. 432]. И это еще не конец истории о глубочайшей «трясине» «семантической неоднородности»: даже у одного и того же человека идеи быстро меняются с течением времени, и идея сегодняшняя часто отличается от «той, которая была у него вчера или будет завтра» [Locke, 1979, p. 479].

* * *

«Опыт о человеческом понимании» Джона Локка есть попытка очертить границы, пределы познания, поставив человека в цепь, иерархию бытия, в которой человек занимает одно из прискорбно низких мест и может рассчитывать, кроме милостиво, из жалости данного ему Откровения, только на трудный и при этом посредственный канал – собственный опыт. Но таково решение Господа, лишившего Адама (и все его потомство) за его грех имевшихся у него более высоких дарований и оставившего в качестве «врожденного» лишь «чистый лист» (tabula rasa) понимания. И даже это было милостью, оставившей для человека хотя и с великим трудом, но все же достижимую (в том числе с помощью других интеллектуальных существ) возможность самоисцеления и спасения.

Существенно важной причиной отдаления Локка от круга «экспериментальных философов» Лондонского королевского общества, проявившегося, в частности, в «Опыте о человеческом

понимании», было то соображение, что «новый» видимый / невидимый мир, в частности наблюдаемый в микроскоп, *не принадлежит человеку*, он как минимум *бесполезен*, а скорее всего – смертельно *опасен*, преграждая, в случае его безрассудного познания и распространения знания о нем, путь к спасению. И не просто преграждая, а выступая потенциальной причиной окончательной гибели человека.

В разрешении парадокса знания свою роль в какой-то мере могло сыграть понятие «полезности». «Бесполезное» указывало на неразрешенное и «запретное», а «полезность» приобрела для Локка статус критерия, позволяющего не заблудиться в океане знания и не встать на путь, ведущий не к жизни вечной, а к «вечному поруганию и посрамлению» [Дан 12, 2]. В «Опыте о человеческом понимании» развернута критика «бесполезного» знания и изложены основания, по которым его нельзя считать «полезным». Что касается напрашивавшегося позитивного проекта получения *нового* «полезного» знания, то он остался, по сути дела, не проработанным, хотя основания для такой проработки и имелись – благодаря длившемуся много лет сотрудничеству Локка с Томасом Сиденхемом.

В конце жизни Локк пытался – во всяком случае таков был его замысел, – сформулировать какие-то правила получения нового знания в главе, которая должна была завершить главный труд его жизни и называлась «О практике понимания» (On the Conduct of Understanding), однако в результате ему так и не удалось выйти за рамки негативного подхода, и от *последней и ключевой* главы пришлось отказаться. Впрочем, быть может, так и должно было произойти: опыт в принципе не улавливался ни в какие формы, и получить знание о его течении, а тем более об управлении им, было неразрешимой задачей. Локк добавил бы к этому: неразрешимой для человека.

Об опыте можно было говорить лишь в негативном ключе, подвергая критике разнообразные иллюзорные проекты *теории* познания. Все остальное следовало оставить на волю Творца, по милости которого течение опыта могло принести плоды, наверняка полезные и ни в малой степени не опасные для такой на самом деле бесконечно жалкой твари, как человек.

Парадокс знания тоже остался неразрешенным, но принцип полезности, этот критерий отсекающего запретного знания, продолжил свою жизнь в дальнейшей истории идей, напоминая, что кажущееся спасительным знание способно подвести к последнему пределу. Преступи – и окажешься в безжизненном царстве тьмы.

Впрочем, дальнейшая трехвековая история человечества показала, что, несмотря на все запреты и предостережения, оно не способно противостоять искушению нового знания и готово полностью отринуть понятие «запретного» и всего, что с ним связано, лишь бы прикоснуться к манящему плоду. Со всеми вытекающими последствиями.

Locke's Razor

Anatoly Yakovlev

PhD in Philosophy; e-mail: yakovlev1632@gmail.com

The paradox of forbidden knowledge coming to light most dramatically in the context of the 17th-century Millenarianism serves as a key to Locke's «Essay concerning Human Understanding». The forbidden knowledge had provoked the Fall, and now it appeared as a pre-condition for Christ's Second Coming. Is there any possibility, then, to shun the forbidden knowledge, and in doing so to have the means of trespassing the imposed limits? Locke saw the criterion of the permitted in its utility. The related method of analogical extrapolation allowed to remain within the clearly drawn circle of useful knowledge and at the same time to broaden it by reasonably exercised accommodations.

Keywords: Millenarianism, forbidden knowledge, compass of understanding, way of ideas, angels, John Dee, Thomas Sydenham, Antonie van Leeuwenhoek, Isaac Newton, John Locke

Список литературы / References

Buchanan B. J. (2005) "The Art and Mystery of Making Gunpowder": The English Experience in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. In: Steelt B.D. and Dorland T. (eds) *The Heirs of Archimedes. Science and the Art of War through the Age of Enlightenment*. Cambridge, Mass.; London, England: The MIT Press, p. 233–274.

Clucas S. (ed.) (2006) *John Dee: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought*. Dordrecht: Springer. 366 p.

Cunningham A. (1989) Thomas Sydenham: epidemics, experiment and the 'Good Old Cause'. In: French R. and Wear A. (eds) *The Medical Revolution of the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 164–190.

Dawson H. (2007) *A Ridiculous Plan: Locke and the Universal Language Movement* // *Locke Studies*, vol. 7, p. 139–158.

Dee J. (1659) *A True & Faithful Relation of What passed for many Yeers Between Dr. John Dee (A Mathematician of Great Fame in Q. Eliz. and King James their Reignes) and Some Spirits: Tending (had it Succeeded) To a General Alteration of most States and Kingdoms in the World*. Ed. Meric Casaubon. London: D. Maxwell. 494 p.

Dewhurst K. (1963) *John Locke: Physician and Philosopher. A Medical Biography*. London: The Wellcome Historical Medical Library. 331 p.

Hunter M. (1989) *Establishing the New Science: The Experience of the Early Royal Society*. Woodbridge: The Boydell Press. 382 p.

Hunter M. (ed.) (2001) *The Occult Laboratory: Magic, Science and Second Sight in Late 17th-Century Scotland: A New Edition of Robert Kirk's The Secret Commonwealth and Other Texts, with an Introductory Essay*. Woodbridge: The Boydell Press. 247 p.

Locke J. (1979) *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. by P. Nidditch. Oxford: Clarendon Press. 748 p.

Manuel F. E. and Manuel F. F. (1979) *Utopian Thought in the Western World*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press. 896 p.

Purinton R. D. (2009) *The First Professional Scientist: Robert Hooke and the Royal Society of London*. Basel – Boston – Berlin: Birkhäuser Verlag AG. 281 p.

Slaughter M. M. (1982) *Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press. 277 p.

Snobelen S. D. (2005) “The True Frame of Nature”: Isaac Newton, Heresy, and the Reformation of Natural Philosophy. In: Brooke J. and Maclean I. (eds.) *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*. Oxford: Oxford University Press, p. 233–262.

Webster Ch. (1975) *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform, 1626–1660*. New York: Holmes & Meier Publishers. 630 p.

Wilson C. (1995) *The Invisible World: Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope*. Princeton: Princeton University Press. 280 p.

Wilson C. (1988) Visual Surface and Visual Symbol: The Microscope and the Occult in Early Modern Science. In: *Journal of the History of Ideas*, vol. 49, p. 85–108.

Yates F. (1972) *The Rosicrucian Enlightenment*. London and New York: Routledge. 333p.

Yates F. (1979) *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*. London: Routledge & Kegan Paul. 217 p.

Yeo R. (2007) Between Memory and Paperbooks: Baconianism and Natural History in Seventeenth-Century England. In: *History of Science*, vol. 45, part 1, no. 147. P. 1–46.

Young J. T. (1998) *Faith, Medical Alchemy and Natural Philosophy: Johann Moriaen, Reformed Intelligencer, and the Hartlib Circle*. Farnham: Ashgate Publishing. 304 p.

А.В. Ястребцева

Политика и пайдейя. Республиканский проект общественного образования*

Ястребцева Анастасия Валерьевна – PhD, кандидат философских наук, доцент факультета гуманитарных наук, академический директор Аспирантской школы по философским наукам НИУ ВШЭ; 101000, Российская Федерация, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: ayastrebtsseva@gmail.com

В работе «Пять мемуаров об общественном образовании» французский политический деятель и философ эпохи Революции маркиз Николя де Кондорсе (1743–1794) сформулировал основные положения своей пятиступенчатой образовательной модели. В данной статье обосновывается ее влияние на школьную реформу Жюлья Ферри 1880-х гг., приводятся аргументы в пользу разработки именно Кондорсе республиканской модели общественного образования, новаторской для постреволюционной эпохи и не утратившей значения до сих пор. Замысел Кондорсе заключался в создании такой образовательной системы, при которой каждый гражданин имел бы возможность получить бесплатное образование – от начального до высшего. При этом единственным критерием отбора на новую образовательную ступень служат естественные способности и таланты человека. Насколько амбициозные идеи Кондорсе были реализованы его последователями? И какова роль государства в воспитании нового человека?

Ключевые слова: общественное образование, республиканизм, школа, равенство возможностей, прогресс

* Работа выполнена при поддержке Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2014/2015 г., грант № 14-01-0190.

Наука не имеет никакой иной цели, кроме той, чтобы служить образованию людей, а также делать их в некотором роде лучше.

Единственная наука, которая заслуживает исследований и развития, должна быть наукой школьной и доступной как можно большему числу людей.

*Огюст Конт*¹

Какие средства необходимы для нравственного воспитания народа? Так сформулировал ключевой вопрос для Просвещения Дестют де Траси (1754–1836) [Destutt de Tracy, 1798]. А Жан-Батист Сэй (1767–1832) в книге «Олби, или Размышления о реформировании нравов нации» (1800) добавил, что для совершенствования нравов народа «лучшим образованием является республика» [Say, 2003, p. 201]. Поскольку все страдания человека являются следствием его природы, то изучение ее незыблемых законов, того, что *есть* и что является *истиной*, составляет основной объект интереса человека и единственный путь к его *благосостоянию*. Главный мотив Просвещения состоит в том, что для достижения счастья необходимо найти истину, заключающуюся в познании природы и действии в соответствии с ее законами.

Несомненно, два человека никогда не смогли быть жить вместе без понимания того, что, если один убивает другого или вредит ему, он тем самым разрушает основы сообщества; и что, если согласившись не причинять другому зла, один из них нарушает однажды эту договоренность, никакая безопасность уже не может быть им обоим гарантирована, а счастье оказывается недостижимым. Невозможно заставить дикаря проникнуться деликатностью нравственных чувств и принять целесообразность социального и морального долженствования, как невозможно донести до него истины познания природы. Однако и не каждый цивилизованный человек способен в полной мере к постижению этих истин и к согласованию своих поступков с пирамидой общественных ценностей. При этом мораль остается наименее предрасположенной к прогрессу, по сравнению с другими науками она значительно медленнее развивается, трансформируя нравствен-

¹ [Comte, 1851–1854, T. 1. p. 542–543].

ный порядок в более совершенный. Мораль призвана обеспечивать единство социума, однако приходится признать, что наши моральные принципы все еще далеки от идеала; это различие, лежащее в основании морали, восходит к разнице природных характеров и особенностей поведения индивидов. Для достижения согласия между ними и обеспечения социальной справедливости необходима выработка универсальной морали, максимально защищенной от дестабилизирующих ее внешних воздействий, и создание такой эффективной модели воспитания и образования, где эффективность напрямую связана не с временным успехом, а с универсальностью знания и ценностей.

Само по себе образование способно привести лишь к внедрению в сознание относительно небольшого числа людей неких абстрактных моральных истин, что, в конечном счете, не обеспечивает единое основание для всеобщей нравственности. Такое образование, дающее государству незначительное количество моралистов-теоретиков, не служит обновлению и совершенствованию нравов всей нации [Destutt de Tracy, 2011, p. 139]. Согласно де Траси, для того чтобы сформировать эффективную образовательную модель, необходимо принять во внимание естественные особенности индивидов, позволяющие разделить их на два класса [Ibid., p. 207]: тех, кто наиболее предрасположен к физическому труду, и тех, кто проявляет склонность к труду интеллектуальному. И если обучение первого класса предполагает лишь краткий поверхностный курс важнейших наук, за которым следует практическое обучение ремеслу, то образование высшего интеллектуального класса – процесс более трудоемкий: на начальном этапе – домашнее обучение (около 7 лет), целью которого является формирование у ребенка элементарных навыков чтения и письма; далее общее образование (около 8 лет), **обеспечиваемое так называемыми «центральными школами»**, в которых преподаются математические дисциплины, физика, иностранные языки, литература, моральные и политические науки, – единство этих наук составляет необходимую базу для дальнейшего обучения. И особое значение здесь имеет преподавание теории идей, или идеологии². На третьем

² Дестют де Траси ввел этот термин в оборот в 1798 г. А в 1801–1815 гг. написал свое главное произведение «Элементы идеологии». О воспитательной доктрине де Траси см. [Кротов, 2014, с. 146–158].

этапе обучения «специальные школы» (4 года) дают углубленные знания по одной из наук, начальные сведения о которых были подчерпнуты слушателем в «центральной школе».

Особенность образовательного проекта де Траси заключалась в том, что образовательные траектории для «низших» и для «высших» классов складывались по-разному, так называемой общей начальной школы не было. Этот проект фактически служил обоснованию актуальной для Просвещения социально-иерархичной структуры и опирался на сенсуалистическую гносеологию, отсылающую к природе человеческих способностей и склонностей. Это свидетельствовало об ограниченности теории де Траси и о невозможности с ее помощью осуществить радикальный разрыв со Старым режимом, тогда как именно этот разрыв был наиболее значимым мотивом философии эпохи Революции. Радикальную критику традиционного социально-дифференцированного образования предложил другой мыслитель эпохи Революции – Николя де Кондорсе (1743–1794), чей проект общественного воспитания, представленный в Комитете по общественному образованию Национальной Ассамблеи 20–21 апреля 1792 г., оказал существенное влияние на становление светской школы во Франции в конце XIX – начале XX вв.

Образовательный проект Кондорсе имел своей целью создание «народного разума» [Condorcet, 1994, p. 104], т. е. воспитание народа и нации в рациональном духе Просвещения. Суверенитет народа лежит в основании республиканской формы правления, а народ должен быть просвещен. Школа как социальный институт – средство для приобщения каждого индивида к рациональности, без которой, согласно Кондорсе, невозможно истинное гражданское общество, но лишь тирания, основанная на невежестве народных масс. Соответственно, школа должна не только просвещать, но образовывать.

Сам термин *общественное образование* французский мыслитель понимал не в узком смысле просвещения масс, но как целостную картину цивилизационного прогресса человеческого рода на пути совершенствования законов и нравов. Прогресс, согласно Кондорсе, возможен лишь при условии освобождения творящих историю народов, благодаря деятельности великих личностей и созданию республики как формы политической жизни. Школа слу-

жит проводником прогресса, без нее он не был бы возможен. Наука развивается, но ее длительный прогресс вряд ли был бы возможен, если бы научные исследования служили лишь интересам узкого круга профессионалов. Кроме того, истинный прогресс человечества не исчерпывается накоплением знаний, но предполагает также совершенствование нравов. Мораль должна способствовать автономии субъекта, а нравственный прогресс возможен лишь при совершенствовании нравов как можно большего числа людей.

Школа должна взять на себя развитие «универсальной» морали, основанной на долженствовании. Она научает искусству быть гражданином, основы которого закреплены в Декларации прав человека и гражданина (1789). Истинный гражданин защищает республику как ценность, поскольку она не пренебрегает его правами. Такая общественная республиканская школа³ во Франции была создана в ходе реформ 1880-х гг. под руководством министра просвещения и изящных искусств Жюль Ферри (1832–1893). Каковы исторические и теоретические основания республиканской школы, претерпевающей на протяжении более 150 лет череду кризисов?

Впервые предложение создать «общественную воспитательную систему» прозвучало в речи Оноре Мирабо (1749–1791) в 1790 г.⁴ Во всех последующих проектах общественного образования создание публичной школы под контролем государства стало общим местом. Одним из завоеваний Революции можно считать изменение школьного словаря. Так, в оборот было введено понятие *начальная школа*. Одним из первых о ней заговорил председатель Учредительного собрания Ш.М. Талейран (1754–1838) в своем «Докладе об общественном образовании», сделанном в сентябре 1791 г.: «Задача начальных школ состоит в преподавании всем детям первых и необходимых обязанностей». Т. е. вопрос о начальной школе мыслился в контексте становления гражданского

³ Об организации иезуитских образовательных учреждений и их связи с национальным планом образования см., например, работу [La Chalotait, 1996]; о концепте общественного образования в XVIII в. – [Chisick, 1981]; подробный анализ дискуссий адептов республиканской школы со сторонниками дореволюционной традиционной модели образования см. [Julia, 1981].

⁴ К тому же периоду относятся тексты, собранные в сборнике: [Baczko, 2000]. Речь Мирабо см. на р. 71–105. Русский перевод доклада представлен в: [Пинкевич, 1926, с. 73–82].

сознания, подготовки слушателей к активной общественной жизни [Waszko, 2000, p. 119]. О *средней школе* в этом докладе не говорилось, а образованием на второй ступени должны были заниматься «окружные школы», в которых преподавались древние языки и которые готовили к переходу на следующую, третью ступень, где слушателей обучали уже конкретным профессиям – медицине, праву, военному делу и т. п.

Термин *средняя школа* появился чуть позже в проекте декрета Кондорсе, но в несколько отличном от его более поздних трактовок значении. Он разработал пятиступенчатую систему образования, в которой три первые ступени соответствовали начальной школе, средней школе и институтам. Под *средней школой* Кондорсе подразумевал «окружные» учебные заведения, «предназначенные для тех детей, семьи которых могут обойтись без их работы более продолжительное время, посвятить их воспитанию большее число лет и нести для этого даже некоторые расходы». Третья ступень – «институты» – «заключает в себе все необходимое для подготовки к выполнению общественных обязанностей, требующих серьезного образования, или же для дальнейших успешных занятий науками». В институтах «формируются те, чья природа предназначена к совершенствованию человеческого рода посредством новых открытий» [Condorcet, 1994, p. 74]. Четвертая ступень – лицеи – «формируют ученых». А на вершине образовательной пирамиды Кондорсе располагается Национальное общество наук и искусств, инстанция, осуществляющая контроль за всем образовательным процессом.

Уже в начале XIX в. смысл выражения *начальная школа* претерпел существенные изменения. 17 марта 1808 г. вышел декрет, в котором цель *начальной школы* была обозначена как «обучение чтению, письму и основам счета». Что касается *средней школы*, то законом от 11 флореаля X года (1 мая 1802 г.) были созданы лицеи, принявшие эстафету у «центральных школ», появившихся в 1795 г. Согласно этому закону, начальные школы были поставлены под контроль государства, а средние школы могли быть как государственными, так и частными.

В постреволюционную эпоху определились две крайние, наиболее устойчивые позиции в оценке перспектив такой школьной системы: одни теории обосновывали ее дифференцированность и

иерархичность степенью прогрессивности преподаваемых на отдельных ступенях образования знаний; другие теории трактовали новую школьную систему как сеть отдельных друг от друга школ, предназначенных для различных слоев населения.

Кондорсе был сторонником первой точки зрения. Особенность его проекта заключалась в тезисе о бесплатном всеобщем общественном образовании. Каждый гражданин наделялся правом на получение образование на любой из пяти ступеней при условии успешного завершения обучения на предыдущей ступени. В своем декрете Кондорсе провозгласил: «Мы полагали, что в этом плане общей организации наша первая задача заключалась в создании воспитания, настолько общего, настолько одинакового для всех, настолько единого, насколько позволили бы обстоятельства. Мы полагали, что следует предоставить всем в одинаковой мере ту часть образования, которую можно распространить на всех, но не отказывать какой-либо части граждан в более высокой степени образования, которую нет возможности сообщить всем. Надо учредить обе части образования: одну, потому что она полезна получающему ее, другую потому что она полезна даже и тем, кто ее не получает» [Пинкевич, 1926, с. 83]. Общественное образование имеет своей конечной целью, согласно Кондорсе, признание того, что «каждый настолько просвещен, что способен самостоятельно осуществлять» свои права в соответствии с законом, «не подчиняясь слепо разуму другого» [Condorcet 1994, p. 62].

Пирамидальная образовательная структура, предложенная Кондорсе, сочетала, таким образом, демократическое равенство и заботу о создании элитарного слоя ученых – своего рода меритократии, – идея, столь близкая республиканским реформаторам эпохи Третьей республики, когда возник термин «республиканский элитаризм» [см.: Ястребцева, 2008, с. 7–20]. Согласно Кондорсе, все дети начинают свое образование в начальной школе, а переход на новую более высокую ступень образовательной пирамиды может быть обусловлен исключительно природными задатками и талантом. Таким образом, главная идея французского мыслителя состояла в обосновании всеобщего права на образование, проявляющегося в свободном доступе к каждой из пяти ступеней школьной пирамиды, где переход с одной ступени на другую основан на естественном отборе. То есть речь идет о ра-

венстве шансов, а не о равенстве возможностей, служащем отправной точкой в современных институциональных дебатах. При этом, согласно замыслу Кондорсе, те, кто раньше других оканчивают обучение, не должны страдать от этого, поскольку они получили элементарное образование, достаточное для их автономного существования внутри социума.

Здесь возникают две проблемы, которые не были решены самим Кондорсе. Первая связана с определением меритократии, поскольку, согласно Кондорсе, выход из школы после двух первых ступеней образования может быть связан с экономическими и социальными мотивами. Например, семья не в состоянии оплачивать дальнейшее обучение своего отпрыска. Но тогда каким образом связаны таланты будущей элиты с материальными возможностями семьи? Представляется, что здесь имеют место две несовместимые логики. Либо мы склоняемся к образовательному дуализму, разводя школы для элиты и школы для народа, как это было во Франции вплоть до 1960-х гг., либо мы отдаем предпочтение единой школе, основанной на идее демократического равенства. Однако сам Кондорсе не считал необходимым разрешить эту проблему, возможно, потому, что для него право на исключительность (принадлежность к научной элите) и право на получение элементарных знаний не тождественны друг другу. Для него важно преодолеть неравенство, проявляющееся в зависимости и в угнетении одних другими. Иными словами, неравенство в знании служит всеобщему прогрессу и составляет предмет всеобщего интереса. Каждый может быть добродетельным настолько, насколько ему позволяет его природа, а потому необходимо, чтобы система общественного образования способствовала развитию естественных талантов. Существует предустановленная гармония между образовательной пригодностью индивида и потребностями общества.

Вторая проблема является следствием первой. Не так просто обосновать соответствие юридических аргументов в пользу достаточности элементарного образования для адекватной реализации индивидом его гражданских функций и эпистемологического значения идеи, в соответствии с которой каждый получает право на полный образовательный цикл. Как в такой системе избежать претензии высшего образования на определение *curricula* более низких ступеней? Кондорсе находит решение этой проблемы в

Национальном обществе наук и искусств, которое одновременно определяет программы и методы образования, контролирует кадровую политику на каждом уровне, всячески стимулирует развитие талантов, предоставляя им институциональные возможности для совершенствования. Это Общество фактически совмещает школьную и научную задачи.

Таким образом, в пирамиде школьного образования Кондорсе обнаруживается телеологическое измерение *curricula*, обеспечиваемое организацией контроля за всей пирамидой *сверху*. Это согласуется с принципом школьной меритократии, а тезис о единстве знания лежит в основании этой телеологии.

Есть еще одна проблема, которая, видимо, не была очевидной для самого Кондорсе: является ли знание, которым необходимо обладать для перехода на более высокую ступень образования, по природе своей идентичным тому, которое достаточно для становления ответственного гражданина? Действительно ли элементарные знания, составляющие *vademecum* (справочник) нашей обыденной жизни, сродни знанию как теоретической основе науки? Не обременяет ли такая телеологическая организация знания дополнительными трудностями учащихся, которые, получая эти знания, оказываются неспособными пойти до конца, хотя изначально ставили перед собой такую цель?

Поскольку Кондорсе сводил все такого рода проблемы к социальной полезности отказа одних от дальнейшего обучения и природной предрасположенности других к научному образованию, то в его системе все происходит так, будто необходимые и полезные для первых знания и теоретические знания, предназначенные для вторых, составляют гомогенную эпистемическую структуру. Не существует, например, никакого эпистемологического разрыва между элементарным познанием вещей через простое наблюдение и чтение рассказов на начальном уровне познания [Condorcet, 1994, p. 114–115] и научным образованием – моральным и метафизическим [Ibid., p. 145].

Проект Кондорсе никогда не был полностью реализован, однако вдохновил реформаторов начала Третьей Республики на переосмысление конечных целей школы. Так, принцип бесплатного общественного образования, предложенный именно Кондорсе, был очевидным образом созвучен республиканской школьной

модели. Но и этот пункт теории Кондорсе был реализован республиканцами лишь отчасти. Так, Ферри ограничился бесплатной начальной школой.

Необходимость предоставления бесплатного образования обосновывалась Кондорсе, во-первых, всеобщим равенством прав. Школа должна быть открытой для всех, в том числе для самых бедных, которые более чем другие сословия нуждаются в реальном равенстве, а не только в декларируемом законом принципе. Можно было бы вслед за Франсуа Гизо (1787–1874) требовать бесплатного образования исключительно для бедных. Однако сначала Кондорсе, а затем и республиканцы 1880-х гг. выступили против такого дифференцированного подхода к образованию, аргументируя свою позицию несоответствием этого требования самому идеалу равенства. Как позже скажет Ферри, «после двух величайших споров века: о свободном труде и всеобщем избирательном праве» – необходимо задаться вопросом о том, как достичь «образовательного равенства», ибо «равенство прав является сущностью демократии» [Ferry, 1996, p. 62]. Это равенство обеспечивает возможность создания «истинно демократических нравов» и установления соответствующих правовых отношений. Обоснованию этого тезиса служит как раз отсылка к «плану... республиканского воспитания» Кондорсе, направленного на «образование людей и граждан» [Ibid., p. 67].

Во-вторых, требование бесплатного образования вытекает из равного права каждого на исключительность в том смысле, что любой человек, включая представителей низшего сословия, должен иметь возможность обучаться на каждой ступени образовательной пирамиды и дойти до самой ее вершины, если ему позволяют способности. Именно бесплатный характер образования, согласно Кондорсе, является необходимым условием достижения истинного равенства. И с этой точки зрения, проект Кондорсе кажется более республиканским, чем проект Ферри, в котором бесплатное образование давалось только в начальной школе, а средняя школа (лицей) вплоть до 1930 гг. были платными, причем довольно дорогостоящими.

И здесь логика Кондорсе была весьма оригинальной для его времени. Революционеры в решении вопроса о бесплатном образовании либо, подобно Талейрану, отстаивали тезис о бесплатности

сти лишь общего начального образования⁵, либо, как Ле Пелетье (1760–1873), говорили о необходимости бесплатного образования на всех ступенях, хотя на практике предпочитали ограничиться начальной ступенью⁶. Кондорсе же удивительным образом удавалось сочетать в своем проекте принципы бесплатного образования на всех уровнях пирамиды с ее иерархической структурой. Иначе говоря, примилив право всех на просвещение и право каждого на завершение образования, он, по сути, обосновал единство республиканских принципов равенства и свободы.

И здесь обнаруживается новая проблема, очевидная для самого Кондорсе и широко обсуждавшаяся в период школьной реформы конца XIX в. Речь идет об обязательности школьного образования для всех. Кондорсе попытался отказаться от нее, в отличие от республиканцев, которые согласились с обязательностью и бесплатностью начального образования. Кондорсе убежден, что «человеческий гений хочет быть свободным, всякое принуждение вредно для него, и часто, в расцвете всех сил человека, видна печать оков, бывших в нем в тот момент, когда его душа лишь начинала развиваться в детском возрасте» [Пинкевич, 1926, с. 83]. Всякое принуждение ставит вопрос о праве, поскольку семьям вменяется в обязанность посылать детей в школу. Что может оправдать это принуждение? Таково право родителей дать детям то образование, которое они считают нужным, и далее мы увидим, что это право является одним из основополагающих для третьего принципа республиканской школы – ее исключительно светского характера. Вопрос о принудительности начального образования восходит к проблематике Государства-воспитателя.

Логика Кондорсе отличалась от логики его современника Ле Пелетье, который в своем знаменитом «Плане о национальном воспитании» утверждает право Государства-воспитателя не только на учреждение обязательной школы, но и на создание обязательных пансионов, фактически отнимающих детей у их родителей. Таким образом, обязательность образования заставляет поставить другой не менее важный вопрос: кому принадлежат дети – родителям или государству? Кондорсе дал однозначный ответ – родителям, и потому он отказался от обязательности об-

⁵ *Talleyrand. Rapport sur l'instruction publique (septembre 1791)* // [Baczko, 2000, p. 122].

⁶ *Le Peletier. Plan d'éducation nationale* // [Ibid., p. 374].

разования. Ферри, который позднее в своей реформе придаст государству значение воспитателя, напротив, внесет в законопроект об образовании пункт о его обязательности. Однако, в отличие от Ле Пелетье, Ферри поставил-таки вопрос о границах вмешательства государства в вопросы воспитания и образования, заметив, что речь идет не о навязывании обществу обязательного школьного образования, но об обязательности просвещения. Родители вольны выбирать то, каким способом они будут образовывать своего ребенка. И здесь логика Ферри близка логике Кондорсе, поскольку в законе 1882 г. устанавливается иерархия между образованием, в которое государство не должно вмешиваться, и воспитанием, которое оно может взять под свой контроль, если родители доверяют ему своих детей. Возникает вопрос: допускал ли Кондорсе такое решение проблемы, и почему он говорил не о возможности, но о необходимости права семьи на определение характера образования для своего отпрыска? [Condorcet, 1883, p. 145–146.] Мнение Кондорсе кажется неоднозначным.

Так, в его проекте Декларации прав человека и гражданина 1793 г. была статья, объявляющая образование социальной потребностью⁷. Если образование – это потребность, то оно есть и право, которым можно воспользоваться или не воспользоваться, т. е. право не принудительно. Вместе с тем, если образование – это естественная потребность, то оно должно обеспечиваться государством как обязательное для всех. Воспроизводя идею Кондорсе в своей Конституции (статья XXII Декларации прав человека, преамбула к Конституции июня 1793 г.) и признав, вслед за Ле Пелетье, обязательность лишь начального образования, монтаньяры, возможно, были более последовательны, чем их предшественник.

Для Кондорсе же, в целом, суждения права имели большее значение, нежели социальная аргументация. Именно это заставило его отказаться от обязательности образования, ибо частное право семей не может быть ограничено [Condorcet, 1994, p. 85]. На вопрос, не приведет ли это к массовому невежеству, Кондорсе в духе рационального оптимизма философии Просвещения отвечал, что человечество не столь примитивно, чтобы не видеть прямую вза-

⁷ Condorcet. *Projet de Déclaration des droits* // [Condorcet, 1847–1849]: «Образование является всеобщим благом, и общество обязано предоставить его всем своим гражданам» (Т. XII. Article XXIII. p. 421).

имосвязь между материальным благосостоянием и интеллектуальным и нравственным совершенствованием; нужно быть сумасшедшим, чтобы добровольно отказаться от преимуществ образования, но на это безумие человек должен иметь право.

Наконец, третий пункт проекта Кондорсе, востребованный в полной мере реформаторами Третьей республики, – это светский характер школы. Сам термин *светскость* (фр. – *laïcité*) появился в 1860 г. в условиях расцветшего республиканского антиклерикализма и борьбы с законом Альфреда де Фаллу⁸. Однако он вполне применим и к концепции светской школы Кондорсе: «...конституция, признавая за каждым человеком право выбора религии, распространяя полное равенство между всеми жителями Франции, не позволяет ни в коем случае внести в народное образование такой элемент, который, отстраняя детей одной части граждан, разрушал бы тем самым равенство общественного строя и давал бы отдельным религиям преимущество, противоречащее свободе общественного мнения. Безусловно, необходимо отделить от морали принципы каждой отдельной религии и не включать в народное образование преподавания какой бы то ни было религии» [Пинкевич, 1926, с. 90]. Таким образом, согласно Кондорсе, следует исключить культы из школьного образования и доверить духовное религиозное воспитание семье. Именно эта фундаментальная установка его теории позволяет увидеть преемственность между проектами Кондорсе и Ферри. Впрочем, Кондорсе не был оригинален. Тот же Ле Пелетье выступил за разделение Церкви и школы, а другой современник Кондорсе Лантенас в проекте, представленном им в Комитете общественного просвещения, сделал еще более сильное заявление: «Все, относящееся к культам, должно преподаваться только в храмах. <...> Министры культа никоим образом не должны быть уполномочены заниматься вопросами общественного образования ни на каком уровне...»⁹.

⁸ *Альфред де Фаллу* (1811–1886) – министр народного просвещения и культов Франции в 1848–1849 г. Уже после сложения им полномочий вышел закон («закон Фаллу»), в соответствии с которым при министерстве был образован высший совет народного просвещения. В него вошли четыре епископа и иные духовные лица. Этот совет осуществлял надзор за всеми учебными заведениями Франции.

⁹ *Lanthenas. Projet d'organisation des écoles primaires présenté à la Convention* (12 décembre 1792) // [Baczko, 2000, p. 263].

Отличается ли теоретический концепт светскости Кондорсе от его реального воплощения в республиканской школе Третьей республики? Надо признать, что и в трактовке *laïcité* Кондорсе неоднозначен. С одной стороны, уважение прав и свобод человека в соответствии с Конституцией действительно требует исключения религиозного образования из школьного курса. Школа должна, по убеждению Кондорсе, способствовать развитию свободного мышления. И это положение не содержит в себе никакой негативной критики в адрес религии. Религия становится делом сугубо индивидуальным, а право на свободный выбор вероисповедания должно быть гарантировано законом.

С другой стороны, невозможно не соотносить предложенный Кондорсе принцип светского образования с его антиклерикальными убеждениями. Так, юридически закрепленное уважение права индивида на выбор вероисповедания может не найти поддержки в философии, в которой, скажем, догмы христианства признаются не менее абсурдными, чем самые примитивные мифологии. В «Эскизе о прогрессе человеческого разума» Кондорсе разрабатывает теорию религиозного феномена, все исторические формы которого происходят из одного единственного источника – человеческого легковерия и подчинения догмам по причине незнания.

В отличие от многих своих современников-деистов (например, Вольтера), Кондорсе не уповает на иррациональность веры, а ищет ответ в научном характере образования. Его способ решения проблемы двойственного – юридического и философского – характера светского образования можно обозначить как рационалистический инструкционизм: школа должна быть светской, поскольку в ней разрешено преподавать лишь истины, в ней нет места вере; школа является светской, потому что ее главная задача состоит в формировании «позитивного» разума. Означает ли это, что, по Кондорсе, с точки зрения права, никакое верование не может быть проявлено в публичном пространстве и что, если рассуждать с позиции сциентизма и позитивизма (т. е. антитеологически), то развитие общественного образования делает религиозное верование социально бесполезным и устаревшим?

Согласно Кондорсе, если школа должна транслировать ясное и отчетливое знание, то всяческие намеки на религиозное воспитание нужно исключить из школьной программы на том основании,

что религия основывает свои догмы на аргументе от авторитета, а не на рациональном обосновании. Однако такое исключение действительно не только по отношению к религии, но и к национальным и патриотическим догмам, к государственным идеологиям – своего рода гражданскому катехизису. «Политическим религиям» [Condorcet, 1994, p. 93], утверждает Кондорсе, не место в школе. Радикальность воззрений Кондорсе была переосмыслена в период Третьей республики. Ферри, в отличие от своего предшественника, пытался воплотить в жизнь проект «патриотической религии», направленной на воспитание духа нации.

Кондорсе крайне недоверчиво относился к вторжению властей в сферу образования, ибо «всякая власть, какова бы ни была ее природа, враждебна истине»¹⁰. В отличие от проекта Ферри, где школа была оплотом Республики, для Кондорсе школа мыслилась как область, требующая защиты от деспотизма и произвола властей. Именно поэтому никакой теологический авторитет, никакая политическая власть не могут определять, что есть истина, но должны посредством системы общественного образования, предостерегать от ошибок¹¹, формируя у индивидов способность рационального суждения и освобождая разум человека от политических и религиозных предубеждений. Этот тезис Кондорсе вполне соответствует как правовой установке на уважение свободы совести, так и философской, утверждающей автономию разума. «Для того чтобы граждане любили законы, не переставая быть в действительности свободными, – пишет Кондорсе, – чтобы они сохранили всю независимость разума, без которой вся их сильная любовь к свободе является лишь страстью, а не добродетелью, необходимо, чтобы им были известны принципы естественной справедливости и те важнейшие права человека, приложение и развитие которых и представляют законы. Нужно усматривать в этих законах следствия этих прав и более или менее удачные средства их гарантии. Одни надо любить, потому что они продиктованы справедливостью, а другие, потому что они внушаются мудростью» [Пинкевич, 1926, с. 88].

Однако школа оказывается в парадоксальном положении, поскольку, будучи общественным учреждением, она не может быть абсолютно независимой от государства. Каковы институциональ-

¹⁰ [Condorcet, 1994], Vème Mémoire. p. 261.

¹¹ Ibid. Ier Mémoire. p. 88; IIème Mémoire. p. 129–130.

ные механизмы, гарантирующие способность школы развивать и освобождать разум человека? Согласно Кондорсе, общественное образование не должно зависеть от исполнительной власти, то есть подчиняться министерству. Функцию контроля в его образовательной пирамиде осуществляет Национальное общество наук и искусств, действующее не в политических интересах, а в интересах самого знания. Иными словами, Кондорсе уповает на «академии» как институционализованные сообщества ученых, выполняющих двойную функцию: определение оптимальных условий для производства и воспроизводства знания, – прототипом чего служит Академия наук. Именно это Кондорсе имеет в виду, когда говорит, что академии должны составлять часть системы общественного образования¹².

Кроме того, независимость образовательной системы может быть обеспечена в результате отказа ученых от объединения в корпорации [Condorcet, 1994, Ier Mémoire, p. 88–89], ибо любая корпорация рано или поздно разрабатывает свою систему догм, и тогда образовательный процесс может превратиться в трансляцию уже установленного теоретического знания, а не практически необходимых истин, каждую из которых слушатели могут подтвердить или опровергнуть путем логического доказательства или экспериментальной проверки.

Условие отказа от корпоративного академического духа в проекте Кондорсе возникло на фоне широких дискуссий вокруг чрезвычайно либерального закона Ле Шапелье (1791 г.), который запрещал какие-либо профессиональные объединения на основании общности интереса. Кондорсе, а позже и Ферри, выступил с резкой критикой академического синдикализма. С точки зрения Кондорсе, преподаватели не должны быть на службе у государства, но служить одному только знанию, при этом антикорпоративизм имеет своей целью избежать давления на преподавателей не только со стороны политических властей, но со стороны различных профессиональных лобби.

Наконец, третье средство для обеспечения независимости общественного образования от государства Кондорсе видит в либерализме и индивидуализме. Право каждого на образование ре-

¹² Condorcet. Essai sur la condition et les fonctions des assemblées provinciales // [Condorcet, 1847–1849]. Т. VIII. p. 482.

ализуется в условиях свободной конкуренции, что способствует реализации основной задачи школы – преподаванию истины и развитию свободного разума.

Таким образом, рационализм, антиклерикализм, индивидуализм, недоверие к политической власти являются для Кондорсе элементами единого полиптиха. Вместе они придают оригинальность его учению о светском образовании, послужившему реформатором Третьей Республики предостережением.

Светский инструкционизм Кондорсе вновь поставил вопрос о моральном воспитании. Должно ли оно быть исключено из образовательного школьного процесса, наряду с религией, национальными доктринами, «политическими религиями», коль скоро школа должна транслировать рациональные истины? Ответ Кондорсе дает негативный, поскольку нравственность, с его точки зрения, восходит к рациональности. Подобно физическим истинам, моральные истины требуют изучения, и Кондорсе, как сциентист, поставил задачу создания моральной и политической науки по примеру наук о природе. Задача светской школы в преподавании морали состоит для него в том, чтобы выработать моральные истины на рациональных и универсальных основаниях.

Утверждая, что существуют моральные истины, которые можно транслировать, подобно физическим и математическим истинам, поскольку они получены рациональным путем, Кондорсе оказался перед лицом двух традиционных для XVIII в. способов постановки нравственной проблемы: утилитаризма и руссоизма.

Первый, представленный, к примеру, Гельвецием, сводит моральное сознание к подсчету удовольствий. Тогда как для Кондорсе в основе морали лежат «естественные чувства» (такие как, например, жалость, благотворительность, радушие и т. п.). Не сводимо ли это его убеждение к руссоизму? Кондорсе полагает, что нет, ибо мораль не является «божественным инстинктом», как это утверждает савойский викарий [Rousseau, 1969]. Она применяется по отношению к предметам окружающего мира, и ее признаки можно обнаружить в научном знании. Чтобы быть добродетельным и знать, как должно поступать, согласно Кондорсе, не достаточно слушать свое сердце или, вслед за Кантом, действовать в соответствии с законом практического разума. Если бы это было не так, то в преподавании морали не было бы никакого смысла.

Моральное образование, согласно Кондорсе, должно возбуждать в человеке «естественные чувства», а затем и развивать рассудительность. Поэтому Кондорсе призывает приучать детей как можно раньше к чтению, и рассказывать им поучительные истории с моралью в конце [Condorcet, 1994, *Pième Mémoire*, p. 113]. Это стимулирует рефлексию через проявление природных склонностей человека. Таковы, согласно Кондорсе, базовые «принципы морального воспитания» [Condorcet, 1883, p. 166], преподаваемые в начальной школе. Очевидно, что речь идет о неких общих принципах, свойственных всем видам морали, поэтому у Кондорсе не найти упоминания о «светской морали», противоположной морали «религиозной», но речь идет о светской модели преподавания морали, ставшей возможной благодаря универсальности и рациональному характеру преподаваемого предмета. Так и республиканская воспитательная модель, на которую опирался Ферри в своей школьной реформе, имела целью духовное воспитание личности (моральное воспитание) и освобождение народа, необходимые для создания гармоничного демократического общества на основе ценностного универсализма. Может показаться, что само постулирование универсализма в качестве императива республиканского воспитательного разума является прямым продолжением теории прогресса, развитой в эпоху Просвещения. Однако, как было показано выше, следовало бы говорить не столько о преемственности, сколько о новой интерпретации этой идеи.

Список литературы

Кротов А.А. (2014) Из истории философии образования эпохи Просвещения: Кондильяк и Дестют де Траси // *Филос. науки.* № 9. С. 146–158.

Пинкевич А.П., ред. (1926) Педагогические идеи Великой французской революции. Речи и доклады / *Пер. с фр. и вступит. ст. О.Е. Сыркиной.* М.: Работник просвещения.

Ястребцева А.В. (2008) Республиканский элитаризм и принцип равенства в период третьей республики во Франции // *Филос. науки.* № 11. С. 7–20.

Baczko B. (2000) Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire [1982]. Genève: Droz. 526 p.

Chisick H. (1981) *The limits of Reform in the Enlightenment. Attitudes toward the Lower Classes in Eighteenth-Century France.* Princeton: Princeton Univ. Press. 324 p.

Comte A. (1851–1854) *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité.* P.: Mathias.

Condorcet. (1847–1849) *Oeuvres / Éd. F. Arago et O'Connor.* P.: F. Didot.

Condorcet. (1883) *Rapport et projet de décret sur l'instruction publique [1792].* Présentation, notes et commentaires par Ch. Compayré. P.: Hachette. 135 p.

Condorcet. (1994) *Cinq mémoires sur l'instruction publique.* P.: Flammarion. 380 p.

Destutt de Tracy. (1798) *Quels sont les moyens de fonder la morale chez un peuple? // Mercure français, 10, 20 et 30 ventôse an 6 (28 février, 10 et 20 mars).*

Destutt de Tracy. (2011) *Premiers écrits. Sur l'éducation et l'instruction publique // Oeuvres complètes. T. I. P.: Vrin. 252 p.*

Ferry J. (1996) *Discours sur l'égalité d'éducation, le 10 avril 1870, textes édités par O. Rudelle. Vol. I. P.: Imprimerie nationale. 508 p.*

Julia D. (1981) *Les trois couleurs du tableau noir.* P.: Belin. 394 p.

La Chalotais L. (1996) *Essai d'Éducation nationale ou Plan d'étude pour la jeunesse [1763].* P.: CNRS Édition. 124 p.

Rousseau J.-J. *Émile ou de l'éducation (1969) // Rousseau J.-J. Oeuvres complètes. T. IV. P.: Gallimard. 208 p.*

Say J.-B. (2003) *Oeuvres morales et politiques // Say J.-B. Oeuvres complètes. T. 5. P.: Economica. 960 p.*

Politics and Paideia. Republican Project of Public Education*

Anastasia Yastrebtseva

PhD in Philosophy, Associate Professor, Faculty of Humanities, Head of Graduate School in Philosophy, National Research University – Higher School of Economics; 20 Myasnitkaya str., 101000 Moscow, Russian Federation; e-mail: ayastrebtseva@gmail.com

In his «Five memoirs on public instruction» the French politician and philosopher of the Age of Revolution, Marquis Nicolas de Condorcet formulated the basic ideas of his five-levels educational model. This article focuses on its impact on school reform implemented by Jules Ferry in the 1880s. It argues that it was Condorcet, who developed the republican model of public education, which proved to be pioneering for post-revolutionary era and which retains its value nowadays. Condorcet's plan was to create an educational system in which every citizen would have an opportunity to receive education – from primary to higher levels – free of charge. The one and only criterion for selection to pass to the new educational level should be the natural abilities and talents of a given person. To what extent these ambitious ideas of Condorcet were implemented by his followers? And what should be the role of the state in education of a new man?

Keywords: public education, republicanism, school, equality of opportunities, progress

References

Baczko B. (2000) *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire* [1982]. Genève: Droz. 526 p.

Chisick H. (1981) *The limits of Reform in the Enlightenment. Attitudes toward the Lower Classes in Eighteenth-Century France*. Princeton: Princeton University Press. 324 p.

Comte A. (1851–1854) *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*. 4 vol. Paris: Mathias.

Condorcet. (1847–1849) *Oeuvres*. Éd. F. Arago et O'Connor. Paris: F. Didot.

* This study is based on findings produced by the research grant No. 14-01-0190 with the support of the National Research University Higher School of Economics Academic Fund Program in 2014/2015.

Condorcet. (1883) *Rapport et projet de décret sur l'instruction publique* [1792]. Présentation, notes et commentaires par Ch. Compayré. Paris: Hachette. 135 p.

Condorcet. (1994) *Cinq mémoires sur l'instruction publique*. Ier Mémoire. Paris: Flammarion. Coll. «GF». 380 p.

Destutt de Tracy. (1798) Quels sont les moyens de fonder la morale chez un peuple? *Mercure français*, 10, 20 et 30 ventôse an 6 (28 février, 10 et 20 mars).

Destutt de Tracy. (2011) Premiers écrits. Sur l'éducation et l'instruction publique. In: *Oeuvres complètes*, t. I. Paris: Vrin. 252 p.

Ferry J. (1996) *Discours sur l'égalité d'éducation*, le 10 avril 1870, textes édités par O. Rudelle. Vol. I. Paris: Imprimerie nationale. 508 p.

Julia D. (1981) *Les trois couleurs du tableau noir*. Paris: Belin. 394 p.

Krotov A. (2014) Iz istorii filosofii obrazovaniya epokhi Prosveshcheniya: Condillac i Destutt de Tracy [Of the History of Philosophy of Education in the Age of Enlightenment: Condillac and Destutt de Tracy]. *Filosofskie nauki*, no. 9, p. 146–158. (In Russian)

La Chalotais L. (1996) *Essai d'Éducation nationale ou Plan d'étude pour la jeunesse* [1763]. Paris: CNRS Édition. 124 p.

Pinkevich A. P., red. (1926) *Pedagogicheskie idei Velikoi frantsuzskoi revolyutsii. Rechi i doklady* [Educational Ideas of French Revolution. Speeches and Reports]. M.: Rabotnik prosveshcheniya. (In Russian)

Rousseau J.-J. *Émile ou de l'éducation* (1969). *Oeuvres complètes*, t. IV. Paris: Gallimard. 208 p.

Say J.-B. (2003) *Oeuvres morales et politiques*. In : *Oeuvres complètes*, t. 5. Paris: Economica. 960 p.

Yastrebtseva A. (2008) Respublikanskii elitarizm i printsip ravenstva v period tret'ei respubliki vo Frantsii [Republican Elitizm and the Principle of Equality in the Age of Third Republic in France]. *Filosofskie nauki*, no. 11, p. 7–20. (In Russian)

А.А. Кротов

Метафизика Поля Жане

Кротов Артём Александрович – доктор философских наук, заведующий кафедрой истории и теории мировой культуры Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова. 119991, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский»; e-mail: krotov@philos.msu.ru

Статья посвящена анализу системы одного из крупнейших представителей французского спиритуализма XIX в. **Рассматривается выдвинутая Жане трактовка природы философии и ее структуры.** Анализируются главные аспекты его учения о душе, природе и Боге. Разбирается историко-философская концепция французского мыслителя, высказывается общая оценка значения его идей для последующей философии. Система Жане ориентирована на поиск психологических оснований метафизики, ее характеризует стремление к доказательности, а также к широкому синтезу, превращающему философию в наиболее общую «науку наук», ограниченную, однако, известными в каждую конкретную эпоху фактами, а потому принципиально незавершенную. Рассматривая философию в историческом измерении, Жане настаивал на наличии прогресса, связанного с поисками мировоззренческих решений. Соединить, обобщить накопленные человечеством знания непротиворечивым и сохраняющим верность по отношению к величайшим метафизическим достижениям прошлого способом, – таков общий пафос философии Поля Жане.

Ключевые слова: Поль Жане, французский спиритуализм, метафизика, учение о душе, философия природы, философия истории философии, теодицея

Философия французского спиритуализма второй половины XIX в. вряд ли сегодня может быть охарактеризована как привлекающая повышенное внимание исследователей. Скорее ее можно было бы счесть полузабытой страницей в истории мысли. Но правомерно ли подобное отношение к ней? Ведь изучение одного из ведущих духовных течений европейской культуры эпохи индустриализации позволяет по-своему расширить современные представления о преемственности в историко-философском процессе, уточнить специфику мировосприятия целого поколения французских интеллектуалов. Правильно ли было бы объявить принимавшиеся ими ценности бесконечно далекими от духовного климата современного человека? Чтобы ответить на поставленные вопросы, обратимся к творчеству одного из ярчайших представителей названного течения.

Поль Жане (1823–1899) учился в Эколь Нормаль, затем преподавал философию в Страсбурге и Париже (Сорбонна). В 1864 был избран в состав Академии моральных и политических наук. Его главные произведения: «История политической науки в ее отношениях с моралью» (1850), «Опыт о диалектике у Платона и Гегеля» (1860), «Конечные причины» (1872), «Мораль» (1874), «Основы философии» (1880), «Виктор Кузен и его творчество» (1885), «История философии. Проблемы и школы» (1887, совместно с Г. Сеаем), «Принципы метафизики и психологии» (1897).

В системе Жане нашли своеобразное преломление различные философские традиции. Аристотель, Декарт, Лейбниц, Кант, Кузен, Жюфруа, Мен де Биран – идеи этих, так же как и других мыслителей, ассимилируются им, привлекаются для защиты тех или иных аспектов собственной позиции. Но решающее значение для формирования его взглядов имели учения представителей спиритуализма первой половины XIX в.

Жане рассматривал философию в качестве науки. Ее значимость для людей он усматривал в самом характере философских проблем. Природа человека, волевые и интеллектуальные законы, первые причины, – «можно оспаривать возможность решения подобных проблем, но нельзя оспорить их важность. Философия, с точки зрения точности, может уступать многим наукам; но с точки зрения ценности, она не уступает ни одной» [Janet, 1883, p. 865]. Полезность философии он связывает с тем обстоятельством, что

она побуждает человека к самопознанию, а также приучает разум к анализу абстрактных вопросов. Жана защищает трактовку философии как науки наук. Все частные науки – «продукт» человеческой мысли, философия же – наука о «мысли в ее фундаментальных законах». Философия анализирует основные принципы и методы частных наук. С другой стороны, все ее разделы, так или иначе, взаимодействуют с родственными отраслями знаний. Например, логика тесно связана с математикой, а мораль – с юриспруденцией. Близка философия и поэзии с религией: их общий предмет – идеальное и божественное, различны же используемые средства – свободное размышление, воображение и вымысел, вера.

Французский мыслитель говорил о «двойном объекте» философии. Это Бог и человек. По его мнению, за пределами частных наук остаются человеческий ум, представленный самому себе посредством сознания, и «первые причины и начала», или наивысшие общности. Отсюда деление единой высшей науки на две части: философию человеческого ума и «первую» философию. Поскольку именно Бог – высший принцип бытия, «бытие в себе», то учение о нем резюмирует всю первую философию. Согласно Жана, «тогда как основа философии человек, ее предел и последнее слово – Бог» [Ibid., p. 9–10]. Человек находит Бога в собственной душе. С другой стороны, без Бога человек – нечто незавершенное, он способен прийти к раскрытию своей сущности только благодаря обращению к высшему бытию. Поэтому две главные части философии неразрывно связаны друг с другом, образуют единую науку. Но каков в таком случае должен быть порядок философских исследований? С точки зрения Жана, следует продвигаться от более известного к менее известному. Подобный подход он определяет как характерный для «духа современной науки». Отсюда вытекает, что исходным пунктом философии должно выступать учение об уме. Ведь собственный ум нам все-таки известен лучше, чем общие причины бытия. Отправляясь от найденного основания, необходимо восходить к постижению высшей причины.

Две главные ветви философского знания Жана, в свою очередь, подвергает дальнейшей рубрикации. Философия человеческого ума включает в себе психологию, логику, мораль и эстетику. Психология – наука, изучающая «эмпирические законы». Ее предмет – человеческий ум, «каков он есть», его способ-

ности, как они реально даны в опыте. Законы, изучаемые тремя остальными науками, существенно иные: они носят идеальный характер, выражают цели, к которым должны быть направлены способности ума. Логика изучает идеальные законы рассудка, мораль – аналогичные законы воли: «идеальный рассудок был бы непогрешимым; идеальная воля была бы безупречной» [Ibid., p. 11]. Наконец, эстетика – наука об идеальных законах воображения. Цель, направляющая деятельность рассудка, – истина, воли – благо, воображения – красота.

Первая философия, отождествляемая с метафизикой, имеет различные уровни, находящие выражение в следующей классификации: онтология, учение о душе, философия природы, теодицея. Размышления о Боге – подлинный итог и вершина метафизических изысканий. Онтология анализирует различные аспекты бытия как такового: необходимость и случайность, конечность и бесконечность, относительное и абсолютное, совершенное и несовершенное, возможное, реальное, невозможное. По Жане, в самом общем смысле бытие охватывает все причастное существованию, причем не только «актуальному», но и будущему, возможному, или же относящемуся только к сфере мысли. В рамках онтологии философ выступает с критикой двух способов «ликвидации объекта» познания: отрицания способности постигать реальность (скептицизм), сведения объекта к субъекту (идеализм). Таким образом, метафизика включает гносеологические проблемы, «критику познания».

По мнению Жане, необходимо признать три типа метафизических реальностей: души, тела, Бог. Отсюда три особых науки, или раздела «специальной метафизики» (в отличие от «общей», т. е. онтологии): учение о душе, философия природы, теодицея (отождествляемая с философским учением о Боге). Душа – «принцип» мышления, причем, уточняет Жане, «под мыслями мы понимаем, вместе с Декартом, все факты сознания, как ощущения и проявления воли, так и идеи» [Ibid., p. 817]. Точка зрения спиритуализма заключается в провозглашении души особым видом бытия, не сводимым к телесной реальности. Существование души в ее отличии от тела доказывается следующими аргументами: различием психологических и физиологических феноменов, единством мышления, тождеством личности, моральной свободой. «Сознание может иметь свое основание только в себе самом. Оно, следовательно,

субстанциально независимо от материального существования, с которым соединено» [Janet, 1897, p. 371]. Спиритуалистическое истолкование проблемы соотношения души и мозга находит следующее выражение: последний не более чем инструмент, своего рода «орган» мысли, но отнюдь не субстрат, не субстанциальный носитель. Что это означает? Душа необходимо вступает во взаимодействие с телесным началом с тем, чтобы осуществлять свои интеллектуальные операции. Ведь помимо мозга она не имеет возможности получать информацию из внешнего мира. Равным образом и ее воздействие на различные части тела и, тем самым, внешнюю реальность не может протекать без этого посредника. Процесс мышления предполагает как субъект, так и объект. Мысль нуждается в предмете, который бы ею анализировался. Но материал для анализа попадает в душу посредством мозга, который представляет собой своего рода «центральный орган», «сжимающий» и транслирующий в сознание воздействия внешнего мира. Доказанное наукой положение «нет мышления без мозга» означает не субстанциальную зависимость одного от другого, а всего лишь констатирует неразрывную связь мысли с ее объектом. Вместе с тем сущностную независимость сознания от мозга подтверждают понятия времени, причинности, бесконечного, совершенного и др. Будучи всегда смешаны с идеями «ощущаемых феноменов», они, тем не менее, не могут быть объяснены никаким отдельным внешним физическим действием, никакой «мозговой вибрацией». Равным образом логические отношения между идеями – особый «порядок фактов», который не может быть сведен к физическому началу.

Философия природы представляет собой науку о телесной Вселенной. Природа – не что иное, как совокупность материальных объектов, которую не следует персонифицировать. Французский мыслитель объявляет открытым вопрос о единстве материи. Следует ли считать ее единообразной и однородной сущностью, или же материя слагается из множества изначально разнородных субстанций? Для окончательного ответа не хватает научных данных. Согласно Жане, современная ему химия пришла к признанию известного числа простых «элементарных субстанций», кажущихся далее неразложимыми. Но то, что невозможно для науки сейчас, вполне может оказаться осуществимо в будущем.

Жане выступил с опровержением материалистического понимания Вселенной. Он говорил о непоследовательности материалистической концепции вещества, подчеркивал трудности, возникающие на ее пути в связи с объяснением сущности и происхождения жизни, природы мышления. Анализ движения, по его мнению, также позволяет заключить о несостоятельности материализма: «...нам кажется, что из этой гипотезы вытекает то именно очевидное следствие, что вещество вещь не абсолютная, но нечто относительное, не имеющее в самом себе причины существования. В самом деле, каждая частица находится в соотношении со всеми другими частицами вселенной, которые все связаны друг с другом взаимным притяжением, возбуждая одна в другой движение. Причина этого движения находится вне каждой частицы, взятой отдельно, в других частицах, и это справедливо в отношении всех частиц без исключения; следовательно, ни об одной частице, взятой отдельно, нельзя сказать, что она вещь абсолютная, существующая сама по себе» [Жанэ, 1871, с. 52].

Природа, согласно Жане, подчинена закону целевых причин. Причем целесообразность – не априорный принцип, не «рациональный закон» человеческого ума, а характеристика самой природы. Легко доказать, что названный закон не относится к числу априорных: в противном случае он применялся бы нами «повсюду и при любых обстоятельствах», что не соответствует действительности. Подтвердить же его действие во внешнем мире вполне возможно, воспользовавшись продуманными наблюдениями, обратившись к реальным фактам. Прежде всего, всякая неизменно повторяющаяся последовательность феноменов должна иметь вполне определенную причину. Связь между ними выражается тем или иным законом природы. Целесообразность, по-видимому, присутствует в случае, когда некое следствие производится согласованным действием множества причин. Критерием отождествления того или иного следствия с целью выступает именно согласованное, гармоничное взаимодействие различных средств, способствовавших его появлению. Более того, целесообразность демонстрирует определенную «детерминацию настоящего будущим». Это означает, что в условия появления феномена входит целая серия совпадений, будто бы изначально запрограммированная на конечный результат, некоторую цель.

В своем стремлении предоставить исчерпывающие доказательства реальности закона целевых причин французский философ опирался на работы современных ему естествоиспытателей. В частности, на его взгляд, целесообразность в живой природе подтверждается анализом инстинктов и функций различных органов животных. В первом случае целесообразность заключена в согласованности функционального механизма с производимым действием, во втором – в соответствии «органического механизма» и функции. Операция и структура органа – вот что в этих двух случаях вызывает неизменное восхищение, свидетельствует о целевых причинах. В качестве фактов, подтверждающих наличие целесообразности в органическом мире, Жане рассматривал строение и функционирование глаз, ушей, зубов, пищевода, сердца, кровеносной системы, дыхательного аппарата, «органов движения», голосовых связок и др. «Другой системой фактов, на которой основывается теория целесообразности, является инстинкт у животных, так же как различные виды инстинктов» [Janet, 1876, p. 101]. К этому роду фактов французский философ относил инстинкты, направленные на выживание индивидуумов, сохранение вида, а также определяющие отношения между животными. К примеру, инстинкты первого рода находят выражение в предрасположенности к поиску определенной пищи, склонности к накоплению запасов, конструированию кокона, норы и пр. Инстинкты второго рода связаны с предосторожностями при кладке яиц и т. д. Наконец, социальные инстинкты легко заметить у волков, бобров, ос, пчел и др.

Волевая активность человека, по мнению Жане, представляет собой очевидный, подтвержденный наглядным опытом пример действия целевой причинности. Более того, целесообразность присутствует даже в неорганическом мире, который демонстрирует порядок, симметрию, гармонию. Само наличие законов природы может рассматриваться как факт, указывающий на целесообразность, ведь далеко не случайно порядок во вселенной преобладает над хаосом. «Мы видим теперь, что целесообразность проникает повсюду, даже туда, где она кажется наименее видимой; и мы можем выразиться более обобщенно, чем прежде: всякий порядок предполагает цель; и сам принцип порядка – это цель» [Ibid., p. 245]. Поэтому «механический» мир столь же проникнут целесо-

образностью, как и органический. При этом Жане предлагает разграничивать два типа целей: внутренние и внешние. В первом случае, например, речь идет об организации животных, во втором – о роли Солнца в истории Земли.

Наконец, механистическое истолкование бытия, исключаящее конечные причины, встречает на своем пути неразрешимое затруднение при попытке объяснить существование абсолютных моральных ценностей, не выводимых из соображений пользы и удовольствия, носящих субъективный характер. «Мораль есть, следовательно, одновременно осуществление и последнее доказательство закона целесообразности» [Ibid., p. 747].

Согласно Жане, главное понятие теодицеи – «наиболее возвышенная идея человеческого ума, которая резюмирует в конкретном и живом образце все, что имеется благородного, высокого, священного среди людей» – это идея Бога [Janet, 1883, p. 842]. Может ли идея высшего существа быть только человеческим изобретением, «фикцией воображения», «абстрактным понятием» разума или же она необходимо соответствует реальному внешнему бытию? Этот вопрос Жане объявляет высшей проблемой философии. Предложенные в ходе человеческой истории различные аргументы в пользу тезиса о бытии Бога французский мыслитель рассматривает в качестве «моментов» единого доказательства. Каждый из аргументов важен, но не имеет абсолютной ценности, должен быть приведен в единую систему с другими. Таким образом, речь идет о своеобразном синтезе, который устранил бы критику и возражения, применявшиеся ранее к его отдельным элементам.

Общий ход доказательства, позволяющего, с точки зрения Жане, решить высшую проблему философии, сводится к следующему. Религия – факт индивидуальный и социальный. Чувство бесконечного, восхищение вселенским порядком, потребность в утешении и надежде свойственны самым разным человеческим натурам, даже заявляющим о своем атеизме. Следовательно, религиозные переживания разного уровня характерны для каждого из людей. Именно таким способом «религиозный факт» находит отражение в индивидуальной сфере. Но он же имеет выражение и в социальной жизни. Идею Бога человек воспринимает посредством воспитания в разных формах «во всех странах мира». Религия – один из важнейших аспектов общества. На возможное возражение:

имеются совершенно лишенные религии дикие племена – французский мыслитель отвечал, что незрелость способностей не означает их отсутствия, они непременно раскроются позднее. Но как быть с противоречиями между религиями? Последние, полагает Жана, все же имеют общий элемент, – верующие признают некую незримую могущественную силу, выступающую причиной в отношении феноменального бытия. Недостаток религиозных чувств у отдельных людей – не аргумент против всеобщности религии, точно так же, как недостаток нравственных чувств – не довод против общераспространенности морали. «Таким образом, религия есть всеобщий социальный факт, который должен иметь свою причину и который имеет свое основание в человеческой природе» [Ibid., p. 843]. В «смутной форме» идея Бога предсуществует в человеческой душе, но ее следует сделать предельно ясной. Этим путем и движется доказательство бытия Бога. Жана настаивает на необходимости применения гегелевского метода, предполагающего продвижение от абстрактного к конкретному. В итоге, по его мнению, идея Бога предстанет в ее полноте. Прежде всего, в рамках названного подхода, Бог постигается как бытие необходимое. Если в мире вообще есть какое-то существование, то, значит, должно быть и нечто вечное. В противном случае приходится утверждать невозможное: в абсолютном небытии непостижимым образом появилось реально сущее. Вечное бытие обязано существованием самому себе, следовательно, оно необходимо. Далее, оно – причина порядка и гармонии во вселенной. Природа демонстрирует человеку некий план, выражающийся в системе законов и взаимосвязи целей и средств. Этот план свидетельствует, что мироздание – произведение мысли, равным образом как и творящего гения. Более того, легко обнаружить не только физический порядок, но и моральный. Долг противостоит удовольствиям и интересам. Существование добродетели, морального закона непостижимо, если следовать предположению о том, что реальным бытием обладают только материальные объекты. Моральный, как и физический, порядок должен иметь свой высший образец, верховный принцип. Наконец, этот принцип представляет собой абсолютное совершенство, поскольку случайное бытие требует метафизического основания всех уровней присущей ему реальности. Подобным основанием может выступить лишь бесконечно совершенное существо.

Французский философ считал целесообразным выразить особой классификацией важнейшие из доказательств существования Бога, выдвинутые предшествующей мыслью и объединенные, как он полагал, им самим в единое целое. С этой точки зрения он выделяет три типа доказательств: физические (от случайности мира, от достаточного основания, от необходимости перводвигателя, от целевых причин), метафизические (от уровней совершенства, от вечных истин, от идеи возможного, а также онтологический аргумент), моральные (от всеобщего согласия, от морального закона, от возвышенных чувств).

Метафизические атрибуты Божества, по мнению Жане, вполне могут быть постигнуты философской мыслью. Для этого следует отбросить все, относящееся к условиям существования конечных вещей. В итоге обнаруживаются пять атрибутов: единство, простота, неизменность, вечность, безграничность. Особое внимание французский философ уделяет критике пантеизма. Данное учение, на его взгляд, «уничтожает всякую индивидуальность». «Пантеистический Бог есть Бог сомнамбулический. Бог спиритуалистический есть Бог бодрствующий» [Janet, 1897, р. 192]. Существование зла издавна служило поводом поставить под сомнение божественное провидение. Но подобный ход мысли, согласно Жане, научно не обоснован. Зло – всего лишь следствие ограниченности творений. Чтобы вовсе исключить зло, создателю следовало бы воздержаться от творения. Это последнее требование противоречиво. Зло – «чисто отрицательно», оно не может считаться активным самостоятельным началом, а должно трактоваться как отдельное следствие неполноты сотворенного бытия.

Рассматривая философию в историческом измерении, Жане настаивал на наличии прогресса, связанного с поисками мировоззренческих решений. По его мысли, о прогрессе в истории философии свидетельствуют, к примеру, следующие достижения: анализ ощущений, теория знаков, концепция свободы воли, теория внешнего восприятия, учение о природе заблуждений, концепция морального долга и моральных чувств и др. История философии, утверждал Жане, – своего рода «предлог» соприкоснуться с глубинами бытия, она должна быть уподоблена осмотрительной и полезной подготовке ума к самостоятельным достижениям. Исто-

рия философии важна еще и потому, что «философские системы не являются чистыми фантазиями, что они имеют свои права на существование в человеческом разуме» [Janet, 1865, p. 4].

Философский кризис современности он связывал с распространением позитивистских идей и широким влиянием немецкого идеализма. Жане противопоставлял им спиритуализм как учение, наилучшим образом выражающее свободу и достоинство человеческого ума. «Истинным научным завоеванием» спиритуализма французский мыслитель считал установку, согласно которой психология должна быть отграничена от физиологии и, в этом своем качестве, выступать основой всех философских наук. В «Принципах метафизики и психологии» он выдвигает классификацию философских систем, выстроенную с учетом возрастания степени глубины их проникновения в метафизическую проблематику. Иерархия систем такова: материализм, позитивизм, субъективный феноменализм, критицизм, пантеизм, спиритуализм. Последним словом философии спиритуализм предстает и в «Истории философии», написанной Жане совместно с Габриелем Сеае. В этом объемном произведении «истории школ», содержащей традиционное изложение развития философской мысли по направлениям и персоналиям, отведено сравнительно небольшое место. Причем это изложение помещено в заключительной части книги и потому воспринимается скорее как приложение к основному тексту, который (свыше девятисот страниц) посвящен анализу истории философии в проблемном ключе. Существенно подчеркнуть, что центральные проблемы истории философии выделяются авторами книги в соответствии с разработанной Жане структурой философского знания. Противопоставляя спиритуализм позитивизму и критицизму, Жане и Сеае важнейшей его сильной стороной объявляют способность сочетать приверженность к определенному консерватизму с открытостью всем новым фактам и решительной поддержкой картезианского принципа «свободы исследования и высшего авторитета очевидности». В целом же спиритуалистическая школа, настаивают авторы «Истории философии», характеризуется: «1) тем, что она полностью независима от теологии, 2) тем, что она ищет в психологии принципы всякой философии, 3) тем, что она возобновляет идеалистическую и спиритуалистическую традицию картезианства» [Janet, Séailles, 1921, p. 1062].

В «Проблемах XIX века» Жане конкретизирует свои представления о взаимосвязи истории философии с самой философией. Человеческий разум должен знать «историю своего прошлого». Задача историка философии состоит в точной интерпретации различных систем, обнаружении их истоков и последствий, в раскрытии законов их развития. Конечно, исследователь должен хорошо разбираться в философии, но приверженность его к определенной системе может исказить полученные результаты, заставить его смотреть на чужие идеи с точки зрения их соответствия своим собственным. С другой стороны, «философия не должна быть поглощена историей», «она есть наука новых изысканий... но не догма, основанная на традиции» [Janet, 1873, p. 357]. И все-таки это наука, от прошлого неотделимая. Истина, в качестве объекта науки, охватывает как факты прошлого, так и настоящего. Философские концепции отнюдь не произвольны, не могут быть сведены к пустым фантазиям, причины их появления вполне закономерны. Жане предлагает различать внешние и внутренние истоки философских систем. Внешние причины связаны с нравами и «общим состоянием цивилизации». В частности, философия может быть выражением протеста против существующих традиций и социальных порядков. Включая в свой состав политические и моральные идеи, философия зачастую отражает или даже предвосхищает определенные исторические эпохи, она «резюмирует или готовит революции». Вместе с тем, значение внешних источников философии, по мысли Жане, не следует чрезмерно преувеличивать. Быть может, даже более важны причины внутренние и «субъективные», вытекающие из законов самого разума. История философии во многом как раз и призвана прояснить эти законы.

Французский философ полагал, что любая система содержит нечто точно установленное: под покровом самых ошибочных взглядов, ложных заключений всегда можно отыскать интересные и важные факты, данные, частичные истины. Подобные частичные истины не вытекают из общей схемы системы, они серьезно обоснованы и заслуживают сохранения в составе науки. К названным истинам Жане относил теорию языка Локка и Кондильяка, бэконовскую индукцию, учение о привычке Мен де Бирана, картезианское сомнение и др. Именно история философии должна «собрать в прошлом все, что потеряно... Она устанавливает традицию в

философии: сквозь столько изменчивых систем она находит и старается освободить то, что Лейбниц называл вечной философией. Она доказывает, что у всех школ, даже наименее пригодных, есть что позаимствовать» [Ibid., p. 379]. Вместе с тем такого рода заимствование, восстановление утраченного в ходе истории, не следует принимать за способ построения научной философии.

Ученик В. Кузена, вдохновлявшийся в ходе интерпретации историко-философского процесса целым рядом идей своего предшественника, Жане в то же время стремился показать своеобразие собственной позиции. По его мнению, кузеновский «эkleктизм покоится на весьма подлинном и очень справедливом принципе, именно, что нет абсолютной ошибки, что всякая ошибка лишь преувеличение частной точки зрения, заключающей истину, но которая не является полной истиной»; однако «эkleктизм есть идея великая и мудрая... но сама эта идея имеет свои границы» [Ibid., p. 381]. Эkleктизм стремится объединить все типы ранее созданных систем, примиряя их с точки зрения «более возвышенной и более общей». Но «полный эkleктизм» как законченная абсолютная наука невозможен, несмотря на его такого рода притязания. Философия всегда будет «частичным синтезом», она не может достичь абсолютной полноты знания, доступной лишь Богу. Эkleктизм верен как метод, но не как система.

Будущее философии Жане связывал с обновлением спиритуализма. Он констатирует, что названное направление подвергается ожесточенным нападениям, и признает некоторую правоту критиков: сам спиритуализм содержит определенные лакуны, пользуется не всегда удовлетворительными средствами для доказательства своей позиции. Но спиритуализм открыт для диалога, так же как и для дальнейшего развития. Он готов ассимилировать все верные идеи своих оппонентов. Он расширяет свои границы, усваивая новейшие достижения различных наук. Не отбрасывая своих основополагающих принципов, он легко может соединить их с новыми идеями, как не раз случалось в прошлом. Если философия, подобно другим наукам, может доказать свою жизнеспособность только через развитие, то исторический опыт подтверждает способность «спиритуалистической идеи» к разнообразным трансформациям, к принятию форм, согласующихся с самыми различными новаторскими точками зрения. Именно поэтому, со-

гласно Жане, «спиритуалистическая школа есть еще самая активная, самая плодотворная, и я скажу даже самая прогрессивная из современных школ» [Ibid., p. 347].

Резюмируя, следует заключить, что система французского мыслителя ориентирована на поиск психологических оснований метафизики, ее характеризует стремление к доказательности, а также к широкому синтезу, превращающему философию в наиболее общую «науку наук», ограниченную, однако, известными в каждую конкретную эпоху фактами, а потому принципиально незавершенную. Соединить, обобщить накопленные человечеством знания непротиворечивым и сохраняющим верность по отношению к величайшим метафизическим достижениям прошлого способом, – таков общий пафос философии Поля Жана.

Бергсон отмечал «длительное и глубокое» влияние творчества Жана на французскую образовательную систему. По его мнению, основная линия системы Жана заключается в движении от уровня к уровню, от индивидуальности к божественной бесконечности. Учитывая особое внимание, уделяемое Жане анализу психологических данных, Бергсон именует его учение «философией сознания», добавляя, что эта «философия есть прежде всего философия примирения» [Bergson, 1897, p. 527–528].

Усматривая определенные параллели между взглядами Жана и картезианством, Бергсон в то же время настаивал на том, что установки теоретика спиритуализма глубоко «пронизаны» влиянием мысли Мен де Бирана. При этом он защищал тезис о своеобразии концепции Жана, несводимости ее к биранизму. Названное своеобразие он связывал с ее ориентацией «на действие», на прикладные вопросы, принципы решения которых определяет метафизика. Таким образом, философия не замыкается в «чистой теории», размышление соединяется с действием, с жизненным опытом.

В свою очередь, Эмиль Брейе подчеркивал преемственность между учением Жана и философией Кузена [Bréhier, 2004, p. 1603–1604]. Отметим, что в рамках французского спиритуализма второй половины XIX в. **существовал и иной вектор, во многом противостоящий кузеновскому эклектизму** [Блауберг, 2014].

С современной точки зрения, очевидно, что прогноз Жана относительно будущего философии не может быть назван вполне оправдавшимся. Спиритуализм не вышел победителем в борьбе с позитивизмом и критицизмом, но, в начале следующего века, был вытеснен

иными течениями: персонализмом, экзистенциализмом и др. Тем не менее, целый ряд его тенденций продолжил свою жизнь в последующей традиции. Например, для бергсонизма, при всей его критичности в отношении закона целевых причин, характерно столь же острое неприятие механицизма как способа объяснения мира, убежденность в необходимости метафизических исследований, отказ от попыток придать философии «окончательную» форму. Общие черты можно обнаружить у спиритуализма и с последующим католическим модернизмом, и с «философией духа», и с неотомизмом. Принципиальная открытость для новых идей, отказ от обобщений там, где не хватает фактических знаний, ориентация на достижения конкретных наук, стремление к уяснению и сохранению всех философских достижений предшествующих поколений, – подобного рода установки, хотя и не представляются оригинальными, но и сегодня выглядят как отнюдь не лишённые основательности. Философский синтез в рамках академической традиции – такой путь развития одной из отраслей человеческого знания, по-видимому, еще не исчерпал себя. С другой стороны, те, кто полагает, что метафизика не сказала своего последнего слова, всегда найдут в установках спиритуализма нечто созвучное собственному мировосприятию.

Список литературы

Блауберг И.И. (2014) Истоки бергсонизма. Философия Феликса Ра-вессона. М.: ИФ РАН. 187 с.

Жанэ П. (1871) Современный материализм в Германии. СПб.: Обществ. польза. 124 с.

Bergson H. (1897) Principes de métaphysique et de psychologie par Paul Janet // Revue philosophique de la France et de l'étranger. T. XLIV. No. 11. P. 525–551.

Bréhier E. (2004) Histoire de la philosophie. P.: PUF. 1790 p.

Janet P. (1865) La crise philosophique. P.: Baillière. 183 p.

Janet P. (1873) Les problèmes du XIX siècle. P.: Michel Lévy. 502 p.

Janet P. (1876) Les causes finales. P.: Baillière. 752 p.

Janet P. (1883) Traité élémentaire de philosophie. P.: Delagrave. 832 p.

Janet P. (1897) Principes de métaphysique et de psychologie. T. 1. P.: Delagrave. 656 p.

Janet P., Séailles G. (1921) Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles. P.: Delagrave. 1084 p.

Paul Janet's Metaphysics

Artyom Krotov

DSc in Philosophy, Head of Department of history and theory of world culture, Faculty of Philosophy, Moscow State University; Leninskiye Gory, «Shuvalovsky» Academic Building, 119991, Moscow, Russian Federation; e-mail: krotov@philos.msu.ru

The author analyses the system of Paul Janet, a prominent representative of the French nineteenth century spiritualism, particularly his ideas on the nature of philosophy and its structure, and also the main aspects of his doctrine of the soul, nature and God. The article examines the historical and philosophical concept of the French thinker, and presents an overall assessment of the value of his ideas for posterior philosophy. Janet's system is directed to the search of the psychological foundations of metaphysics, it is characterized by the pursuit of demonstrative validity, as well as to a wide synthesis, which transforms philosophy into a most general «science of sciences», limited, however, by the facts, known in each specific age, and therefore incomplete in principle. Looking at philosophy in its historical dimension, Janet insisted on progress in the quest for solutions. To connect, to generalize knowledge accumulated by the humankind in a consistent and faithful to the great metaphysical achievements of the past: that was the overall pathos of Paul Janet's philosophy.

Keywords: Paul Janet, French spiritualism, metaphysics, doctrine of soul, philosophy of nature, philosophy of the history of philosophy, theodicy

References

Bergson H. (1897) *Principes de métaphysique et de psychologie* par Paul Janet. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. XLIV, no. 11, p. 525–551.

Blauberg I. I. (2014) *Istoki bergsonizma. Filosofiya Feliksa Ravessona* [The Origins of Bergsonism. Felix Ravaisson's Philosophy]. M.: IF RAN. 187 p. (In Russian)

Bréhier E. (2004) *Histoire de la philosophie*. P.: PUF. 1790 p.

Janet P. (1865) *La crise philosophique*. P.: Baillière. 183 p.

Janet P. (1871) *Sovremennyy materializm v Germanii* [Contemporary Materialism in Germany]. SPb.: Obshchestvennaya pol'za. 124 p. (In Russian)

Janet P. (1876) *Les causes finales*. P.: Baillière. 752 p.

Janet P. (1873) *Les problèmes du XIX siècle*. P.: Michel Lévy. 502 p.

Janet P. (1883) *Traité élémentaire de philosophie*. P.: Delagrave. 832 p.

Janet P. (1897) *Principes de métaphysique et de psychologie*. T. 1. P.: Delagrave. 656 p.

Janet P., Séailles G. (1921) *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles*. P.: Delagrave. 1084 p.

Д.С. Моисеев

Политическая мысль Джузеппе Мадзини

Моисеев Дмитрий Сергеевич, аспирант факультета философии НИУ ВШЭ; Российская Федерация, 105066, г. Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4; e-mail: dmitry.s.moiseev@gmail.com

Работа посвящена рассмотрению политической философии представителя итальянского идеализма XIX в. Джузеппе Мадзини в контексте его жизни и событий эпохи объединения Италии – «Рисорджименто». Предметом являются представления Мадзини о справедливом государственном устройстве, определение ключевых понятий его социальной философии: «народ», «нация», «ассоциация», «свобода».

На основании работы Мадзини «О долге человека» раскрывается политическая онтология его республиканского идеала, морально-этический аспект творчества мыслителя. Также рассматриваются некоторые аспекты апелляции к наследию Мадзини в фашистскую эпоху.

Ключевые слова: Джузеппе Мадзини, идеализм, Рисорджименто, политическая философия, интеллектуальная история, либерализм, национализм, фашизм

Джузеппе Мадзини является одной из наиболее влиятельных интеллектуальных фигур итальянского Рисорджименто, одним из духовных отцов современной итальянской нации. Мадзини – не менее знаковая фигура периода объединения Италии, чем Джузеппе Гарибальди и Алессандро Гвацци. Наряду с Винченцо Джоберти и Антонио Розмини-Сербати, он является одним из наиболее ярких итальянских мыслителей XIX в. При этом в свою эпоху Мадзини воспринимался как фигура европейского масштаба, сравнимая по

влиянию с Джоном Стюартом Миллем, Карлом Марксом и Алексисом де Токвилем. Задача данной статьи – определить основные направления политической мысли Джузеппе Мадзини в контексте социальных изменений, происшедших в Европе в XIX в., создания итальянского национального государства.

Философ, публицист, революционер – за свою жизнь Мадзини побывал во многих амплуа. Он родился в 1805 г. в Генуе – в городе, который в 1815 г. в результате Венского конгресса отошел к Сардинскому королевству, ставшему одним из восьми самостоятельных итальянских государств, возникших после поражения Наполеона. Политическая обстановка, в которой проходила юность Мадзини, была пронизана духом итальянского патриотизма, пробужденного в годы французского владычества (1804–1815). Будущий революционер был выходцем из среднего класса (его отец был врачом), что позволило ему получить хорошее образование – он учился праву, при этом активно интересовался литературой. С ранних лет Мадзини чувствовал тягу к идеалистической мысли – он восхищался работами Вико, Гердера, Фихте, Гёте, Шеллинга, братьев Шлегелей, а также творчеством итальянских поэтов Данте Алигьери и Уго Фосколо. Закончив юридический факультет Генуэзского университета в 1827 г., Мадзини проявляет себя как публицист, занимаясь литературной критикой. В этот период он увлекается политической философией – изучает творчество французских мыслителей Фелисите Робера де Ламеннэ и Анри Сен-Симона. Он вступает в общество карбонариев, но вскоре порывает с ним – на тот момент Мадзини уже был убежден, что высокие патриотические цели не могут быть достигнуты методами тайного общества, дистанцировавшего себя от народных масс. Выбором его жизни, который он обосновывает в политических сочинениях, стала народная революция, призванная привести к демократическому республиканскому устройству. В 1820-е гг. Сардинское королевство де-факто находилось под австрийским имперским владычеством – ситуация, которая не могла устраивать итальянских патриотов. Восстания 1821 и 1828 гг. провалились, что позволило Австрийской империи сохранить свои позиции в регионе, однако попытки революционного мятежа продолжались. Симпатизируя подобным настроениям, Мадзини словом и делом принимал уча-

стие в этой борьбе, за что в 1831 г. был заключен в тюрьму, после чего отправился в изгнание – сначала в Париж, затем в Женеву и, наконец, в Лондон.

В 1831 г., в период пребывания во Франции, Мадзини основывает политическую организацию «Молодая Италия» (*Giovine Italia*), которую можно считать первой итальянской политической партией. У «Молодой Италии» была своя газета, пропагандистский аппарат и, что крайне важно, возможность доносить свое послание до целевой аудитории (итальянского среднего класса) и координировать национально-освободительную деятельность в Италии. Тогда же, в 1831, Мадзини пишет свое самое знаменитое раннее произведение – «Манифест Молодой Италии». Обратимся к тексту этого короткого сочинения.

Идеалистический характер «Манифеста» выражается автором практически сразу: «Великие революции – это работа принципов, а не штыков» [Mazzini, 1861, p. 123]. Мадзини утверждает, что для конкретного, материального достижения победы ее сначала необходимо одержать в умах и сердцах людей, на уровне морали. Чтобы добиться свободы для народов, необходимо, в первую очередь, пропагандировать ее принципы. По Мадзини, это длительный процесс: поскольку человеческий интеллект не способен с ходу воспринять принципы свободы, необходимо постепенно подводить людей к этим мыслям посредством регулярной просвещенческой работы. Это работа для многих людей, объединенных одной высокой целью.

Мадзини провозглашает три принципа, следование которым необходимо для достижения развития и процветания Италии: единство, свобода и независимость. Таким образом, он противопоставляет движение «Молодой Италии» как тем, кто готов пожертвовать независимостью страны от внешних сил ради объединения итальянских земель под единой волей тирана, так и тем, кто, боясь насилия, не готов идти к полному объединению итальянских земель, довольствуясь расширением границ одного из многочисленных итальянских государств. Мадзини выступает против каких-либо компромиссов, продиктованных страхом. Единственный авторитет, который признается им в «Манифесте», это «воля нации» [Ibid., p. 125].

Мадзини задается вопросом о том, каковы средства, с помощью которых можно создать единую, свободную и независимую Италию. Он возражает тем, кто, не веря в саму возможность вос-

стания народа в защиту собственных прав и свобод, в раскрытие свободного самосознания народа, пропагандирует воинственное сопротивление теми же методами, что применялись тиранами для порабощения нации. «Они не понимают, что 26 миллионов человек, черпающих силу в преследовании благой цели и обладающих нестигаемой волей, неуязвимы» [Ibid., p. 126], – пишет Мадзини. Готовы ли пропагандисты силовых методов сами умереть за освобождение и объединение Италии? Автор «Манифеста» в этом сомневается. Те, кто зовет народ на баррикады, сами, как правило, стоят в стороне; либо, в ином случае, дело не доходит до каких-либо конкретных действий, поскольку величие задачи пугает и самих потенциальных организаторов революции. Они не верят в народ и ждут иностранной помощи. «Люди будущего», которым суждено создать единое итальянское государство, должны учиться на практике ошибок прошлого¹.

Мадзини утверждает, что прошлое должно было научить итальянцев, что свобода никогда не приходит на штыках иноземцев. Для него подлинная революция – это столкновение принципов и убеждений, война масс. Вдохновителями революции могут быть только убежденные идеалисты, живущие пропагандируемой ими идеей. «Италия знает это, знает, что секрет силы – в вере, что подлинная благодетельность – это жертва, а правильный путь в том, чтобы доказать свою силу» [Ibid., p. 127], – пишет мыслитель. Идеи и стремления «Молодой Италии» должны быть организованы в единую систему; «Молодая Италия» должна стать новым элементом национальной жизни, который сможет в XIX в. создать единое итальянское государство. В этом процессе Мадзини отводит особую роль литературе, которая должна стать «моральным духовенством» [Ibid., p. 128], придающим форму истинным принципам.

Рассуждая о внешней политике, Мадзини придерживается мнения, что итальянцам не стоит сосредотачиваться на событиях в Европе, за исключением тех случаев, из которых можно вывести определенный положительный опыт и некоторые уроки борьбы с угнетателями человечества. Как жалость, так и содействие других

¹ «Они», «люди прошлого», с которыми полемизирует Мадзини в «Манифесте Молодой Италии» – карбонарии, группа революционеров, создавшая организацию масонского типа, целью которой была борьба за конституционные преобразования.

наций должны быть отвергнуты итальянцами. По Мадзини, Европе еще только предстоит узнать, каковы итальянцы на самом деле. В конце концов, Италия должна будет предъявить своим иноземным обидчикам все преступления, совершенные против нее. «Мы скажем народам: таковы души, которые вы купили и продали; такова земля, которую вы приговорили к изоляции и вечному рабству» [Ibid., p. 130], – заканчивает «Манифест» Мадзини.

«Манифест», со всем его революционным пылом и идеалистическим стремлением к новому, более свободному и справедливому миру, был приурочен к основанию движения и одноименной газеты, на страницах которой в 1831–1834 гг. вышел еще ряд сочинений, раскрывающих в подробностях политическую позицию раннего Мадзини. Одной из наиболее значимых публикаций подобного толка можно считать статью «От соотечественникам “Молодой Италии” к их соотечественникам» (1832), в которой итальянский мыслитель подробно раскрывает свои взгляды на вопросы оптимальной формы политической власти, защищая республиканскую позицию в противовес абсолютистской и конституционной монархии и провозглашая принципы всеобщего избирательного права, социальной справедливости и отказа от привилегий.

По Мадзини, залогом успеха любой революции является концентрация сил максимального количества людей на единой цели. Революция не может быть успешной, если она не обладает символом, целью, неким образом будущего. Мадзини провозглашает этим символом республику. Итальянский народ обладает положительной исторической памятью о республике². Необходимо убедить его в истинности республиканских принципов и, придерживаясь общеевропейской траектории исторического прогресса, совершить исторический рывок посредством одного революционного восстания.

Итак, Мадзини провозглашает республику главной целью. Он полемизирует со сторонниками конституционной монархии как «формы власти переходного периода» от абсолютизма к свободе. Его аргумент состоит в том, что, признавая монарха, необходимо передать ему власть и право царствовать, принимать решения о войне и мире, назначать правительство. Более того, в силе остается

² В частности, Мадзини отмечает опыт городов-государств эпохи Возрождения.

принцип наследования власти, несовместимый с принципами равенства и равноправия. Мадзини утверждает, что «Молодая Италия» не должна рассчитывать на союз с какими-либо монархами, а должна «поднять знамя итальянского народа» [Mazzini, 1832, p. 23], призвать его к сражению, отменить все привилегии, а принцип равенства сделать религиозным символом. Только таким образом можно победить монархов и их аристократию. «Мы – люди прогресса; мы смотрим в будущее и стремимся к независимости, безотносительно к нашему возрасту, состоянию или месту, где мы живем» [Ibid., p. 38], – утверждает Мадзини.

Метод, провозглашаемый Мадзини, состоит в том, чтобы обнаружить подлинные принципы, а затем, путем их распространения, применить их ко всем значимым сферам: политике, экономике, науке и прочим. Девиз республиканского движения формулируется Мадзини следующим образом: «Свобода во всё и для всех. Равенство в правах и обязанностях, как социальных, так и политических. Ассоциация всех народов, всех свободных людей в миссию прогресса, охватывающую все человечество» [Ibid.]. Данную формулировку можно принять за путеводный принцип для Мадзини.

Интерес представляет то, как Мадзини раскрывает провозглашенный им девиз. «Народ составляет основу социальной пирамиды» [Ibid., p. 42], – пишет мыслитель. «Это то, что всех нас объединяет; это коллективное множество, вдохновляющее нас, когда мы думаем и говорим о революции и возрождении Италии» [Ibid.]. Под народом Мадзини подразумевает «общее количество человеческих существ, составляющих нацию» [Ibid.]. Там же мыслитель отмечает, что множество индивидов не является нацией до тех пор, пока оно не управляется в соответствии с единым для всех законом, едиными принципами, и пока оно не связано едиными братскими узами. «Нация – это слово, обозначающее единство: единство принципов, целей и прав» [Ibid.], – приходит к выводу Мадзини. Согласно мыслителю, это тот тип общественных отношений, который приводит множество людей к гомогенному единству. В противном случае, имеет место не нация, а толпа, сборище варваров, объединяемых на время задачей завоевания, грабежа и разбоя. Нация же планомерно преследует общие для всех составляющих ее индивидов цели совершенствования и развития всех видов общественно значимой деятельности. Путь к построению

нации лежит через ассоциацию индивидов. Мадзини выводит и антипод ассоциации, диссоциацию. Последняя проявляется, когда имеет место внутренний конфликт между различными социальными классами, старыми и новыми порядками³. Диссоциация, по Мадзини, является одним из условий возможности революции.

Мадзини неоднократно возвращается к вопросу привилегий: «Когда равное распределение прав не является универсальным законом, возникают касты, привилегии, господство, рабство, зависимость» [Ibid., p. 44]. Равноправие необходимо для достижения общественного согласия, которое является условием ассоциации. По Мадзини, с моральной точки зрения все люди равны от рождения. Все люди одинаково предрасположены к следованию прогрессивным тенденциям, если ими руководят подлинные принципы. Существует лишь интеллектуальное неравенство людей (оно, по Мадзини, естественно); из него нация может извлечь преимущество, если будет правильно им пользоваться. Все иные виды неравенства являются предметом права и могут быть урегулированы обществом посредством закона.

Мыслитель приходит к следующему выводу: «Равенство, свобода и ассоциация – только эти три элемента могут создать подлинную нацию» [Ibid., p. 45]. **Нацию он определяет как «множество граждан, говорящих на одном языке и объединенных, под равными социальными и политическими правами, для единой цели развития и прогрессивного совершенствования всех видов общественной деятельности и общественных сил»** [Ibid.]. Нация является единственным подлинным властителем; власть, которая не исходит от нации, должна быть признана узурпированной.

Согласно Мадзини, воля нации, которую выражают депутаты, избранные ей в целях представительства, должна быть законом для всех граждан. «Одна нация, одно национальное представительство», – провозглашает Мадзини. Это национальное представительство должно избираться не исходя из какого-либо ценза (как имущественного, так и любого другого), но исходя из воли всех граждан. Каждый представитель нации должен принять участие в выборах. Если индивид уклоняется от участия в выборах, он не имеет права

³ Мадзини приводит примеры диссоциации времен падения Римской империи: преторы против сенаторов, плебеи против патрициев, христиане против язычников, философы против приверженцев религиозных культов. См. [Ibid., p. 44].

называть себя гражданином. Таким образом, согласно Мадзини, на представителей нации возлагается долг по совершенствованию и управлению общественными силами в целях создания условий для следования общему благу. Все создаваемые общественные институты должны развивать принципы социального равенства без ущерба политическому равенству. По Мадзини, народные представители обязаны стать стражами свободы, гармонично увязывающими стремление к индивидуальной свободе отдельно взятого гражданина со стремлением к прогрессу всего общества.

В 1831–1834 гг. «Молодая Италия» вела подпольную деятельность, которой Мадзини руководил из Франции. В 1833 и 1834 гг. революционеры предприняли несколько попыток поднять народные восстания в Савойе и Пьемонте, но потерпели поражение. Мадзини, претерпев несколько лет скитаний по Франции и Швейцарии, в январе 1837 г. **оседает в Лондоне, где с новыми силами погружается** в революционную деятельность. К нему постепенно приходит международная известность, а его идеи получают признание в среде единомышленников из разных стран. «Молодая Италия» трансформируется в «Молодую Европу»: организации, проповедующие принципы Мадзини, создаются в Германии, Польше, Швейцарии и даже в Турции. В 1843 г. Мадзини уже обсуждают в британском парламенте – факт вскрытия его переписки британскими властями, приведший к срыву либерального восстания в Болонье, был предан гласности, и итальянский мыслитель становится героем английских либералов. В 1848 г. Мадзини прибывает в Милан, восставший против австрийского владычества. Вскоре сардинский монарх Карл Альберт начинает полномасштабную национально-освободительную войну против Австрийской империи, в которой терпит сокрушительное поражение, после чего Мадзини, присоединившись к силам Джузеппе Гарибальди, бежит в Швейцарию.

В феврале 1849 г. в Риме объявляется республика. В город прибывает Мадзини, которого вскоре избирают членом триумvirата, т. е. одним из трех, наравне с Карло Армеллини и Аурелио Саффи, правителей молодого государства. Мыслитель пытается воплотить в жизнь столь долго вынашиваемые им реформы, однако на это судьба отводит ему лишь несколько месяцев – уже в июле в Рим входит французская армия, призванная на помощь Папой Римским Пием IX, и Мадзини вновь вынужден скрыться в Швейцарии.

Римский триумvirат был пиком политической карьеры Мадзини. После неудачных восстаний в Мантуе и Милане в 1852 и 1853 гг. соответственно, а также провала серии революционных выступлений в Генуе в 1856 г. мыслитель из одного из главных действующих лиц Рисорджименто становится лишь зрителем грядущих событий столь желанного для него объединения Италии. Он вновь бежит в Лондон⁴, где в 1860 г. издает свою самую известную работу – «О долге человека» (*I doveri dell'uomo*).

Данный текст, посвященный автором трудящимся Италии, является квинтэссенцией его политической, общественной, этической мысли. Мадзини затрагивает «самое священное из того, что нам известно, – Бога, Человечество, нашу Страну, Семью» [Mazzini, 1872, p. 7]. Он утверждает, что, хотя уже более пятидесяти лет европейские народы ведут национально-освободительную борьбу против абсолютистских форм правления и наследственной аристократии во имя свободы и прав человека, в первую очередь необходимо поставить вопрос о долге. По Мадзини, политические движения XIX в., поставившие своей целью освобождение народов, не добились сколь-либо значимых результатов в виде улучшения условий жизни трудящихся. Он утверждает, что в признании чьих-либо прав нет никакого смысла, если люди не имеют реальной возможности воспользоваться своими правами, реализовать их. Какой смысл в свободе слова и равенстве в образовании, если люди не имеют ни времени, ни возможности извлечь из этого какие-либо смыслы? Какие возможности дает свобода торговли тому, кому

⁴ В период очередной лондонской ссылки Мадзини, последовавшей вскоре после провала Римской республики, мыслитель создает «Центральный Европейский демократический комитет», поставив поистине пророческую политическую задачу – создание Соединенных штатов Европы. По Мадзини, народы, освобожденные от тирании монархов, должны проявить естественное стремление к межнациональной ассоциации, которая станет выражением желания наций жить в мире и гармонии друг с другом и планомерно развиваться. Помимо политической ассоциации, схожей по своим принципам с современным Европейским союзом, Мадзини предлагает создать единый Европейский Суд, который мог бы принимать обоснованные с правовой точки зрения решения в случае возникновения международных споров. Необходимо отметить, что саму идею Соединенных штатов Европы предложил не Мадзини, а другой итальянский демократ – Карло Каттанео, лидер миланского восстания 1848 г., но именно Мадзини предпринял конкретные политические действия, направленные на достижение этой цели. См. [Mazzini, 2009, p. 132–135].

нечем торговать? Таковы принципиальные вопросы, на которые Мадзини дает прямой и четкий ответ: «...теории прав может быть достаточно, чтобы побудить людей преодолеть некоторые преграды, но она ни на что не способна, когда задача состоит в создании долгосрочных гармоничных отношений между людьми, из которых сможет вырасти Нация» [Ibid., p. 14].

Результатом следования теории прав, утверждающей счастье отдельно взятого человека высшим благом, является общество эгоистов, охваченных теми же страстями, что и в уходящую эпоху монархий. Таким образом, согласно Мадзини, первичной задачей становится образование народов, обучение, способное воспитать у них силу духа и готовность к самопожертвованию. Иными словами – чувство долга. Люди, будучи детьми одного Бога, должны следовать единому для всех закону. Их задачей должно быть не эгоистическое преследование собственного блага, но самосовершенствование в добродетели и совершенствование окружающих. Мадзини оговаривается, что он ни в коем случае не призывает людей отказываться от их прав, но при этом сами права могут быть лишь результатом исполненного долга. Преследование одних лишь материальных интересов приводит к катастрофическим последствиям.

Первая тема, которую раскрывает Мадзини, – божественный закон. «Бог дал вам жизнь, таким образом, Бог дал вам закон. Бог является единственным подлинным законодателем для человечества» [Ibid., p. 19], – пишет мыслитель. В божественном законе содержится основа любой морали и любого долга. Не познав божественных законов, люди не могут претендовать на какие-либо права. Для Мадзини самосознание отдельно взятого человека и мнение окружающих – это «два крыла, возносящих к Богу» [Ibid., p. 31]. Политические движения, абсолютизовавшие первое, ведут общество к анархии. Движения, жертвующие свободой индивида ради «социальных прав», ведут общества к окаменению, лишают их мобильности и каких-либо возможностей для дальнейшего прогресса⁵. «Наше сознание может уверить нас в том, что закон существует; однако оно не может обучить нас долгу,

⁵ Здесь Мадзини пророчески отмечает, что если коммунизм когда-либо победит, дав государству монополию на все средства производства, это приведет к созданию «неподвижного общества» и «ужасам тирании».

следующему из этого закона» [Ibid., p. 33], – отмечает Мадзини. Оно нуждается в факеле, освещающем тьму, и этот факел – человеческий разум.

Люди живут и умирают, но их добрые дела, а также знания, которых они добиваются и передают потомкам, остаются в вечности. Человек учится столько, сколько живет, но учеба человечества бесконечна. По Мадзини, человечество – это «живущее слово Божье». От эпохи к эпохе человечество все лучше понимает себя, свою миссию, а также законы Бога. «Как один Бог, так один и закон Его» [Ibid., p. 34], – пишет Мадзини. «Но открываем мы его для себя от строки к строке, через познание опыта предыдущих поколений, в соответствии с усиливающейся тенденцией к ассоциации человеческих рас, народов и отдельных индивидов» [Ibid.], – продолжает мысль автор. Никто не может претендовать на то, что он познал Божий закон. Вместе с тем, первый долг человека – это совместно с другими людьми поднять человечество до того уровня образования и того уровня совершенства, которое уготовано Богом и временем. «Я верю в человечество, единственного толкователя закона Божьего на земле» [Ibid., p. 37], – заключает Мадзини.

Вторая тема, которую раскрывает мыслитель, это долг отдельного индивида перед человечеством. «Вы люди; это значит, что вы являетесь разумными и общественными существами, способными к интеллектуальному развитию посредством ассоциации» [Ibid.], – пишет Мадзини. Обладая уникальной природой, люди не должны служить лишь интересам своей семьи и страны, но обязаны исполнить свой долг перед всем человечеством – образовывать и совершенствовать себя и тех, кто вокруг; работать не только для себя, но и ради прогресса всего человечества. Мадзини провозглашает истинность христианских постулатов о едином Боге и том, что все люди являются его детьми. Из понимания единого Бога для него следует понимание единого человечества. Жизнь народов в тесном сотрудничестве друг с другом – так определяет Мадзини идеал, к которому следует стремиться. «Братство народов Европы, а затем – и всего мира» [Ibid., p. 44], – такую цель формулирует итальянский мыслитель. Действуя в интересах своей семьи и своей страны, необходимо задаваться вопросом о том, какую пользу твои действия могут принести всему человечеству.

Следующий вопрос – это долг человека перед родиной. Создав народы и нации, Бог дал человеку способ приумножить его силы. Для Мадзини страна – это «объединение свободных и равных людей, связанных братскими узами, преследующих единую цель» [Ibid., p. 51]. Страна – это не масса, а ассоциация индивидов. Равенство людей в правах, свобода от привилегий – основа любой страны. Помимо Божьего закона, в стране должны быть и «вторичные законы», регулирующие ее жизнь, и в их разработке должны принимать участие все граждане этой страны. «Вся нация должна участвовать в законотворчестве» [Ibid.], – утверждает Мадзини. Здесь же мыслитель отмечает, что те страны, что признают свободу лишь в пределах собственных границ, но систематически нарушают ее на международном уровне, должны заплатить за свой эгоизм.

Далее Мадзини затрагивает вопрос о свободе. Человек, лишенный свободы, не может исполнить свой долг, не может жить подлинно моральной жизнью, поскольку он несвободен в своем выборе добра или зла. Свобода священна. Из этих постулатов Мадзини выводит, что все люди имеют право на свободу, а также право добиваться ее любыми способами. Республика является единственной логичной и легитимной формой государственного управления именно потому, что в ее функционировании принимают участие свободные граждане. У человека нельзя отнимать свободу передвижения, свободу вероисповедания, свободу иметь свое мнение и высказывать его в публичном пространстве, свободу ассоциации с другими людьми, свободу работы, свободу торговли. Все перечисленное священно для Мадзини. При этом свобода – лишь средство, а не цель. «Свобода – это не отрицание всех авторитетов; это отрицание любого авторитета, не выражающего коллективную цель Нации либо стремящегося утвердиться вопреки общественному согласию» [Ibid., p. 73], – пишет мыслитель. «Ваша свобода будет священной до тех пор, пока она руководима идеей о долге, верой в повсеместное совершенствование», – заключает Мадзини.

Наконец, автор касается экономических вопросов. Мадзини обращается к беднякам, неимущим представителям рабочего класса. Итальянский мыслитель ясно понимает, что обращаться к их долгу перед человечеством, говорить с ними о политических правах и свободе слова бессмысленно, поскольку они ведут еже-

сточенную борьбу за существование. Вместе с тем, он призывает их стать частью одной большой семьи, единой нации, в которой у них, при более справедливой отдаче от труда, будет больше свободного времени и возможностей для саморазвития. Труд – это основа любой экономики. Апеллируя к чувству справедливости, Мадзини предлагает рабочим идею национальной революции, способной устранить тиранию капитала. При этом он оговаривается, что право собственности столь же священно, сколь священна сама свобода, и критикует социалистов утопического толка. Мадзини отмечает, что распределение собственности в его эпоху несправедливо, поскольку значительное ее количество приобреталось в результате насилия и угнетения. «Мы не должны пытаться упразднить собственность; мы должны лишь создать условия, в которых многие смогут ей обзавестись» [Ibid., p. 93], – делает промежуточный вывод мыслитель. Он уверен, что как только в европейских обществах будут окончательно отменены сословные различия, будут созданы условия для достижения большей социальной справедливости. По Мадзини, экономическая справедливость заключается в том, чтобы каждый получал соответственно результатам его труда.

Рассматривая «О долге человека» в контексте жизни Мадзини, эволюции его мысли, на фоне его ранних работ, можно судить о том, что его политический, общественный идеал не изменился – это республиканское государственное устройство, гарантирующее максимум прав и свобод, но при этом возлагающее на граждан моральный и этический долг, заключающийся в самосовершенствовании и преследовании целей национального развития. В приведенных выше высказываниях Мадзини видно значительное влияние на политическую онтологию мыслителя немецкого классического идеализма – как философии истории Гегеля (в той части, которая касается самопознания Бога через прогресс в сознании свободы), так и этики Канта (моральность, устремленная к должному, а не сущему). В сравнении с ранними произведениями заметна значительно усилившаяся роль религиозного фактора (апелляция к божественным законам, из которых мыслитель выводит свою политическую онтологию). Вместе с тем, Мадзини невозможно отказать в последовательности – он декларирует ту же горячую приверженность республиканскому идеалу, что и во вре-

мена «Молодой Италии». Мыслитель адаптирует свою политическую теорию к новым вызовам времени – например, к уже вполне ярко проявившейся к 1860 г. коммунистической угрозе. При этом в фундаментальных положениях своей политической мысли Мадзини остается убежденным либералом и националистом, радеющим за свободную и независимую объединенную Италию.

Казалось бы, ему посчастливилось при жизни увидеть наглядное воплощение его мечты – в 1861 г. король Сардинии Виктор Эммануил II провозгласил единое итальянское государство – Королевство Италия; в 1871 г., после окончательного поражения сил Папы Римского Пия IX и взятия Рима, процесс объединения итальянских земель успешно завершился. Однако отношения республиканца Мадзини с победившей монархией не сложились – в 1867 г. мыслитель даже отказался от предложенного ему мандата депутата. В 1872 г. Мадзини скончался в Пизе. В последний путь его провожало более ста тысяч человек.

Мадзини стал для Италии одним из главных героев периода Рисорджименто; он до сих пор почитается как один из отцов нации, наравне с Гарибальди и Виктором Эммануилом II. При этом его интеллектуальное наследие продолжает оставаться предметом споров. В частности, его национализм и ожесточенное неприятие социализма послужили основанием для того, чтобы многие радикальные мыслители как предфашистского периода, так и непосредственно фашистской эпохи сочли его одним из своих главных учителей. К примеру, синдикалист Серджио Панунцио в 1917 г. в статье, написанной для газеты Муссолини «*Il popolo d'Italia*», призывал всех изучать Мадзини – «величайшего итальянца со времен Данте» [Roberts, 1979, p. 167]. При этом Панунцио отмечал, что творчество Мадзини необходимо «очистить от религиозного балласта» [Ibid.], оставив лишь «живые элементы – ассоциацию, образование, миссию нации» [Ibid.]. Другой видный синдикалист, Анджело Оливьеро Оливетти, призывал: «Вперед, к итальянскому народу, предсказанному Мадзини!» [Ibid.]. Как отмечает Дэвид Робертс, «для синдикалистов Мадзини являлся символом несдержанного обещания, данного Рисорджименто, поскольку он стремился к иному типу итальянского единства, народному сообществу с тесными психологическими связями и глубокими социальными обязательствами» [Ibid., p. 167–168].

Что касается «фашистской эры», то влияние Мадзини очевидно на примере сразу нескольких ключевых действующих лиц той эпохи. Для философа Джованни Джентиле Мадзини – это великий идеалист, настоящий воин идеи, ясно отличавший добро от зла, с которым вел непримиримую борьбу. Он утверждал, что Мадзини – настоящий пророк итальянского национализма, а религиозные основания, пронизывающие его политическое учение, лишь придали силу его вере в свободную и сильную итальянскую нацию [см. Sarti, 1997, p. 227]. Джузеппе Боттаи, основатель журнала «Фашистская критика», также представлял Мадзини в образе протофашиста. В контексте консенсусной экономической теории Мадзини, о нем писали как о предшественнике корпоративизма. Вождь фашистов Бенито Муссолини также не отказывал Мадзини в почтении – на его рабочем столе всегда лежало несколько томов его произведений.

Отмечая влияние, оказанное Мадзини на фашистов, необходимо подчеркнуть, что его национализм не был агрессивным и воинственным, напротив – мыслитель Рисорджименто призывал к гуманизму, благу для всего человечества. Потому он почитался и в кругах противников фашизма, для которых в его творчестве были ценны иные аспекты – его гуманизм и, конечно, пророческий европеизм. В конечном итоге, Мадзини нельзя редуцировать до предвестника тех или иных политических настроений. История его жизни, прошедшей в борьбе за лучшее будущее для Италии, и его интеллектуальное наследие должны напоминать о главном – о необходимости самосовершенствования в целях принесения максимальной пользы не только себе, но и всем окружающим – семье, родине, человечеству.

The Political Thought of Giuseppe Mazzini

Dmitry Moiseev

Postgraduate, Faculty of Philosophy, National Research University Higher School of Economics; 21/4 Staraya Basmannaya Str., 105066, Moscow, Russian Federation; e-mail: dmitry.s.moiseev@gmail.com

The author looks at the political philosophy of an Italian idealist of the 19th century Giuseppe Mazzini in the context of his life and the events of the unification of Italy – the Risorgimento. Representing Mazzini's vision of the just government structure, the author brings to light the key notions of Mazzini's philosophy, such as the people, the nation, the association, and the liberty. The political ontology of Mazzini's republican ideal and the moral aspect of his theory become evident from his work «On the Duties of Man». The paper also reviews some aspects of Mazzini's legacy appeal which came to the fore in the age of fascism.

Keywords: Giuseppe Mazzini, idealism, Risorgimento, political philosophy, intellectual history, liberalism, nationalism, fascism

Список литературы / References

Recchia S., Urbinati N., ed. (2009) *A Cosmopolitanism of Nations. Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building and International Relations*. Princeton University Press. 264 p.

Mazzini G. (2009) From a Revolutionary Alliance to the United States of Europe. *A Cosmopolitanism of Nations. Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building and International Relations*. Recchia S., Urbinati N. (eds.) Princeton University Press, p. 132–135.

Mazzini G. (1832) I collaboratori della Giovine Italia ai loro concittadini. In: Mazzini G. *La giovine Italia. Serie di scritti intorno alla condizione politica, morale e letteraria della Italia, tendenti alla sua rigenerazione*. Marsiglia: Tipografia militare di Giulio Barile, p. 3–56.

Mazzini G. (1872) *I doveri dell'uomo*. Stabilimento tipografico Richiedei.

Mazzini G. (1861) Manifesto della Giovine Italia. In: Mazzini G. *Scritti editi e inediti*, vol. 1. G. Daelli, p. 122–130.

Roberts D. D. (1979) *The Syndicalist Tradition and Italian Fascism*. Manchester: Manchester University Press. 420 p.

Sarti R. (1997) *Mazzini: A Life for the Religion of Politics*. Greenwood Publishing Group. 250 p.

А.А. Чикин

Понятие апперцепции в психологии Т. Липпса и ранней феноменологии Э. Гуссерля

Чикин Александр Александрович – младший научный сотрудник Института философии РАН; Российская Федерация, 119991, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: tchisan@gmail.com

Понятие апперцепции, введенное Лейбницем в противовес идеям Декарта о пределах сознательного, было принято немецкой философией и нашло в ней интересное развитие: оно позволило говорить о бессознательном сначала таким философам, как Кант и Шопенгауэр, а затем и зарождающейся немецкой психологии в лице Липпса и Вундта. Эдмунд Гуссерль в силу основных положений своей феноменологической теории объявляет апперцепцию излишней, но, заимствуя у Липпса теорию вчувствования, не может отказаться от этого понятия и применяет его для определения одного из видов данности живого тела.

Ключевые слова: апперцепция, психология, феноменология, Теодор Липпс, Вильгельм Вундт, Эдмунд Гуссерль

В конце XIX в. мир стал свидетелем появления психологии как научной дисциплины, ее борьбы за самоопределение и выделение соответствующего ему знания из философии и медицины. Новая наука пользовалась успехом у интеллектуалов и расцвела в разнообразных формах, таких как психофизиология, экспериментальная и описательная психология. Одним из достижений немецкой экспериментальной психологии на рубеже XIX–XX вв. было то, что исследования кинестетического позволили ей, по словам Б. Вальденфельса, «связать движение с ощущением движения» [Waldenfels, 2000, S. 40] и движение субъекта с его телесностью.

Мюнхенский исследователь Теодор Липпс первым из психологов занялся проблематикой телесного опыта. При этом он пытается избежать затруднения, связанного с наличием разных способов данности субъекту его собственных телесных действий – классических перцепции и апперцепции. Вся апперцептивная деятельность соотносится с *деятельностью телесной*, которую надо отличать от *деятельности тела*. Телесная деятельность субъекта – это «деятельность, которая осуществляется в телесном событии или переживании, т. е. его ощущении или чувственном восприятии» [Lipps, 1909, S. 26]. Под телесным событием при этом понимается совокупность кинестетических ощущений в мышцах, суставах и кожных покровах. Будучи переживанием, телесное событие, впрочем, отличается от деятельности тела, которая обладает исключительной субъективностью, хотя одновременность переживаний телесной деятельности и деятельности тела приводит к тому, что вся телесная деятельность может восприниматься как субъективная деятельность, а субъект сознания может приравняться к телесному образу: «...я переживаю себя действующим в телесных событиях» и «переживаю тело как непосредственный орган деятельности, направленной на вещи внешнего мира» [Ibid., S. 28].

Феноменолог Эдмунд Гуссерль увидит перспективность понимания живых тел через кинестезу: здесь может скрываться путь доступа к оригинальным фактам сознания и пониманию психического, исходному и общему для разных психологических установок. При этом сама концепция экспериментальных психологов противоречила его учению в общем, а в частности не делала различий между интенциональным и неинтенциональным, а затем телесным и воображаемым, позволяющих говорить о чистом восприятии без обращения к существованию объекта¹. В случае понимания живых тел в перспективе речь идет об оригинальном смысле чужой душевной жизни. Гуссерля привлечет теория вчувствования (*Einfühlung*), предложенная Теодором Липпсом, и тема телесности окажется для феноменологии тесно связанной с проблемой интерсубъективности [см. Борисов, 1999], где чувства обретают интенциональный и телесный характер.

¹ О значении различий для теории восприятия Гуссерля подробнее см. [Melle, 1983, S. 29–37].

Проблема заключается в том, что если бы сознание было абсолютным, то для него не было бы ничего непрозрачного в мире. Однако в сфере интересубъективного опыта мира, который это сознание должно конституировать, демонстрирует наличие того, что от сознания не зависит. Живое тело непосредственно воспринимается субъектом в собственном физическом теле и одновременно может быть перенесено на живой объект восприятия, в котором мы признаем Другого, но Другой всегда противостоит попыткам сознания сделать его частью себя, в том числе попыткам какой-либо интродекции. В конечном счете интересубъективная проблема показывает, как отмечает Кейт Майер-Драве, что «возвращение к самим вещам, усилие предпринимающееся вопреки всем изменениям феноменологии, должно признать, что эпохе должно остаться незаконченным, потому что оно не доходит до принципов. Вторичность конституирующего сознания говорит об утрате оригинального опыта как в сфере Я, так и в сфере социальной» [Meyer-Drawe, 1989, S. 297]. Утрата оригинального опыта недопустима для Гуссерля, поэтому долгие годы уйдут у него на то, чтобы попытаться разрешить противоречия, возникающие при обращении к феномену живого тела: «Другой должен одновременно быть телесным, чтобы было возможно что-либо подобное вчувствованию, и бестелесным, потому что ему недостает того, что отличает мое тело: я переживаю его и знаю о нем из первых рук» [Alloa, Depraz; 2012, S. 13]. Иными словами, если пользоваться классическим философским инструментарием, я перцепирую Другого, чтобы вчувствовать перцепции собственного тела, но я апперцепирую Другого, потому что перцепирую себя, – Я и Другой не должны сливаться. О постоянном поиске вариантов решения этого парадокса свидетельствует рукописное наследие Гуссерля, где немецкий философ подвергает разного рода проверкам свой официальный феноменологический проект.

Классические теории восприятия в философии и их изменение в психологии

Восприятие языка, различные формы понимания другого индивида (симпатия, эмпатия, вчувствование) традиционно относятся к тем видам восприятия, которые требуют оперирования понятиями. Понимание живое, культурное, социальное и в целом духовное тесно связано с введенным Лейбницем понятием апперцепции: оно не просто перцептивно², поскольку требует определенной умственной деятельности, т. е. синтеза единого из многообразия³. Перцепция связана с внутренним изменением восприятия, его определением и выделением единиц из разнообразия воспринимаемой в едином потоке восприятия «множественности состояний и отношений» [Лейбниц, 1982, с. 414]; апперцепция – с внутренним единством восприятия, которое невозможно без того, чтобы субъект отрефлексовал воспринятое, т. е. увидел некоторое отношение к нему. При этом включение внимания и участие памяти позволяет идентифицировать некоторую сущность как самоидентифицирующуюся. В этом смысле разделение на перцепцию и апперцепцию открывает возможность рассмотрения неосознанного и осознанного субъективного психофизического, телесного сущего в его целесообразности, ранжирует восприятие по уровню отчетливости, связанному с осознанием единичностей⁴, что в конечном счете позволяет говорить о разных живых индивидах – монадах, включая человека.

Анализируя предложенное Лейбницем деление, Кант акцентирует внимание на том, что апперцепция может быть как рассудочной деятельностью, внутренним чувством, направленным на восприятие, так и априорным разумным самовосприятием в этой направленной рассудочной деятельности [см. Janke, 1971]. В свя-

² Понятие перцепции понималось до этого как синоним восприятия. См. [Janke, 1989].

³ Нововведение Лейбница, однако, может приводить к тому, что Ульрих Мелле называет «интеллектуалистической интерпретацией восприятия как перцептивной способности», – смешению имманентного и трансцендентного сознания. См. [Melle, 1983, S. 109].

⁴ Отчетливость чего-либо зависит от внимания к нему: чем больше выделяешь это одно, тем меньшая его мера требуется для осознания.

зи с этими возможностями он различает аппрегензию⁵ и рефлексивность как соответственно эмпирическую и трансцендентальную апперцепции. Понимание Другого опосредовано восприятием смыслообразующей деятельности субъекта в его разумной рефлексивности (внимании, основанном на самосознании). Я понимаю, что Другой внимает, потому что он разумен, и понимает, потому что обладает рассудком.

Шопенгауэр переворачивает модель Канта, подчеркивающую главенство мыслительных способностей, меняя вместе с тем и представление об апперцепции⁶. Он считает ноэтическое базовое и интуитивно схватываемое рассудочным, созерцающим причинность в единице конкретного, наглядного и непосредственного представления, необходимого для ориентации в мире представлений; а конструируемое из простого диалектическое, дискурсивное или дианоэлогическое – разумным, для волевого воздействия на мир заменяющим в едином понятии конкретную и наглядно представленную единицу множеством [см. Шопенгауэр, 1999, с. 44–48]. Более простое рассудочное познание, считает Шопенгауэр, должно быть врожденно и инстинктивно доступно всем животным: каждой особи одновременно открыта только единица, одно звено причинно-следственной цепи. Между тем способность человека к разумной деятельности предполагает оперирование абстрактными вневременными понятиями; с конкретной единичной временностью они связываются посредством формирования языка [Шопенгауэр, 2001, с. 54]. В системе Шопенгауэра апперцептивное понимание в принципе не требует разумного внимания, выделяющего одно понятие из множества. Это позволяет ему сконцентрироваться на самом восприятии, а не на том, что предсказывается о воспринятом. Так, например, собака может понимать команды, поскольку обладает рассудком, может оперировать опытом, собака воспринимает. Для Шопенгауэра подобные элементарные суждения, на которые способно животное, и есть апперцепция, поэтому уже для животного возможно непосредственное знание, например, математических или геометрических истин. Непосредственным является также и знание сил, которые следует приложить, чтобы

⁵ Синтезирующее схватывание вещи. См. [Lötzsch, 1971, S. 460].

⁶ Об изменении проблемы восприятия от Канта к Шопенгауэру см. [Pegatzky, 2002; Safranski, 2010].

достигнуть определенной цели. Это знание присутствует в восприятии себя в действии, иначе говоря, оно не интроспективно, а дано в ощущениях. Необходимость создавать общее понятие для его удержания и диалектического осознания отсутствует. Итак, апперцепция не обязательно связана с разумным самосознанием или сознанием себя как воли в разуме, она может быть синонимична восприятию. Живое признается как в первую очередь телесная аффективная сущность, опыт которой формируется объединяющей субъект волей в зависимости от значения для нее определенных рассудочно схваченных представлений. Это позволит впоследствии Шопенгауэру говорить о возможности чистого восприятия идей. Такое восприятие достижимо при условии освобождения от давления воли. При помощи ее же инструмента, формирующего опыт, – интеллекта – в искусстве⁷ становится возможным вывести неосознанное, но воспринимаемое, в область осознаваемого. Философия Шопенгауэра окажет влияние на последующие эстетические теории, а также будет играть важную роль при оформлении такой науки, как психология⁸. Его идеи о воле как активной основе мышления будут развиты Вильгельмом Вундтом, ученым, открывшим первую в мире психологическую лабораторию.

Апперцепцией Вундт называет преднамеренную и непреднамеренную деятельность сознания, направленную на прояснение впечатлений в самосознании, сопровождающуюся ощущениями усилий, затрачиваемых на выбор между представлениями для достижения понимания [Eisler, 1910, S. 1686]. С одной стороны, позиция психологии конца XIX в. **возвращает нас к Канту и интеллектуализму**: апперцепция трактуется как преднамеренная, осознанная деятельность, так как самосознание здесь является условием внимания к воспринятому. С другой же стороны, в психологии Вундта мы видим элементы шопенгауэровского волюнтаризма: апперцепция трактуется как *непреднамеренная* деятельность, связанная с волевыми реакциями на аффекты и даже посредством психофизического анализа локализованная в конечном мозге [Hermann, 1971, S. 456], в числе прочего отвечающем, согласно представлениям современной науки, за высшую нервную деятельность человека.

⁷ Образцом которого Шопенгауэр мог бы назвать свою теорию.

⁸ Томас Манн даже называет Шопенгауэра «отцом современных наук о душе» См. [Mann, 1995, S. 301].

Впрочем, Вундт и сам говорит, что его позиция снимает обе метафизические концепции в психологическом волюнтаризме. Внутренний опыт – непосредственный опыт процессуального. Психологические факты – «события, а не предметы», объективное и субъективное в них выделяется путем абстракции из явленного в опыте. Поэтому, основываясь только на непосредственном опыте, мы не можем гипостазировать ту или иную из психических способностей и вывести одну психическую способность из других [Wundt, 1902, S. 17].

Однако в отличие от Шопенгауэра, которому в силу иррационалистических предпосылок его философии была не чужда романтическая вера в такие проявления сверхъестественного, как животный магнетизм, Вундт тяготеет, скорее, к рационализму Канта. В свое время Лейбниц критиковал Декарта за отрицание бессознательного⁹. Он полагал, что эта позиция неизбежно приводит к противоречивым, сомнительным заключениям: будто в состояниях сна или обморока индивид «отсутствует», или что возможно «отделение» души от тела. Как и Лейбниц, Кант стремится ограничить иррациональные элементы, в связи с чем обрушивается с критикой на «грезы духовидца» Сведенборга. Вундт продолжает эту линию, выступая против многих современных ему психологов, всерьез изучающих спиритизм [см. Wundt, 1879].

Следует отметить, что Лейбница и Вундта также объединяет учение о психофизическом параллелизме. Вундту оно необходимо для обоснования психологии как науки о духе, дополняющей естествознание, объектом познания в такой науке окажется сам субъект¹⁰. Отрицание каузальных отношений между телом и душой найдет в психологии широкий отклик. В опыте физического мы в строгом смысле можем наблюдать только физическое, в каузальную цепь моментов которого трудно встроить обладающее иной природой психическое¹¹. Между параллельным описанием

⁹ Бессознательное, по Лейбницу, может быть теоретически осознано. За физическим стоит жизнь какой-то монады.

¹⁰ Для сравнения, феноменологическая психология метит выше, чем стать одной из наук о духе, дополняющей естественные науки, она должна занять место первой философии.

¹¹ Об этом говорит, например, Эмиль Дюбуа-Реймон в известном докладе «О пределах познания природы». См. [du Bois-Reymond, 1898, S. 41].

неосознанных физиологических процессов и осознанных психологических в опытах Вундт ставит знак равенства, понимая под ним отношение математическое. Предшественник Вундта Густав Фехнер предлагал метод исчисления такого отношения¹²: оно определялось бы как логарифмическое отношение интенсивности раздражения и вызванного им ощущения. Вундт надеялся, что этот метод будет способствовать становлению эмпирической психологии, уже свободной как от метафизических спекуляций, так и от ориентированного на физическую каузальность метода естественных наук [см. Hildebrandt, 1989].

Но вернемся к пониманию апперцепции в психологии конца XIX в. Отталкиваясь от предложенного Вундтом понимания апперцепции, Теодор Липпс в «Основных фактах душевной жизни» определяет ее как встраивание впечатлений в «отношения с другими впечатлениями» и придание впечатлениям «места в душевной жизни» [Lipps, 1883, S. 392]. Апперцепция позволяет душе овладевать информацией и психическими процессами, она есть активная и пассивная деятельность по встраиванию содержаний в существующие отношения, вызванная недостатком связей и желанием или необходимостью построить их, для чего некое восприятие, непривычное и новое, должно в определенный момент стать «центром душевной жизни» [Ibid., S. 394]. Изучая связь суждения и апперцепции и отмечая их общую систематизирующую функцию, Липпс ищет то общее, что позволило бы говорить о них как двух сторонах одного процесса. Он полагает, что апперцепцировано не просто то, что в умственном взоре схвачено сознанием, но то, что усмотрено самой душевной жизнью в целом. Если считать суждения сущностно языковыми, то они – «сложные апперцепции особого рода» [Ibid., S. 395], ведь помимо того, что отдельное представление встраивается в систему представлений, аналогичное встраивание в знаковую систему происходит и с понятием о представлении. Однако суждения, как и апперцепции, могут быть и неязыковыми, и в этом случае язык не добавляет ничего принципиально нового к его сущности апперцепции. Принципиально же для суждения то, что оно дает нам «объективно необходимое» значение, лежащее в основе мнения о некотором содержании, и это

¹² Так называемый закон Вебера–Фехнера. Фехнер считал, что он доказывает верность идеализма.

ставит суждение выше апперцепции, позволяет ему существовать во времени: «... апперцепции – это возникающие в самом процессе суждения моменты покоя, сам процесс суждения – это апперцептивное движение» [Ibid., S. 408]. **Но не всякое суждение апперцептивно.** Например, не требует апперцепции суждение восприятия. Если под апперцепцией понимать «включение содержания в наличный душевный актив» [Ibid., S. 407], то только определенный род суждений может быть апперцептивным. Таковы отрелексированные суждения, ассоциативно встраивающие содержания в систему самосознания. И наоборот, существенным признаком апперцепции будет способность соотнести содержание с самовосприятием. В результате соотнесения определенное содержание становится предметом, о котором может быть составлено суждение, и в зависимости от того, что сознается в себе: действительность, ценность или целесообразность, – это суждение и приводящая к нему апперцепция могут быть логическими, эстетическими или практическими.

В более поздних работах Липпс уточняет: если перцепция – это «вхождение чего-либо в контекст психической жизни целом», то апперцепция как обращение внимания на перцепцию – это «выделение чего-либо в рамках психического жизненного контекста» [Lipps, 1902, S. 6f]. Апперцепция как обращение внимания на перцепцию была введена Лейбницем, однако новым для психологии конца XIX в. является использование понятие психики, заменяющее понятие души, к тому же в связке с понятием жизни¹³. Апперцепцию следует отличать от внимания (*Aufmerksamkeit*) и понимающей деятельности (*Auffassungstätigkeit*), поскольку апперцепция является деятельностью более высшего порядка, не только психической, но духовной (*geistig*). Эта деятельность двояка: с одной стороны, это упорядочение, благодаря которому для духа возникают такие формы бытия, как единство, целое, часть, и благодаря которому я различаю образы и имею способность к абстракции. С другой стороны, это вопрошание о предмете, которое мы зовем мышлением [см. Lipps, 1909, S. 26].

¹³ Для оппонентов экспериментальной психологии того времени использование понятия «жизнь» применительно к истолкованной согласно ее методам психике является противоречивым. Так, Вильгельм Дильтей характеризует экспериментальную традицию как «учение о душе без души». См. [Дильтей, 1996, с. 40].

Внимание – это применение психической силы к событию, направленное на то, чтобы «вызвать к жизни относящееся к нему содержание сознания» [Ibid., S. 141]. Внимание можно назвать психологической способностью низшего уровня, необходимой для психического присвоения содержания и формирования представления, после которого открывается возможность для содержания быть мыслимым в представлении. Оно тесно связано с телесной деятельностью, поскольку не выходит за пределы выделения события чувственным зрением. Как только субъект направляет умственный взор на некое содержание, делает его предметом и мыслит его, он поднимается выше внимания на уровень понимающей деятельности. На этом уровне содержание схватывается в его целесообразности: «...цель – это существование предмета для меня» [Ibid.]. Уровни восприятия и понимания у Липпса противопоставлены друг другу как способы рассмотрения содержания. Внимание соответствует представлению, а понимание – предмету. Представление становится предметом, когда унифицируется присвоенное сознанием переживание. Унификация, однако, на этом уровне не останавливается, и за унификацией переживаний в процессах представления (*Vorstellungsvorgänge*) следует унификация и связывание понятых схожих предметов уже в мыслительных процессах (*Denkvorgänge*). После нее субъект способен, «избирая или обобщая, обращаться к имеющимся в поле зрения умственного взора предметам» [Ibid., S. 144], что уже представляет собой следующий уровень – апперцептивный. По сравнению с пониманием, которое можно назвать видением (*Sehen*), апперцепцию можно назвать смотрением (*Blicken*) – узнаванием форм. Апперцепция, таким образом, является не просто вниманием, но обращением внимания и в отличие от простого внимания требует контекста душевной жизни, т. е. чтобы нечто было апперцепцировано, оно должно быть пережито.

Вундт и Липпс – главные представители теоретико-познавательного психологизма, подчиняющего логические и математические законы психологическим. Данный подход к решению вопроса о сферах охвата, влияния эмпирической психологии и философии и главенстве одной дисциплины над другой отчетливо проявлен в учении Липпса об апперцепции. Мы видели, что у Липпса суждение построено на апперцепции, оно является «апперцептивным

движением». Апперцепция же в целом определена как основанное на унификации схватывание и выделение предметов в психологической жизни, т. е. мыслительных процессах. Если наше познание (здесь в форме суждения) невозможно без унификации предметов в мыслительных процессах, то можно сказать, что мышление и познание, а соответственно и их законы, например логические законы, основаны на генерализации из наблюдения. Тогда логика не может быть видна человеку в самом объекте, как он представлен, но познается только в процессах мышления об объекте при обращении на них человеческого внимания. Поэтому Липпс, связывая апперцепцию с переживанием и с суждением, связывает переживание с суждением. Чтобы предмет был пережит, оно должен пройти через систему психических отношений.

Апперцепция как термин и проблема используется, начиная от Лейбница и заканчивая различными версиями экспериментальной психологии конца XIX в., преимущественно как категориальное средство для разъяснения организации опыта и познания. В психологии Липпса она уже связывается с телесной проблематикой, однако ни «тело», ни «апперцепция» не становятся еще центральными для решения проблем, ключевых в понимании человека: духовное, сознательное, телесное.

Проблема апперцепции у Гуссерля

Как и Липпс, Гуссерль считает, что не всякое суждение апперцептивно. Однако система познавательных актов выглядит у него иначе. Во-первых, от терминологического различения перцепции и апперцепции Гуссерль отказывается. По этой причине ему приходится заново определить природу «переживания». В соответствии с теми философскими задачами, которые он ставит, феноменологическое созерцание должно быть способно к интуитивному познанию логических законов, логического устройства мира. Логика формулирует законы мышления, исследуя суждение как форму мышления, виды суждений и их отношений. Если суждения зависят от способности к апперцепции, как то было у Липпса, то и логика оказывается в зависимости от психологической способности. Но если мы считаем, что идеальные логические формы доступны

непосредственному постижению, «схватыванию» (Гуссерль говорит также об «усмотрении»), мы тем самым освобождаем ее от психологического. Итак, новая философская программа требует существенной перестройки категориальных структур. Одним из центральных становится понятие интенционального переживания (Erlebnis); оно будет связано теперь с восприятием в целом, но не с апперцепцией. Апперцепция, считает Гуссерль, – «избыток, который существует в самом переживании, в его дескриптивном содержании в противоположность существованию ощущения, которое еще не подверглось обработке» [Гуссерль, 2011b, с. 360]. Если оставаться в рамках старой терминологии, то перцепция у Гуссерля примерно соответствовала бы непосредственному восприятию находящейся перед субъектом материи, а апперцепция – восприятию дополнительных образов предмета, определяющих его целостное типизирующее понимание как объекта в определенной форме. Впрочем, в «Логических исследованиях» Гуссерль использует апперцепцию как синоним схватывающего понимания и даже восприятия в целом. Апперцепция будет дополнительно воспринимаемым, например, душевной жизнью в случае воспринимаемых личностей. Именно здесь, когда задача познания конкретизируется как понимание другого человека, мы и сталкиваемся с основными теоретическими сложностями.

Психические переживания другого человека не могут быть пережиты непосредственно, а только домыслены к внешнему восприятию¹⁴, и логику психических переживаний Другого мы видим иначе, чем в восприятии собственной психической жизни. Причем понимание выражения не связано с «суждением как высказыванием» [Гуссерль, 2011a, с. 38], но должно быть наглядным восприятием содержания в выразительной деятельности личности. Поэтому Гуссерль различает апперцепцию, т. е. понимание в выражении, и объективирующую апперцепцию в наглядных представлениях, которая соответствует пониманию у Липпса. Понимание выражения связано с объективирующим схватыванием, дающим «наглядное представление <...> предмета» [Там же, с. 71], но отличается от него тем, что предмет понимания не доступен в наглядности.

¹⁴ Заметим, что граница внешнее–внутреннее в феноменологии размывается, в том числе в силу особого понимания апперцепции.

Апперцепция выразительного на основании опыта находит в комплексе ощущений «знаки относительно свойств предмета» или «знаки самого предмета» [Там же], отсылающие к действительному предмету выражения – выражаемой наличности – и позволяющие осуществлять толкование¹⁵. В случае выражения его содержание сопутствует непосредственно воспринимаемому: сознание не выделяет предметы из ощущений для дальнейшего толкования, но «ощущения становятся объектами представления только в психологической рефлексии» [Там же], т. е. только будучи пережитыми, как сказал бы Липпс. В этом переживании, когда ощущения «оживляются <...> определенным схватыванием, подразумевающим актом (Meinen)» [Там же], возникает предмет восприятия выражения. Предметом восприятия является то, что составляет наличное содержание для выражающего субъекта, – содержание, которое может появиться в наглядном представлении другого субъекта благодаря суждению, меняющему характер явления субъекта и характер его апперцепции: внутренние переживания находят внешнее выражение, чтобы стать предметами восприятия рефлексивного.

Впрочем, не совсем понятно, зачем Гуссерлю вообще требуется различие рефлексивной и объективирующей апперцепции. Ведь если он стремится всюду найти доступ к непосредственному и наглядному, в том числе в выразительном, для него должно быть не столь важно, рефлексивным ли способом субъект находит непосредственное или нет. В своем стремлении Гуссерль доходит до того, чтобы в некотором смысле приравнять апперцепцию к перцепции. Понимание и апперцепирование в объективирующем плане – это такое же одушевляющее переживание комплекса ощущений, формирующее явление, нечто дополнительное к являющемуся предмету. Традиционно считается, что есть восприятие как восприятие внешнего содержания и апперцепция как внутреннее соотнесение воспринимающим сознанием воспринятого с другим содержанием. Но если сознание рассматривать как феноменологическое содержание Я, отношение воспринимающего и воспринятого будет «объективирующим отношением ... переживаемого в явлении комплекса ощущений к являющемуся предмету» [Там же, с. 351]. Различие перцепции (восприятия) и апперцепции бу-

¹⁵ Для Гуссерля, похоже, еще один синоним апперцепции.

дет иным, нежели различием «способа рассмотрения, берущего одно и то же явление один раз в субъективной связи (в связи явлений, относящихся к Я), а другой раз – в объективной связи (в связи самих вещей)» [Там же, с. 352]. Гуссерль подчеркивает, что его различие абстрактно, в отличие от реального *distinctio rationis* в данном ему Юмом смысле. Традиционно введением апперцепции также пытаются сказать, что «при предположении равного раздражения ощущаемое содержание не будет повсюду тождественным» [Там же, с. 381] в силу предрасположенности субъекта к восприятию определенного содержания и превращения этого содержания в предмет внутренней психической жизни, но с феноменологической точки зрения, предмет внутреннего и внешнего восприятия – один и тот же, между ними нет реального различия.

Казалось бы, понятие апперцепции у Гуссерля сродни психологическому понятию апперцепции у Липпса, поскольку и тот и другой связывают ее с переживанием содержания конкретным субъектом в потоке сознания. Однако они будут отличаться ввиду разницы в понимании переживания: «чистое феноменологическое понятие переживания» [Там же, с. 369] принимает психологическое значение, только если в рамках анализа переживания говорить о психологической апперцепции, т. е. встраивании содержания в психическую жизнь и выделении содержания в ее рамках. Переживание тогда становится «психическим состоянием одушевленной сущности» [Там же], одной из частей того, что субъект находит в совокупности своей психической жизни. Но если говорить о переживаниях в психологическом ключе, то они сводятся к психическим актам, направленным на определенные реальные объекты или события, которые переживаются, тогда как переживание в феноменологическом смысле является восприятием содержания в реальности сознания, и, с феноменологической точки зрения, апперципированное содержание есть воспринимаемое (с прибавлением рефлексии): «... между пережитым, или осознанным, содержанием и самим переживанием нет никакого различия» [Там же, с. 352]. Это объясняет отношение Гуссерля к апперцепции в ее психологическом понимании как к избытку. Переживание будет переживанием, даже если содержание переживания не будет апперципировано, и более того, только так оно может быть чистым феноменологическим переживанием [см.: Там же, с. 369].

Психологическое учение об апперцепции «упускает из виду решающие пункты логического и теоретико-познавательного интереса» [Там же, с. 384]. Таким пунктом для Гуссерля является анализ и описание феноменологического положения дел (Sachverhalt). Вместо реальных различий, которые указывают на особые неосознанные, т. е. связанные с неосознанными физическими процессами, способности души, он вводит описательные различия, которые позволяют сохранять подчиненность психологического логическому. Апперцепция – это не отдельная способность души, но модус акта восприятия, одушевляющий, осмысляющий ощущение. Если брать перцепцию и апперцепцию в традиционном смысле как два отдельных процесса, то они будут конфликтовать между собой: в каждый конкретный момент я могу либо переживать нечто, либо воспринимать это как предмет в его смысле. Но восприятие осмысленной предметности в апперцепции исключает адекватное восприятие феноменологического положения дел – непосредственно переживаемой явленности, потому что апперцепция сродни представлению в том, что она заменяет явленное в восприятии явлением образным. Более того, Гуссерль считает, что «то же самое, что в отношении интенционального предмета называется представлением (воспринимающей, вспоминающей, воображающей, воспроизводящей, обозначающей интенцией), в отношении реально (geel) принадлежащих акту ощущений называется схватыванием, толкованием, апперцепцией» [Там же, с. 361].

* * *

В силу исходных установок своей философии, ее базовой терминологии (интенциональный акт, переживание), Гуссерль не испытывает особой потребности в «апперцепции» как категории, позволяющей понять природу субъективности. Однако при освоении проблемы восприятия Другого он не может избежать наследования инструментов ее решения, выработанных психологией. Как мы видели, Липпс связывает понятия апперцепции и перцепции с различными образами данности тела: телесным действием и действием тела. Таким образом он находит новый способ связи между перцепцией и апперцепцией и новое направление исследования в

проблематике субъективности. Это позволит ему сделать важный шаг в сторону феноменологии Гуссерля: он критикует наделение Другого душевной жизнью по аналогии и разрабатывает теорию вчувствования для понимания чужой субъективности.

Решение любых частных проблем субъективности всегда опирается на понимание субъективности индивидуальной. Однако определенная группа психических феноменов, например такие аффекты, как гнев (излюбленный пример в данном дискурсе), особенно сложна для объяснения. Согласно мнению, распространенному в психологии XIX в., эти феномены «сугубо субъективны», поскольку могут быть восприняты только непосредственно, а не через наблюдение состояния другого человека. Мнение это вполне совпадает с позицией Гуссерля в Идеях II: хотя уровень материальной природы образует простой и понятный мир интерсубъективного, «у каждого есть жизненный опыт, принадлежащий исключительно ему. Только он переживает его в телесной самости, совершенно оригинально (*originär*)» [Husserl, 1952, S. 198]. Субъекту, однако, дан также и жизненный опыт других, и прояснение конкретного способа этой данности становится задачей исследования Гуссерля.

Для решения этой проблемы Гуссерль акцентирует досоциальную субъективность. В социальной субъективности как мире интерсубъективной пространственно-временной телесности властвуют общественные формы представления о внутреннем опыте. Досоциальная субъективность есть субъективность оригинального телесного опыта, не знающего этих форм, опыта как такового, могущего быть преобразованным в телесный опыт. Двум видам субъективности соответствуют два вида объективного: непосредственно воспринимаемое и то, что Я воспринимает само, непосредственно даже, но в сопричастности к иному. Другое Я есть именно иное потому, что оно не дано нам непосредственно. Оно не может быть копией собственного Я, вложенной в чужое тело. В противном случае иное Я было бы собственным и мы не могли бы различать Я в социуме.

На различие между оригинальным существованием и сосуществованием обращает внимание еще Липпс: «Я несомненно знаю непосредственно только о себе. Я намеренно говорю о “себе”, а не о “своем Я”. Речь о “своем” Я предполагает наличие других Я»

[Lipps, 1907, S. 694]. Для того чтобы, отрефлексировав, найти Я в самом себе как подобное (как род), чтобы увидеть Я в его самовыражении, а не в оригинальном существовании, необходимо увидеть Другого, причем как наделенного независимо от меня существующим сознанием¹⁶, находящимся в подобных моим отношениях выражения с телом¹⁷. Но как происходит этот переход от одного к одному из? Как происходит этот «чудовищный скачок от фактов сознания к вещественному реальному миру» [Ibid., S. 695], покоящемуся на следующих трех инстинктивных убеждениях: что объективный мир существует, что я могу обладать памятью объективно пережитого и что в некоторых объектах мира существует сознание, подобное моему?

Липпс предлагает отношения внутренней жизни и опыта, совершенно отличные от каузальных, – символическую связь. Эта связь не может быть подтвержденной опытом логической связью двух фактов, так как внутреннее чувство и кинестетическое или зрительное восприятие одновременны и едины в сознании. Единство их – это единство выражения и выражаемого, где выражение не служит признаком прохождения процесса, но заключает в себе этот процесс: «Когда психическое <...> происходит во мне, я одновременно переживаю его выражение как нечто, в чем выражается внутреннее переживание или в чем я это внутреннее переживание изъясляю...» [Ibid., S. 706]. Поэтому в Другом я вижу не факт, от которого заключаю к внутреннему, а такое же выражение этого внутреннего, в котором оно уже содержится.

Установка Гуссерля требует признать, что в случае апперцепции и перцепции мы имеем дело не с различными способностями, но с различными «модусами сознания» или «мысленного представления объекта» [Гуссерль, 2011а, с. 361], и обратиться к интенциональному анализу и созерцанию или непосредственному адекватному схватыванию данных модусов, чтобы избежать смещения модусов, различных с логической точки зрения, например представления «в смысле символического представления

¹⁶ Интересно, что в русском языке это именно со-знание, т. е., возможно, и общее, не принадлежащее мне. Сознание в том числе «сверхлично». См. [Шпет, 1994].

¹⁷ В конечном счете речь идет также и о наделении самого себя сознанием, т. е. констатации наличия сознания там, где есть чувственное восприятие, хотя Я на первый взгляд дано в непосредственной связи с восприятием.

и представления в смысле чистой логики» [Там же]. Созерцание же требует отключения апперцепции, толкований и схватываний: «...феноменологическая интуиция <...> с самого начала исключает любую психологическую и естественнонаучную апперцепцию и реальное полагание существования, все полагания психофизической природы с действительными вещами, телами (Leib), людьми, включая и собственный эмпирический Я-субъект, как и вообще все трансцендентное чистому сознанию» [там же, с. 410]. Тогда психологические апперцепция и перцепция противопоставляются, как темные физиологические объяснения, «светлой» феноменологии, которая отказывается от всякого телесного. Однако в дальнейшем развитии феноменологической теории Гуссерль не откажется от психологических терминов – поскольку в ознакомлении с проблемой интерсубъективности он будет опираться на теорию вчувствования Липпса, – а только модифицирует их значение и применение. С освобождением понятия живого тела от физиологического смысла термины «апперцепция» и «перцепция» будут необходимо применяться к исследованию феноменологического различения модусов телесности.

Список литературы

Борисов Е.В. (1999) Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля // *Логос*. № 1 (11). с. 65–83.

Гуссерль Э. (2011a) Логические исследования. Т. I: Прологомены к чистой логике / Пер. с нем. Э.А. Бернштейн, под ред. С.Л. Франка. Новая ред. Р.А. Громова. М.: Акад. проект. 253 с.

Гуссерль Э. (2011b) Логические исследования. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Акад. проект. 563 с.

Дильтей В. (1996) Описательная психология. СПб.: Алетейя. 160 с.

Лейбниц Г. (1982) Монадология // *Лейбниц Г.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М. 636 с.

Шопенгауэр А. (1999) Мир как воля и представление. Т. 1 / Пер. с нем.; Под общ. ред. А. Чанышева // *Шопенгауэр А.* Соч.: в 6 т. Т. 1. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика. 496 с.

Шопенгауэр А. (2001) Мир как воля и представление. Т. 2 / Пер. с нем.; Под общ. ред. А. Чанышева // *Шопенгауэр А.* Соч.: в 6 т. Т. 2. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика. 560 с.

Шнем Г.Г. (1994) Сознание и его собственник // *Шнем Г.Г.* Филос. этюды. М.: Издат. группа «Прогресс». с. 20–117.

Lipps T. (1907) Das Wissen von fremden Ichen // *Lipps T.* Psychologische Untersuchungen. Bd. 1. Leipzig. S. 694–722.

Alloa E., Depraz N. (2012) Edmund Husserl – «Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding» // *Alloa E., Bedorf T., Grunz C., Klass T.N.* (Hg.) Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts. Tübingen: Mohr Siebeck. 405 S.

du Bois-Reymond E. (1898) Über die Grenzen des Naturerkennens // Über die Grenzen des Naturerkennens; Die sieben Welträtsel: Zwei Vorträge. Leipzig: Veit. 120 S.

Eisler R. (1910) Voluntarismus // Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Bd. 3 (SCI-Z). Berlin: Mittler. S. 1682–1688.

Hermann T. (1971) Apperzeptionspsychologie // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1. Basel: Schwabe. S. 455–456.

Hildebrandt H. (1989) Parallelismus, psychophysischer // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7. Basel: Schwabe. S. 100–107.

Husserl E. (1952) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Den Haag: Martinus Nijhoff. 436 S.

Janke W. (1971) Apperzeption // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1. Basel: Schwabe. S. 448–450.

Janke W. (1989) Perzeption // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7. Basel: Schwabe. S. 382–386.

Lipps T. (1883) Grundtatsachen des Seelenlebens. Bonn: Cohen. 709 S.

Lipps T. (1909) Leitfaden der Psychologie. Leipzig. 396 S.

Lipps T. (1902) Vom Fühlen, Wollen und Denken. // Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung. Heft 13 u. 14. Leipzig. 196 S.

Lipps T. (1907) Das Wissen von fremden Ichen // *Lipps T.* Psychologische Untersuchungen. Bd. 1. Leipzig: Engelmann. S. 694–722.

Löttsch F. (1971) Apprehension // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1. Basel: Schwabe. S. 459–461.

Mann T. (1995) Schopenhauer // *Mann T.* Essays. Bd. 4: **Achtung, Europa!** 1933–1938. Frankfurt a/M.: Fischer. S. 253–303.

Melle U. (1983) Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung: Unters. zu d. phänomenolog. Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch u. Merleau-Ponty. The Hague; Boston; Lancaster: Martinus Nijhoff. 165 S.

Meyer-Drawe K. (1989) Der Leib – «Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding». Zum Beitrag der Phänomenologie zur soziologischen Begriffsbildung // *Pöggeler O., Jamme C.* (Hg.) Phänomenologie im Widerstreit – Zum 50. Todestag Edmund Husserls. Frankfurt a/M.: Suhrkamp. S. 291–306.

Pegatzky S. (2002) Das poröse Ich: Leiblichkeit und Ästhetik von Arthur Schopenhauer bis Thomas Mann. Würzburg: Königshausen & Neumann. 547 S.

Safranski R. (2010) Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie. München: Carl Hanser. 558 S.

Waldenfels B. (2000) Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Frankfurt a/M.: Suhrkamp. 418 S.

Wundt W. (1879) Der Spiritismus: eine sogenannte wissenschaftliche Frage. Leipzig: Engelmann. 32 S.

Wundt W. (1902) Grundrisse der Psychologie. Leipzig: Engelmann. 410 S.

Apperception in the Psychology of T. Lipps and the Early Phenomenology of E. Husserl

Alexander Tchikine

Junior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science; 14/5 Volkhonka, 119991, Moscow, Russian Federation; e-mail: tchisan@gmail.com

The notion of apperception, introduced by Leibnitz to counter Descartes' ideas on the limits of the conscious, was accepted by the German philosophy and found an interesting development: it allowed first the philosophers like Kant and Schopenhauer and then the fledgling German psychology as represented by Lipps and Wundt to speak of the unconscious. Edmund Husserl following the basic tenets of his phenomenological theory declares apperception superfluous, but through his borrowing of Lipps' theory of empathy he cannot discard this notion and uses it to define one of the kinds of givens of the living body.

Keywords: apperception, psychology, phenomenology, Theodor Lipps, Wilhelm Wundt, Edmund Husserl

References

Alloa E., Depraz N. (2012) Edmund Husserl – «Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding». In: Alloa E., Bedorf T., Grunz C., Klass T.N. (Hg.) *Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen: Mohr Siebeck. 405 S.

Borisov E. V. (1999) Problema intersub'ektivnosti v fenomenologii E. Gusserlya [The problem of Intersubjectivity in E. Husserl's Phenomenology]. *Logos*, no. 1 (11), p. 65–83. (In Russian)

Dilthey W. (1996) *Opisatel'naya psikhologiya* [Descriptive Psychology]. St. Petersburg: Aleteyya. 160 S. (In Russian)

du Bois-Reymond E. (1898) Über die Grenzen des Naturerkennens. *Über die Grenzen des Naturerkennens; Die sieben Welträtsel: Zwei Vorträge*. Leipzig: Veit. 120 S.

Eisler R. (1910) Voluntarismus. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Bd. 3 (SCI-Z). Berlin: Mittler. S. 1682–1688.

Hermann T. (1971) Apperceptionspsychologie. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1. Basel: Schwabe. S. 455–456.

Hildebrandt H. (1989) Parallelismus, psychophysischer. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7. Basel: Schwabe. S. 100–107.

Husserl E. (1952) *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Den Haag: Martinus Nijhoff. 426 S.

Husserl E. (2011a) *Logicheskie issledovaniya* [Logical Investigations], t. I. Moscow: Akademicheskii proekt. 253 S. (In Russian)

Husserl E. (2011b) *Logicheskie issledovaniya* [Logical Investigations], t. II, chast' 1. Moscow: Akademicheskii proekt. 563 S. (In Russian)

Janke W. (1971) Apperzeption. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1. Basel: Schwabe. S. 448–450.

Janke W. (1989) Perzeption. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7. Basel: Schwabe. S. 382–386.

Leibniz G. W. (1982) Monadologiya [Monadology]. In: Leibniz G.W. *Sochineniya*, v 4 t., t. 1. Moscow: Mysl'. 636 c. (In Russian)

Lipps T. (1883) *Grundtatsachen des Seelenlebens*. Bonn: Cohen.

Lipps T. (1902) Vom Fühlen, Wollen und Denken. *Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung*, Heft 13 u. 14. Leipzig: Abel–Meiner. 196 S.

Lipps T. (1907) Das Wissen von fremden Ichen. In: Lipps T. *Psychologische Untersuchungen*, Bd. 1. Leipzig: Engelmann. S. 694–722.

Lipps T. (1909) *Leitfaden der Psychologie*. Leipzig: Engelmann. 396 S.

Löttsch F. (1971) Apprehension. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1. Basel: Schwabe. S. 459–461.

Mann T. (1995) Schopenhauer. In: Mann T. *Essays*, Bd. 4.: Achtung, Europa! 1933–1938. Frankfurt am Main: Fischer. S. 253–303.

Melle U. (1983) *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung: Unters. zu d. phänomenolog. Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch u. Merleau-Ponty*. The Hague–Boston–Lancaster: Martinus Nijhoff. 165 S.

Meyer-Drawe K. (1989) Der Leib – «Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding». Zum Beitrag der Phänomenologie zur soziologischen Begriffsbildung. In: Pöggeler O., Jamm C. (Hg.) *Phänomenologie im Widerstreit – Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 291–306.

Pegatzky S. (2002) *Das poröse Ich: Leiblichkeit und Ästhetik von Arthur Schopenhauer bis Thomas Mann*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 547 S.

Safranski R. (2010) *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*. München: Carl Hanser. 558 S.

Schopenhauer A. (1999) Mir kak volya i predstavlenie [The World as Will and Representation], t. 1. In: Schopenhauer A. *Sochineniya*, t. 1. Moscow: TERRA – Knizhnyy klub; Respublika. 496 S. (In Russian)

Schopenhauer A. (2001) Mir kak volya i predstavlenie [The World as Will and Representation], t. 2. In: Schopenhauer A. *Sochineniya*, t. 2. Moscow: TERRA – Knizhnyy klub; Respublika. 560 S. (In Russian)

Shpet G. G. (1994) Soznanie i ego sobstvennik [Consciousness and Its Owner]. In: Shpet G.G. *Filosofskie etyudy*. Moscow: Progress, p. 20–117. (In Russian)

Waldenfels B. (2000) *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 418 S.

Wundt W. (1879) *Der Spiritismus: eine sogenannte wissenschaftliche Frage*. Leipzig: Engelmann. 32 S.

Wundt W. (1902) *Grundrisse der Psychologie*. Leipzig: Engelmann. 410 S.

В.П. Визгин

Поздний Гуссерль: квазирелигия разума как продуктивный тупик

Визгин Виктор Павлович – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН; Российская Федерация, 119991, Москва, Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

Гуссерлевская феноменология позднего периода, сформулированная в книге «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», рассматривается с позиций русской религиозной философии экзистенциального типа. Поэтому автор анализирует рецепцию Гуссерля Львом Шестовым. Задача статьи в том, чтобы раскрыть предельные, религиозные по своему пафосу мотивы радикального рационализма, проявившиеся в философии основоположника феноменологии. Автор показывает эти подосновы мышления немецкого философа через его восприятие не только таким русским экзистенциальным мыслителем, как Лев Шестов, но и таким христианским экзистенциалистом, применявшим феноменологический метод исследования, но не в гуссерлевской форме, как Габриэль Марсель.

В статье высказывается тезис о том, что радикальный рационализм феноменологии Гуссерля развивался как своего рода квазирелигиозная миссия, привлекая к себе выдающихся мыслителей XX в., которые, однако, получив импульс от Гуссерля, далеко ушли от разделяемых им позиций трансцендентализма и идеализма. Особое внимание уделено попытке Гуссерля создать последовательное феноменологическое учение на основе обращения к нетеоретическим корням теоретического мышления в «жизненном мире». Автор показывает противоречивость дела Гуссерля как радикального рационалиста, продолжающего традицию немецкого классического идеализма. Основной тезис статьи формулируется в ее заголовке: феноменология Гуссерля, представляющая собой, можно сказать, квазирелигию разума, оказывается по сути дела продуктивным ту-

пиком для философии. Не столько сам основоположник феноменологии, сколько его выдающиеся ученики продемонстрировали продуктивные возможности нового типа философствования, который Гуссерлем скорее формулировался как проект и задача, чем как то, что демонстрируется *in concreto* в предметных феноменологических анализах.

Ключевые слова: поздний Эдмунд Гуссерль, трансцендентальная феноменология, немецкий идеализм, рационализм, наукоцентризм, религия и философия, Лев Шестов, Габриэль Марсель

Предметом этих заметок по сути дела является даже не столько сама по себе гуссерлевская феноменология, сколько ее *восприятие* русской религиозной философией экзистенциального типа, хотя оно и не тематизируется в них систематическим образом. Поэтому неслучайно обращение к Шестову. Существенно и то, что русская религиозная философия мне близка, и я во многом разделяю ее предпосылки и предпочтения. Это позволило при обосновании главного тезиса, вынесенного в заголовок, в какой-то мере и, можно сказать, имплицитным образом опереться на личную *память* о впечатлениях, вызванных чтением Гуссерля в 60–80 гг. XX в., как на *веритативный* познавательный ресурс¹. Но эксплицитно при развертывании своей аргументации я буду опираться на недавний опыт чтения его последней книги («Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»).

Писать о тех авторах, внутренней «симпатической» связи с которыми не ощущаешь, рискованно. Ведь познание без любви к предмету мало чего стоит. Много раз в прошлом пробовал втянуть себя в изучение Гуссерля и все время наткнулся на что-то мне чуждое в самих корнях его мысли. Почему же, спросит меня читатель, давным-давно выяснив, что по духу своей мысли Гуссерль мне чужд, я продолжаю читать его работы? Думаю, дело здесь вот в

¹ Речь идет об эпистемологической альтернативе отвлеченному, безучастному познанию, данной в форме «участного» познания, опирающегося на личную *память* и похожего на *свидетельствование* о том, что является частью познаваемого предметного целого. *Автобиография*, в том числе и философа, также обладает подобным познавательным потенциалом. Поэтому *воспоминание* может быть воплощенным моментом *истины* (*veritas*) того, что является его предметом. В силу этого такое воспоминание выступает как «веритатив». См. об этом: [Куссе, 2012, с. 75–93, особенно с. 89–90].

чем. О нем идет слава как о философе в высшей степени строгом и методичном, использующем новую и тонко разработанную терминологическую технику мысли, как если бы речь шла о каком-то математическом аппарате. Однако даже при средних способностях к математике, начав ее изучать, чему-то технически-оперативному все-таки научаешься. Читая же научного Гуссерля, я в результате ничему подобному не научился. После ознакомления с его работами никакой новой и перспективной интеллектуальной техникой я так и не овладел, потому что не мог ее отождествить с полученными представлениями об «интенциональности» сознания, «трансцендентальной редукции» и «эпохе». А если все же определенное понимание феноменологии как метода философского исследования у меня и сложилось, то скорее не столько в результате чтения книг Гуссерля (хотя и оно не было в этом отношении бесплодным), сколько благодаря работам его учеников от Хайдеггера и Шелера до Мерло-Понти, Рикёра и других философов, самостоятельно пришедших к своей версии феноменологии.

Почему же так получается? Вот для того, чтобы прояснить этот вопрос, я снова и снова берусь за работы Гуссерля. Однако такие программные (а, кажется, у него нет не программных работ) его сочинения, как логосовская статья «Философия как строгая наука» или даже ранние «Логические исследования», не без интереса читались и воспринимались, хотя резонансной вибрации мысли и не вызывали. Но вот недавнее чтение последней большой книги немецкого философа что-то во мне «задело» или даже «зацепило». В результате возникли эти заметки, слегка обработанные после их написания.

Проект Гуссерля

Гуссерлевская феноменология с ее пафосом строгого универсально значимого аподиктического мышления ставит в центр философского исследования то, что называется *сознанием*. Гуссерль, продолжающий традицию новоевропейского рационализма с его вниманием к познавательной проблеме, поворачивает фокусировку философской мысли от мышления к сознанию. Поэтому анализ его проекта, представленного в книге «Кризис европейских наук

и трансцендентальная феноменология», можно начать с экспликации центрального для него понятия сознания. Сказать «сознание» значит, во-первых, сказать *интенциональность*, а во-вторых – *тотальность-в-себе*. Поэтому оно служит последним «смыслодателем» для всего в мире, для самого мира как подвижной взаимосвязи всего сущего. Сознание корреспондирует с идеей мира как такового. Оно, можно сказать, есть *чистый мир*, чистый в том смысле, что все априорные формы и структуры мира как процесса предзаданно аккумулярованы в нем. Чистое сознание, можно сказать, есть непосредственно нам данное в своей потенциальности всеединство. Иными словами, сознание есть чистая способность всеединства. А это и означает, что «корни» всего предметно сущего на уровне его смысла следует искать в нем. Сознание если и не творит саму реальность, то, по крайней мере, творит реальность ее смыслов. А что для нас реальность вне зоны ее смысла? Разве лишь пустая кантовская «вещь-в-себе».

Проговорив все это, мы, однако, ощущаем состояние *déjà vu*: что здесь является новым, которое ведь было обещано основоположником феноменологии? Новоевропейский идеализм всегда знал эту «тайну» сознания: в нашей жизни от сознания не отвертеться, оно непременно наличествует вместе с его предметом, вещью – какой бы та ни была. Поэтому, может быть, философскую смелость надо скорее видеть в другом – в честном признании, что отвергаемая гуссерлевской феноменологией «естественная установка» сознания *плодотворнее* идеалистической? Но не означает ли подобная честность конца самой философии? Однако оставим этот не пустой вопрос вопросом, вернувшись к проекту немецкого философа, представленному в его последней книге.

Гуссерль стремится открыть «мощную систему новых и в высшей степени удивительных априорных истин» [Гуссерль, 2004 б, с. 223]. В этом и состоит его замысел, манящая его, математика по образованию и духу², мечта: «Истинная и подлинная философия, или наука, – говорит он, – и истинный и подлинный рационализм – это одно и то же» [Там же, с. 263]. «Неиссякаемой идеей философии» Гуссерль считает «окончательно обоснованную и универ-

² Не только отношение к миру, но и сам язык немецкого феноменолога взяты из математики: например, нужно находить, говорит он, «*инвариантные структуры*» [там же, с. 232].

сальную науку». Традиция Канта, определившего математизированность знания как меру его научности, угадывается за этим кредо основателя феноменологии. Как и кенигсбергский философ, такой чуткий к понятийным различиям с их скрытыми основаниями и такой же требовательный к универсальности и аподиктичности суждений, Гуссерль, однако, самым наивным образом отождествляет философию и науку, философа и ученого. Для него это тождество – аксиома, очевидность, которую не стоит даже проблематизировать. В этом, как и в остальном, он стопроцентный рационалист, в исповедании рационалистической веры не отходящий от ее традиции. Он только по-новому аранжирует представленную в ней основную идею философии Нового времени, лежащую в основании его наукоцентристского цивилизационного проекта, который им всецело и без тени сомнения или, тем более, критики принимается. Как и творцам-основателям проекта модерна, универсальная наука видится ему главным «органом», позволяющим человечеству «обрести устойчивость и преобразовать себя в новое человечество, руководствующееся чистым разумом» [Там же]. Религиозно-сотериологическая окраска тона этих слов очевидна. «Новое человечество (философское, научное)» возникло, считает Гуссерль, в древней Греции [Там же, с. 161]. Но с рождением новой европейской науки и последующим движением мысли, развился кризис выдвинутого в Греции идеала нового человечества, руководимого исключительно разумом как абсолютным судьей во всех делах и мыслях человека.

Если философ не разделяет подобную рационалистическую веру, выстраивая свою мысль на другой основе, то такого «уклониста» Гуссерль подвергает суровой критике. Подобные философии, говорит он, правда, «волнуют души, подобно стихам» [Там же, с. 262], но все они «тщетны», представляя в его глазах типичное философское дезертирство. Уклон в «олитературенную» философию он снисходительно называет «романтикой», призывая порвать с ней и вернуться к серьезной и «ответственной работе» разума [Там же]. В заряженной религиозным пафосом интонации, с которой Гуссерль произносит слова «ученый», «ответственная и серьезная методическая работа», слышится суровый аскетический дух германского протестантизма: не вдохновенно «порхающее», подобно бабочке, умозрение, мол, двигает философскую мысль,

а исключительно последовательная, машиноподобная, самоотчетная работа научного ума. Можно сказать, что, по Гуссерлю, Сальери – образец для настоящего философа, а не «гуляка праздный», которому ученейший музыкант напрасно завидует.

Никто с такой резкостью не нападал на Гуссерля, как Лев Шестов. С его яростных нападок и началась их дружба, что, кстати, говорит о широте духа немецкого мыслителя, да и его русского коллегу характеризует с лучшей стороны. Ведь именно певец «беспочвенности» был ярким представителем той самой «романтики» с ее поэтической и даже лирической мыслью, которую Гуссерль ни под каким условием не мог принять за подлинную философию. Конгениальным для Шестова был Кьеркегор, которого с ума сводила мысль, что он не спасется (в религиозном смысле). А Гуссерль охватывал совсем другой ужас – страх допущения одной лишь возможности того, что наше знание лишено *абсолютного основания* и висит «в воздухе». Но в обоих случаях за кадром предъявляемого философствования прослушивается экзистенциально-религиозный тонус высказываний.

Типом своего ума и души Гуссерль напоминает нам даже не столько Канта, сколько Фихте – та же несокрушимая воля к знанию знания, науке о науке («наукоучению»), к обоснованию ее³. Фихте почти всю свою творческую жизнь писал один вариант введения в наукоучение за другим. Подобно ему, Гуссерль пишет серию введений в чистую логику и трансцендентальную феноменологию, т. е. свои варианты «наукоучения». В движении мысль пафосе оба философа по сути дела совпадают: оба – пламенные рационалисты с борцовским темпераментом. «Моя борьба» – передает слова Гуссерля Лев Шестов [Шестов,

³ Однако в первый период своего творчества он резко критически высказывался о Фихте: «Фихте, – пишет он Хокингу, – прошел мимо существенных проблем критики познания и потому погряз в мифической, а, в конечном счете, и мистической метафизике Я» [Гуссерль, 2004 а, с. 213]. Рационализм Фихте для него недостаточен. Уже с начала выдвижения своего феноменологического проекта Гуссерль устремлен к самой радикальной версии рационализма («я взорвал древнюю неуклюжую глыбу теории познания динамитом»). Таким же радикальнейшим революционером в философии как дисциплине хотел быть и самый выдающийся его ученик – Хайдеггер. Удивительно, но слова Гуссерля отсылают к такому его антиподу, как Ницше, также большого «динамитчика» в философии.

1964, с. 302]. Уже при первой встрече с немецким философом его искренность, увлеченность, всепоглощающая сосредоточенность на своей мысли поразили Шестова, увидевшего перед собой «человека, всю жизнь свою положившего на прославление разума». Это неукротимое стремление разума с абсолютной надежностью самоутвердиться в себе самом, демонстрируемое Гуссерлем, почувствует каждый, кто прочитает, например, его статью «Философия как строгая наука»⁴. Абсолютную истину самоочевидного разума Гуссерль, «как икону», говорит Шестов, «помещает в красном углу» своего сознания. Да, подобный культ был и у других рационалистов, скажем, у Лейбница или Канта. Но открыто делать из своего кумира «икону» они все же «не решались» [Шестов, 1993, с. 312]. А вот Гуссерль осмелился, решился – и без тени колебаний. Не в этой ли радикализированно наукоцентрической пророчески-религиозной по форме выражения «воле к истине» кроется главная инновация Гуссерля по отношению к традиции рационализма? «Значимость в себе» – таков рациональный смысл этой «иконы», знаменующей собой такое содержание, которое совершенно в равной мере значимо «для людей, ангелов, чудовищ или богов» [Шестов, 1964, с. 308]. Этот квазирелигиозный культ разума можно истолковать как вероисповедание математика, остающегося им и в философии («закон тяготения не уничтожился бы, если бы исчезли все тяготеющие тела»)⁵. Суперрационалист, рационалист-фанатик, так можно сказать о нем, и это будет правдой.

⁴ Шестов предположил в рационалистическом кредо Гуссерля, в «пророчески вдохновенном тоне», высказанном в этой статье, умышленное следование за католической формулировкой догмата о папской непогрешимости (*Roma locuta, causa finita*). Поэтому можно сказать, что рационалистическое вероисповедание немецкого философа сполна раскрывается в таком парафразе этой формулировки – *scientia locuta, causa finita* [Шестов, 1993, с. 195].

⁵ Эти слова Гуссерля из первого тома «Логических исследований» цитирует Шестов [1964, с. 310]. Они характеризуют его как радикального теоретика, опирающегося на математический идеал знания. Действительно, профессиональному математику, как вчера, так и сегодня, привычно думать, что априорные идеальные истины теоретического знания существуют реально и совершенно независимо от вещей этого мира, которые им «подчиняются». Поэтому современному теоретику естественно задаваться таким вопросом: «Если до <... > Большого Взрыва ничего не было, то не “было” ли и самой космологической теории, или она все же “существовала”?» [Паршин, 2011, с. 89].

В поисках знания, абсолютно значимого для сознаний всех мыслимых существ, для сознания вообще (*Bewußtsein überhaupt*), Гуссерль следует за Кантом, критическое переосмысление которого существенно для становления всей его феноменологии, включая и ее поздний вариант. Кант для Гуссерля недостаточно научен, ибо до научного познания «живой духовности» не доходит. Его мысль, считает он, надо дополнить и развить таким-то образом, чтобы она стала по-настоящему истинной философией, т. е. по сути дела гуссерлевской [Гуссерль, 2004 б, с. 155–161]. Так со своими «предшественниками» поступают почти все философы. Но, на наш взгляд, несмотря на все свое очевидное отступление от кантовской манеры развития мысли и на критику основоположника немецкого классического идеализма, далеко от Канта Гуссерль не ушел: трансцендентальный идеализм, пусть и несколько реформированный, так и остался горизонтом его мысли. Цепкие «объятия» трансцендентальной субъективности не позволяют ему решительно оторваться от автора «Критики чистого разума». Для радикального с ним разрыва мало декламаций о «тотальной смене установки» [Там же, с. 207]. Эффект топтания на том же самом – трансцендентальном – месте живо ощущается читателем «Кризиса...». Но, по сравнению с Кантом, у Гуссерля существенным образом расширяется зона тех значимостей, которые теперь должны получить свое последнее обоснование в представленной по-новому трансцендентальной субъективности. Однако, повторим, сам принцип окончательного наделения смыслом чего бы то ни было, исходя из трансцендентального субъекта, у него сохраняется.

«Естественная установка» сознания как бы «приваривает» акты созерцания, восприятия, мысли к их трансцендентной предметности, растворяя активность субъекта в объектах. А феноменология, «подвешивая», «притормаживая» такую установку, напротив, стремится направить внимание на ментальный акт в *чистом* виде, на его условия как на самостоятельный предмет мысли. Новая манера мыслить при этом все же действительно складывается. Но осуществленной в продуктивно работающей, предметной реализации я ее вижу не столько у самого основоположника феноменологии, сколько у его учеников. Может быть, глубже других Гуссерля понял Мерло-Понти, показавший в своей «Феноменоло-

гии восприятия», что прокламируемая учителем в наукообразно-схоластическом отвлеченно-нормативистском облачении идея феноменологии при своем осуществлении оказывается просто неким особым «мировидением» и уже потому «мироведением».

Феноменология нацелена на раскрытие субъективных, или субъектных⁶, предпосылок объективации опыта. Эти предпосылки Гуссерль особенно ревностно стремится отличить от выявляемых натуралистической психологией условий мысли. Натурализм, психологизм, релятивизм – вот то, нечто единое по сути, от чего он хочет окончательно и бесповоротно уйти. Суть его замысла в том, чтобы перенести фокус философского познания с предметного полюса, объективности, на трансцендентально субъективные условия и способы данности предметности, содержащиеся в «Я»-полюсе. Поэтому исходная мегаустановка Гуссерля остается по сути дела кантовской: «В Я-полюсе сосредоточено все» [Там же, с. 230]. Можно даже сказать, что Гуссерль радикализирует эпистемологическую революцию Канта, уводя от ограничивающей ее ориентации на обоснование механистического естествознания и точных наук эпохи Просвещения. На новом витке «ввинчивания» уже не в субъекта новоевропейской науки XVIII столетия, а в субъекта культуры конца XIX в. Гуссерль и продолжает дело Канта. В своем проекте он стремится оставить философское мышление и метод научными и даже радикализировать их научность, но расширить саму их предметность, включив в нее культуру и «жизненный мир» во всей пестроте его тотальности как ее основание.

«Трансцендентальная жизнь»

Приглядимся теперь к выражению «трансцендентальная жизнь» [Там же, с. 235]. В этом оксюморонно звучащем словосочетании весь поздний Гуссерль, «подмешивающий» центральный концепт философии жизни к строгому теоретико-познавательному философствованию, высшим законодателем которого остается Кант. Кантианцы резко критикуют представителей философии жизни, отказывают им в звании настоящих философов. Гуссерль разделяет эту позицию. Но сам при этом делает главной темой сво-

⁶ Здесь мы эти определения не различаем.

ей поздней философии именно жизнь как «жизненный мир». Вера Гуссерля в то, что всем правит трансцендентальное субъективное («властвующее во всем субъективное» [Там же, с. 237]), отсылает, как мы уже сказали, к кантовским корням его мысли. «Властвование» здесь означает, что трансцендентальная субъективность все на свете (и сам «свет») «конституирует»: «При любых обстоятельствах и из глубочайших философских оснований <...> нужно отдать должное абсолютной уникальности **его и его центральному** положению во всякой конституции» [Там же, с. 250]. **Ego** – абсолют для Гуссерля: «Придя к его, мы сознаем, что находимся в сфере такой очевидности, что спрашивать о чем-то позади нее уже нет никакого смысла» [Там же, с. 253]. Гуссерль не допускает никакой релятивизации принципа «Я», возможной, например, благодаря признанию связи его-центрической позиции с определенными историческими и культурными условиями. Однако его ученик Хайдеггер в своем истолковании субъективизма Нового времени пойдет как раз по этому пути⁷. Согласно ему, в определенное время, следуя исторической судьбе бытия, «к власти приходит субъективное», но его власть не абсолют, и услышанный «зов бытия» может положить ей предел, ибо «субъективное бытие человека никогда не было и никогда не будет единственной возможностью начинающейся сущности человека в его историческом свершении» [Хайдеггер, 1993, с. 162]⁸.

Упрекать Гуссерля в том, что он только под самую старость обратил полное внимания и почтения глаза героического рационалиста к жизни – обыкновенной, ненаучной и донаучной, – слегка хотя бы отвернувшись от боготворимой им науки, не стоит, хотя такое искушение и возникает. Вот, мол, певец «Заратустры» с молодых лет был верен посюсторонней жизни («будьте верны земле, братья»), а этот профессор-«наукومان» (выражение это тоже при-

⁷ Ограниченность новоевропейского субъективизма, по Хайдеггеру, состоит в том, что он движется всецело в стихии представления: «Мир превратился в образ, как только человек как *subiectum* возвысил свою жизнь до положения некой середины всех сопряжений» [Хайдеггер, 1993, с. 151].

⁸ Хайдеггер вполне в духе исторического релятивизма (который он, однако, не приемлет у Дильтея) связывает субъектоцентризм Нового времени с амбициями новоевропейского человека, проистекающими, как он говорит, из его освобождения «от обязательности христианской истины откровения и от обязательности учения церкви».

надлежит Ницше) поклонился жизни только перед расставанием с ней. Такое суждение может возникнуть, когда читаешь в «Кризисе...», что последние основания науки лежат в повседневной жизни – в «жизненном мире» (*Lebenswelt*). Строение «жизненного мира», раскрываемое феноменологией Гуссерля в формах трансцендентальной субъективности, дает последний сущностный смысл научному познанию. Гуссерль сумел бросить взгляд не на идеализацию науки, что всегда вдохновляло прежних рационалистов, а на ее реализацию. Реализация же, оправдание и понимание науки возможно только в контексте «жизненного мира». Цель, говорит он, «должна была лежать в самой *этой жизни*» [Гуссерль, 2004 б, с. 76]. Вот тут-то и нужна «новая наука», наука методически организованного созерцания самих сущностей, доступ к которым открывает трансцендентальная редукция «естественной установки» сознания. Ох, как все амбивалентно и антиномично у этого радикального рационалиста в поздние его годы: сам он устремлен к естественности, жизни, живому созерцанию, а вот тебе на – вся эта жизненность-естественность открывается у него по ту сторону «естественной установки»!

Что же открывается Гуссерлю в поздние годы? То, что «царство изначальных очевидностей» – это постольку не объективная наука, поскольку собственным их местообитанием является «жизненный мир» [Там же, с. 175]. Математик и логик по складу мысли, он приходит, однако, к пониманию, что «более высоким достоинством в обосновании познания по сравнению с достоинством объективно-логической очевидности» обладают очевидности «жизненного мира» [Там же]. Итак, «скрытые источники обоснования» объективного знания следует искать в «жизненном мире». Нетеоретический исток научной теории нужно сделать предметом *новой* теории – примерно так можно сформулировать позицию Гуссерля. Феноменология и должна стать этой «новой наукой». Вот он, вечно манящий западного человека «пряник» – *новая наука!* Прежде всего, непременно «наука» и не менее непременно «новая». О ней мечтали Декарт, Лейбниц, Вико, Фихте, Маркс и многие-многие другие, в ней Запад провидел свое «спасение». Она как секуляризованный сотериологический миф выступает эрзацем христианства, вера в которое надломилась, особенно после кровопролитных религи-

озных войн. Только маргиналы гуманизма вроде Монтеня искали тогда *искусство жизни по себе*, для каждого – свое, а не новую объективную науку для всех.

Итак, в лице Гуссерля наукоцентризм Нового времени, не без парадокса, пытается преодолеть себя: «Наука как проблема и свершение наконец теряет свою самостоятельность и становится всего лишь частной проблемой» [Там же, с. 184]. Но преодоление науки если в какой-то степени и удастся, то только отчасти. Действительно, Гуссерль встраивается в традицию новоевропейского рационализма и, одновременно, с нею порывает, или, осторожнее говоря, пытается открыть путь в *другой* разум. При этом происходит частичное расставание с наукоцентризмом, которое достигается именно непомерностью рационалистического радикализма Гуссерля с его амбицией охватить «новой наукой» все – весь мир человека, жизни, истории, культуры. Здесь корни упомянутого парадокса его поздней философии.

Переосмысленный с помощью эпохе и редукции Кант, освободившийся от жесткой привязанности к науке своего времени, а заодно частично и к науке как таковой и делающий при этом шаг от протестантского христианства к языческому Платону – приблизительно так кратко можно представить себе позднего Гуссерля как мыслителя. Эпохе описывается им как своего рода «духовная практика», как философское замещение *религиозного обращения*, в котором он видит скрытое «значение величайшей экзистенциальной перемены, которая в качестве задачи предстоит человечеству» [Там же, с. 187]. Когда мы читаем эти переполненные экзальтированной рационалистической верой страницы «Кризиса...», возникает искушение сказать, что, быть может, «комичен» не столько «женатый философ»⁹, сколько в возвышенно-патетическом, пророческом тоне философствующий *научный* философ. К тому же шаржированная серьезность всего гуссерлевского предприятия лишь усиливает эффект комичности при его восприятии: ведь, на наш взгляд, никакой «величайшей экзистенциальной перемены» для *человечества* из гуссерлевского эпохе не вышло – и выйти не могло. Но для *философской* мысли все эти героические усилия не пропали даром. И в речи позднего Гуссерля слышатся уже интонации

⁹ Высказывание Шопенгауэра, авторство которого Шестов ошибочно приписал Ницше. См.: [Шестов, 1993, с. 228]. В примечаниях этот источник не указан.

его самых одаренных учеников, например, Хайдеггера: «Жить – значит всегда жить-в-достоверности-мира» [Там же, с. 194]. Действительно, тут нельзя не расслышать «Бытия и времени». А тематизация мира как ведущего концепта философской мысли заставляет вспомнить не только Хайдеггера, но и Мерло-Понти. Кстати, у позднего Гуссерля звучат и темы, характерные, например, для Рикёра (проблема узнавания и признания). Не без подачи Гуссерля, гуманитарное познание озабочилось вопросом об источнике смысла: что служит его условием? Как устроено полагание смысла, его «конституирование»? Давно уже определилась стратегия видеть смысл части укоренным в целом как системе и тотальности, искать смысл *частного* и *частичного* в его месте и роли в составе *целого*, объемлющего. Свой вклад в эту тенденцию внес и Гуссерль, «перекликающийся» со структурализмом, гештальтпсихологией и другими научными органицистскими подходами к гуманитарному исследованию. Но, говоря о смысле, мы упираемся в ограниченный «мироверием» горизонт гуссерлевского умознания: религиозное измерение для него в его законченных работах, включая «Кризис...», остается наглухо закрытым, хотя *тональностью* своего дискурса немецкий мыслитель его и воспроизводит. Поэтому неудивительно, что все надежды на отыскание последнего источника для смысла ни на что другое, кроме тотальности посюстороннего имманентного мира, возложить он не может. Гуссерль ставит себе заведомо невыполнимые задачи. Отсюда и предельный радикализм его рационализма.

Религиозный подтекст феноменологии «Кризиса...»

Итак, не религиозная вера стояла у немецкого мыслителя на первом месте в списке приоритетных тем для феноменологического анализа. Математика и логика, теория познания и основания наук казались Гуссерлю более важными, чем проблема веры и религии. Но в глубине души с годами его как раз все больше и больше притягивали к себе религиозно-мистические явления культуры: «Чем старше я становлюсь, тем больше меня тянет углубиться в вопросы веры и научно размышлять о них в чистом созерцании», – пишет Гуссерль Дитриху Манке, своему ученику

[Гуссерль, 2004 а, с. 229]. Гуссерль в письмах ученикам говорит о своем интересе к немецкой мистике, «внутренняя религиозность которой» его «очень привлекает» [Там же, с. 228–229]. Но тут же делает знаменательное признание: «Я на протяжении десятилетий сосредоточен на чистой феноменологии и разработке ее метода <...> вместо того, чтобы в большей степени обратиться к религиозно-философским и другим проблемам трансценденции, значительно более близким моему сердцу» [Там же]. Удивительное признание! Две души, две воли живут в нем, как и в гётевском Фаусте. Серьезность воли, дух отречения, самоограничение ради требований рационалистическо-сотериологической миссии побеждают зов сердца. В своем радикальном рационализме Гуссерль видит данную ему свыше задачу. Ее выполнение – это своего рода мирская аскеза, служение верное и непреклонное. Посвятив себя целиком делу создания новой абсолютно научной философии, Гуссерль «наступает на горло собственной песне». Немецкий философ признает за собой «*серьезнейшую* волю к строгости» [Там же, с. 228], побеждающую зов «сердца», стремящегося к религиозно-мистическим созерцаниям. Он хотел бы и религиозные «предметы» разработать строго научно. Но задача, видимо, представляется ему слишком трудной, час для ее решения еще не пришел. Ведь ко всему нужно относиться строго методически, последовательно и поэтому философии религии у него в таком виде, признается он, пока нет. Что поражает в его переписке и этих признаниях, так это полное отсутствие *блаженной пассивности*, затаенно ожидающей творческого озарения. Гуссерль всегда сам и всегда рационально, т. е. с очевидным для разума основанием, выбирает проблемы для себя. И выбирает именно такие, какие предстают его уму «необходимыми и подлинно фундаментальными», решение которых встроилось бы в некое систематическое рациональное целое «в согласованной ясности». Никогда они сами не приходят к нему. Во всем у него видна одна только воля, серьезность, метод, система, научность, логическое содержание и структура.

Но в философии, на мой взгляд, значима и *чуткая пассивность* открытой ко всему в мире и даже за его пределы свободной души, а также и качество звучащего в ней слова. Его ритм, тембр, интонация значат больше, чем обычно считают, полагая, что в философии главное – концептуальные ходы мысли, содержание идей,

представленное в их системном оформлении. И еще: в философии, какой бы архирационалистической и строго логической она себя ни «позиционировала», важны ее религиозно-мистические «корни». Анализ С.Н. Булгаковым истории новой европейской философии как *трагедии познания* в этом плане остается актуальным [Булгаков, 1993, с. 311–518]. Действительно, мы привыкли к тому, что философия судит религию, религиозное мировоззрение. Но на самом деле не меньше правоты за противоположным судом – религиозным над философией. Ведь творческой самопорождающей силы живой истины у философии нет. В этом позиция русского религиозного мыслителя нам представляется оправданной.

Вот и в немецком идеализме, о котором нам напомнил Гуссерль¹⁰, слышны не только его христианские, прежде всего, протестантизмом обусловленные интонации, но и гностические¹¹. Да, протестантизм живо чувствуется в тоне Гуссерля-мыслителя. Но от него он делает шаг к своеобразной, языческой по своим корням мистике «разумоверия». Это справедливо отметил Шестов: «Гуссерль, – пишет он, – верный своим заданиям, держится ближе к Платону» [Шестов, 1964, с. 315], чем к Канту, протестантскому философу. Христианская философия говорит о *сверхразумности* высшей значимости. Гуссерль же настаивает на ее разумности: абсолютно значимо *только* разумное. Саму религию он считает значимой лишь постольку, поскольку она мыслится как имеющая некий логически прозрачный смысл для разума. Иными словами, причем его же собственными, «значимая религия» – это «религия как идея», т. е. религия в ее санкционированном разумом содержании. Под этими словами мог бы подписаться и Гегель, христианская компонента в философии которого так же не велика, как и у Гуссерля. Рационализм изначально в греческой культурной традиции сложился как языческая квазирелигия разума. Исток его

¹⁰ Свою философию Гуссерль считал «настоящей энтелехией немецкой философии и немецкого идеализма», с чем нельзя не согласиться. Он видел в ней «завершение» традиции немецкого идеализма в его «чисто научном облике». Вот это суждение уже не бесспорно. Гуссерлю, наконец, казалось, что новая философия как абсолютно строгая наука наподобие математики им уже создана. А вот это, на наш взгляд, ошибочное суждение. См.: [Гуссерль, 2004 а, с. 234, 227].

¹¹ О гностических мотивах у Шеллинга и Соловьева см.: [Козырев, 2007; Гайденко, 2005, с. 68–92].

философской несостоятельности – его религиозная ошибка: обожествление того, что не есть Бог. Как говорил Бердяев, споря с Шестовым как радикальным критиком «разумоверия», разум ведь тоже от Бога. Но это не означает его тождества с Ним.

Книги Гуссерля (и «Кризис...» здесь не исключение) удивительно бедны культурным, историческим, литературным и, главное, религиозным содержанием, хотя религиозно-мистический *подтекст* за философской мыслью немецкого философа нельзя отрицать. Шестов пронизательно заметил, что Гуссерль никогда не напишет «феноменологии религии» [Шестов, 1993, с. 235], ибо, можно так пояснить его мысль, религия, если она не сводится к отвлеченной духовности, ему чужда как мыслителю, к ней у него нет вкуса, как нет у него интереса и к миру художественной культуры. По крайней мере, их ощутимого присутствия в его философствовании мы не заметили. Не религия и не искусство питают и волнуют его мысль. Зато его ум не устает изобретать программы все новых и новых теоретических усовершенствований феноменологического проекта. Но по сути дела говорит он все время об одном и том же, несмотря на все «подвижки» в очередных формулировках его проекта.

Однако все эти только что произнесенные нами суждения, начиная с шестовского, требуют уточнения. Высказывая их, мы имеем в виду только изданные при жизни немецкого философа работы, включая «Кризис...», оставшийся неоконченным и в таком виде опубликованный после его смерти. Мы сказали, что с годами Гуссерль все больше и больше интересуется проблемами философского осмысления религии. Но разработка систематически оформленной феноменологии религии так и не была им завершена. В его архиве, однако, сохранились наброски к ней, которыми гуссерлеведы занялись совсем недавно. Как последовательный рационалист Гуссерль стремится решить «проблему» Бога и прояснить соответствующее «понятие». Этого он достигает, как и обычно, обращаясь к сознанию. Сознание в своих предначертаниях и антиципациях предстоящего ему контакта с миром стремится к подтверждению их в опыте. В этом состоит изначально присущая сознанию *телеология*. Понятие Бога при этом вводится Гуссерлем как *гарант* такого подтверждения или, как он говорит, «единогласия». Другим концептом, моделирующим рациональный смысл

понятия Бога, выступает у него *Всесознание* (Allbewusstsein). Вот в этих связанных в концептуальную систему понятиях (телеология, гарантирование, Всесознание) и состоит «ядро» феноменологии религии Гуссерля, оставшейся неразработанной. Кстати, его идея гарантирования напоминает идею Бога у Лейбница, у которого Бог понимался как высшая инстанция, обеспечивающая «предустановленную гармонию» между душевной и телесной субстанциями. Клаус Хельд, на работу которого мы здесь опираемся, говорит, что задуманная Гуссерлем феноменология религии напоминает ему идеи Уайтхеда и Тейяра де Шардена [Хельд, 2010, с. 15–30].

Мимоходом обратим внимание на одно небезынтересное обстоятельство. Именно через феноменологическую тематизацию религиозно-мистической «предметности» Хайдеггер, начиная с лета 1918 г. **ex professo взявшийся за нее, приходит затем к экзистенциальной философии**, сформулированной в систематическом виде в «Бытии и времени» (1927). Гуссерль же, «притормозивший» свою разработку этой тематики, так и не преодолел потенциального барьера, отделяющего трансцендентальную и даже «генетическую» феноменологию от экзистенциальной философии. Его неприятие мира экзистенциалистских идей разобщило основоположника феноменологии с его самым выдающимся учеником.

В «феномене Гуссерля» удивительно то, что, будучи рационалистом в духе Декарта и Канта, хотя и с некоторой склонностью к платонизму, он, быть может, увереннее любого иррационалиста увел современную мысль от безоговорочного следования канону новоевропейского рационализма, от так называемой «классики». От трансцендентализма и априоризма в теории познания его ученики обратились к исследованиям культуры, языка, общения людей, их конкретного исторически обусловленного существования с его «ситуациями» и «конечностью», продемонстрировав не столько возможности некой универсальной феноменологической методической техники, сколько интересы и предпочтения современной мысли. Подобная обезличенная в едином гуссерлианском стандарте техника есть скорее миф, чем реальность, потому что каждый крупный философ-феноменолог мыслит своеобразно, оригинально, имеет свои собственные перспективу и манеру исследования. Парадоксально, но именно в школе Гуссерля, среди его учеников, произошла смена прежней ориентации философского исследова-

ния преимущественно с науки (а ведь именно предпочтительности «наукоедческой» проблематики следовало бы ожидать от ее лидера, рационалиста и «наукомана») на культуру, искусство, эмоциональный и волевой мир человека, на его восприятие, телесность, историю и т. п. Математик по духу, он своей школой дал мощный толчок как раз не математическому и естественнонаучному познанию и ориентированной на него философии, а гуманитарному знанию, что дополняет уже отмеченную парадоксальность философского дела Гуссерля.

Это случилось отчасти и потому, что «семена» современной мысли он, казалось бы, стопроцентный представитель классической рационалистической традиции, обильно разбросал в своих сочинениях. Это, например, различие тела как мертвого (Körper) и живого (Leib) [Гуссерль, 2004б, с. 147–150]. Гуссерль, видимо, мало интересовавшийся таким оппонентом рационализма, как философия жизни, но ясно осознававший радикальность своего неприятия ее, вдруг активно вводит центральный ее концепт в свою чисто научную рационалистическую философию. Сам титанизм его устремленности к ней, нацеленной на то, чтобы все на свете охватить единым познающим разумом с его самоочевидностями и несокрушимыми необходимостями, на них выстраиваемых, требует подобных рискованных шагов, которые оборачиваются подобным парадоксом и приводят к смене классического философского мышления неклассическим. С понятийно-логической зоркостью опытного математика он, прежде всего, в самой логике и науке видит «трещины» противоречий и «зияния» недообоснованности. В результате из его проекта абсолютной науки вышел Хайдеггер, после своего «поворота», на манер умудренного поэта, воспевающий мир «полевой тропинки» (Feldweg). В итоге благодаря Гуссерлю философия приблизилась к религии, поэзии, искусству, литературе и, в конце концов, мудрости, т. е. ко всем тем явлениям культурной традиции, которых он не мог не сторониться как адепт «строгой науки» по причине их младенчески недоразвитой, как он считал, разумности. Словно обезумев от непомерной рационалистической амбиции, философия подобным зигзагом тихо, но со временем все увереннее и увереннее, сворачивает к скромной мудрости и умудренной повседневности, задушевности и интимности, к пониманию ранее недооцененной роли обычного языка как «дома бытия».

Подводя итоги

Итак, пафос Гуссерля, излучаемый его стремлением к абсолютно надежному знанию, его невероятная энергия не может не вызывать восхищения, но его мысль, увы, меня не вдохновляет и не питает. Систематическую «чистую» науку о «жизненном мире» как «генетических» корнях «феномена человека» я не могу считать, во-первых, достижимой, а во-вторых, бесспорно самой главной задачей современной философии. Следовать за ним, увлекаться его увлечением, воодушевляться его воодушевлением, увы, дано не всем. Уже только поэтому таким людям «противопоказано» долго на нем «застрывать». Но осмыслить рационализм как сущностную, хотя и одностороннюю, экзистенциальную страсть европейского человечества, поняв ее смысл и границы, нужно. И сделать это, минуя Гуссерля, невозможно.

Теперь попробуем ответить на такой вопрос: почему знакомство с книгой позднего Гуссерля скорее охлаждало мой интерес к ее автору, чем его усиливало? Не потому ли, что на протяжении многих страниц он увлеченно говорит о своей «новой науке», объясняет, от какого знания она отличается, указывает, на каких осевых понятиях строится, но не дает при этом *ни одного примера* своей науки в *действии*! Не похож ли Гуссерль на фонтанирующего идеями военного теоретика в генштабе – летят описания новейшей стратегии и тактики, новых сулящих быструю победу средств ведения боевых действий, следуют непрерывные призывы к радикальной реформе армии, раскрываются замыслы будущих битв, но при этом мы не переживаем ни одного действительного боя, ни единой «рукопашной схватки»? Страстно и интересно, рассматривая свой проект с самых разных сторон, он говорит и говорит о своей феноменологии, но упрямо ее не предьявляет. Однако нам трудно не согласиться с тем, что, говоря словами одного его ученика, когда погружаются в феноменологическое исследование, то «меньше говорят, больше молчат и больше видят» [Шелер, 1994 а, с. 213].

Контраст с Марселем в этом отношении поразительный: французский философ почти ничего в модальности *in abstracto* о феноменологическом методе не говорит – он его предьявляет в его работе в предметной конкретности. Есть весомые основания считать, что Гуссерль воспринимался Марселем как крупный и влиятельный

философ, но остающийся в плену идеализма с присущим ему «духом абстрактности» (*esprit d'abstraction*). Уже поэтому резонировать с ним на общей для них волне интеллектуального подъема он не мог, о чем свидетельствует, например, его восприятие парижских лекций Гуссерля. Поначалу очарованный мыслью немецкого философа, затем он испытывает чувство полного ее непонимания [*Extraits des Entretiens...*, 1974, p. 398]. Марсель считал, что «Гуссерлю не удалось создать терминологию» [*Ibid.*]. Суждение это может шокировать: как так не создал терминологии, когда всем известно, какой богатый и тонкий терминологический аппарат он создал! Мы, однако, поймем это суждение французского философа, если обратим внимание на его отзыв о работе одного ученика Гуссерля. Характерно, что, приглядевшись к исследованию такого гуссерлианца, как Гюнтер Штерн, написавшего книгу о феноменологии обладания, Марсель делает такой вывод: «Нужно действовать напрямую, воздерживаясь от обращения к терминологии немецких феноменологов, являющейся столь часто просто непереводаемой» [Marcel, 1968, p. 198]¹². В «Очерке феноменологии обладания», увидевшем свет после публикации исследования Гюнтера Штерна, французский философ и продемонстрировал свой, отличный от гуссерлевского, действующий «напрямую» феноменологический метод. На наш взгляд, именно *трансцендентальная* феноменология Гуссерля была в первую очередь чужда французскому философу, чего, видимо, нельзя сказать о ранней – эйдетической – ее стадии. На эту мысль нас наводит и высказывание о Гуссерле Рикёра, который говорит о своем присоединении «к его эйдетическому методу описания», выдвинутому в ранний период, но ставит под сомнение феноменологическую редукцию и гуссерлевский идеализм в целом [Рикёр, 2013, с. 423]¹³. Отношение к феноменологии Гуссерля у Марселя близко к рикёровскому, но со значительно большей дозой критицизма. И дело здесь

¹² Мы здесь не можем подробно рассматривать тему соотношения Гуссерля и Марселя. Отошлем интересующихся ею к глубокому исследованию Рикёра [Рикёр, 2013, с. 421–451] и к нашим кратким заметкам [Визгин, 2008, с. 342–345, 430].

¹³ Современные гуссерлеведы определяют первый период развития Гуссерлем его феноменологического проекта как «дескриптивный» или «эйдетический» [Журенной, 1999, с. 7]. Феноменология «Кризиса...» в этой периодизации характеризуется как «генетическая».

в том, что гуссерлевский наукоцентризм был неприемлем для христианского экзистенциалиста, каким все же был Марсель, несмотря на его нелюбовь к этой и любым другим философским этикеткам. Что же касается Рикёра, то он был учеником и Гуссерля, и Марселя. Но есть основание считать его в большей степени учеником немецкого философа, чем французского мыслителя. Действительно, под высказыванием Рикёра о том, что «главная ось нашего отношения к истине проходит через науку» [Entretiens autour de Gabriel Marcel, 1976, p. 89], **Гуссерль, безусловно, охотно бы поставил свою подпись, чего не сделал бы Марсель.** Не поставили бы под ним свою подпись и мы. Причина такого отказа в том, что ось религии никак нельзя не считать главной или даже самой главной. А еще ведь помимо науки существуют и такие сферы культуры, как, например, искусство и литература, которые тоже не являются стерильными в деле истины.

Я понимаю гуссерлевскую феноменологию как *продуктивный тупик* новоевропейского рационализма. Ведь сами по себе ставившиеся Гуссерлем в «Кризисе...» вопросы («кто мы как субъекты, осуществляющие смысловое и значимостное свершение универсальной конституции», «конституирующие в общности друг с другом мир как полносную систему?» и т. п.) говорят о том, что все это – стародавнее *déjà vu* трансцендентального идеализма в чуть обновленной «одежке». Из «Я» как абсолютной точки отсчета выхода у Гуссерля не предусмотрено, его просто у него нет. Если живого Бога религиозной веры «согнуть в бараний рог» «логической значимости», или «разумного смысла», то при таком условии, равнозначащем «богоубийству», действительно правомочно будет утверждать, что абсолютным основанием всего, последним «смыслодателем» является сознающий себя разум, «трансцендентальная субъективность» как некое «философское человечество». Ахиллесова пята гуссерлевской феноменологии в том, что она живет языческой по своим истокам *квазирелигией разума*, остающегося при всем «подмигивании» Платону, однако, не столько даже античным, сколько новоевропейским. Действительно, вызывавший сарказмы Гейне субъективный идеализм в духе Фихте слышится в таких словах Гуссерля: «Философ, находящийся в состоянии эпохе, ни себя, ни других не считает с наивной прямотой значимыми в качестве *людей*, но именно и только в качестве фе-

номенов, в качестве полюсов трансцендентальных вопрошаний» [Гуссерль, 2004 б, с. 246]. Не является ли трансцендентальное эпохе философическим трансом сознания, «кляксой» в душе, возомнившей себя бог весть какой всемогущественной? Да, действительно, нужно сначала «заморочить голову», чтобы в силу этого образовался разрыв между отстраняемой «естественной установкой» и возникшей в результате такой «заморочки» неестественной, вымученной позой. Надо сначала впасть в своего рода «прирученное безумие», чтобы потом можно было наблюдать за тем, как от него можно вернуться к здоровому сознанию. Гуссерль так и делает, уверяя своих читателей, что после переживания состояния «эпохе» и в результате него ничего, собственно говоря, из мира здоровой обыкновенной жизни они не потеряли, что все «вещи» в их всамделишной трансцендентной вещности так и остались на своих местах, что никакого солипсистского бреда не возникло. Занятие «неестественной» позиции так же естественно для новоевропейской идеалистической философии, как аналогичное занятие экспериментально-идеализирующей позиции в новоевропейской науке. Как без первого условия нет философии этой эпохи, так без второго нет ее науки. Здесь действительно наука и философия Нового времени идут слаженным в единство тандемом. Если экспериментальная наука немислима без определенного рода экспериментов с природой, то соответствующая ей философия так же немислима без подобных экспериментов с сознанием.

Разумная активность в мире, однако, действительно требует работы «смыслополагания», понимания, «конституирования», говоря гуссерлевским языком. Тезис об абсолютном трансцендентальном субъекте как последнем «смыслодателе» всего невозможно подтвердить, исходя из своего личного *человеческого* опыта. Напротив, в нем мы находим, скорее, подтверждение элементарного религиозного тезиса, а не догмы рационализма. Впавший в теоретическую манию немецкий профессор может говорить о «Я» как «смыслодателе» всего, но кто может это утверждение удостоверить опытом своей жизни, жизни партикулярного человеческого существа такого-то? Напротив, всякий не зараженный подобной манией человек может подтвердить, что мир создан не нами, что его смыслы не являются продуктами нашей «трансцендентальной субъективности», во всяком случае, скажет он, не я их произвел, хотя в

меру своей разумности и могу их понимать и даже, при определенных условиях, уточнять. Более того, он не может не видеть, что мир как автономное целое не имеет смысла сам по себе, в самом себе, а обретает его в сверхмировом, «охватывающем» мир начале. Иными словами, рационалистическое «мироверие» опровергается обычным человеческим опытом при условии его полиазимутальной открытости. Поэтому естественная, «наивная» установка, на отстранении от которой и строится феноменология Гуссерля, в конечном счете, если мы больше преданы *истине мудрости*, чем истине стремящейся к научной строгости идеалистической философии, предпочтительнее прокламируемой ею «неестественной» установки, если только мы сохраняем естественную способность оценивать «вещи» по мере их *высшей* истины.

Принять же ценностный приоритет «естественной установки» значит согласиться на отстранение самой немецко-профессорской теоретической философии, отречься от ее «мюнхаузенского» идеала. Но философский «силач», воспитанный в германском трансцендентальном стиле, на это не пойдет. Он выберет байроновскую позу теоретика-одиночки: «Эпохе порождает единственное в своем роде философское одиночество, которое является фундаментальным методическим требованием для действительно радикальной философии» [Там же, с. 297]. Из философского радикализма такая установка надеется извлечь нечто «сверхмощное» – вполне фаустианская амбиция¹⁴. Так что и сопоставление с Байроном оказывается уместным: «Я, стоящий надо всем естественным вотбытием» [Там же, с. 247].

В заколдованном мире жила германская «романтика», литературность которой так невыносима для Гуссерля, если она просачивается в философию. Но в столь же заколдованном, «замороженном» мире живет и германская трансцендентальная философия. Вот некоторые приметы подобной «заморочки» – наивно «упёртое» стремление к радикальной революции в мышлении, питаемое «кротовой» верой в абсолютную ценность подобного радикализма; столь же слепая вера в систему и универсальный метод; догма обязательной для философии «беспредпосылочности»; отождествление науки и философии.

¹⁴ Об «одержимости немецкой земли» «идеями авторитета», власти, могущества говорит, например, такой ученик Гуссерля, как Шелер [Шелер, 1994 б, с. 34].

Все это частично раскрывает высказанную выше формулу гуссерлевской феноменологии, обозначившую ее как «продуктивный тупик». О ее тупиковости, на мой взгляд, уже достаточно сказано. А вот ее продуктивность раскрыта меньше. Но она несомненна так же, как и то, что прокламируемая ее создателем «новая наука» является тупиком. Во-первых, правда германского идеализма и, в частности, гуссерлевской феноменологии, непоследовательно стремящейся выйти за его пределы, в том, что мы действительно участвуем в «конструировании» смыслов, понимая в них мир и расширяя его познание. Но уловить *высшие* смыслы нам невозможно без противоположным образом направленной установки на «расслабление» «Я»-активности: без *духовно значимой* «пассивности» вся наша разумная активность немногого стоит. Об этом знали не только поэты и художники, но и некоторые философы. Мы участвуем в «конструировании» образов реальности, но *не ее самой* в ее первооснове. Поэтому воображение, восприятие, чувства, эмоции, телесность и воплощенность и выступили основными темами феноменологических исследований в работах учеников Гуссерля. И уже только поэтому нельзя не признать плодотворности титанических усилий основоположника философской феноменологии.

Значительность мысли Гуссерля вытекает, на мой взгляд, даже не столько из содержания выдвинутого им проекта, сколько из поразительной энергии, последовательности и упорства в его отстаивании, из неутомимой изобретательности при его переформулировках и усовершенствованиях, из педагогического и организационного дара, благодаря которому немецкий философ сумел собрать вокруг себя и своего творчества талантливых, выдающихся мыслителей. Достаточно назвать такие имена, как Хайдеггер, Шелер, Сартр, Мерло-Понти, Левинас, Рикёр. Именно феноменологическое движение, начало которому положил геттингенский профессор, привело к тому, что пейзаж философии в первые десятилетия XX века существенным образом преобразился. Влиятельный руководитель продуктивной школы – вот его главная роль в современной философии, которую он с необычайной эффективностью выполнил.

Список литературы

- Булгаков С.Н.* (1993) Трагедия философии (философия и догмат) // *Булгаков С.Н.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Наука. С. 311–518.
- Визгин В.П.* (2008) Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. М.: Издат. дом «Мир». 710 с.
- Гайденко П.П.* (2005) Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева // *Vittorio*. Международ. науч. сб., посвящ. 75-летию Витторио Страды. М.: Три квадрата. С. 68–92.
- Гуссерль Э.* (2004 а) Изб. филос. переписка. М.: Феноменология – Герменевтика. 309 с.
- Гуссерль Э.* (2004 б) **Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология.** Введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль. 339 с.
- Козырев А.П.* (2007) Соловьев и гностики. М.: Савин С.А. 543 с.
- Куренной В.* (1999) От редактора // *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Дом интеллектуал. кн. С. 5–12.
- Куссе Х.* (2012) Воспоминание как доказательство // Федор Августович Степун. М.: РОССПЭН. С. 75–93.
- Паршин А.Н.* (2011) Русская религиозная мысль: возрождение или консервация? // Русская философия (традиция и современность). 2004–2009. М.: Рус. путь. С. 74–92.
- Рикёр П.* (2013) Габриэль Марсель и феноменология // Поль Рикёр в Москве. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация». С. 421–451.
- Хайдеггер М.* (1993) Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис. 333 с.
- Хельд К.* (2010) Бог в феноменологии Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010. М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т. С. 15–30.
- Шелер М.* (1994 а) Феноменология и теория познания // *Шелер М.* Избр. произведения. М.: Гнозис. С. 195–258.
- Шелер М.* (1994 б) Формы знания и образование // Там же. С. 15–56.
- Шестов Л.* (1964) Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль // Умозрение и Откровение. Париж: YMCA-PRESS. С. 299–327.
- Шестов Л.* (1993) Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Наука. 667 с.
- Entretiens autour de Gabriel Marcel* (1976) Neuchâtel: La Baconnière. 285 p.
- Extraits des Entretiens qui eurent lieu à Dijon les 17 et 18 mars 1973 sur la pensée de Gabriel Marcel* (1974) // *Revue de Métaphysique et de Morale*. No. 79., juillet-sept. P. 328–410.
- Marcel G.* (1968) Être et Avoir. Т. 1: *Journal métaphysique* (1928–1933). P.: Éditions Aubier-Montaigne. 220 p.

Quasi-Religion of Ratio as a Productive Impasse

Viktor Vizgin

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 14/5 Volkhonka, 119991, Moscow, Russian Federation; e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

The author looks at Husserl's later phenomenology, stated in «The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology», from the standpoint of Russian religious philosophy of existentialist denomination. The aim is to uncover the ultimate, religiously inspired motives of radical rationalism that had become apparent in the philosophy of the founder of phenomenology. The author shows them as underlying the German philosopher's thought, and in doing that resorts to the work of the Russian existentialist thinker Leo Shestov and his form of Husserl's reception, as well as to Gabriel Marcel – the Christian existentialist, who practised the phenomenological method, although not of a Husserlian kind.

The radical rationalism of Husserl's phenomenology unfolded as a sort of a quasi-religious mission and attracted the outstanding thinkers of the XXth century. However, having received initial impulse, they departed widely from his transcendentalism and idealism. The article pays special attention to Husserl's attempt to create a consistent phenomenological doctrine turning to the non-theoretical roots of theoretical thinking, i.e the *Lebenswelt*. The author shows the contradictoriness of Husserl's cause as a radical rationalist moving in the tradition of German classical idealism. The article's main thesis is formulated in its title. Husserl's phenomenology, which may be described as a quasi-religion of ratio, turns out to be a productive dead-end. Rather than the founder himself, Husserl's distinguished followers demonstrated the productive potential of the new way of philosophizing, which the founder conceived more as a project, or a problem, but not as something to be performed *in concreto*, through specific phenomenological analyses.

Keywords: Edmund Husserl, transcendental phenomenology, German idealism, rationalism, science-centrism, religion and philosophy, Leo Shestov, Gabriel Marcel

References

Bulgakov S. N. (1993) Tragediya filosofii (filosofiya i dogmat) [The Tragedy of Philosophy (Philosophy and Dogma)]. In: Bulgakov S.N. *Sochineniya*, t. 1. Moscow: Nauka, p. 311–518 (In Russian)

Entretiens autour de Gabriel Marcel (1976) Neuchâtel: La Baconnière. 285 p.

Extraits des Entretiens qui eurent lieu à Dijon les 17 et 18 mars 1973 sur la pensée de Gabriel Marcel (1974). *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 79, juillet-sept., p. 328–410.

Gaidenko P. P. (2005) Gnosticheskie motivy v ucheniyakh Shellinga i VI. Solov'eva [The Gnostic Motives in the Doctrines of F.W.J.Schelling and Vladimir Solovyev]. *Vittorio. Mezhdunarodnyi nauchnyi sbornik, posvyashchennyi 75-letiyu Vittorio Strady*. Moscow: Tri kvadrata, p. 68–92. (In Russian)

Heidegger M. (1993) *Raboty i razmyshleniya raznykh let* [Work and Reflections of Diverse Years]. Moscow: Gnozis. 333 p. (In Russian)

Hel'd K. (2010) Bog v fenomenologii Husserlya [God in Husserl's Phenomenology]. *Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii. 2009/2010*. Moscow: Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet, p. 15–30. (In Russian)

Husserl E. (2004 a) *Izbrannaya filosofskaya perepiska* [Selected Philosophical Correspondence]. Moscow: Fenomenologiya – Germenevtika. 309 p. (In Russian)

Husserl E. (2004 b) *Krizis evropeiskikh nauk i transcendental'naya fenomenologiya*. Vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu [The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology. Introduction to Phenomenological Philosophy]. SPb.: Vladimir Dal', 339 p. (In Russian)

Kozyrev A. P. (2007) *Solov'ev i gnostiki* [Solovyov and the Gnostics]. Moscow: Savin S.A. 543 p. (In Russian)

Kurennoi V. (1999) Ot redaktora [Editor's note]. In: Husserl' E. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii*. T. 1. Obshchee vvedenie v chistuyu fenomenologiyu. Moscow: Dom intellektual'noi knigi, p. 5–12. (In Russian)

Kusse Kh. (2012) Vospominanie kak dokazatel'stvo [Recollection as a Proof]. *Fyodor Avgustovich Stepun*. Moscow: ROSSPEN, p. 75–93. (In Russian)

Marcel G. (1968) Être et Avoir, t. 1. *Journal métaphysique* (1928–1933). Paris: Éditions Aubier-Montaigne. 220 p.

Parshin A. N. (2011) Russkaya religioznaya mysl': vozrozhdenie ili konservatsiya? [Russian Religious Thought: Renaissance or Conservation?]. *Russkaya filosofiya (traditsiya i sovremennost')*. 2004–2009. Moscow: Russkii put', p. 74–92. (In Russian)

Ricoeur P. (2013) Gabriel' Marcel' i fenomenologiya [Gabriel Marcel and Phenomenology]. *Paul' Ricoeur v Moskve*. Moscow: Kanon+, ROOI «Reabilitatsiya», p. 421–451. (In Russian)

Sheler M. (1994a) Fenomenologiya i teoriya poznaniya [Phenomenology and Theory of Knowledge]. In: Sheler M. *Izbrannye proizvedeniya*. Moscow: Gnozis, p. 195–258. (In Russian)

Sheler M. (1994b) Formy poznaniya i obrazovanie [Forms of Cognition and Education]. In: *Tam zhe*, p. 15–56. (In Russian)

Shestov L. (1964) Pamyati velikogo filosafo. Edmund Husserl' [In Memory of Great Philosopher. Edmund Husserl]. *Umozrenie i Otkrovenie*. Parizh: YMCA-PRESS, p. 299–327.

Shestov L. (1993) *Sochineniya*, t. 1. Moscow: Nauka. 667 p. (In Russian)

Vizguin V. P. (2008) *Filosofiya Gabrielya Marcelya: temy i variatsii* [Gabriel Marcel's Philosophy: Themes and Variations]. Moscow: Izdatel'skii dom «Mir». 710 p. (In Russian)

Ю.Г. Россиус

Учение о ценностях в теории интерпретации Эмилио Бетти

Россиус Юлия Геннадиевна – младший научный сотрудник Института философии РАН; Российская Федерация, 119991, Москва, Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: juliarossious@yandex.ru

Автор ставит своей целью показать, что учение о ценностях, изложенное Эмилио Бетти в «Пролегоменах» к «Общей теории интерпретации» и почерпнутое им в существенной части у Николая Гартмана, может быть рассмотрено как совокупность предварительных аргументов для обоснования возможности объективной интерпретации – центральной проблемы, которая стояла перед итальянским философом при разработке его герменевтики. Ценности, согласно Бетти, принадлежат, с одной стороны, сфере «идеальной объективности», а с другой – «живому и мыслящему духу»; будучи актуализированы в репрезентативной форме, они нуждаются в том, чтобы вновь быть переведенными в идеальную область (в содержание духа и мышления), в чем и состоит сущность интерпретации. Сам процесс интерпретации понимается Бетти диалектически, не как статическое противопоставление субъекта и объекта, а как живое взаимопроникновение двух духовных образований, конечная цель которого – понимание.

Ключевые слова: ценности, идеальная объективность, реальная объективность, теория интерпретации, этический вкус, ценностное чувство, герменевтика, Эмилио Бетти, Николай Гартман

Двухтомный труд «Общая теория интерпретации», опубликованный в Милане в 1955 г., почти не известный в нашей исследовательской литературе, – главное философское сочинение Эмилио Бетти (1890–

1968), посвященное герменевтике¹. Следует, правда, сразу заметить, что сам Бетти не считал это свое произведение только философским; по его мнению, теория интерпретации, созданная им, должна была относиться к теориям общегуманитарным и не могла быть сведена только к сфере философии. В предисловии к своей книге он пишет, что такая теория «должна иметь характер науки, но не философии, и, следовательно, не должна быть причислена ни к какой философской системе» [Betti, 1955, р. XII]. И хотя Бетти уделял философским вопросам значительное внимание, а также подводил под свою общую теорию философские основания, о которых и будет идти речь в этой статье, все же, в его представлении, он создал учение, объединяющее все гуманитарные науки (науки о духе), которое смогло бы «служить лекарством от того вреда, который наносит современная специализация в сфере гуманитарного знания» [Ibid.]. Поэтому в его работе уделено внимание не только философии, но также и истории, и филологии, и психологии, и праву, и теории искусства.

В общем виде, по замыслу Бетти, теория интерпретации, во-первых, должна изучать понимание как эпистемологическую проблему, во-вторых, исследовать процесс интерпретации как процесс познания и, в-третьих, заниматься методологией герменевтики [см.: Ibid.], т. е. формулированием и применением свода принципов, которые распространялись бы на разные области гуманитарного знания и позволяли бы достичь объективности интерпретации. Проблема объективности в этом контексте была для Бетти центральный: от возможности ее решения зависело, оправданна ли вся возведенная им конструкция теории интерпретации. Этим оправданием – через обоснование возможности объективности интерпретации – Бетти занимается на протяжении всей своей работы; по мере развертывания теоретических построений все больше раскрывается и конкретизируется смысл, вкладываемый итальянским философом в понятие объективности.

«Пролегомены» к «Общей теории интерпретации» были вначале изданы Бетти как самостоятельная статья под названием «Позиция духа относительно объективности» в журнале Rivista

¹ Эмилио Бетти до публикации «Общей теории интерпретации» был больше известен как историк и теоретик права. Им опубликовано множество работ по аграрному, гражданскому, международному, коммерческому праву и по истории права, в частности, по римскому праву.

internazionale di filosofia del diritto [Betti, 1949, p. 1–38]. Может сложиться впечатление, что эта вводная часть как будто стоит особняком от всего остального корпуса «Общей теории интерпретации». Здесь мысль Бетти во многом не самостоятельна – хорошо заметно то огромное влияние, которое оказала на Бетти философия Н. Гартмана, в частности такие его работы, как «Этика» и «Проблема духовного бытия», ссылки на которые сопровождают многие пассажи в «Прологоменах». Однако это введение, содержащее изложение философских предпосылок общей герменевтической теории, было не случайным дополнением, а равноправной, наряду с другими, теоретической частью данного сочинения. Об этом говорит хотя бы тот факт, что Бетти сохранил его в составе этого труда также и при дальнейшей работе над текстом, после его первого издания, к которой он относился с большой серьезностью и которая заложила основу второго издания, осуществленного уже через много лет после его смерти [Ricci, 2006, p. 17]. В этом смысле трудно согласиться с Г. Мура – автором предисловия к итальянскому переводу работы Бетти «Герменевтика как всеобщая наука о духе»², который хотя и упоминает о влиянии Гартмана на Бетти, все же считает преувеличением видеть в идеях немецкого мыслителя философские основания герменевтики Бетти [Mura, 1987, p. 25] (в отличие от Дж. Крифó, под редакцией которого как раз и было осуществлено второе издание «Общей теории интерпретации»).

Бетти начинает свое исследование с обозначения центральной проблемы, которую должна решить общая теория интерпретации: «какую позицию занимает интерпретирующий субъект по отношению к объекту интерпретации», т. е. в какой мере субъект и объект интерпретации автономны по отношению друг к другу, а в какой связаны между собой; в какой мере субъект, интерпретирующий источник, воздействует на процесс и результат интерпретации и как это может отражаться на ее объектив-

² Имеется в виду перевод на итальянский язык брошюры Бетти («L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito»), написанной им по-немецки и изданной в 1962 г. под названием: «Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften»; не следует путать с немецкой версией «Общей теории интерпретации», вышедшей в 1967 г. со схожим названием «Allgemeine Auslegungslern als Methodik der Geisteswissenschaften».

ности. Но для ответа на этот, более частный, вопрос Бетти для начала предлагает поставить перед собой более общую задачу, которую он формулирует так: «как соотносятся между собой дух и объективность», в какой мере «дух» – «живой, мыслящий и действующий, источник сознания и самосознания» – противопоставлен, а в какой вплетен в «объективность» и воздействует на нее; и прежде всего, как он соотносится с так называемой «идеальной объективностью», в частности, с объективностью ценностей [Betti, 1955, p. 1].

Почему Бетти начинает изложение теории интерпретации именно с учения о ценностях? По замыслу Бетти, ценности, если понимать их как «идеальную объективность» в духе царства ценностей Николая Гартмана, – ключ к обоснованию возможности объективной интерпретации, ведь именно ценности – то, что находит интерпретатор в источнике, с которым он имеет дело; вкладываемые автором в то или иное произведение (или запечатленные в другом источнике, например, в устной речи или поступке) ценности могут быть вновь восприняты, поняты и переданы в процессе интерпретации лишь в том случае, если и сам интерпретатор обладает знанием об этих ценностях, или, по крайней мере, внутренней способностью узнавать их. В противном случае, они так и останутся нераспознанными и произведение (или иной источник) не получит верного истолкования.

Таким образом, учение о ценностях становится для Бетти своего рода фундаментом, на котором затем будет строиться столь важная для него концепция объективности интерпретации. Прежде чем проследить ход мысли Бетти, постараемся, насколько это в наших силах, прояснить терминологию, которую он использует в своих теоретических построениях. Один из ключевых терминов в теории Бетти – понятие репрезентативной, или смыслодержательной, формы (*forma rappresentativa*) – формы-посредника между автором и интерпретатором, через которую в процессе истолкования с нами «заговаривает» дух *другого*; объект интерпретации, понимаемый в широком смысле. К репрезентативным формам Бетти относит любые «объективации духа», будь то текст, произведение искусства или человеческий поступок: «...от живой и струящейся речи до неподвижного документа или застывшего памятника, от записанного текста до условных знаков, цифр и художественных

символов, от артикулированной речи, от поэтического или прозаического слова, от языка доказательств до фигуральных или музыкальных выражений, от немого жеста, выражения лица до манеры и стиля поведения» [Ibid., p. 60], – словом, все, что «приходит к нам и взывает от духа *другого*, обращая послание к нашим чувствам и разуму с тем, чтобы быть понятым» [Ibid.]. **Понятие репрезентативной формы**, по мнению некоторых исследователей Бетти, восходит своими корнями к концепции Дж. Вико, считавшего, что истинному познанию поддается то, что было создано самим человеком, т. е. продукты человеческой истории³. Будучи творением человека как духовного существа, репрезентативная форма одновременно оказывается продуктом истории, приобретая в ней самостоятельное существование. Поэтому при осуществлении интерпретации, с точки зрения Бетти, необходимо уважительное отношение к автономии ее объекта, освобождение от субъективных факторов – предрассудков, мнений, идеологических предпочтений интерпретатора, способных привнести чужеродный смысл в толкуемый объект (в этом состоит канон автономии объекта истолкования – первый из четырех сформулированных Бетти герменевтических канонов⁴).

Еще одно понятие, уже упомянутое ранее, которое Бетти вводит в свою теорию с самого начала ее изложения, – «идеальная объективность» (*oggettività ideale*). **Противопоставленная «реальной объективности» (*oggettività reale*) – данным чувственного, познавательного и целеполагающего опыта – «идеальная объективность»**, согласно Бетти, включает в себя мир идеальных объектов, таких как математические предметы и отношения, логические формы, принципы и категории, онтологические законы, а также ценности. Принадлежность ценностей идеальной объективности (из перечисленного Бетти, прежде всего, интересуют именно ценности – нравственные и эстетические) требует от итальянского философа объяснения: каким образом и посредством какой инстанции ценности могут распознаваться, в каком отношении они находятся к индивидуальному субъекту, как они сообщаются с мыслящим и деятельным духом, каким образом они реализуются, т. е. приобретают качество феноменального существования.

³ О влиянии Вико на Бетти см.: [Korzeniowski, 2010, p. 41–42; Mura, 1987, p. 13–14].

⁴ О герменевтических каномах см.: [Бетти, 2011, с. 28–41, 117–121].

В решении этих задач Бетти – последователь учения Николая Гартмана. Нетрудно увидеть общее между «идеальной объективностью» Бетти и «идеальным в-себе-бытием» Гартмана, а также обратить внимание на использование Бетти таких гартмановских терминов, как «этический вкус», «ценностное чувство», «ценностное сознание»; он с некоторыми уточнениями заимствует у Гартмана концепцию «слоев» и иерархичности бытия [Бетти, 2012, с. 105], представления о структуре духа и др. При построении концепции ценностей, обращая главное внимание на сочинения Гартмана, Бетти лишь в нескольких местах в примечаниях упоминает М. Шелера, но не стоит забывать, что сам Гартман в своем учении о ценностях опирался на идеи Шелера, а потому с неизбежностью многие существенные моменты, почерпнутые Гартманом у Шелера, в том или ином виде «перекочевали» и к Бетти; такие, например, как критика формализма кантовской этики и принятие материальной этики ценностей, новая трактовка кантовских «условий возможного опыта», расширение понятия а priori на область чувства: представление об эмоциональном а priori, ценностном чувстве, «логике сердца» [Betti, 1955, p. 11–12]. Следует также заметить, что для Бетти учение о ценностях не было главной целью его книги, оно только «подводило» его к герменевтике. Поэтому, сформулировав основные положения теории ценностей, он не пытался, в отличие от Гартмана или Шелера, детально ее разрабатывать: его не интересовало соотношение ценностей друг с другом, их иерархия или их качественные характеристики.

Вслед за Гартманом пересматривая применительно к ценностям кантовскую трактовку а priori, Бетти стремится разрешить «непреодолимую дилемму», к которой, по его словам, приводит кантовский строй мысли. Согласно этой дилемме, если следовать логике Канта, то существуют только две возможности (у Канта речь шла о моральном законе, Бетти же переносит их на нравственные ценности): ценности могут либо происходить из самих вещей, т. е. из опыта, либо иметь источник в мыслительной структуре субъекта, т. е. постигаться а priori. Однако, говорит Бетти, есть еще одна возможность, не предусмотренная Кантом, но на которую указывает Гартман. Ценности априорны в том смысле, что они не происходят из опыта и не зависят от него, а также в том, что они имеют

всеобщий и необходимый характер, однако то, что они не могут быть почерпнуты непосредственно из опыта, не означает, что они должны быть порождением самого субъекта⁵.

Отнеся ценности к сфере «идеальной объективности», Бетти стремится избежать субъективизма (к которому, по его мнению, приводит априоризм Канта) и вытекающего из него ценностного релятивизма. «Так же как логические категории, так и моральные ценности не существуют как некая данность, доступная нам в природе, – будь то критерий суждения или оценка человеческого поведения. Однако отрицать их не только как феноменальную объективность, но и как объективность идеальную, – это логический скачок, характеризующий направление, называемое субъективизмом» [Ibid., p. 7]. Бетти сравнивает того, кто считает сознание или разум субъекта источником ценностей, с человеком, который представляет себе, что радиоприемник является самостоятельным источником звука, а не устройством, принимающим его из другого источника и воспроизводящим.

Трудность, на которую указывает Бетти и с которой приходится сталкиваться при объяснении ценностей, состоит в их двойственной природе. С одной стороны, ценности принадлежат царству идеальной объективности, а с другой – они реализуются только через человека и, реализуясь, приобретают принадлежность к сфере реальной объективности. Оценка, даваемая субъектом, в том или ином виде привносит в ценность элемент субъективности, в той или иной мере изменяя ценность. Чтобы не впасть в субъективизм и релятивизм, важно, с точки зрения Бетти, не смешивать проблему открытия конкретных ценностей и их реализацию с их способом быть объективными.

Итак, Бетти выделяет следующие основные характеристики ценностей: во-первых, ценности, подобно логическим категориям, не имеют своим источником отношения, существующие в феноменальном мире. Напротив, ценности могут реализоваться в опыте только потому, что как таковые они относятся к «идеальной

⁵ Ср. у Гартмана: «Если бы альтернатива означала просто “либо a priori, либо a posteriori”, то она существовала бы правомерно и исключала бы третью возможность. <...> Но кантова альтернатива “либо из природы, либо из разума” ей не тождественна. Разделительное заключение из нее невозможно. Снятие одного члена не влечет за собой утверждение другого» [Гартман, 2002, с. 165].

объективности». Даже более того, изменчивость, игнорирование и относительность ценностей в реальном мире говорит, по мнению Бетти, в пользу их идеального существования, так как именно на этом основании может строиться оценка их относительности или неверной реализации [Ibid., p. 7–8]⁶. Во-вторых, ценности содержательны, в противоположность «сущностям, лишенным содержания, чисто формальным, как это представлено в Кантовском учении» [Ibid., p. 9]⁷. В-третьих, ценности, в отличие от логических категорий, не являются конструкцией рассудка, а принадлежат только порядку идеальной объективности (логические категории у Бетти, с одной стороны, принадлежат сфере идеальной объективности, как существующие независимо от сознания субъекта, а с другой – относятся, как у Канта, к условиям познавательной деятельности рассудка). Ценности, согласно Бетти, могут быть «схвачены» только «внутренним взглядом» через ценностное чувство. В этом смысле ценности нуждаются в посреднике, через которого они могут быть открыты и который был бы способен воспринять и распознать их [Ibid., p. 9–12].

Может создаться впечатление, если принять во внимание идеальный статус ценностей, что такое их понимание представляет своего рода платонизм. Однако Бетти стремится отмежеваться от «платонизирующей» точки зрения: кажущуюся близость идеальной объективности ценностей к платоновским идеям – вечным и неизменным – он объясняет неверным представлением о соотношении субъекта и объекта аксиологического суждения. В этом пункте Бетти, как можно заметить, расходится с Гартманом, для которого характеристикой идеального в-себе-бытия, к которому принадлежат ценности, был как раз его вневременный и неизменный статус, подобно тому, как существует идеальная область математических объектов и отношений. Бетти подчеркивает, что «платонизирующий» взгляд на ценности берет свое начало в аб-

⁶ Ср. у Н. Гартмана: «В действиях человека этические ценности открыть невозможно. Нужно, наоборот, уже знать о них, чтобы иметь возможность решить, ценно ли его действие или контрценно» [Гартман, 2002, с. 131].

⁷ Ср. у Н. Гартмана: «Ценностные структуры суть именно идеальные предметы, существующие по ту сторону бытия и небытия. <...> Но как раз то, что они суть нечто содержательно материальное, а не пустые абстрактные формы, делает их чем-то принципиально реализуемым, – коль скоро они не реализованы» [Гартман, 2002, с. 176].

страктном противопоставлении оценивающего субъекта и ценностей, как если бы они не имели между собой никакой внутренней связи или отношения посредничества; такое противопоставление философ объясняет неправомерным отождествлением познания природы с ее вечными и неизменными законами и познания духовных образований.

Однако ценности, говорит Бетти, – не явления природы; они так же, как и субъект, принадлежат к сфере духа, а значит, здесь субъект и объект должны находиться в диалектической связи; речь здесь идет о «непрерывном процессе, в котором субъект, постепенно, шаг за шагом открывая ценности, с их помощью формирует и сам себя – свой внутренний мир» [Ibid., p. 22] (здесь Бетти – как и потом многократно применительно к своей теории интерпретации – использует гегельянскую идею саморазвития духа). По мере овладения ценностями субъект прогрессирует в своей способности открывать ценности и в способности ценностного понимания и суждения; в то же время он способствует выработке знания, которое дает ценностям возможность присутствовать в его ценностном чувстве. Таким образом, открытие ценностей, так же как и процесс познания, – процесс постоянного развития, поскольку, в сущности, с точки зрения Бетти, это процесс взаимодействия двух подобных друг другу участников, а не их противостояние.

Открытие ценностей, как уже упоминалось, происходит благодаря этическому вкусу, или, в более широком смысле, ценностному чувству⁸. Это чувство Бетти характеризует как общую для всего человечества и присущую структуре его сознания способность, которая при взаимодействии с идеальными ценностями позволяет субъекту выйти за пределы эмпирического «я», преодолевая его автономность, и тем самым стать участником общечеловеческой истории духа. В этом выходе, трансцендировании за пределы эмпирического «я» заложена возможность понимания чужих действий и творений, коммуникации и взаимопонимания между людьми (в восприятии и передаче друг другу ценностей), создания и сохранения духовного наследия (в котором всегда воплощены ценности: нравственные, эстетические, религиозные, по-

⁸

В отношении к нравственным ценностям, о которых в большей мере идет речь в «Пролегоменах», Бетти говорит об «этическом вкусе» – «il gusto etico».

знавательные) и, в конечном счете, возможность интерпретации. «Не в эмпирическом “Я”, – пишет Бетти, – а в общечеловеческой структуре сознания, которая развертывается в истории как “гений человечества”, следует искать посредствующую инстанцию между оценивающей субъективностью и идеальной объективностью ценностей. Благодаря этой структуре две противостоящие стороны – индивидуальное сознание и ценности – могут мыслиться в единстве и могут составлять единое целое внутри диалектического процесса – живого взаимопроникновения индивидуального, т. е. сознания, и универсального, т. е. ценности» [Ibid., p. 28–29]. Дух в понимании Бетти, как пишет он сам, близок к гегелевскому объективному духу, однако итальянский философ отказывается от использования термина «объективный» в этом контексте, так как, по его словам, это создает двусмысленность: дух реализует себя через отдельных личностей, а такое название несет с собой опасность статического противопоставления субъекта и объекта и возведения в метафизическую сущность одного из аспектов духа. Нельзя не отметить, что подчеркиваемая Бетти историчность духа (дух как история) и его понимание роли индивидуальной личности в историческом процессе, в то же время роднит его представление о духе со взглядами на историю и культуру его соотечественника, неогегельянца Б. Кроче.

Переходя к рассмотрению ценностей с «историко-эволюционной» точки зрения, Бетти стремится показать, каким образом, в его представлении, идеальная объективность ценностей взаимодействует с общей картиной динамического саморазвития духа; здесь идеальные ценности, будучи элементом общего процесса, рассматриваются итальянским философом как принадлежащие истории и времени, соединенные диалектической связью с «живым мыслящим духом». В общем виде картина включенности ценностей в исторический процесс у Бетти выглядит следующим образом: ценности непрерывно открываются и распознаются духом человечества в ходе его истории; открываются в диалектическом смысле – «открываются, завоевываются, забываются и вновь открываются» [Ibid., p. 27]; вовлеченная в этот процесс, инициатива каждой отдельной личности в постоянно возобновляемом усилии позволяет открывать и усваивать ценности в той мере, в какой эта личность достигла должной подготовленности и зрелости. В то же

время, духовно связанные между собой отдельные личности лишь во взаимном объединении и взаимодействии могут достичь ценностей и сохранить их.

Функцию сохранения и передачи ценностей выполняют формы объективации духа, называемые Бетти, как говорилось выше, репрезентативными формами: в них «дух человечества модифицирует реальную объективность чувственного мира в процессе актуализации идеальной объективности ценностей» [Ibid., p. 50]. Причем, в каком бы виде такая актуализация ценностей ни осуществлялась – в письменном тексте, в художественном или музыкальном произведении, в поступке, в речи, даже в восклицании или жесте – все эти репрезентативные формы нуждаются в том, чтобы смысл, заключенный в них, был понят. Бетти указывает, что в этой актуализации ценностей заложена предпосылка проблемы интерпретации. Она состоит в том, чтобы вновь перевести ценности из репрезентативной формы, где они были воплощены и где получили реальное существование, в содержание духа и мышления, откуда они произошли, т. е. в идеальную область.

Бетти подчеркивает высокую миссию, которой история надеется живущие ныне поколения, – собирать и передавать следующим поколениям духовное наследие своих предков. «Как живой огонь в факельном беге»⁹ передается дух в этом наследии, причем, по мнению философа, он должен пониматься не как объективность, противопоставленная субъекту, а как жизнь, которая ищет необходимую опору в субъекте. И здесь, согласно Бетти, важна степень зрелости субъекта, его способности участвовать в развитии духа. В той мере, в какой субъект способен овладевать духовным богатством, в какой он развился и самосовершенствовался, исчезает противопоставление его и объективности и появляется возможность их взаимопроникновения.

Итак, что можно сказать о ценностях, исходя из того, как их понимал Бетти, и что это дает для его теории интерпретации? С одной стороны, ценности принадлежат царству идеальной объ-

⁹ У древних греков (прежде всего афинян) – эстафета с передачей огня, о которой, в частности, упоминает в VIII книге «Истории» (гл. 98) Геродот, сравнивая с нею устройство срочной почты у персов: «Первый гонец передает известие второму, а тот третьему. И так весть переходит из рук в руки, пока не достигнет цели, подобно факелам на празднике у эллинов в честь Гефеста» (пер. Г.А. Стратановского).

ективности, подобно объектам математики, и в этом смысле они независимы и от субъекта, и от феноменального мира. С другой, ценности – духовные образования и принадлежат сфере духа, а, следовательно, вплетенные в развитие истории и в человеческую культуру, они не могут быть статичными и неизменными, поскольку сам дух находится в непрерывном развитии и становлении. Познание (открытие) ценностей, в таком случае, может пониматься только диалектически, не как абстрактное противопоставление субъекта и объекта, а как их живое взаимодействие, где каждый участник процесса влияет на другого. Отсюда же вытекает и понимание итальянским философом процесса интерпретации. Каноны, сформулированные Бетти, которые могут, по его мнению, гарантировать объективность интерпретации, призваны прежде всего оберегать «инаковость» объекта интерпретации, охранять ее от привнесения субъективных смыслов со стороны интерпретатора – его предрассудков, иллюзий и пр. В то же время, смысл и ценности, которые находит интерпретатор в репрезентативных формах, принадлежат, по мнению Бетти, сфере духа, а следовательно, так же, как и в открытии ценностей, процесс интерпретации не может сводиться к простому субъект-объектному противопоставлению, но должен рассматриваться только диалектически (как духовно-духовное отношение), когда интерпретатор имеет дело с родственным себе духовным объектом – живым и развивающимся духом, и это дает ему возможность достижения главной, с точки зрения итальянского философа, цели интерпретации – понимания.

Учение о ценностях, рассмотренное нами в ходе анализа основных идей «Прологоменов», содержало в себе начальную аргументацию, предваряющую главные положения герменевтической теории Бетти. И хотя в последующем изложении итальянский философ редко говорит о ценностях – в основной части «Общей теории интерпретации» речь уже идет не об открытии ценностей, а о понимании смысла, – все же многие идеи, заложенные в «Прологоменах», нашли свое продолжение и в дальнейшем. Например, понятие репрезентативной формы станет потом одним из важнейших в учении Бетти, а проблема объективности истолкования, сформулированная в «Прологоменах», затем будет рассматриваться философом как центральная не только в остальных частях книги, но и во всех последующих сочинениях, посвященных герменевтике.

Понятие идеальной объективности найдет свое продолжение в принципе подчинения интерпретатора смыслу толкуемого объекта (в каноне автономии объекта интерпретации), а представление Бетти о самосовершенствовании и расширении духовного горизонта личности, необходимом для распознавания идеальной объективности ценностей, впоследствии будет развито им как аспект в применении третьего и четвертого канонов герменевтики (актуальности понимания и герменевтического смыслового соответствия).

Список литературы

Бетти Э. (2011) Герменевтика как общая методология наук о духе / Пер. с нем. Е.В. Борисова. М.: Канон +, 2011. 144 с.

Бетти Э. (2012) Историческая интерпретация / Пер. с итал. Ю.Г. Россиус // История философии. № 17. С. 90–109.

Гартман Н. (2002) Этика / Пер. с нем. А.Б. Глаголева / Ред.: Ю.С. Медведев, Д.В. Скляднев. СПб.: Владимир Даль. 712 с.

Betti E. (1955) *Teoria Generale della Interpretazione*. Milano: Dott. A. Giuffrè. 983 p.

Betti E. (1949) Posizione dello spirito rispetto all'oggettività // Rivista internazionale di filosofia del diritto. No. 26. p. 1–38.

Korzeniowski I. (2010) *L'ermeneutica di Emilio Betti*. Roma: Città Nuova. 96 p.

Mura G. (1987) La «Teoria ermeneutica» di Emilio Betti // *Betti E.* *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito* / Tr. di O. Nobile Ventura, G. Crifò, G. Mura / A cura di G. Mura. Roma: Città Nuova. p. 5–53.

Ricci F. (2006) *Parola, verità, diritto. Sulla teoria dell'interpretazione di Emilio Betti*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane. 148 p.

The doctrine of values in Emilio Betti's theory of interpretation

Julia Rossius

Junior research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 14/5 Volkhonka, 119991, Moscow, Russian Federation; e-mail: juliarossious@yandex.ru

The aim of this paper is to show that the doctrine of values as outlined by Emilio Betti in the *Prolegomena* to his *General Theory of Interpretation* (and as such going back, essentially, to Nicolai Hartmann) can be regarded as a body of preliminary arguments designed to substantiate the possibility of objective interpretation. That had been the central problem faced by Betti in his work on hermeneutics. Values, according to Betti, belong on the one hand, to the realm of «ideal objectivity» and, on the other hand, to the «living and thinking spirit». Once the values attain actualization in a representative form, they need to be transferred back to the realm of the ideal (into the content of spirit and thought), which is what constitutes the essence of interpretation. Interpretation as a process is understood by Betti dialectically, not as a static opposition of subject and object, but rather as a living interpenetration of two spiritual entities, the final goal of which is understanding.

Keywords: values, ideal objectivity, real objectivity, theory of interpretation, ethical taste, value esthesis, Emilio Betti, hermeneutics, Nicolai Hartmann

References

Betti E. (2011) *Germenevtika kak obshchaya metodologiya nauk o dukhe* [Hermeneutics as the General Methodology of the Human Sciences]. Moscow: Kanon +, 0000. 144 p.

Betti E. (2012) «Istoricheskaya interpretatsiya» [Historical Interpretation], *History of Philosophy*, no. 17, p. 90–109.

Hartmann N. (2002) *Etika* [Ethics], ed. Yu. Medvedev, D. Sklyadnev. St. Petersburg: Vladimir Dal. 712 p.

Betti E. (1955) *Teoria Generale della Interpretazione*. Milano: Dott. A. Giuffrè. 983 p.

Betti E. (1949) Posizione dello spirito rispetto all'oggettività, *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, no. 26. pp. 1–38.

Korzeniowski I. (2010) *L'ermeneutica di Emilio Betti*. Roma: Città Nuova. 96 p.

Mura G. (1987) La «Teoria ermeneutica» di Emilio Betti. In: Betti E. *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, transl. by O. Nobile Ventura, G. Crifò e G. Mura, ed. G. Mura. Roma: Città Nuova, p. 5–53.

Ricci F. (2006) *Parola, verità, diritto. Sulla teoria dell'interpretazione di Emilio Betti*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane. 148 p.

Мишель Юлен

Воспоминания о Хайдеггере

Мишель Юлен – французский индолог, профессор-эмеритус Сорбонны.

Автор вспоминает о своих встречах с Мартином Хайдеггером в конце 1950-х – начале 1960-х гг. В это время он был студентом Высшей нормальной школы в Париже. Он приехал во Фрайбург для подготовки мемуара «Эстетика Ницше» (под руководством Поля Рикёра). Мишель Юлен рассказывает об обстоятельствах его посещения дома Хайдеггера в Церингене и об их беседе о Ницше (Хайдеггер тогда редактировал и готовил к публикации свои лекции о Ницше 1936–1946 гг.), а также и о других встречах и о замечании Хайдеггера о недостаточности его контактов с индийской мыслью.

Ключевые слова: Мартин Хайдеггер, Фридрих Ницше, воспоминания

Мне довелось несколько раз встретиться с Хайдеггером во время зимнего семестра 1958–1959 гг., который я провел в университете Фрайбурга-в-Брайсгау. Мое пребывание там стало возможным благодаря договору, который парижская Высшая нормальная школа подписала с рядом европейских университетов. Я был тогда студентом 3-го года обучения (это примерно соответствует теперешнему 2-му курсу магистратуры), и за этот год мы должны были написать – под руководством профессора Сорбонны – «мемуар»¹ объемом 80–100 страниц по какой-либо проблеме истории философии. Итак, я работал, под руководством Поля Рикёра, над мемуа-

¹ Mémoire (*франц.*) – научное исследование, диссертация, доклад. Здесь имеется в виду магистерская диссертация (*примеч. пер.*).

ром «Эстетика Ницше»... честно говоря, это было скорее школьное упражнение, чем настоящее научное исследование! Хайдеггеру было тогда 69 лет, он только что вышел на пенсию, но иногда посещал Университет, участвуя в заседаниях диссертационных советов или в семинарах. Его официальным преемником на кафедре стал профессор Ойген Финк, бывший ассистент Гуссерля. Он сразу же очень радушно отнесся ко мне и понял, с какими сложностями в «языковом» отношении мне пришлось столкнуться в первые недели на его семинаре, где я был единственным иностранцем. Кстати, в ту эпоху во Фрайбурге, как, очевидно, и в других немецких университетах, господствовала «прусская», квазивоенная, дисциплина, которая сильно контрастировала с раскованностью, характерной для Сорбонны или Нормальной школы. Например, О. Финк принимал своих «продвинутых» студентов раз в неделю по утрам, начиная с 9 часов, но на практике следовало явиться гораздо раньше, записаться у секретаря и отстоять затем длинную очередь, иногда более двух часов, в коридоре перед его кабинетом... Он проявлял вполне искренний интерес к моей теме и давал мне читать много статей (все на немецком языке), о существовании которых я вначале даже не подозревал. Он сам работал в эти годы над большой монографией, посвященной Ницше, – она вышла в 1960 г.

И вот однажды – это было, кажется, в середине декабря – после семинара он ненадолго задержал меня и сказал: «На днях мне представился случай поговорить о вас с Хайдеггером. Он узнал от Жана Бофре, что парижский студент недавно приехал во Фрайбург писать работу о Ницше, и хотел бы с вами встретиться». (Нужно сказать, что в то время Жан Бофре, преподававший в Нормальной школе, был очень важной фигурой, своего рода «доверенным лицом» Хайдеггера во французских университетских кругах, где его «нацистское» прошлое все еще возбуждало сильное недоверие.) Это было неожиданное приглашение... о котором сам я никогда не решился бы просить. Хайдеггер жил тогда, в то время года, в своем доме в Церингене, предместье Фрайбурга, но собирался через несколько дней отбыть в свою знаменитую «хижину» (Hütte) в Тодтнауберге, в центре Шварцвальда. Его первое появление в саду, окружавшем дом, навсегда запечатлелось в моей памяти: человек небольшого роста, но плотный, коренастый, одетый на манер крестьянина, принарядившегося по случаю праздника; на голове у

него было что-то вроде берета, и он говорил слегка в нос, так что мне трудно было его понять – но я не смел просить его повторить! Когда мы вошли в дом, после нескольких общих фраз о различии климата – метеорологического и интеллектуального – во Фрайбурге и Париже, он спросил, что привлекло меня у Ницше. Я принялся рассказывать, вероятно, довольно сбивчиво, о диалектике аполлонического и дионисийского в «Рождении трагедии». Он минуту слушал с рассеянным видом, снисходительно-равнодушно, затем внезапно прервал меня и начал излагать мне (причем это не казалось импровизацией) то, что – как я узнал через несколько лет, когда вышли два тома «Ницше», – было его фундаментальным положением о завершении истории западной метафизики в творчестве мыслителя из Зильс-Мария.

Немного растерявшись и пытаясь вернуть его на мой уровень, я попросил у него совета для написания своего мемуара. Тогда, к моему великому удивлению, он начал рыться в каком-то ящике и в конце концов извлек из него кипу бумаг с заметками, оставшимися – объяснил он мне – от его старого курса о Ницше. По его словам, они, возможно, подскажут мне интересные направления исследования. Я не поверил своим ушам и, нагруженный этой ценной добычей, путаясь в благодарностях, вскоре простился с ним. На самом деле, я больше всего боялся потерять эти заметки – ведь, по-моему, в ту эпоху ксерокопии не были еще в ходу, возможно, вовсе не существовали... Однако меня довольно быстро постигло разочарование, так как выяснилось, что эти заметки с трудом поддаются расшифровке... Дело в том, что они представляли собой забавную смесь из фраз, написанных современным немецким шрифтом и «готическим» шрифтом, который Хайдеггер, как и все его поколение, очевидно, освоил в школе в 1890-е гг.; в отличие от печатного готического шрифта, его было почти невозможно разобрать непосвященному... Данное обстоятельство я не решился упомянуть, возвращая Хайдеггеру эти заметки спустя несколько недель!

Я виделся с ним еще два или три раза до конца зимнего семестра, причем первый раз на семинаре у Финка. В этот день он – очевидно, полагая, что я уже хорошо овладел немецким языком и в достаточной мере обладаю философской культурой – вдруг спросил меня, не смогу ли я, если потребуется, взяться за французский

перевод *Sein und Zeit*. Чрезвычайно удивленный и польщенный этим предложением, я, конечно, согласился. Но для этого нужно было получить «зеленый свет» от Жана Бофре из Парижа, что могло занять еще несколько месяцев. Однако в июне 1959 г., уже вернувшись во Францию, я получил от Хайдеггера письмо (я его сохранил), в котором он подтверждал свое согласие на осуществление этого перевода в трехлетний срок. К сожалению, разные обстоятельства – необходимость участвовать на следующий год в конкурсе агрегации, затем занять должность преподавателя в лицее, потом отбыть двухлетнюю военную службу (тогда еще шла война в Алжире) – не позволили мне сразу же взяться за перевод. А издательство «Галлимар» хотело опубликовать эту работу как можно быстрее. В итоге, договор был расторгнут, а перевод поручен другому человеку. Между тем, мой собственный центр интересов переместился к санскриту и индийской философии, так что фрайбургский мирок казался все более далеким...

Однако мне выдалась возможность вновь повидать Хайдеггера в 1966 г. на семинаре по Гераклиту, куда О. Финк, с которым я так или иначе поддерживал контакты, пригласил меня в качестве «вольнотрушателя». Хайдеггер узнал меня и, похоже, не был обижен из-за моего отказа заняться переводом *Sein und Zeit*. Во время семинара он показался мне немного постаревшим и часто «отсутствующим». Он редко выступал, но я помню момент, когда он внезапно вышел из своего видимого оцепенения и вдруг заявил – хотя это не имело прямой связи с проходившей дискуссией: «Для индусов сон – это величайшее блаженство» (цитирую по памяти). Это меня поразило как индолога, тем более что в 1958–1959 г. мы никогда не касались в своих беседах вопроса об Индии. Для меня эти слова прозвучали эхом пассажей из «Мира как воли и представления», где Шопенгауэр цитирует несколько знаменитых упанишадовских строф из «Упнекхат» Анкетиль-Дюперрона². И Хайдеггер подтвердил мое предположение. Это дало повод заговорить с ним об индийской мысли, столь мало представленной в его творчестве. Тогда он и сделал такое замечание (вновь цитирую по па-

² Абрахам Гиацинт Анкетиль-Дюперрон (1731–1805) – французский востоковед, опубликовавший первый европейский (французский) перевод «Зенд-Авесты» (1771). «*Upanek'hat*» – подготовленный и изданный им латинский перевод с персидского языка извлечений из Упанишад (*примеч. пер.*).

мяти): «Мне иногда доводилось встречать представителей дальневосточной мысли – возможно, он имел в виду «японца» из работы «Gespräch zwischen einem Japaner und einem Fragenden», вошедшей в сборник *Unterwegs zur Sprache*, – но никогда мыслителя из Индии. И я сожалею об этом... впрочем, теперь уже поздно». И на этой меланхолической констатации мы с ним расстались...

Reminiscences of Martin Heidegger

Michel Hulin

French Indologist, Professor Emeritus at the Sorbonne (Paris IV).

The author recollects his meetings with Martin Heidegger in the late 1950's – early 1960's. At that time, he was a student at the Ecole Normale Supérieure in Paris. He came to Freiburg in order to prepare his Master's Thesis «The aesthetics of Nietzsche» (under the supervision of Paul Ricœur). Michel Hulin describes the circumstances of his visits to Heidegger's house in Zähringen and their conversation about Nietzsche (at that time, Heidegger was busy editing his former lectures on Nietzsche (1936–1946) that were to be published in 1961) and about other meetings and Heidegger's remarks on his limited contacts with Indian thought.

Keywords: Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche, reminiscences

Перевод с французского И.И. Блауберг

В.В. Старовойтов

Тревога и способы ее преодоления

Старовойтов Владимир Васильевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН; Российская Федерация, 119991, Москва, ул. Волхонка, д.14, стр. 5; e-mail: starovoitov51@mail.ru

Статья посвящена описанию различных типов тревоги и способов ее преодоления. Тревога, связанная с конечностью человека, определялась протестантским теологом XX в. Паулем Тиллихом как экзистенциальная. Он выделял три формы экзистенциальной тревоги: тревогу перед лицом судьбы и смерти, тревогу по поводу вины и осуждения и тревогу по отношению к пустоте и утрате смысла. В свою очередь, немецко-американский психоаналитик К. Хорни вводит понятие невротической тревоги, обусловленной попытками найти компромиссное решение конфликта разнонаправленных тенденций. Согласно Хорни, невротик приходит к жизни в своем воображении, когда внутреннее давление конфликта становится непереносимым. По мнению Г.С. Салливана, американского психиатра, одного из лидеров неотрейдизма, ведущей для личности оказывается потребность в устранении или избегании тревоги, приводящая к формированию системы самости, или системы антитревоги, охватывающей все зоны взаимодействия. Британский психоаналитик У. Бион считает, что психотическая личность, у которой непереносимость фрустрации преобладает над принципом реальности, использует трансформацию в галлюциноз для избавления от боли фрустрации. В результате проведенного исследования делается вывод о том, что все способы поведения, обусловленные тревогой и фрустрацией, свидетельствуют о наличии психической боли и ее фантазийного ослабления, даже ценой возможной утраты собственного Я, психической аннигиляции.

Ключевые слова: экзистенциальная тревога, патологическая тревога, невроз, идеализированный образ Я, система самости, фрустрация, галлюциноз, психическая аннигиляция

Известный протестантский теолог XX в. Пауль Тиллих определял тревогу как такое состояние, в котором подвергается угрозе само бытие человека. «Тревога – это конечность, переживаемая человеком как его собственная конечность» [Тиллих, 1995, с. 30]. В отличие от тревоги, страх, согласно Тиллиху, всегда связан с определенным объектом, который можно встретить и преодолеть. Поэтому тревога всегда стремится стать страхом. Такую экзистенциальную тревогу конечного бытия, которому угрожает небытие, присущую самому существованию человека, по мнению Тиллиха, невозможно устранить. Пауль Тиллих выделяет три формы экзистенциальной тревоги: тревогу перед лицом судьбы и смерти, тревогу по поводу вины и осуждения и тревогу по отношению к пустоте и утрате смысла, которые заданы самим существованием человека, его конечностью и отчуждением. «Небытие, – пишет Тиллих, – угрожает онтическому (т. е. на уровне существования) самоутверждению человека относительно – в виде судьбы, абсолютно – в виде смерти. Оно угрожает духовному самоутверждению человека относительно – в виде пустоты, абсолютно – в виде отсутствия смысла. Оно угрожает нравственному самоутверждению человека относительно – в виде вины, абсолютно – в виде осуждения. Тревога есть осознание этой тройной угрозы» [Там же, с. 33–34]. Тиллих рассматривает различные виды мужества, которые могут противостоять этой тройной угрозе небытия, полагая, что такого рода мужество всегда связано с предельным интересом человека, т. е. является своего рода «верой». Такая «вера» есть не теоретическое признание чего-то вызывающего сомнение, а состояние. Рассматривая подобное мужество, Тиллих выделяет мужество «быть частью», т. е. утверждать собственное бытие в соучастии, когда коллектив, в котором человек соучаствует, заменяет ему собственное бессмертие. Такой тип мужества он считает аналогичным стоическому мужеству. «Не вечный покой в Боге, а именно его (человека) безграничный вклад в динамику Вселенной придает ему мужество смотреть в лицо смерти. Для надежды такого рода Бог почти что не нужен. Конечно же, к Богу можно относиться как к гарантии бессмертия, но даже без этой гарантии вера в бессмертие остается непоколебимой. Для мужества быть частью созидательного процесса важно именно бессмертие, а не Бог» [Там же, с. 80]. Однако, по мнению Тиллиха, если настаивать на случайном харак-

тере всего существующего, то случайным становится и бытие человека, что ведет к возрастанию его тревоги. Поэтому он считает, что «мужество, которое принимает эту тройную угрозу [небытия] в себя, должно быть укоренено в силе бытия, большей, чем сила индивидуального Я и сила мира этого Я. Ни самоутверждение в качестве части, ни самоутверждение в качестве самого себя не выводят человека за пределы многообразной тревоги небытия» [Там же, с. 109]. Таким образом, согласно Тиллиху, необходимость веры связана с базисной незащищенностью человека.

Необходимость веры связана и с другой фундаментальной особенностью человека. По мнению американского психоаналитика Генри Кристалла, эффективное отрицание нашей смертности и сохранение надежды незаменимы для поддержания нормального функционирования людей, ибо аффективным откликом людей и млекопитающих на опасность, которой нельзя избежать, является филогенетически заданный паттерн капитуляции, который может становиться «самодеструктивной реакцией», приводящей к гибели. «По мере развития, – пишет Кристалл, – состояние психической травмы становится все более всеохватывающим, приводя к собственной капитуляции субъекта перед смертью до точки как психологической, так и физиологической необратимости. <...> Неоднократно описывались проблемы массивной психической травмы, возникающие в результате столкновения со смертью и последующих вытекающих из этого событий, которые разрушали целые сообщества людей» [Кристалл, 2006, с. 319]. Пауль Тиллих также писал о том, что «тревога различных форм, потенциально возможная в каждом индивиде, в том случае становится всеобщей, если рушатся привычные структуры смысла, власти, верования и надежды» [Тиллих, 1995, с. 48].

Говоря о религиозной значимости атеизма, Поль Рикёр пишет о том, что он расчищает место для пострелигиозной веры, веры пострелигиозной эпохи. Ницше и Фрейд, по мнению французского философа, создали критику культурных представлений, за которыми скрываются замаскированные желания и страхи. В частности, они критиковали морального бога, предстающего в качестве как бога обвинения и предписания, так и бога утешения. Подобная архаическая рационализация, считает Рикёр, делает из религии не только абсолютное основание морали, но и мораль-

ное видение мира, включенное в спекулятивную космологию. Согласно Рикёру, отмена атеизмом морального бога, бога онтологической в качестве глубинного истока наказания и провидения может открыть путь к новой трагической вере, лежащей по ту сторону ностальгии по отцу-покровителю. В ней вопрос стоит уже не о человеке, а о бытии как таковом. Подобная вера лежит по ту сторону и обвинения, и утешения. Она обусловлена нашим усилием утвердить бытие в условиях его нехватки. «Теоретическое предположение о длительном и устойчивом существовании, – пишет Рикёр, – является философским эквивалентом надежды на воскресение. Не случайно Кант называет это верование ожиданием. <...> Это же движение заставляет нас переходить от этики к религии» [Рикёр, 1996, с. 508–509]. Такая пострелигиозная вера в длительность бытия, развитию которой содействовали труды Ницше и Фрейда, по сути, также связана с необходимостью замены мотива конечности в человеческом существовании мотивом утвердительной бесконечности, чтобы человек мог мыслить себя в терминах длительности, т. е. в горизонте бессмертия, что необходимо для его духовного здоровья.

Что касается тревоги пустоты и утраты смысла, то, по мнению основателя психоанализа З. Фрейда, «только религия берет» отвечать на вопрос о смысле жизни. Мы вряд ли ошибемся, если скажем, что идея смысла жизни возникает вместе с религиозными системами и рушится вместе с ними. <...> Как мы видим, цель жизни просто задана принципом удовольствия» [Фрейд, 1992, с. 76]. В самой религии основатель психоанализа видел разновидность детского невроза и иллюзии, которую человек по мере развития должен преодолевать. Это привело Фрейда к атеистическому мировоззрению и к отказу от поиска смысла жизни, тягу к которому он приписывал неудовлетворенному либидо. Данные взгляды основателя психоанализа были подвергнуты резкой критике со стороны Виктора Франкла, основателя логотерапии, который писал о том, что поведение согласно принципу удовольствия характерно для маленького ребенка, адлеровский принцип могущества свойствен подростку, тогда как принципом поведения зрелой личности является стремление к смыслу. Поль Рикёр также полагал, что представление Фрейда о религии как иллюзии, которой не соответствует никакая реальность, является

определением позитивиста, упускающего из виду функцию воображения, которая может приводить к порождению нового смысла и обновлению старого.

Исследуя проблему тревоги вины и осуждения, Рикёр пишет о том, что «совесть неразрывно связана с некоей расположенной выше диалектикой, где сталкиваются между собой сознание действующее и сознание судящее: “прощение”, возникающее 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» [Рикёр, 2008, с. 398–399]. Рикёр критикует моральное мировоззрение за то, что оно осуждает желание, представляющее собой природное начало в человеке. По мнению французского философа, совесть, 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 проспективного характера, неотъемлемо присущего озабоченности. Отсюда Рикёр делает вывод, что из угрызений совести, из раскаяния, ничего извлечь невозможно. Интересно отметить, что Кьеркегор в своем произведении «Понятие страха» пишет о безумии раскаяния, полагая, что оно вызывается грехом и тревогой. «Здесь страх достигает своей вершины. Раскаяние потеряло рассудок, и страх потенцируется в раскаяние. Последствия греха продвигаются вперед, они влекут индивида за собою, подобно тому, как палач тащит за волосы женщину, а та кричит от отчаяния... Грех побеждает... Страх в отчаянии бросается в объятия раскаяния... Другими словами, раскаяние стало безумным» [Кьеркегор, 1993, с. 207–208]. Карен Хорни, одна из лидеров неофрейдизма, также считала, что здоровая ответственность требует свободы выбора и не включает в себя какое-либо обвинение.

Что касается патологической тревоги то, согласно Тиллиху, это возникающий в особых условиях вид экзистенциальной тревоги, когда человек, неспособный мужественно принять тревогу на себя, вместо испытывания отчаяния убегает в невроз. «Невроз – это способ избавиться от небытия, избавившись от бытия» [Тиллих, 1995, с. 50]. Для лучшего понимания сути и клинических проявлений невроза перейдем теперь от экзистенциальной

онтологии П. Тиллиха к трудам К. Хорни, так как ее теории всегда оставались укорененными в эмпирических и наблюдаемых человеческих отношениях.

Согласно Хорни, неврозы развиваются из противоречий во взаимоотношениях людей, порождающих у индивида чувство «базальной тревоги», которое запускает невротический процесс и поддерживает его течение. По мнению К. Хорни, «невроз является психическим расстройством, вызванным страхами и защитой от них, а также попытками найти компромиссные решения конфликта разнонаправленных тенденций. <...> Целесообразно называть это расстройство неврозом лишь в том случае, когда оно отклоняется от общепринятого в данной культуре образа» [Хорни, 1997 (1), с. 289]. Итак, под термином «невроз» Хорни подразумевает невроз характера, который порождается как отдельными переживаниями, так и специфическими культурными условиями. Однако, несмотря на то, что основы базальной тревожности закладываются в раннем детстве, невроз характера является не повторением инфантильной ситуации, а ее развитием.

К. Хорни рассматривает различные способы защиты от базальной тревоги: невротическую потребность в любви, подчинение, навязчивое стремление к власти, успеху и обладанию, а также эмоциональный уход от людей. Так как эти способы защиты обуславливаются лежащей в основе тревожностью, они становятся компульсивными и ригидными. К средствам избегания тревоги Хорни относит ее рационализацию; ее сознательное или бессознательное отрицание; ее наркотизацию, например, посредством беспорядочных сексуальных связей (по мнению Хорни, многие сексуальные отношения в нашей культуре на самом деле обусловлены лежащей в их основании тревогой); а также прямое избегание порождающих тревогу ситуаций, что проявляется в виде бессознательно действующих запретов. Согласно К. Хорни, «внутренний запрет выражается в неспособности делать, чувствовать или обдумывать определенные вещи, а его функция – избавить от тревоги, которая возникает, если человек пытается это сделать» [Там же, с. 307–308].

Что касается невротической соревновательности, то, по мнению Хорни, она рождается из тревожности, ненависти к другим людям и чувства собственной неполноценности, и также характеризуется не-

разборчивостью. Так как у невротика может одновременно доминировать ряд несовместимых невротических наклонностей, например, навязчивая тенденция к доминированию и навязчивое стремление к любви и привязанности, он может испытывать как страх перед успехом, который может угрожать утратой любви, так и страх перед неудачей, влекущей за собой унижение. Поэтому как соревновательность, так и отказ от нее несут для него угрозу. Как результат, вместо тех или иных действий в реальности он может погружаться в заместительные грандиозные фантазии о себе.

Проводя дальнейшее исследование концепций тревоги, К. Хорни высказывает несогласие с Фрейдом. Согласно Хорни, «именно необходимость обрести успокоение от скрытой тревоги придает стремлениям невротика силу и упорство» [Хорни, 1997 (2), с. 63], тогда как Фрейд источником опасности при тревоге считал величину инстинктивного напряжения, а также слабость Я и его зависимость от Оно и Сверх-Я. При этом, согласно Хорни, «опасности подвергается не Я, как утверждает Фрейд, а безопасность индивида, поскольку она покоится на функционировании невротических наклонностей» [Там же, с. 182].

В книге «Наши внутренние конфликты. Конструктивная теория невроза», опубликованной в мае 1945 г., К. Хорни описала четыре основные попытки решения невротического конфликта: вытеснение одной из сторон конфликта при одновременном усилении противоположной стороны; отчуждение от других людей, при котором сохранение эмоциональной дистанции между собой и другими людьми гасило действие конфликта; создание идеализированного образа Я, «в котором конфликтующие стороны были столь видоизменены, что более не выступали как конфликты, а казались разными аспектами сложной личности» [Хорни, 1997 (3), с. 14]; экстернализация, при которой внутренние процессы переживаются как происходящие вне Я. Согласно Хорни, «экстернализация конфликта представляет собой еще более радикальное удаление от подлинного Я. Она сама порождает новые конфликты, или, скорее, крайне усиливает исходный конфликт – конфликт между Я и внешним миром» [Там же, с. 15].

«Невроз и развитие личности» (1950) – последняя и наиболее фундаментальная из всех книг, принадлежащих перу К. Хорни. В ней подводится итог исследований Хорни в области психологии

личности и механизмов формирования невротических феноменов, а также путей их преодоления. Центральной темой книги является анализ эволюции невротического развития и демонстрация тех разрушительных последствий, к которым оно приводит. В отличие от предыдущей книги, в которой создание идеализированного образа Я было лишь одной из четырех основных попыток решения невротического конфликта, здесь оно представлено в качестве ядерного процесса невротического развития, которое имеет место во всех неврозах, безотносительно к их форме. «Существует только один путь, – писала К. Хорни, – на котором невротик может удовлетворить свои потребности <...> одним ударом – путем воображения. Постепенно воображение бессознательно приступает к работе и создает в сознании индивида идеализированный образ его самого» [Там же, с. 247]. В результате реальность Я и жизни невротика становится нереальной, а нереальность воспринимается как реальность. Задаваясь далее вопросом о том, где же проходит пограничная линия, отделяющая невротика от психотика, ибо «нет предела до высот, на которые может воспарить его (невротика) воображение», Хорни утверждает, что решающим здесь может быть «более радикальный отход психотика от реального Я (и более радикальный поворот к идеализированному Я)» [Там же, с. 262]. Конечно же, воображение может играть в жизни человека и конструктивную роль. Так, в статье «Роль воображения в неврозе» (1946) К. Хорни писала о том, что «обычно воображение может конструктивно использоваться для планирования или утешения, или – в случае художника – для сознательной перестройки реальности в художественном творении. Однако невротик приходит к жизни в своем воображении, когда внутреннее давление конфликта становится непереносимым. Таким образом, воображение становится частью бессознательной самоидеализации, в которой индивид воспринимает себя всемогущим и освобожденным от обычных жизненных проблем. Или же, при крушении таких чувств, он чувствует себя никчемным» [Rubins, 1979, p. 288–289].

О громадной значимости продуктивной силы воображения в жизни людей писал также с. Кьеркегор, который считал, что «всё, что имеется в человеке от чувства, знания и воли, в конечном счете, зависит от того, насколько в нем имеется воображение, иначе говоря, от способа, каким отражаются все эти качества, продуци-

рующие себя в воображение. <...> Поскольку оно есть Я, воображение также является рефлексией, оно воспроизводит Я и в этом воспроизведении создает возможное этого Я» [Кьеркегор, 1993, с. 268–269). Однако при этом Кьеркегор предупреждает об опасности утраты Я, если чувства человека чрезмерно погружаются в воображаемое, – Я при этом все больше испаряется. Подобное воображаемое существование может настолько поработить мышление человека, полагает Кьеркегор, что «худшая из опасностей – потеря своего Я – может пройти у него совершенно незамеченной, как если бы ничего не случилось» [Там же, с. 270].

По мнению Гарри Стэка Салливана, американского психиатра, психолога и психоаналитика, создателя межличностной теории психиатрии, одного из лидеров неопрейдизма, функциональные психические расстройства возникают в результате неадекватной коммуникации, порожденной вмешательством тревоги в коммуникативные процессы. Первоначально тревога, переживаемая матерью, передается младенцу в результате его эмпатической взаимосвязи с ней. «Тревога, – пишет Салливан, – в отличие от других видов напряжения, не имеет собственной специфики, в связи с чем в структуре самых ранних переживаний тревоги отсутствует компонент ... для дифференциации или классификации действий, целью которых явилось бы избежание тревоги. Таким образом, младенец не располагает возможностью осуществлять действия, направленные на снятие тревоги» [Салливан, 1999, с. 68]. Поэтому тревога не приносит абсолютно никакой пользы, сужает диапазон восприятия и препятствует действиям, направленным на реализацию потребностей.

В процессе взросления человек, по Салливану, проходит через различные этапы, в ходе которых развивает ряд относительно устойчивых паттернов интерперсональных ситуаций, которые Салливан обозначает общим термином «личность», подчеркивая, таким образом, ее функциональную природу.

В качестве главных элементов структуры личности американский исследователь выделял систему динамизмов – относительно устойчивых паттернов трансформации энергии, характеризующих интерперсональные взаимоотношения; систему персонификаций – сформировавшихся образов себя и других, стереотипно определяющих отношение к себе и другим; а также систему когнитивно-

сти, включающую в себя прототаксис (инфантильное, бессвязное переживание чувствительности младенца), паратаксис (фиксацию связей между близкими по времени событиями, безотносительно к их логической связи), и синтаксис (оперирование символами, значение которых принимается и разделяется социальной группой).

Ведущей для личности оказывается потребность в устранении или избегании тревоги, которая приводит к формированию системы самости, или системы анитревоги, вторичного динамизма, «охватывающего все зоны взаимодействия, где в процессе развития интерперсональных отношений может вмешаться тревога» [Там же, с. 166]. Самость развивается из взаимоотношений с другими людьми. По Салливану, ребенок оценивает себя в соответствии с оценкой значимых взрослых. Вследствие недостаточного развития его психики для формирования правильного представления о себе единственным ориентиром являются его реакции на других лиц, так называемые «отраженные оценки». Самоуважение поэтому вытекает первоначально из отношения тех людей, которые ухаживают за ребенком на ранних стадиях его жизни. Постепенно, после того как у ребенка в результате межличностного общения создается образ плохой и хорошей матери, складываются три персонификации самости: «я-хороший», «я-плохой» и «не-я». Персонификация «я-хороший» создается вследствие поощрения и заботы со стороны матери. При персонификации «я-плохой», создающейся в результате наказаний и неодобрений со стороны матери, ребенок испытывает тревогу, однако не столь сильную, чтобы она могла стать причиной диссоциации или избирательного невнимания. А вот при внезапной сильной тревоге, воздействие которой, согласно Салливану, сродни удару по голове, происходит персонификация «не-я» и последующая диссоциация или избирательное невнимание.

Лишь одно переживание – переживание одиночества – Салливан, который в детстве в полной мере пережил трагедию одиночества, считал еще более тяжелым, чем переживание тревоги. Он писал об этом так: «... тот факт, что одиночество стимулирует интеграцию ситуации интерперсонального взаимодействия даже перед лицом сильной тревоги, красноречиво свидетельствует, что переживание одиночества для человека еще мучительнее, чем тревога» [Там же, 1999, с. 243].

Система самости оказывается всеобъемлющей структурой переживаний, нацеленной на защиту нашего самоуважения и избегание повышения уровня тревоги. В силу своей ригидности и тенденции избегать переживаний, противоречащих ее природе, система самости противится процессу анализа информации. Тем не менее, в начале каждого этапа развития система самости может претерпевать определенные благотворные изменения. В этой связи Салливан обращает особое внимание на предпубертативный период, когда тесное сближение одного человека с другим приводит к овладению способностью видеть себя со стороны, глазами другого, что может приводить к существенным изменениям в структуре системы самости, необходимым для коррекции прежних «аутичных, причудливых представлений о себе и других» [Там же, с. 231].

Сам Салливан занимался лечением психических расстройств, обусловленных неадекватными межличностными взаимоотношениями со значимыми для человека людьми, в ходе которых значительная часть его переживаний диссоциируется из Я-системы для защиты самооценки. Подобная диссоциация неприемлемых для человека переживаний связана с его системой самости, защищающей человека от крайне дискомфортных состояний, так называемых сверхъестественных эмоций – чувств благоговения, страха, отвращения или ужаса, – которые могут выходить на внешний уровень при различных патологических нарушениях. В этой связи американский психиатр пишет о галлюцинациях, зачастую предвосхищающих возникновение шизофренических эпизодов. Согласно Салливану, препятствия, возникающие в жизни человека, жизнь которого построена по шизофреническому типу, настолько труднопреодолимы, что для того чтобы справиться с ними, человек вынужден «большую часть времени, проводимую в состоянии бодрствования, жить под воздействием снов и мифов» [Там же, с. 311]. Однако если подобное «шизофреническое содержание, содержание снов или личный миф отделить от появляющихся при их пересказе привнесений и таким образом в некоторой степени пережить общий процесс последующей обоснованности, то человек, видящий эти сны, шизофреник или создатель мифа получает возможность осознать некоторые аспекты существующих у него проблем, переход которых на сознательный уровень до настоящего времени блокировался защитной операцией. Таким образом,

это содержание может быть предметом терапевтического воздействия» [Там же]. Другим исходом может быть параноидная трансформация личности, при которой человек переносит на других людей все присутствующие в структуре его личности элементы осуждения и вины, которые крайне деструктивно влияют на возможность установления нормальных взаимоотношений с другими людьми, однако гарантируют его от проявления шизофренических процессов, в то же время приводя его в параноидное состояние, «практически не поддающееся коррекции» [Там же, с. 328].

Чтобы уменьшить уровень тревоги пациента и добиться с ним взаимодействия на синтаксическом уровне посредством восстановления его нарушенных межличностных отношений, Салливан разработал так называемый метод психиатрического интервью, для которого характерен первостепенный интерес к настоящему, а также метод активного наблюдения психиатра с целью разрешения жизненных проблем пациента. Согласно американскому психиатру, люди, вовлеченные в диадные взаимоотношения, выступают как элементы возникающего между ними интерперсонального поля, в связи с чем «каждое конструктивное действие психиатра представляет собой стратегию операций интерперсонального поля, которая призвана наметить области действия разъединяющих сил, блокирующих эффективное сотрудничество пациента с другими людьми, а также должно быть направлено на расширение сферы сознания пациента таким образом, чтобы по возможности минимизировать эту блокаду» [Там же, с. 339–340]. Для этого терапевт должен выявлять наиболее уязвимые для тревоги «места» в складывающихся между ним и пациентом интерперсональных отношениях, а также вмешиваться в ходе продуцирования пациентом своих переживаний, если возникающая при этом тревога грозит стать неуправляемой. По мнению Салливана, «в ходе интенсивной, целенаправленной психотерапии часто можно наблюдать носящее замещающий характер восполнение отсутствующих переживаний, свойственных той или иной стадии развития, что, по-видимому, влечет за собой благоприятные изменения, способствующие укреплению интерперсональных взаимоотношений пациента» [Там же, с. 336].

Создатели современного интересубъективного подхода в психоанализе американские психоаналитики Роберт Столорроу, Бернард Брандшафт и Джордж Атвуд, подобно Салливану, считают,

что между аналитиком и пациентом создается психологическое поле в результате их взаимодействия. Так как знания аналитика и пациента субъективны, то ни один из них не может обладать приоритетом. Поэтому американские исследователи призывают аналитика совершить психологическую редукцию, т. е. отказаться от представления о том, что ему известно происходящее с пациентом, и постараться посмотреть на мир его глазами. Согласно их взглядам, задача аналитика заключается в исследовании того способа, посредством которого восприятие пациентом аналитика и его действий вновь и вновь организуется в соответствии с установленными на этапе раннего развития паттернами. Таким образом, они рассматривают аналитика как понимающего свидетеля, с которым не находившие ранее отклика потребности могут быть возобновлены, а срывы в развитии – исправлены.

Американские психоаналитики полагают, что вера ребенка в обоснованность собственной субъективной реальности зависит от раннего подтверждаемого отклика со стороны ухаживающих за ребенком лиц, что примерно соответствует «отраженным оценкам» у Салливана. Если этот отклик отсутствует или крайне непостоянен, то он порождает у такого человека предрасположенность к психотическим состояниям в последующей жизни из-за неспособности поддерживать веру в обоснованность своей собственной субъективной реальности. Когда такой человек сталкивается с ситуацией, аффективная реакция на которую не может быть интегрирована, он подвергается угрозе дезинтеграции. Для сохранения своей распадающейся психической реальности психотик продуцирует иллюзорные идеи, символически конкретизирующие его переживание. «Психотическое иллюзорное образование, таким образом, скорее представляет усилие по конкретизации посредством материализации и сохранению находящейся под угрозой дезинтеграции реальности, чем потерю контакта с реальностью, как это традиционно предполагалось» [Столорю, Брандшафт, Атвуд, 1999, с. 185]. Подобные иллюзорные идеи формируют ядро психотических состояний.

Как и Салливан, американские исследователи считают, что задача аналитика при работе с психотическим пациентом заключается в усилиях понять суть субъективной правды, скрытно выраженной в его бредовых идеях, и передаче достигнутого понимания пациенту в приемлемой для него форме. «Бредовые конкретизации

становятся менее необходимыми, – пишут они, – отступают и даже окончательно исчезают, возвращаясь назад лишь в том случае, если терапевтическая связь и ее функция субъективного подтверждения прерываются» [Там же, с. 187], что может происходить тогда, когда терапевт реагирует на буквальный смысл бредовых идей, а не на их символический смысл. В подобном случае у пациента, согласно американским исследователям, остаются лишь две возможности: «...ускорение бредового процесса в надежде вызвать подтверждающий отклик, гневный протест, защитный уход от интерпретаций терапевта; подчинение своей собственной субъективной реальности взгляду аналитика, что может привести лишь к мнимому выздоровлению, основанному на уступчивой идентификации с психологической организацией терапевта» [Там же, с. 193].

Британский психоаналитик У. Блон при описании психотической личности отмечал: «Мне не кажется, что Я совершенно отходит от реальности. Я бы сказал, что контакт с реальностью маскируется преобладающей в мыслях и в поведении пациентов всемогущей фантазией, которая стремится разрушить либо реальность, либо стремление ее понять» [Блон, 2008, с. 101]. Хотя, по мнению Блона, все индивиды, даже наиболее развитые, потенциально обладают психическими функциями и реакциями, свойственными психотической личности, которые могут выражаться во враждебном отношении к психическому аппарату, сознанию, а также внутренней и внешней реальности, он полагает, что этот уровень функционирования мышления может не создавать препятствий развитию нормальной личности и не проявляться в поведении.

Однако если непереносимость фрустрации достигнет такой степени, что станет преобладать над принципом реальности, психотическая личность изберет деструктивный способ избегания фрустрации и боли путем нападков на ту часть психического аппарата, которая способна их воспринимать. В результате границы между Я и объектами становятся все более размытыми, а функции общения активно устраняются. Атаки на язык у таких людей часто проявляются как лишение слов их значений, что Блон описывает термином «оголение». В результате этого процесса утрачивается способность формировать символы, синтезировать объекты или комбинировать слова [Гринберг, Дарио, Табак де Бьянчеди, 2007, с. 46]. Как результат, у психотической

личности происходит трансформация в галлюциноз, которая воспринимается ею как «безупречный» способ избавиться от боли фрустрации. Преобразование в галлюциноз, согласно Биону, создает психическое пространство, занятое несуществующими объектами – галлюцинациями. Психотическая часть личности изменяет временной порядок «сейчас-не-есть» и пространственный порядок «здесь-не-есть» на «сейчас-есть-здесь» [Там же, с. 102]. Однако галлюцинации – это не репрезентации объектов, а «вещи-в-себе, рожденные из фрустрации и желания. Их дефекты являются не следствием их неспособности представить, но их неспособности быть» [Бион, 2010, с. 45]. Ментальное событие в сфере галлюциноза трансформируется в сенсорное, вызывая удовольствие или боль. Вследствие полного доминирования фантазии, она представляется психотическому индивиду не фантазией, а реальным фактом.

Итак, для пациентов с доминирующей психотической частью личности, не способной выносить реальность, характерна дезинтеграция, разрушение мыслительного аппарата, позволяющего осознавать свое состояние. Все это свидетельствует о наличии психической боли и ее фантазийного ослабления, даже ценой возможной утраты собственного Я, психической аннигиляции, чем подтверждается фундаментальный тезис психологии, что исключительной функцией психики является ослабление боли. Поэтому «проработка боли и тревоги, вместе с порождаемым ими стыдом, – подчеркивает американский психоаналитик Б.Килборн, – становится фокусом в аналитической работе с травмированными пациентами, возможно, со всеми пациентами» [Килборн, 2001, с. 143].

Список литературы

Бион У. (2010) Внимание и интерпретация. СПб.: Восточно-Европ. Ин-т Психоанализа. 192 с.

Бион У. (2008) Отличие психотической личности от непсихотической // Идеи Биона в современной психоаналитической практике: Сб. науч. тр. М.: Межрегионал. обществ. организация «Русское психоаналитическое общество». С. 97–119.

Гринберг Л., Дарио С., Табак де Бьянчеди (2007) Введение в работы Биона. М.: Когито-Центр. 160 с.

Килборн Б. (2001) Когда травма поражает душу // Журн. практ. психологии и психоанализа. № 1–2.

Кристалл Г. (2006) Интеграция и самоисцеление. Аффект. Травма. Алекситимия. М.: Ин-т общегуманитар. исслед. 800 с.

Кьеркегор С. (1993 а) Болезнь к смерти // Страх и трепет. М.: Республика. С. 251–350.

Кьеркегор С. (1993б) Понятие страха // Там же. С. 115–248.

Рикёр П. (1996) Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М.: Искусство. 270 с.

Рикёр П. (2008) Я-сам как другой. М.: Изд-во гуманитар. лит. 422 с.

Салливан Г.С. (1999) Интерперсональная теория в психиатрии. СПб.: Восточно-Европ. Ин-т Психоанализа. 347 с.

Столороу Р., Брандшафт Б., Атеуд Д. (1999) Клинический психоанализ. Интерсубъективный подход. М.: Когито-Центр. 252 с.

Тиллих П. (1995) Мужество быть // *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М.: Юристъ. с. 7–131.

Фрейд З. (1992) Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс. 296 с.

Хорни К. (1997) Собр. соч.: в 3 т. [Collected works. In 3 vol.]. М.: Смысл.

Rubins J.L. (1979) Karen Horney. Gentle Rebel of Psychoanalysis. L.: Weidenfeld and Nicolson. 362 p.

Anxiety and the Ways to Overcome it

Vladimir Starovoytov

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; 14/5 Volkhonka, 119991, Moscow, Russian Federation; e-mail: starovoitov51@mail.ru

This article describes different types of anxiety and the ways to overcome it. Anxiety, associated with the finiteness of man, was defined by Paul Tillich as existential. He singled out three forms of existential anxiety: anxiety in the face of fate and death, anxiety concerning guilt and blame, and anxiety in relation regarding vacuousness and loss of meaning. In her turn, Karen Horney introduces the concept of neurotic anxiety conditioned by attempts to find a half-way solution to the conflict of divergent trends. To Horney the neurotic comes to life in his imagination, when the internal pressure of the conflict becomes unbearable. According to G.S. Sallivan, the main need for personality is the need to remove or to avoid anxiety, which leads to the formation of the system of self, or anti-anxiety system, comprehending all areas of interaction. U. Bion believes that psychotic personality, whose intolerance of frustration prevails over the reality principle, uses a transformation into a hallucinosis to get rid of the pain of frustration. The study concludes that all ways of behavior conditioned by anxiety and frustration, testify to the presence of mental pain and its easing through imagination, even at the cost of a possible loss of self, of the mental annihilation.

Keywords: existential anxiety, pathological anxiety, neurosis, idealized image of the Self, the system of the Self, frustration, hallucinosis, mental annihilation

References

- Bion U. (2010) *Vnimanie i interpretatsiya* [Attention and Interpretation]. St. Petersburg: Vostochno-Evropeiskii Institut Psikhoanaliza. 192 p. (In Russian)
- Bion U. (2008) Otlchie psikhotoskoi lichnosti ot nepsikhotoskoi [Psychotic as Distinct from Non-psychotic Personality]. *Idei Biona v sovremennoi psikhoanaliticheskoi praktike. Sbornik nauchnykh trudov*. Moscow: Mezhhregional'naya obshchestvennaya organizatsiya «Russkoe psikhoanaliticheskoe obshchestvo», p. 97–119. (In Russian)
- Freud S. (1992) *Psikhoanaliz. Religiya. Kul'tura* [Psychoanalysis. Religion. Culture]. Moscow: Renessans. 296 p. (In Russian)

Grinberg L., Dario S., Tabak de B'yanchedi (2007) *Vvedenie v raboty Biona* [Introduction to the Work of Bion]. Moscow: Kogito-Tsentr. 160 p. (In Russian)

Horney K. (1997) *Sobranie sochinenii*. V 3 t. Moscow: Smysl. (In Russian)

Kilborn B. (2001) Kogda travma porazhaet dushu [When a Trauma Strikes Soul]. *Zhurnal prakticheskoi psikhologii i psikhoanaliza*, no. 1–2. (In Russian)

Kristall G. (2006) *Integratsiya i samoistelenie. Affekt. Travma. Aleksiti-miya* [Integration and Self-healing. Affect. Trauma. Alexithymia]. Moscow: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy. 800 p. (In Russian)

Kierkegaard S. (1993 a) Bolezn' k smerti [The Sickness Unto Death]. In: Kierkegaard S. *Strakh i trepet*. Moscow: Respublika. P. 251–350. (In Russian)

Kierkegaard S. (1993 b) Ponyatie strakha [The Concept of Fear]. *Tam zhe*. P. 115–248. (In Russian)

Ricoeur P. (1996) *Germenevtika i psikhoanaliz. Religiya i vera* [Hermeneutics and Psychoanalysis. Religion and Faith]. Moscow: Iskusstvo. 270 p. (In Russian)

Ricoeur P. (2008) *Ya-sam kak drugoi* [Oneself as Another]. Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury. 422 p. (In Russian)

Rubins J. L. (1979) *Karen Horney. Gentle Rebel of Psychoanalysis*. London: Weidenfeld and Nicolson. 362 p.

Sullivan G. S. (1999) *Interpersonal'naya teoriya v psikiatrii* [Interpersonal Theory of Psychiatry]. St. Petersburg: Vostochno-Evropeiskii Institut Psikhoanaliza. 327 p. (In Russian)

Stolorou R., Brandshaft B., Atvud D. (1999) *Klinicheskii psikhoanaliz. Intersub"ektivnyi podkhod* [Clinical Psychoanalysis. Intersubjective Approach]. Moscow: Kogito-Tsentr. 252 p. (In Russian)

Tillich P. (1995) Muzhestvo byt' [The Courage to Be]. *Izbrannoe. Teologiya kul'tury*. Moscow: Yurist. P. 7–131. (In Russian)

Бенджамин Килборн

Сновидения, катарсис и тревога*

Бенджамин Килборн – доктор философии, доктор этнопсихологии, член международной психоаналитической ассоциации, член редколлегии Американского журнала психоанализа.

В течение веков изменялась природа и значимость взаимоотношения «внутри» и «снаружи», что сказалось на понятиях души и тела. Эта статья начинается с рассмотрения сновидений и лечения в асклепианской традиции. Далее описываются представления Аристотеля о душе и их влияние на его концепцию катарсиса и трагедии. Перепрыгнув затем в XVII в., мы рассмотрим, как Декарт в своей теории мышления сфокусировал внимание на сновидениях. Наконец, мы непосредственно обратимся к использованию Фрейдом сновидений в связи с его теориями тревоги, психических процессов и эдипова комплекса.

Ключевые слова: сновидения, тревога, сомнение, Аристотель, Рене Декарт, Зигмунд Фрейд, психоанализ и философия

Введение

Участвуя во многих междисциплинарных семинарах по психоанализу и другим дисциплинам, я был поражен тем, сколь трудно психоаналитически ориентированным практикующим врачам различных дисциплин общаться друг с другом. Эти трудности возрастают вследствие того, что многие психоаналитики отвергают мнения

* Перевод выполнен по: *Kilborne B. Dreams, katharsis and anxiety // American Journal of Psychoanalysis, 2013. No. 73. p. 121–137. (Примеч. пер.)*

тех людей, которые не практикуют «психоанализ», как суждения дилетантов, интересующихся прикладным психоанализом; с точки зрения таких аналитиков, только они имеют дело с «подлинным» психоанализом; все другие могут лишь, подобно детям, играть в психоанализ, так что их высказывания не стоит принимать всерьез. Когда аналитики спорят между собой, наиболее убийственная критика, которая обычно кладет конец диалогу, часто звучит следующим образом: «то, что вы делаете, не психоанализ». Нам явно не хватает более широкой перспективы.

Все эти наблюдения лишь усилили мое замешательство по поводу того, каким образом родительские ценности, восприятия и переживания переносятся «внутри» их детей и как затем внутренние конфликты выходят «наружу» в качестве разделяемых культурных ценностей; как можно отличить инкорпорацию от отождествления, а отождествление от интернализации. Кроме того, имеются аналитические концепции, связанные с экстернализацией того, что было внутренним, приводящие к отказу от культурных представлений и систем верований посредством их квалификации как бреда и паранойи¹. Наконец, в довершение ко всей этой путанице, имеется концепция проективной идентификации. Фрейдовским решением проблемы перехода от «внутреннего» к «внешнему» стало перепрыгивание через понятия внутрисемейных движущих сил, культуры или социальной организации и переход к «универсальному» – от определения эдипова комплекса у истериков и невротиков к истории человеческого рода, от индивидуального к всеобщему [Freud, 1912–1913; 1930].

Современная философия полна предположений о том, что человек обречен начинать с внутреннего, а затем должен пытаться перейти оттуда к внешнему, что несколько напоминает попытку достичь 0 в математике. Однако не ослабевает тревога по поводу того, что он никогда не сможет туда добраться.

¹ Фрейд недвусмысленно утверждает, что вера в дурной глаз является параноидной и бредовой. Его позиция, однако, выражает путаницу по поводу того, что является внутренним, а что – внешним. См. далее данную работу.

Асклепий и Аристотель

Психоанализ тесно связан с концепцией бессознательного, того, что находится внутри внутреннего [Kilborne, готовится к печати]². Кроме того, фрейдовская концепция бессознательного ставит в центр внимания значимость сновидений. Однако, хотя Фрейд подходит к сновидениям как к чему-то такому, что лежит глубоко внутри в психике, древние греки не разделяли подобную дихотомию внутреннего/внешнего. Поэтому имеется более широкий контекст, в рамках которого можно рассмотреть подход Фрейда к сновидениям: а именно, подход союза врачей, асклепиадов. Традиция Асклепия, включая Гиппократов и Галена, делает акцент на божественных (внешних) силах и их воздействии на людей. Считалось, что исцеляющие сновидения, связанные с Асклепием, приходили из иного мира, чем мир смертных с их заботами, «извне», а не «изнутри».

Медицина зародилась в храмовых комплексах, посвященных Асклепию, богу врачевания, который появлялся в сновидениях с двумя змеями и жезлом (в настоящее время это кадуцей, символ медицинской профессии). Змеи в кадуцее были символами перехода между видимым миром жизни и невидимым подземным миром. Змеи сбрасывали свою кожу и таким образом освобождались от того, что считалось бранным миром. Культы Асклепия начинались как пещерные культы, культы мертвых. Согласно легенде, учителем Асклепия, который учил его искусству врачевания, был не кто иной как Хирон³.

Сам Асклепий обладал божественной силой исцеления, протекающей из его способности передвижения между мирами. Культы Асклепия⁴ были главными соперниками ранней христианской церкви и Христа, который также исцелял больных и воскрешал умерших, что часто считалось проявлением дара Асклепия.

² См.: *Kilborne B. Trauma and the Unconscious: Double Conscience, the Uncanny and Cruelty // The American Journal of Psychoanalysis. 2014. No. 74. p. 4–20. – Примеч. пер.*

³ Szczeklik (2005) отмечает, что «катарсис мог быть даром Хирона, кентавра, который воспитывал и обучал Асклепия, – “Хирон, в одном лице учитель музыки, справедливости и медицины”» (р. 70).

⁴ Образцовым трудом об Асклепии является монография [Edelstein and Edelstein, 1945], где тщательно проанализированы эти свидетельства (например, Эпидавр, Кос, Пергам). Включенные сюда документы асклепианского храма содержат записи, найденные в Греции, Пелопоннесе, Малой Азии, Финикии, Африке, Испании и Италии (включая Сицилию).

Змеи, флейты и жезлы могут, конечно, быть фаллическими символами, и действительно, пещерные культы часто были также культами плодородия. Короче говоря, так как история медицины начинается с культов мертвых, неудивительно, что историки медицины, не желая связывать свою профессию с религиозным/божественным прошлым, соотносили кадуцей с Гермесом (Меркурием), а не с Асклепием.

Кроме того, посвященные Асклепию святилища были храмовыми комплексами, включающими в себя не только *abaton*, где спал пораженный болезнью человек для того, чтобы его посетил Асклепий и исцелил во сне. В них были также площадки для представлений (музыка, танец и театр). Согласно асклепианской традиции, сновидения были связаны с греческим словом *psuche*, повсеместно переводимым как «дыхание» или «душа». Если обратиться за прояснением к трактату Аристотеля *О душе* [Aristotle, 1941a], то мы увидим, что понятие *psuche* явно обозначает начало жизни, имеющее мало общего с христианским понятием бессмертной души. Как таковое, понятие *psuche* может быть прямо связано со снами и сновидениями. Мы пробуждаемся ото сна, тем самым доказывая, что мы не мертвы; жизнь и сны могут таким образом быть фундаментально связанными. Так что сны являются, почти как у Асклепия, каналами между жизнью и смертью.

Аристотель писал свой трактат *De Divinatione per Somnum* (О прорицании через сновидения) в IV в. до н. э. Важно отметить, что отец Аристотеля, Никомах, был известным врачом и членом союза асклепиадов; Аристотель, глубоко почитавший отца, посвятил ему свой трактат по этике (*Никомахова этика*) [Aristotle, 1941c]⁵. Никомах был придворным врачом у Аминты III, царя Македонии и отца Филиппа II, воспитателем сына которого, Александра III (известного под именем Александра Македонского) был Аристотель. Вероятно, Аристотель обратился к философии после того, как, освоив анатомическую науку, готовился к карьере в области медицины. Важно отметить, что он унаследовал членство во врачебном союзе асклепиадов от своего отца Никомаха.

Прорицание существенно важно для понимания идей Аристотеля о сновидениях и толковании сновидений. В традиции Асклепия и в Древней Греции толкование сновидений занимало крайне

⁵ Надпись в святилище Асклепия гласит: *Bonus intra, melior exi* (Входит здоровый человек, выходит еще более здоровый). Цит. по: [Wickkiser, 2008, p. 106].

видное место среди *прорицательских* практик. Вообще говоря, прорицание – это приписывание смысла событиям, знакам или предзнаменованиям, наделение их «смыслом». Х. Дж. Роуз [Rose, 1926] в статье «Прорицание» в *Энциклопедии религии и этики* Гастингса приводит список обычных прорицательских методов. Во главе этого списка мы находим прорицание через сновидения (толкование снов).

Выявляя суть категорий сновидений [Kilborne, 1987], Аристотель заимствует идеи из своей *Никомаховой этики*. Здесь взгляды Аристотеля относительно сновидений соприкасаются с его теориями трагедии и этики: все они нацелены на облагораживание человечества, делая людей социально более ответственными и более энергичными. Аристотель достаточно хорошо знал взаимоотношение между сновидениями и врачебным искусством, объясняя, что умение толковать сновидения зависит от способности видеть сходства, которую он сравнил со «способностью наблюдать формы, отражающиеся в воде» [Aristotle, 1941b, p. 630]. Если вода находится в движении, то поистине искусным будет тот толкователь, который сможет «быстро различать, постигая с одного взгляда разрозненные и искаженные фрагменты таких форм, чтобы понимать, что один из них представляет собой человека, или лошадь, или что-либо другое». Данная метафора тщательно выбиралась, так как Аристотель описывает воду в движении, реку или поток, или даже море, которые все связаны с течением жизни.

Акцент Аристотеля на признании сходств существенно важен для понимания того, как происходит толкование сновидения: считает ли толкователь, что связывает данное сновидение с прошлым ожиданием, либо использует сновидение, чтобы посредством него оценивать последующие события, выбирает ли он символы сновидения, исходя из которых узнает о жизни сновидца, вкупе с символами, представленными в сновидческих книгах (или теориях архетипов), либо же использует ассоциации и теории влечений.

Так что для Аристотеля искусство толкователя сновидений – точно такое же, как искусство натуралиста и ботаника, поскольку сама концепция природы у Аристотеля – «это не внешний мир порожденных вещей; это творческая сила, продуктивный принцип

вселенной» [Butcher, 1951, p. 116]⁶. Таким образом, представляется, что для Аристотеля природа не является чем-то «внешним» или «внутренним». Скорее, это «творческая сила», чье местоположение не имеет значения, она повсюду. Когда Аристотель решительно помещает человека в контекст природы, он не противопоставляет человечество природе. Он подчеркивает существенную беспомощность человечества и, делая это, неявно включает человека в более широкий контекст, именно потому, что его воля ограничена. «Человека, который является ее высшим творением, она [природа] приводит в мир более беспомощным, чем любое другое животное – необутым, голым, без оружия» [*De Anima* IV.10.687a 24]. Данное замечание напрямую связано с его теориями трагедии и *катарсиса*. Известный немецкий филолог-классик и философ, Якоб Бернайс, дядя жены Фрейда, Марты, и выдающийся еврейский интеллектуал-ортодокс, считал, что катарсис – это медицинская метафора, аналогия между здоровьем и болезнью души/ума и здоровьем и болезнью тела. Таким образом, Бернайс занимает позицию, которую Фрейд будет явно игнорировать.

Понятие *катарсиса* появляется в *Поэтике* Аристотеля, теории трагедии (ок. 320 г. до н. э.). Согласно Аристотелю, ценность трагедии заключается в ее *катартическом* эффекте, который чаще всего переводится как очищение, включающее в себя эмоции жалости и страха. Рассматриваемый в перспективе асклепианской традиции, *катарсис* восстанавливает равновесие психики, одновременно усиливая чувство социальной ответственности, этику и эмпатию⁷.

В *Политике* [Aristotle, 1941e] Аристотель говорит о *катарсисе* в его связи с музыкой и энтузиастическим возбуждением и описывает *катарсис* как процесс, который «действует возбуждающим образом

⁶ Szczeplik (2005) отмечает, что для Гиппократов исцеляющие силы заключены в природе. Поэтому задача врача состоит в том, чтобы быть «помощником природы, а не ее учителем». Первоначальный смысл гиппократова афоризма «не навреди» (*primum non nocere*) означал, что врач должен знать, как использовать природу и позволять ей исцелять. Кроме того, автор также подчеркивает роль искусства в храмовых комплексах, посвященных Асклепию. «Кульминация этих асклепианских ритуалов, драматические ночные события в храме, который возвращал здоровье, включала в себя элемент сценического действия (инсценировки), признак театра – она была подобна игре, работе искусства. Слово “катарсис” также связывалось с искусством» (p. 69).

⁷ Аристотель говорит как об этоэсе (этическом характере), так и об интеллектуальном содержании (*dianoia*) (p. Iiii).

на душу и приносит как бы исцеление (*iatreia*) и очищение (*katharsis*)» [*Politics* V (VIII) 7.1342a 15; *Аристотель*. Политика, с. 642]⁸. Полезно помнить, что греческий театр начинался как вакхический экстаз и неистовый энтузиазм, связанный также с музыкой.

В своем знаменитом определении трагедии, для которого он берет «Эдипа» в качестве прототипа, Аристотель пишет, что трагедия «есть подражание действию важному и законченному, имеющему [определенный] объем <...> совершающее посредством сострадания и страха очищение (*katharsis*) подобных страстей [Aristotle, 1941d, p. 23; *Аристотель*. Поэтика, с. 651]. – Трагедия, продолжает Аристотель, – есть подражание действию не только законченному, но и [внушающему] сострадание и страх, а это чаще всего бывает, когда что-то одно неожиданно оказывается следствием другого <...> [Ibid., p. 39; Там же, с. 656]. Так, в «Эдипе» [вестник], пришедший объявить, кто был Эдип и тем обрадовать его и избавить от страха перед матерью, на самом деле достигает [лишь] обратного...» [Ibid.; Там же, с. 657].

Самые лучшие трагедии, по Аристотелю, содержат в себе как *узнавание*, так и *перелом*.

Самое лучшее узнавание – такое, когда с ним вместе происходит и перелом, как в «Эдипе» <...> такое узнавание с переломом будет производить или сострадание, или страх... <...> очевидно, что не следует, – продолжает Аристотель, – ни чтобы достойные люди являлись переходящими от счастья к несчастью, так как это не страшно и не жалко, а только возмутительно; ни чтобы дурные люди переходили от несчастья к счастью, ибо это уж всего более чуждо трагедии, так как не включает <...> ни человеколюбия, ни сострадания, ни страха [Ibid., p. 41; Там же, с. 657–658].

Аристотелевская теория трагедии предполагает *сочетание* чувств *сострадания* и *страха*. Хорошая трагедия требует их обоих; фокусировка на одном или на другом из них недостаточна, «ибо сострадание бывает лишь к незаслуженно страдающему, а страх – за подобного себе...» [Ibid.; Там же, с. 658].

Значит, трагический герой Аристотеля, такой как Эдип, это «человек, который не отличается ни добродетелью, ни праведностью, и в несчастье попадает не из-за порочности и подлости, а в силу какой-то ошибки или оплошного поступка...» [Там же,

⁸ Здесь и далее в круглых скобках указываются страницы русского перевода по изданию: *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. – *Примеч. пер.*

с. 658–659], свойственным нам как человеческим существам. Это понятие оплошного поступка и людской ошибки передается греческим словом *hamartia* и тесно связано с аристотелевскими понятиями *беспомощности* и *морали*⁹. Поэтому для Аристотеля трагедия, подобно всякому искусству, должна извлекать свой смысл и свою мощь из самой жизни¹⁰, включающей в себя много больше, чем один лишь разум.

Итак, общий оригинал, из которого черпают вдохновение все искусства, это человеческая жизнь – ее умственные процессы, ее душевные движения, ее внешние действия, проистекающие из более глубоких источников; короче говоря, все то, что составляет внутреннюю и существенно важную деятельность (*psuche*) [*Ibid.*, p. 124].

Важно отметить, что хотя как Аристотель, так и Фрейд помещают трагедию Софокла «Эдип-царь» в центр своих теорий, у них имеются важные отличия. У Аристотеля «Эдип» – образец *катарсиса*, вызываемого мощным воздействием чувств жалости, страха и животворных сил; у Фрейда «Эдип» иллюстрирует его теории психических процессов, влечений и тревоги. Фрейд не говорит о жалости.

При сравнении аристотелевской версии Эдипа с версией Фрейда можно выделить ряд особенностей. Фрейд фокусирует внимание на агрессивных влечениях, на аморальном характере Эдипа (желающего убить отца и овладеть матерью), а не на его оплошном поступке или *hamartia*. Аристотель сосредоточивает внимание на сочетании сострадания и страха, которые вызывает история Эдипа, и на этическом воздействии этих эмоций, в то время как у Фрейда на первом плане ужас убийственных и инцестуозных желаний, вкупе со всем спектром связанных с ними конфликтов.

Тогда как для Аристотеля понятие *psuche* обозначает то, что дает жизнь, что усиливает чувства человечности, для Фрейда данное понятие (как в психоанализе) обозначает лишь то, что находится «внутри» психического аппарата, «*das ich*» («оно»). Пред-

⁹ Здесь мы видим явный контраст с работой Ницше *По ту сторону добра и зла* [Nietzsche, 1886] и Фрейда *По ту сторону принципа удовольствия* [Freud, 1920], произведений, в которых отведено мало места человеческой слабости и ошибкам.

¹⁰ Вот почему Аристотель говорит о трагедии как о «подражании» действию; это «подражание» жизни, «подражание» природе.

ставляется, что для Аристотеля само это противопоставление «внутреннего» и «внешнего» не имеет отношения к делу. Наибольшее значение имеет то, что делает нас людьми и что влечет за собой имплицитное понятие природы как живительной, творческой силы, наличествующей повсюду.

Кроме того, Аристотель подчеркивает человеческую оплошность Эдипа. Аристотель ясно связывает *катарсис* с моральными и социальными эмоциями (социальный комплекс), а имплицитно – с физическим комплексом. Это понятие восходит к асклепианской традиции. Фрейд, в отличие от Аристотеля, подчеркивает примат мышления над чувством, принижает тело, трактуя его с точки зрения своей теории влечений; для Фрейда Эдип служит примером универсальных инцестуозных, смертоносных побуждений, связанных с соперничеством.

У Софокла (а также у Аристотеля) Эдип – это сирота, который не знает о том, что он сирота, и ошибочно полагает, что он независим от родителей и даже от оракулов. Для Фрейда сиротство Эдипа делает его единственным архитектором своей судьбы, а не хрупким, покинутым существом, пойманным в сети судьбы, которым движут непостижимые семейные взаимодействия и межпоколенческая травма. Сделав акцент на вине и агрессии, Фрейд существенно трансформировал сагу об Эдипе, упуская из виду стыд, беспомощность и судьбу, и свел всю сагу к конфликту поколений, не замечая последовательности трагедий по линии Кадыма. При рассмотрении в этом аспекте, трагедия Эдипа повествует скорее о межпоколенческой травме, чем об универсальных влечениях, намного больше говорит о человеческой беспомощности и стыде, чем о желании и вине.

Аристотель очевидным образом использует тему стыда в семейных взаимоотношениях для иллюстрации *катарсиса*.

Но когда страдание возникает среди близких – например, если брат брата, или сын отца, или мать сына, или сын свою мать убивает, намеревается убить или делает что-то подобное, – то этого как раз и следует искать [Ibid., p. 51; Там же, с. 660].

Аристотель здесь полагает, что Эдип пробуждает в нас чувства жалости и страха именно потому, что им движут могущественные и неузнанные семейные взаимоотношения и травма, а не, как подчеркивает Фрейд, его внутренние влечения, не вина и агрессия.

Для Аристотеля жалость – основное отношение. «Мы жалеем других, когда в подобных обстоятельствах мы страшились бы за себя» [Ibid., p. 256]. Объект жалости – человек, который, согласно Аристотелю, «является недостойным», не «целиком невинным страдальцем, но, скорее, человеком, страдания которого превосходят то, что он заслужил» [Ibid., p. 258]. «Страх вкупе с жалостью очищается от узкого эгоизма, от вульгарного ужаса, пробуждаемого личной опасностью» [Ibid., p. 265]. Соответственно, чем более страсть эксклюзивна и сосредоточена на самой себе, тем в большей степени она сопротивляется *катармическому* лечению» [Ibid., p. 271]. «Боль изгоняется, когда уходит налет эгоизма» [Ibid., p. 268].

Артемидор и другие влияния в толковании сновидений

До появления книги Фрейда *Толкование сновидений* [Freud, 1900] наиболее влиятельной книгой о сновидениях была *Oneirocritica (Толкование сновидений)* Артемидора [Artemidoros, 1975], на основании которой было написано множество сновидческих книг. В этой книге, написанной во II в., говорится о социальном классе и о смысле сновидений, о политической власти и важности сновидений, и в ней дается выработанный в результате наблюдений социально выверенный подход ко всему процессу толкования сновидений.

Правда и ложь в сновидениях стали более реальной проблемой по мере углубления разделения между телом и душой. Ранние христиане отрицали роль сновидений в качестве источников достоверного знания, так как полагали, что подобное знание приходит не изнутри индивидов (или же здесь будет риск ереси), а скорее от церкви (того, что святой Августин называл Градом Небесным).

В талмуде сновидения рассматриваются как по сути бессмысленные, а потому всецело зависящие от интерпретации. В действительности, считалось, что толкование изменяет любое сновидение. Так, если пугающее сновидение или ночной кошмар истолковывался позитивным образом, то данное сновидение могло не оказывать каких-либо болезненных воздействий. Еврейское выражение

hatovat chalom в буквальном смысле означает «делать плохое сновидение хорошим». Все зависит от истолкования раввина. Будучи евреем, Фрейд глубоко осознавал раввинскую традицию сильных интерпретаций и неявно прибегнул к ней в своем *Толковании сновидений*, а, в целом – в своих теориях истолкования.

Декарт: сомнение и *cogito*

Помещая сон на передний план и в центр своего подхода, обусловленного потребностью обнаружения чего-либо уже вполне несомненного, Декарт в XVII веке коренным образом отошел от концептуального мира Аристотеля и сделал мышление имплицитно индивидуальным процессом, в котором исходной точкой стало «внутреннее». В этом подходе Декарт опирался на христианские представления о сновидениях и истине, переосмысливая проблемы как пророчеств, так и ереси.

Два великих труда Декарта, *Рассуждение о методе* [Descartes, 1637] и *Размышления* [Descartes, 1641] пронизаны его тревогой по поводу того, как узнать, что является сном, а что – нет. Будучи не в состоянии доказать свою реальность в отношении «внешнего», Декарт опирается на собственное мышление как свидетельство своего существования. Следовательно, *cogito ergo sum* (мыслю, значит существую).

Однако здесь заключено нечто большее. Декарт продолжает утверждать, что если он может мыслить, и может ясно и отчетливо мыслить о Боге, то Бог существует. «Вся сила аргументации, которую я здесь использовал для установления существования Бога, состоит в том, что я понимаю, что я не мог бы обладать такой природой, которой я обладаю, и в то же время иметь в душе идею Бога, если бы Бог реально не существовал» [Descartes, 1641, p. 97]. Мышление Декарта неопровержимо приводит его к вере в существование Бога (а не во взаимосвязи или во внешний мир), и Бог, далее, не дает ходу какому-то сильному и хитрому существу, которое всегда стремится обманывать¹¹.

¹¹ Однако Декарт использует этого маленького дьявольского обманщика для демонстрации своего существования. Он пишет: «Поэтому несомненно, что я существую, раз я обманываюсь» [Descartes, 1642, p. 79].

Как для Декарта, так и для Фрейда мышление зависит от радикального разделения души и тела. Декарт ясно говорит, что «имеется огромное различие между душой и телом...» [Ibid, p. 120]. Кроме того, он даже еще более ясно утверждает это в своем *Рассуждении о методе*:

«Из этого я узнал, что я – субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Таким образом, мое я, душа, которая делает меня тем, что я есмь, совершенно отлична от тела и ее легче познать, чем тело; и если бы его даже вовсе не было, она не перестала бы быть тем, что она есть» [Descartes, 1637, p. 31]¹². В его *Размышлениях* сомнение и тревога по поводу истины сплелись в одно целое, а затем были проработаны в последовательности трех сновидений [Lewin, 1958; Freud, 1929]. В первом сновидении Декарт сидит в купальном халате у камина, ярко горит огонь, когда внезапно его подхватывает вихрь и многократно крутит и вертит, делая абсолютно беспомощным. Во втором сновидении он снова сидит в купальном халате перед пылающим огнем, но верчение не столь быстрое и не столь продолжительное. В третьем сновидении он лихорадочно пишет перед пылающим огнем; все вихри исчезли. Когда Декарт проснулся, он начал работать над *Рассуждением о методе*¹³. Важно отметить, что подзаголовок *Рассуждения* звучит следующим образом: «О методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках».

Фрейд, сновидения и тревога

Фрейд писал книгу о сновидениях как отклик на смерть отца [Grinstein, 1968)]. Как Декарт, так и Фрейд формулировали свои побуждаемые тревогой теории сновидений таким образом, что для придания им убедительности требовалось исключить вселяющий

¹² Цитата дана по русскому переводу: *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. 269. – *Примеч. пер.*

¹³ В исследовательской литературе имеются иные интерпретации сновидений Декарта. См., например: *Любимов Н.А.* Философия Декарта. СПб., 1886.

страх внешний мир и защититься от неопределенности. У Декарта подобное стремление привело к написанию книги с подзаголовком «о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках», а у Фрейда – к заверению в том, что он открыл науку о бессознательном.

В *Толковании сновидений* Фрейд воспринимал себя как открывателя «секрета» интерпретации сновидений (секрета жизни?)¹⁴. Его обсуждение «Эдипа» появляется в разделе, озаглавленном «сновидения о смерти людей, которых сновидец любит» [Freud, 1900, p. 248]. «Открытие» Фрейдом у детей конфликтующих чувств любви и ненависти к своим родителям приводит его к мифу о царе Эдипе, который «подтверждает» его «открытие» [Ibid., p. 261]. Кроме того, он комментирует: «Царь Эдип, убивший своего отца Лайя и женившийся на своей матери Иокасте, представляет собой лишь осуществление наших детских желаний» [Ibid., p. 262]. Фрейд переопределяет понятие трагедии судьбы, чтобы обозначить то, что станет его теорией влечений, ясно говорящей (вопреки Аристотелю) о том, что люди, которые полагали, что «Эдип» Софокла приводит к «сознанию собственного бессилия» [Ibid.], глубоко ошибаются.

Утверждение Фрейда о том, что психоанализ является наукой, совместно с его собственными тревогами по поводу смерти, привело его к принятию радикального разделения между сознанием (местоположением интеллекта) и телом (источником наших человеческих ограничений), разделения, которое нельзя встретить у Аристотеля и в асклепианской традиции.

Здесь, по моему мнению, имеется прямая связь между фрейдской книгой о сновидениях, написанной в ранний период его творчества, и теорией тревоги, сформулированной им в книге *Торможение, симптом и тревога* [Freud, 1926], которую Фрейд написал, чтобы решительно опровергнуть аргумент Ранка [см. Dupont, 2012], что травма рождения – это определяющий фактор в природе

¹⁴ Поэтому не будет чрезмерным предположить, что Фрейд стал представлять себя Асклепием. Это вселило в него чувство мстительного высокомерия по отношению к его медицинским коллегам, которые принижали его значимость (как это делал его отец), и позволило ему отождествить себя с Богом, который исцелял больных и возвращал умерших к жизни. Кроме того, Фрейд как еврей отождествил себя с самым важным соперником Христа.

тревоги. Для Ранка переход «изнутри» «вовне» был непостижимым и травматичным для младенца, у которого нет никакого представления о том, как он переходит из одного состояния в другое. При этом имплицитно подразумевалось, что нахождение «внутри» было безопасным, в то время как нахождение «вовне» таило в себе угрозу. В ходе опровержения теорий Ранка Фрейд недвусмысленно заявляет, что первичный источник тревоги – внутренние конфликты, а не внешняя травма или травматические взаимоотношения. Опасно как раз «внутреннее»; «внешние» опасности являются лишь проекциями.

Интересно отметить, что Ранк [Rank, 1924] не считал свою работу бунтарской. Он преподнес свою книгу *Травма рождения* в качестве подарка Фрейду на день его рождения 6 мая 1923 г.¹⁵ Подобно Ференци [Ferenczi, 1933], он подчеркивает значимость травмы вкупе со связанными с ней человеческой беспомощностью и ужасом. Ференци творческим образом фокусирует внимание на роли травмы в понимании аналитического лечения, в результате чего весь анализ предстает основанным на взаимоотношении; по его мнению, аналитический процесс зависит от откликов на травматические переживания (включая переживания в ходе общения с аналитиком). Ференци признает действие сил вне психики (например, война, сексуальное надругательство) и подчеркивает важное значение мониторинга воздействия аналитика (и всей его личности) на пациента. Подобно Ранку, Ференци предполагает, что фигура матери и взаимоотношение мать/дитя – необходимые отправные точки в понимании взаимоотношений¹⁶.

По контрасту, Фрейд упорно утверждает, что (побуждаемая влечением) фантазия соvrращения преобладает над внешней травмой и беспомощностью. Подобно Декарту, Фрейд обосновывает свои теории мышления исходя из внутреннего мира. Например, он истолковывает желание Доры соблазнить г-на К. как ее собствен-

¹⁵ Следует отметить, что монография *Торможение, симптом и тревога*, опубликованная в феврале 1926 г., была первой большой работой Фрейда, которую он не отдал Ранку на редактирование перед ее публикацией, хотя Ранк являлся директором-распорядителем фрейдовского издательства с 1919 г. [Kramer, 2012].

¹⁶ См. работу Ференци *Таласа* [Ferenczi, 1924], в которой он высказывает предположение, что фантазии о возвращении в матку лежат в основе всех сексуальных действий, включая коитус.

ное, не имеющее ничего общего с желаниями г-на К., с движущими силами сложных семейных отношений, с изменением вековых моральных устоев Вены и их воздействием на Дору [Freud, 1905].

Рассуждая в таком же ключе, Фрейд утверждает, что тревога – центральная проблема в неврозе [Freud, 1926, p. 144] и что самая ранняя тревога – кастрационная, а не связанная с рождением, не травма рождения¹⁷. Фрейд пишет: «...в обоих случаях мотором вытеснения [в случаях маленького Ганса, «Анализ фобии пятилетнего мальчика», 1909, и человека с волками, «Из истории одного детского невроза», 1918] оказывается кастрационная тревога» [Freud, 1926, p. 108; *Фрейд 3*. Торможение, симптом и тревога, с. 31]¹⁸. Фрейд утверждает, что страх кастрации (что бы под этим ни подразумевалось) является прямым следствием вытеснения, а затем «развивается в тревогу перед совестью, в социальную тревогу. Теперь уже нелегко указать, какие опасения связаны с тревогой» [Ibid., p. 139; Там же, с. 54]¹⁹.

Фрейд продолжает: «Последней эволюцией этой тревоги перед суперэго кажется мне страх смерти (страх за жизнь) – тревога проекции суперэго вовне в виде силы рока» [Ibid., p. 140; Там же, с. 54]. Страх смерти становится скорее проекцией, чем неизбежным фактом человеческого существования, проекцией, которая показывает фундаментально *внутренний* характер тревоги; изгоняемый как реальность страх смерти становится страхом, проецируемым на понятие (рока).

Затем Фрейд говорит о том, как эго может защитить себя. И снова эго нуждается в защите не от внешних, а, скорее, от внутренних угроз. Психическая защита является «защитой эго от требований инстинкта» [Ibid., p. 164]. Говоря о защите, Фрейд подходит к оценке различия между «реальной» и «невротической» опасностью. «Невротическая тревога – это тревога перед опасностью, которая нам

¹⁷ «Самые ранние вспышки тревоги, которые очень интенсивны, имеют место до обособления суперэго» [Freud, 1926, p. 94], они обусловлены страхом кастрации.

¹⁸ Здесь и далее страницы русского перевода указаны по изд.: *Фрейд 3*. Торможение, симптом и тревога // Психоаналитическая хрестоматия. Классические труды / Под общ. ред. М.В. Ромашкевича. М., 2005. – *Примеч. пер.*

¹⁹ Любопытно, что Фрейд не упоминает обрезание как источник кастрационной тревоги, так как обрезание – возможно, потому, что оно осуществляется на реальном пенисе, – трудно соотносить с эдиповыми конфликтами.

неизвестна. Невротическую опасность необходимо поэтому искать. Анализ нам показал, что она представляет собой опасность, исходящую от влечения. Доводя до сведения эго эту неизвестную ему опасность, мы уничтожаем различие между реальной тревогой и невротической тревогой и *можем относиться к последней как к первой* (курсив мой. – Б.К.)» [Ibid., p. 165; Там же, с. 74]²⁰.

«Реальное» – это физическое, тогда как «психическое» – инстинктивно; «реальное» опасно, тогда как инстинктивное – «травматично»²¹. Затем Фрейд переходит к переопределению тревоги:

Тревога представляет собой первоначальную реакцию на беспомощность при травме, реакцию, репродуцируемую затем при ситуациях опасности как сигнал о помощи. Эго, пережившее пассивно травму, воспроизводит активно ослабленную репродукцию ее в надежде, что сможет самостоятельно руководить ее течением [Ibid., p. 167; Там же, с. 75].

Фрейд здесь искажает определение травмы, связывая беспомощность с сигнальной тревогой, а не с реальным переживанием. Далее он разрабатывает это определение:

...эго защищается при помощи реакции тревоги от опасности, исходящей от влечения так же, как от внешней реальной опасности. Но это направление деятельности отражения вследствие несовершенства душевного аппарата приводит к неврозу [Ibid.; Там же, с. 76].

Однако представляется, что фрейдовскому эго²² трудно проводить различие между внутренними и внешними опасностями. Фрейд пишет:

Мы пришли также к убеждению, что требование влечения часто становится (внутренней) опасностью только потому, что удовлетворение его привело бы к внешней опасности, следовательно, потому, что эта внутренняя опасность представляет собой внешнюю [Ibid., p. 167–168; Там же, с. 76].

И он недвусмысленным образом заключает:

В отношении травматической ситуации, против которой оказываешься беспомощным, совпадает внешняя и внутренняя опасность, реальная опасность и требование влечения. Эго может в одном случае пережить боль, которая не прекращается, в другом случае – нарастание

²⁰ Перевод немного изменен (*примеч. пер.*).

²¹ «Мы будем тогда иметь веские основания для отличия травматической ситуации от ситуации опасности» [Freud, 1926, p. 166].

²² По Фрейду, опасность характеризуется скорее как опасность для эго, чем для психики как целого.

потребности, которая не может найти удовлетворения; в обоих случаях экономическая ситуация будет одна и та же, и моторная беспомощность находит себе выражение в психической беспомощности [Ibid., p. 168; Там же, с. 76]²³.

Кроме того, это приводит Фрейда к краткому изложению своей аргументации, нацеленной против Ранка и его теории травмы рождения. То, что является травматическим, что продуцирует тревогу, заключает Фрейд – это не реальное рождение, а, скорее, «отсутствие восприятия, равноценное утере самого объекта»²⁴. <...> Боль является, таким образом, реакцией на потерю объекта, а тревога – реакцией на опасность, заключающуюся в этой потере, а в дальнейшем развитии – реакцией на опасность потери объекта» [Ibid., p. 170; Там же, с. 78].

Фрейд, по-видимому, полагает, что реальное событие рождения не может быть подлинным источником тревоги. Скорее, говорит он, мы можем знать о травме рождения лишь посредством воспоминания, и поскольку это так (и мы не можем знать это непосредственно), она должна связываться с переживаниями, вызывающими тревогу, и с воспоминаниями об утрате. Однако данная ситуация еще более осложняется вследствие воздействия травмы на тревогу, так что сигнальная тревога может стать неотличимой от «реальной» тревоги. В этом пункте своей аргументации Фрейд окончательно все запутывает, возможно, вследствие собственных тревог относительно утраты. Фрейдовская теория эдипова комплекса и его теории влечений выросли, по крайней мере, частично, из его отклика на смерть отца, – напомнившей ему о многих прежних потерях. Это была реальная утрата, с которой Фрейду трудно было примириться. Поэтому, когда он говорит о том, что тревога рождения не является реальной тревогой, Фрейд, вводя утрату, по-видимому, борется со своим желанием превратить реальную потерю в воображаемую. В результате в его теории тревоги возникла серьезная путаница: смешивается воображаемая утрата с реальной потерей, сигнальная тревога с травмой и боль с тревогой.

²³ Говоря о «моторной беспомощности», не мог ли Фрейд также ссылаться на моторную беспомощность в тревожных сновидениях?

²⁴ «Тогда не было объекта, который мог бы исчезнуть <...> Реакцию душевной боли приходится отнести за счет этого нового обстоятельства [создания объекта в лице матери]» [Freud, 1926, p. 170] (*Фрейд 3*. Торможение, симптом и тревога. С. 78).

Таким образом, Фрейд неявным образом изменяет смысл травмы и психической боли, так что они означают лишь внутренние реакции на то, что может быть приписано либо внутренним, либо внешним переживаниям. Кроме того, беспомощность для него является свойством эго, а не позицией людей перед лицом сил, которые они не могут понять, и, в конечном счете, перед лицом смерти.

Неудивительно, что он так ухватился за фигуру Эдипа. Эдип был сиротой, одиноким человеком. Отец Фрейда умирает, и Фрейд остается одиноким, стремясь опровергнуть высказывание отца: «из этого мальчика ничего не выйдет», – отвергая свою связь с отсутствующим отцом посредством отождествления себя с сиротой [Appelbaum, 2012]. Однако Фрейд не смог бороться с мощью отсутствия. Теория травмы рождения, выдвинутая Ранком, сосредоточена вокруг травмы *утраты связи*, а подобная идея угрожала собственной защите Фрейда от тревоги, бросая вызов его теориям влечений и мышления. Она также бросала вызов картезианским предположениям Фрейда о приоритете психики над телом. Многие в психоаналитическом мышлении, вслед за Фрейдом, было сосредоточено на отделении / индивидуализации, что усугубило ту путаницу, которая носила у Фрейда творческий и защитный характер.

Вопрос о том, как сновидения характеризуют *внутреннее*, доставил философам много беспокойства. Декарт освободился от своей тревоги, приписывая своему «*cogito*» способность решения данной проблемы путем взывания к Богу, *deus ex machina*. Так как Бог всемогущ, то и он становился таким же, обретая возможность знания о собственном мышлении (как если бы посредством мышления он мог связываться с Богом). Итак, по сути, Декарт узурпировал божественное всемогущество для избавления от собственного сомнения и установления истины.

Фрейд сходным образом сделал свое мышление всемогущим, смешивая травму и внутреннюю тревогу. Декарт и Фрейд обратились к сновидениям (источник сомнения), чтобы утвердить власть разума над материей, облечь притязания на истину в одеяния всемогущего мышления. Фрейд добавил еще одну особенность: жизнь является сновидением, которое нужно истолковать.

По Фрейду, эдипов комплекс изолирует Эдипа, разъединяет его с его родителями, удерживает его вне зоны досягаемости *hamartia*, трагедии, катарсиса и социальных связей. Фрейдовское определе-

ние эдипова комплекса основывается на страхе, отделенном от жалости, что безусловно говорит об отходе от трагического видения Аристотеля и от этических теорий²⁵ Аристотеля, проистекающих из его определения человека как по сути социального животного, осознающего свою беспомощность.

При рассмотрении в свете асклепианской традиции, интеграция Аристотелем катарсиса, трагедии и дионисийского неистовства и энтузиазма может обеспечивать существенно значимые ресурсы для психоанализа. Гармония для Аристотеля связана с его определением человека как общественного животного, который существует в природе как рыба в воде. Для Фрейда, в отличие от него, понятие гармонии относится к внутренним продуктам трехчастной модели психики – эго, ид и суперэго. В своем недоверии к страстям, телу и внешнему, Фрейд ближе к Декарту, а Декарт – к Платону. Если, по Декарту, чувства обманывают и им нельзя доверять, тогда его недоверие к данным чувств логически обосновывает его поглощенность мышлением²⁶. Кроме того, представляется, что как для Декарта, так и для Фрейда поглощенность «истиной» снижает ценность этики.

Делая ставку на свои теории сновидений и толкования сновидений для утверждения своей «науки», Фрейд парадоксальным образом мог рассеивать тревогу по поводу того, является ли данное сновидение *истинным* или *ложным*, отдавая определение истины в руки истолкователя. Заявляя о научном статусе своих описаний выработок бессознательного и психоаналитических истолкований,

²⁵ Фрейд пишет в *Толковании сновидений* [Freud, 1900]: «Подобно Эдипу, мы живем в неведении об этих (инцестуозных и отцеубийственных) желаниях, отвратительных для морали» (р. 263).

²⁶ В *Государстве* (X.606 а) Платон изгоняет поэтов из своего Государства, жалуясь на то, что «поэзия питает и культивирует страсти, вместо того, чтобы их усмирять». В отличие от него, Аристотель полагал, что усмирение души не приносит пользы. С одной стороны, далее, Платон говорит о недоверии к чувствам, а с другой, Аристотель вносит их в свою теорию трагедии и социальных эмоций. Здесь мы находим ранний пример напряженных отношений между воздержанием и удовлетворением, напряжений, которые сыграют столь значимую роль во взаимоотношении Фрейд/Ференци, и, в действительности, в истории психоанализа. Те, кто выступают за воздержание, не доверяют страстям, в то время как те, чьи теории оставляют больше места для человеческой беспомощности и слабости, утверждают, что эмоции могут быть гуманизированы.

Фрейд следовал за Декартом, ища защиты против чувств неуверенности, стремясь к утверждению истины и используя сновидения для вбивания клина между сознанием и телом.

Значимость *Толкования сновидений* связана с идеей перевода языка сновидений для понимания проявлений бессознательного. Фрейд воспринимал себя как современного Шампольона²⁷, *молчаливо* дешифрующего язык ранее неизвестного мира. Однако надление истолкований чрезмерной значимостью несет с собой риск заглушения как говорящего, так и слушающего, и отторжение внешнего мира других людей, а также реальных травматических событий, таких как войны, трагедии и смерть. Кроме того, подобный риск возрастает вследствие одной из функций сновидений – отгораживания от тела и внешнего.

Для Фрейда сновидения были, подобно его собственному анализу, *беззвучными*. Он никогда не слышал себя говорящим в них, а также не слышал, как другой человек слышал их. Тотальное отсутствие чувственного контекста для сновидения делало его чистым продуктом разума, текстом, который следовало истолковать, делало сновидение «бесчувственным». Всегда существовал риск превратить психоанализ в солипсическую систему. Критика Фрейдом Ранка и Ференци показывает, какую угрозу ему несли теории травмы, беспомощности и стыда²⁸. Однако можно утверждать, что теории травмы, теории, основанные на взаимоотношении, и теории, в которых принимаются во внимание стыд и беспомощность, могут спасти психоанализ, не позволив ему стать бредовой системой, оторванной от реальности. Сомнение в показаниях чувств, само по себе вполне разумное, привело Фрейда к одной из форм психического детерминизма (мало чем отличающегося от того, что

²⁷ Шампольон (Champollion) Жан Франсуа (1790–1832), французский египтолог, основатель египтологии. Изучив трехязычную надпись на *Розеттском камне*, разработал основные принципы дешифровки древнеегипетского иероглифического письма. – *Примеч. пер.*

²⁸ Фрейд отверг как Ференци, так и Ранка как психически нестабильных людей. Это не было случайностью и может быть непосредственно связано с той угрозой, которую представляли их теории травмы не только для его внутренне ориентированной, солипсической теории влечений, но и, еще более фундаментальным образом, для его защиты от тревоги смерти и для его опоры на силу мышления.

Кант называл «цензурой интеллекта») [цит. по: Landesman, 2002, р. 6], которая заставила тело замолчать и сделала внешний мир плодом воображения.

Имелись веские причины, почему как Фрейд, так и Декарт полагались на свои сновидения; для них обоих сновидения вели к написанию фундаментальных текстов, которые обеспечат им славу и бессмертие; для них обоих их литературный проект, по всей видимости, был откликом на чувство беспомощности и страх смерти. Фрейд отождествляет себя с сиротой Эдипом. История Эдипа показывает всему миру, насколько Эдип на самом деле был обособлен, хотя и делал вид, что он могуч и связан с другими людьми. Изолированность Фрейда была заглушена, так как он был своим собственным аналитиком, осужденным вечно ожидать услышать звук падения пенни в колодець²⁹.

Подобно пациентам, которые желали бы быть сиротами, чтобы избавиться от боли семейных взаимоотношений, Фрейд использовал Эдипа. Но его океан никогда не мог быть достаточно обширным, чтобы вместить в себя бескрайний простор человеческих потребностей, непостижимое, стремление к связи, равно как и тревоги по поводу изолированности и смерти. Настало время, когда мы как аналитики должны в полной мере использовать свои человеческие и социальные ресурсы, а также центральную значимость человеческих связей, чтобы подвергнуть сомнению ограничительные допущения о доминировании обособленности/индивидуализации, и, под стимулирующим воздействием Аристотеля и трагедийной традиции, расширить наш охват, чтобы вобрать в себя всю обильную и глубинную сферу человеческих взаимоотношений.

Выражение признательности

Я чрезвычайно признателен Кэтлин Килборн, Джерому Апелбауму и Гизелле Гэлди, внимание которых к прежним версиям этой статьи и огромная помощь содействовали тому, чтобы она стала более понятной, более связанной и более полезной для читателя.

²⁹ Попытка услышать звук падения пенни в колодець, – это способ сказать о том, что Фрейд ожидал услышать звук, который не приходил; слушал, но не слышал. Это предполагает, что у Фрейда были непроработанные комплексы, которые мешали его общению с людьми. – *Примеч. пер.*

Dreams, katharsis and anxiety

Benjamin Kilborne

PhD in philosophy, PhD in ethnopsychology, psychoanalyst, anthropologist; International Psychoanalytic Association.

Over the centuries, the importance and the nature of the relationship of «inside» and «outside» in human experience have shifted, with consequences for notions of mind and body. This paper begins with dreams and healing in the Asklepiian tradition. It continues with Aristotle's notions of *psyche* and how these influenced his conception of katharsis and tragedy. Jumping then to the 17th century, we will consider Descartes' focus on dreams in his theories of thinking. Finally, we will turn explicitly to Freud's use of dreams in relation to his theories of anxiety, of psychic processes and of the Oedipus Complex.

Keywords: dreams, anxiety, doubt, Aristotle, Descartes, Freud, psychoanalysis and philosophy

Список литературы / References

Appelbaum (2012). Father and son: Freud revisits his Oedipus complex in Moses and Monotheism. *American Journal of Psychoanalysis*, 72(2), p. 166–184.

Aristotle (1941a). De Anima [On the Soul]. In: R. McKeon (Ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, p. 535–606.

Aristotle (1941b). De Divinatione per Somnum [On Prophesying by Dreams]. In: R. McKeon (Ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, p. 626–632.

Aristotle (1941c). Ethica Nicomachea [Nicomachean Ethics]. In: R. McKeon (Ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, p. 935–1126.

Aristotle (1941d). De Poetica [Poetics]. In: R. McKeon (Ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, p. 1455–1520.

Aristotle (1941e). Politica [Politics]. In: R. McKeon (Ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, p. 1127–1324.

Artemidoros (1975) *Onirocritica. The Interpretation of Dreams*, R. J. White (Trans.). Park Ridge, NJ: Noyes Press.

Butcher S. H. (1951) *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*. New York: Dover. 421 p.

Descartes R. (1637 [1989]) *Discourse on the Method*, J. Veitch (Trans.). Buffalo, NY: Prometheus Books.

Descartes R. (1641 [1989]). *Meditations on First Philosophy*, J. Veitch (Trans.). Buffalo, NY: Prometheus Books.

Dupont J. (2012) (Ed.) Recognizing Otto Rank, an innovator. Special Issue, *American journal of Psychoanalysis*, 72(4).

Edelstein E. J. & Edelstein L. (1945 [1998]) *Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.

Ferenczi S. (1924 [1968]) *Thalassa. A theory of Genitality*. New York: Norton.

Ferenczi S. (1933) *The confusion of tongues. Final Contributions to the Problems and Methods of Psycho-Analysis*. London: Karnac Books, 1955, p. 156–167.

Freud S. (1900) *The Interpretation of Dreams. Standard Edition*. Vol. 4–5. London: Hogarth, p. 1–626.

Freud S. (1905) *Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria. Standard Edition*. Vol. 7. London: Hogarth, p. 1–122.

Freud S. (1909) *Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy. Standard Edition*. Vol. 10. London: Hogarth, p. 5–149.

Freud S. (1912–1913) *Totem and Taboo. Standard Edition*. Vol. 13. London: Hogarth, p. 1–161.

Freud S. (1918) *From the History of an Infantile Neurosis. Standard Edition*. Vol. 17. London: Hogarth, p. 1–122.

Freud S. (1920) *Beyond the Pleasure Principle. Standard Edition*. Vol. 18. London: Hogarth, p. 7–64.

Freud S. (1926) *Inhibitions, Symptoms, and Anxiety. Standard Edition*. Vol. 20. London: Hogarth, p. 77–174.

Freud S. (1929) *Some dreams of Descartes': A letter to Maxime Leroy. Standard Edition*. vol. 21. London: Hogarth, p. 203–204.

Freud S. (1930) *Civilization and Its Discontents. Standard Edition*. Vol. 21. London: Hogarth, p. 59–145.

Grinstein A. (1968) *On Sigmund Freud's Dreams*. Detroit, MI: Wayne State University Press. 475 p.

Kilborne B. (1987) On classifying dreams. In: B. Tedlock (Ed.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press & Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1992, p. 171–193.

Kilborne B. (Forthcoming). Trauma and the unconscious. *American journal of Psychoanalysis*.

Kramer R. (2012) Rank on emotional intelligence, unlearning and self-leadership. *American Journal of Psychoanalysis*, 72(4), p. 326–351.

Landesman C. (2002) *Skepticism: The Central Issues*. Oxford: Blackwell.
Lewin B. (1958) *Dreams and the Uses of Regression*. New York: International Universities Press.

Nietzsche F. (1886 [2002]) *Beyond Good and Evil*, R.-P. Hortsman (Ed.), J. Norman (Trans.). Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Plato (1961) *The Collected Dialogues*, E. Hamilton & H. Cairns (Eds.), Princeton: Princeton University Press (Bollingen).

Rank O. (1924 [1993]) *The Trauma of Birth*. New York: Dover.

Rose H. J. (1926 [1980]) Divination. *Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics*. 13 vols. New York: Charles Scribner and Sons.

Sophocles (2006) «*Oedipus Tyrannus*» (*Oedipus Rex*), R.D. Dawe (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press. 221 p.

Szczeklik A. (2005) *Catharsis: On the Art of Medicine*. Chicago, IL: University of Chicago Press. 172 p.

Wickkiser B. L. (2008) *Asklepios, Medicine and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece: between Craft and Cult*. Baltimore, MD: Johns Hopkins Press. 178 p.

Перевод с английского В.В. Старовойтова

ФИЛОСОФЫ О ВОЙНЕ

И.Д. Джохадзе

Прагматизм и война

Джохадзе Игорь Давидович – кандидат философских наук, заведующий сектором Института философии РАН; Российская Федерация, 119991, Москва, Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: adorno2010@yandex.ru

В статье рассматриваются антимилитаристские воззрения классиков американского прагматизма и их последователей в XX в. Воинственность, полагали У. Джеймс, Дж. Дьюи и Р. Борн, является неискоренимым свойством человеческой природы: «все люди от рождения более или менее воины» (Джеймс). Однако действительная причина войн, по мнению прагматистов, кроется в социокультурных условиях и традициях, которые задали известное направление этому «воинственному инстинкту». Необходимо перенаправить его на созидание, найти «моральный эквивалент» войны.

Ключевые слова: прагматизм, война, немецкая философия, милитаризм, пацифизм, гражданская служба, Уильям Джеймс, Джон Дьюи, Рэндолф Борн, Ричард Рорти, Ричард Бернстайн

Расцвет американского прагматизма приходится на беспокойные 1910–1940-е годы – период двух мировых войн и нескольких революций. Социальные потрясения и катаклизмы этого времени не только нашли отражение в произведениях философов-прагматистов, но и повлияли на судьбы многих из них. Военная тема занимает важное место в творчестве Уильяма Джеймса, Джона Дьюи и Джорджа Герберта Мида, обращаются к ней и современные мыслители.

Само зарождение прагматизма как философской традиции некоторые исследователи¹ связывают с событиями Гражданской войны в США. На стороне юнионистов против южан воевали многие будущие члены «Метафизического клуба» (сообщества философов и ученых, созданного в начале 1870-х Чарльзом Сандерсом Пирсом) и близкие им люди: Оливер Уэнделл Холмс, трижды раненный в битвах, отец Дьюи Арчибальд, братья Джеймса Уилки и Роберт, кузен Пирса Чарльз Миллз (погиб в 1865 г. в сражении при Хатчерс Ран). Война преподала горький урок целому поколению американских интеллектуалов и общественных деятелей, развеяла юношеские иллюзии кембриджских «метафизиков» – по выражению Луиса Менанда, лишила их «веры в верования» [Menand, 2001, p. 4]. Оказалось, что «люди идеи», ревностные борцы за свободу, права человека и «абсолютные ценности», склонны к насилию в отношении тех, кто не разделяет их взглядов, в значительно большей степени, чем сомневающиеся – агностики или скептики. Идеализм, понимаемый как слепая приверженность какой-то идее (пусть даже самой возвышенной и благородной, вроде отмены рабства), толкает людей в пучину жестокости, фобий и преступлений. «Мне противен всякий, кто знает про себя, что он знает», – говорил Холмс [Holmes, 1953, p. 1291]. Аболиционистов он причислял к таким «знающим». «Привычка ставить решение жизненно важных проблем в зависимость от истинности той или иной отвлеченной доктрины <...> является верхом теоретической фанаберии и абсурда, порождением путаных раздумий над философскими контроверзами», – писал Чонси Райт [Wright, 1878, p. 101]². «В послевоенный период, – комментирует Менанд, – многие молодые интеллектуалы трактовали идеи Райта так: зрелый ум развенчивает все твердые научные и философские убеждения, которые не только не оградили американцев от братоубийства, длившегося четыре года, но даже немало способствовали ему» [Menand, 2001, p. 214]³. Сразу и в полный голос прагматисты «кембриджского

¹ См.: [Menand, 2001; Smith, 1983; Brandom, 2011, p. 43–45].

² Эти строки Райт написал в 1867 г., через два года после того, как один из его братьев скончался от ран, полученных на войне.

³ Ср.: «В Америке в результате Гражданской войны родилось общество нового типа: общество людей, отказавшихся от стремления к идеологической монополии <...> основанное не на унификации убеждений, но на унификации

разлива» заявили о своем неприятии милитаризма в любых проявлениях. Вместе с учеными, социальными критиками и публицистами, разделявшими их антивоенные настроения, они составили своего рода «фракцию мира» в американской политической философии XIX – начала XX вв.

Конечно, такая оценка воззрений Пирса, Райта, Джеймса и Дьюи резко диссонирует с чрезвычайно распространенными (в том числе в советской истории философии) представлениями о прагматистах как «апологетах войны и реакции», «лакеях Уолл-стрита»⁴, «философских оппортунистах»⁵ и т. д. «Американские прагматисты, – пишет один из авторов, – имеют солидный стаж в деле идеологического обслуживания милитаристической политики США. <...> Испано-американская война нашла в лице Джемса, поклонника человеконенавистнической “философии” Ницше, своего восторженного апологета. Джемс, захлебываясь от восторга, говорил о захвате американскими империалистами новых территорий, о расширении колониальных владений США. <...> Это практическое применение “прагматического метода” <...> показывает, что с самых первых своих шагов прагматизм являлся не чем иным, как идеологией империалистической экспансии» [Дынник, 1951, с. 42–43]⁶.

Упомянутая критиком Джеймса война США с Испанией за владения в Вест-Индии и на Тихом океане продолжалась с апреля по август 1898 г. и завершилась ратификацией Парижского договора, по которому к Соединенным Штатам переходили испанские колонии – Филиппины, Пуэрто-Рико и остров Гуам. Куба была

мотивов. <...> Прагматизм, предложенный северянами <...> предполагал не идентичность публично заявленных целей, а идентичность хабитуса <...> коммуникацию на основе функционального, а не концептуального языка... Таким функциональным языком выступил язык права» [Семенков, 1998, с. 25–26].

⁴ Цитаты из кн. «Против философствующих оруженосцев американско-английского империализма» (ред.: Т. Ойзерман, П. Трофимов. М., 1951), с. 42.

⁵ См.: [Юшкевич, 2011, с. 189].

⁶ Далее автор обрушивает свой гнев на «заклятых врагов трудящихся» Джона Дьюи и Джорджа Сантаяну, «активных пособников американских поджигателей войны» [Дынник, 1951, с. 43–45]. В статье нет ни одной ссылки на сочинения американских философов, идеи которых обсуждаются; взамен этого Дынник цитирует Ленина и Сталина.

объявлена независимой, но фактически подпала под протекторат США. На ее территории в бухте Гуантанамо была создана ныне печально известная военная база. Кампания 1898 г. ознаменовала вступление США в борьбу за мировую гегемонию и стала первой империалистической войной за передел колониальных владений великих держав – Испании, Франции, Великобритании и России.

Никакого «восторга» в связи с этим Джеймс не испытывал. Напротив, он выступил с решительным осуждением действий правительства У. Мак-Кинли, его агрессивной внешней политики и государственной пропаганды, «лицемерной и подлой», которую доверчивые американцы «проглатывают не морщась» [James, 1899a, p. 76]. Поддержав национально-освободительное движение на Филиппинах, Соединенные Штаты воспользовались эскалацией обстановки в регионе как предлогом для интервенции и последующей расправы с повстанцами (по схожему «революционному» сценарию развивались события на Кубе). «Тем самым, – возмущается Джеймс, – мы попрали священное право народа, долгое время томившегося под гнетом, на политическую свободу и независимость ... гражданское самоопределение» [James, 1987, p. 155]⁷. «Национальный позор» [James, 1899b, p. 50], «сумерки американской души» [James, 1900, p. 362], «варварство патриотизма» [James, 1898, p. 308], «пиратство в чистом виде» [James, 1987, p. 155] – в таких выражениях Джеймс описывал происходящее на Филиппинах, Пуэрто-Рико и Кубе. «Теперь мы знаем, сколь страшен инстинкт воина, таящийся в нас, какую угрозу он несет и как важно ... держать эту страсть в узде» [Ibid., p. 154]. **Больше всего Джеймса** огорчало равнодушие и пассивность американцев, их «слепота в отношении чувств <...> других людей, отличных от нас» [James, 1977, p. 629]. «Мы обращаемся с филиппинцами так, словно они не живые люди, а рисованные картинки или предметы, которые случайно попались нам под руку и с которыми можно делать все что угодно. <...> Они слишком далеки, чтобы нам хотелось узнать и понять их» [James, 1899 c, p. 311].

В 1899–1900 гг. Джеймс сближается с Эрнстом Ховардом Кросби, известным литератором и общественным деятелем, поклонником Льва Толстого и автором антивоенного сатирического

⁷ См. также: [James, 1907, p. 261].

романа «Капитан Джинкс, герой». Кросби в ту пору возглавлял нью-йоркское отделение Антиимпериалистической лиги, влиятельной пацифистской организации, членами которой состояли писатель Марк Твен, промышленник и меценат Эндрю Карнеги (тот самый, что предложил властям Филиппин 20 млн. долларов на «выкуп» независимости у США), экс-президент Гровер Кливленд, социолог и борец за права женщин Джейн Аддамс и др. Под влиянием Кросби Джеймс увлекся «христианским анархизмом» Толстого. В письме редактору журнала «*Atlantic Monthly*» он признавался, что с годами становится «все большим индивидуалистом и анархистом» [James, 1900, p. 362]. «Кульť “величия”, – пишет он, – преклонение перед мощью и силой, восхваление всего большого: больших национальных проектов, политических партий, трестов, газетных империй, – эта отвратительная гигантомания всюду дает о себе знать, высасывает здоровые соки из нашего общества» [James, 1899b, p. 50]; «я против глобальных замыслов и побед <...> истина в малом, а не великом» [James, 1899d, p. 90].

Джеймс, впрочем, не был мечтателем-пацифистом, он вполне сознавал, что причина войн – не в ошибках или злой воле политиков, а в природе людей. «Благодаря атавизму мы все от рождения более или менее воины, – говорил он. – ...Нельзя отрицать, что война является школой жизненной бодрости. Взывая к всеобщему и простейшему из инстинктов, она в наше время – единственная, для всех без исключения доступная школа героизма» [Джеймс, 2012, с. 294]. Однако Джеймс полагал, что этот «инстинкт» может быть сублимирован, перенаправлен на созидание: «Мы знаем из физики о механическом эквиваленте теплоты; в социальной области нам также необходимо отыскать моральный эквивалент войны; нужно найти что-нибудь героическое, что имело бы такую же ценность для всех людей без исключения, какую имеет война, но что настолько же согласовалось бы с внутренней жизнью людей, насколько война с ней расходится» [Там же, с. 295]. В качестве такого эквивалента Джеймс предлагает альтернативную гражданскую службу для молодежи, своего рода трудовую повинность, которая включала бы различные виды работ, сопряженных с риском: строительство дорог и небоскребов, прокладку туннелей, заготовку леса, работу в шахтах и рудниках. «Воинская дисциплина и аскетизм станут для юных американцев привычным делом, а труд и

лишения <...> выбьют из них ребячество и вернут в общество с более здоровыми интересами и трезвыми взглядами» [James, 1910, p. 467]. Идеи, изложенные Джеймсом в эссе «Моральный эквивалент войны» (1910), нашли практическое применение в деятельности волонтерских организаций – Гражданского корпуса охраны природы, созданного в США по инициативе президента Франклина Рузвельта, и Корпуса мира.

Из всей когорты американских философов, причисляемых к классикам прагматизма, единственным, кому довелось стать свидетелем сразу двух мировых войн, был Джон Дьюи. В ныне почти забытой книге «Немецкая философия и политика» (1915) и ряде сочинений 1915–1918 гг. Дьюи предлагает свой ответ на вопрос, терзавший умы его современников: «почему война?» Истоки германского милитаризма он обнаруживает не в экономике или политике, а в *философии* немцев, и не в учениях «нигилистов» Штирнера или Ницше, а в идеализме Канта, Фихте и Гегеля. Современные немцы – не нищезанцы, убежден Дьюи; «хаотический индивидуализм» и волюнтаризм анархистского толка им совершенно не свойственны. «Их идеал – не просто сила, а систематическая организация силы» [Dewey, 1916a, p. 255]. Решающим событием интеллектуальной истории Пруссии Дьюи считает «открытие» Кантом ноуменального, сферы самозаконотательства разума, которую кенигсбергский идеалист «оторвал» от феноменальной реальности. Этим противопоставлением рационального чувственному и подчинением *фюзиса* (материального) *этосу* (идеальному) Кант, по мнению американского прагматиста, задал ложное направление немецкой мысли. Германия, констатирует Дьюи, за относительно короткий по историческим меркам период добилась колоссальных успехов в наращивании промышленной и военной мощи, в коммерции и торговле; немцы показали всему миру, как надо работать. Однако сугубо материальными интересами и экономическими расчетами они, как ни странно это должно казаться американцу, никогда не руководствовались; за всеми немецкими достижениями, большими проектами и планами будущего стоит представление (изначально «весьма расплывчатое») об идеальном, *долженствующем быть*⁸. Дьюи отмечает крайний формализм этики Канта:

⁸ См.: [Dewey, 1915 a, p. 18–30].

субъекту вменяются требования нравственного закона («должен, значит можешь»), но «ни слова не говорится о том, каково содержание этих требований» [Dewey, 1915a, p. 51]. Утверждается лишь, что сущностью нравственности, т. е. морального по преимуществу образа действий, является подчинение («Рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!») – говорил своим подданным Фридрих Великий). Не стоит удивляться тому, что со временем кантовское *долженствование* трансформировалось в идею гражданской лояльности и безусловной покорности государственной власти, обернулось, как выражается Дьюи, «политическим раболепием» [Dewey, 1916a, p. 259]. «Государство, – цитирует Дьюи Гегеля, – есть объективный дух»; «индивид обладает объективностью, истиной и нравственностью лишь постольку, поскольку он член государства» [Гегель, 1990, с. 279]. Война (как состояние государства, антитетичное миру) получает у Гегеля диалектическое обоснование и моральное оправдание. Только благодаря войнам, пишет он в «Философии права», сохраняется «нравственное здоровье народов, их безразличие к застыванию конечных определенностей»: подобно тому как движение ветра не дает водоему застаиваться и подгнивать, что случается в условиях штиля, война «предохраняет народы от гниения, которое непременно явилось бы следствием продолжительного, а тем более вечного мира» [Там же, с. 360]. Обожествление государства, милитаризм и ультранационализм – три составляющие «априорно-абсолютистской доктрины», взятой на вооружение идеологами кайзеровской Германии, резюмирует Дьюи⁹.

«Немецкая философия и политика», адресованная преимущественно американской аудитории, была встречена без сочувствия не только в Европе, но и в Соединенных Штатах. Рецензенты (К.И. Льюис, У.Э. Хокинг, Ф.К.С. Шиллер, Ф. Тилли¹⁰) выражали сомнение в обоснованности оценок Дьюи, его главного тезиса о «влиянии» философских идей на ситуацию в предвоенной Европе. Немецкая *политика*, в отличие от немецкой *философии*, не имеет с идеализмом ничего общего, утверждал Уильям Эрнст Хокинг; она «более чем прагматична», и странно, что Дьюи, сам прагматист,

⁹ См.: Ibid. P. 99–104, 124–125.

¹⁰ См.: [Lewis, 1918, p. 1–15; Hocking, 1915, p. 584–588; Schiller, 1916, p. 250–255; Thilly, 1915, p. 540–545; Santayana, 1915, p. 645–649].

этого не заметил. Власти Германии, преследуя свои интересы, выдвинули политическую программу, которую желают претворить в жизнь (на практике убедиться в ее действенности и эффективности). Если немецкий военный «эксперимент» окажется успешным, признает ли Дьюи, как прагматист и эксперименталист, оправданной, т. е. приемлемой для *Германии*, политику агрессора? Разумеется, он сможет тогда возразить, что исход дела, выгодный победителю, невыгоден проигравшим, а теория не может считаться хорошей, если она не на пользу всем. Но ведь к этому универсальному правилу («хорошо то, что хорошо для всех») и сводится, *sensu stricto*, бичуемый Дьюи «этический абсолютизм» Канта. «Верно, кантовский моральный закон не предписывает нам каких-то определенных действий; однако заблуждением было бы полагать – и нынешние события подтверждают это, – что императив Канта не работает как регулятивная максима, поскольку не позволяет судить о том, какие поступки хорошие, а какие дурные. Именно это он позволяет делать» [Hocking, 1915, p. 585]. В ответной реплике Дьюи напоминает своему гарвардскому коллеге (и всем, кто разделяет его представления о «прагматизме» немцев) старую истину: слова политиков часто расходятся с делами. «Я вовсе не утверждал, что правители Германии в своих практических действиях руководствовались идеалистической философией. Напротив, вся их политика была (и продолжает оставаться) в высшей степени реалистичной – и, если угодно, прагматичной... Однако фактом является то, что метафизические разглагольствования о нравственном долге и воле, о вечных идеях и абсолютах, об исключительности германской нации и ее исторической миссии, вся эта пышная философия, которой без устали потчевали немецкий народ, служила завесой истинных планов правительства и авантюрных действий, успешность которых зависела от поддержки масс. Станет ли профессор Хокинг утверждать, что немцы позволили вовлечь себя в нынешнюю войну потому лишь, что она – по их мнению – “практически целесообразна”? Вряд ли он найдет доказательства этому» [Dewey, 1915 b, p. 587].

Дьюи считал, что победа Германии в ее противостоянии с Англией, Францией и Россией будет иметь катастрофические последствия для демократии в мире. Поэтому «скрепя сердце», по выражению историка Алана Райана, «едва ли не вопреки лучшим

из своих убеждений» [Ryan, 1997, p. 29], он поддержал вступление Соединенных Штатов в войну – в целях «восстановления международной стабильности и укрепления демократических институтов»¹¹. Первая мировая война, надеялся Дьюи, станет последней войной в истории человечества¹². В результате ее будут созданы предпосылки для трансформации европейских авторитарных режимов в демократические, «политической реорганизации» Европы в направлении федерализма и учреждения Лиги наций как прообраза наднационального мирового правительства¹³.

В статье «Сила и принуждение», опубликованной в апреле 1916 г. в «International Journal of Ethics», Дьюи проводит различие между оправданным применением силы (как способом «урегулирования проблематической ситуации») и насилием, принуждением. Критики внешней политики США, по мнению философа, если и вправе упрекать администрацию Вильсона, то лишь в *злоупотреблении* силой, ее непродуманном или неэффективном использовании (разумеется, при наличии фактов, подтверждающих, что такое злоупотребление имело место). «Давайте не забывать, что ни одна практическая задача не может быть решена без воздействия на предмет, т. е. применения силы... Чрезмерная щепетильность в этом вопросе – голое предубеждение против силы – свойственна даже не моральным идеалистам, а моральным идиотам. Этическим оправданием силового воздействия служит, однако, не апелляция к неким априорно-абстрактным принципам, а прояснение того, насколько рационально, уместно и продуктивно употребление силы в той или иной ситуации в качестве средства для достижения поставленной цели» [Dewey, 1916b, p. 364]. «Мы отвергаем насилие не потому, что оно предполагает использование силы, а потому, что допускает ее бессмысленное расходование» [Dewey, 1916c, p. 253]. Благая цель – защита «либерального интернационала» и демократии – оправдывала в глазах Дьюи применение жестких военно-дипломатических средств. Эта открыто заявленная им и отстаиваемая в печатных выступлениях позиция не нашла понимания у единомышленников-прагматистов и коллег Дьюи, что привело к разрыву его дружеских отношений с па-

¹¹ См.: [Dewey, 1980 a, p. 271–275].

¹² См.: [Dewey, 1918 a, p. 233].

¹³ См.: [Dewey, 1918 b, p. 287].

цифистами Дж. Аддамс, Р. Борном и другими критиками войны. «...В мире, который живет войной, единственным по-настоящему эффективным инструментом политики, остающимся в распоряжении у миролюбивой нации, является военная интервенция, – писал Дьюи. – Признание этой истины заставляет нас подозревать, что пацифисты, все те, кто протестует сегодня против войны, втайне симпатизируют Германии» [Dewey, 1980b, p. 266].

Стоит заметить, однако, что аргументация Дьюи во многом не совпадала, если не шла вразрез, с официальной государственной пропагандой. Он подчеркнуто дистанцировался от наиболее одиозных правительственных инициатив (вроде введения всеобщей воинской повинности¹⁴), призывал не поддаваться ура-патриотической истерии. «Спекулировать на “патриотических” чувствах для поддержания боевого духа нации, в то время как значительная часть наших граждан справедливо полагает, что националистический патриотизм был главной причиной, приведшей к войне, нелогично и рискованно» [Dewey, 1980a, p. 273]¹⁵. Эмоциональное возбуждение, негодование, страх, вызванные сообщениями о гибели парохода «Лузитания» с американскими гражданами на борту, должны, по мнению Дьюи, уступить место «холодному прагматическому расчету» и ясному пониманию задач, которые предстоит решить военным способом. Такой подход, убежден философ, в большей степени отвечает темпераменту американцев, их врожденному здравомыслию и практицизму¹⁶.

В любом случае, – пишет Дьюи, – что бы ни означала эта война, для нас, американцев, она знаменует конец целого исторического периода – периода государственной изоляции. К добру или худу, Америка больше не замкнутая в себе страна. Она обретает себя как мировая держава

¹⁴ См.: [Dewey, 1916 d, p. 309–310].

¹⁵ Дьюи рассуждает как «глобалист». Он заявляет о нецелесообразности дробления Европы по национальному принципу, выступает против признания государственности Сербии, Польши и Чехословакии. «Множить количество карликовых национальных государств – значит подталкивать мир к очередным войнам. Ускоренное развитие индустрии и торгово-коммерческих связей ставит под законное сомнение принцип национального суверенитета, который теперь выглядит анахронизмом. Если так обстоит с крупными мировыми державами, тем более это справедливо в отношении мелких образований» [Dewey, 1980 b, p. 269].

¹⁶ См.: [Dewey, 1980 a, p. 274]. Ср.: [Mead, 1917].

[Dewey, 1918b, p. 287]. Участие США в международной политике, считал Дьюи, не должно ограничиваться только гуманитарной, экономической или военной помощью союзникам; Америка призвана, ни много ни мало, осуществить «реорганизацию мира [Dewey, 1980b, p. 267]¹⁷.

С критикой «инструменталистской утопии» Дьюи выступил Рэндолф Борн, влиятельный общественный деятель и публицист, редактор антивоенного журнала «Seven Arts». По мнению Борна, интеллектуалы, поддержавшие военную интервенцию, составили постыдный альянс с теми силами, против которых «издавна сражалась американская демократия» [Bourne, 1917, p. 5]. «Война в интересах демократии! К этому свелась почти вся философия наших социалистов, профессоров, литераторов» [Ibid., p. 11], – негодует Борн. «Мы идем на войну, чтобы спасти мир от рабства! Ну а немецкие интеллектуалы шли на войну, чтобы спасти культуру от варварства! Французы – чтобы спасти прекрасную Францию! Англичане – чтобы спасти международную честь! А Россия, бескорыстней и самоотверженней всех, – чтобы спасти от разрушения маленькое государство! Откуда у нас взялось поразительное сознание именно нашей моральной безупречности?» [Ibid., p. 7–8]. Попытки «навязать демократию силой» никогда не имели успеха, напоминает Борн; для достижения демократических целей нужны демократические средства (Дьюи повторит эту мысль в 1939 г. в книге «Свобода и культура»¹⁸). «Война оказалась сильнее вас – настолько, что вы не смогли предотвратить ее, – говорит Борн, обращаясь к политическим оппонентам из лагеря «патриотов». – Что же склоняет вас к мысли, что вы окажетесь сильнее войны – настолько, что сможете управлять ее ходом?» [Bourne, 1964, p. 56].

Борн был учеником Дьюи, однако не меньшее влияние на формирование его политических и философских воззрений оказал Уильям Джеймс. В антивоенном цикле статей («Сумерки идолов», «Государство», «Военный дневник» и др.) это влияние особенно заметно. Идея альтернативной службы, выдвинутая Джеймсом в 1910 г., получила неожиданное развитие в статье Борна «Моральный эквивалент всеобщей воинской обязанности» (1916). Службу в «гражданской армии» Борн предлагает распространить на всех

¹⁷ Подробнее см.: [Farrell, 1975, p. 299–342; Ratner, 1988, p. 373–390; Cywar, 1969, p. 578–594; Campbell, 2004, p. 1–20; Lasch, 1965, p. 181–224].

¹⁸ См.: [Dewey, 1988 а, p. 187].

без исключения американцев: юношей и девушек, здоровых и инвалидов. Помимо тяжелых физических работ, в задачу «юных миссионеров» входило бы оказание помощи детям-сиротам и малоимущим, уход за больными, благоустройство городских территорий, контроль за распределением продовольствия и организацией производства, а также борьба с неграмотностью. Продолжительность альтернативной службы, как виделось Борну, должна была составлять от полутора до двух лет. В течение этого времени молодые американцы «учились бы тому, как жить, а не как умирать» [Bourne, 1916, p. 219].

Статьи «Война и интеллигенция» и «Сумерки идолов», выдержки из которых приводились, были последними значительными работами Борна, опубликованными при жизни автора. В декабре 1918 г. Рэндолф Борн умер от испанского гриппа, завезенного в США войсками, возвращавшимися с фронтов.

Версальские договоренности не оправдали надежд Дьюи. Итогом войны стала не федерализация Европы, о которой мечтал американский философ, а перераспределение колоний между странами-победительницами, территориальное и экономическое ущемление поверженных государств (Германии, Австро-Венгрии, Турции) и появление новых (Польши, Чехословакии, Югославии) – все, против чего выступал Дьюи в 1916–1918 гг. «Первая мировая война, – напишет он спустя четверть века во введении к очередному изданию «Реконструкции в философии», – явилась бесспорным крахом всей предшествующей эпохи оптимизма с ее верой в социальный прогресс и справедливый миропорядок, в достижимость гармонии между нациями и классами» [Dewey, 2004, p. iii]. Со временем Дьюи становится пацифистом, в 1920–1930-е гг. участвует в движении за признание войны «вне закона» (the Outlawry of War movement), в канун Второй мировой войны ратует за нейтралитет США. Название статьи, в которой философ делится своими соображениями о ситуации в предвоенной Европе, говорит само за себя: «Что бы ни случилось, не ввязываться»¹⁹. Дьюи опасается «фашистизации власти» в Америке, обострения внутренних социальных противоречий и «подавления тех демократических ценностей и свобод, защита которых преподносилась бы обществу как оправ-

¹⁹ См.: [Dewey, 1939, p. 11].

дание интервенции» [Dewey, 1988с, р. 364]²⁰. Политико-экономические конфликты в современном мире, приходит к убеждению Дьюи, не имеют военных решений. «Воинственность, – рассуждает философ, – является свойством нашей природы; человек – животное сражающееся... Причина войн, однако, заключается в том, что социальные условия и господствующие силы задали вредное направление нашему “воинственному инстинкту”» [Dewey, 1988b, р. 288]. К счастью, продолжает Дьюи, словно цитируя Джеймса, «существуют иные способы удовлетворения человеческой потребности в борьбе: могут быть войны с болезнями, нищетой, несправедливостью и т. д.» [Ibid.]. **В конце концов, война между народами – такое же «общественное порождение» (social pattern), как институты рабства или вендетты; когда-нибудь, надеется Дьюи, она будет «отменена», как было отменено рабовладение.**

Наследники Джеймса и Дьюи, прагматисты «второй волны» – М. Уайт, Р. Бернстайн, Р. Рорти, Х. Патнэм, С. Фиш и др. – были убежденными пацифистами. Все они выступали против войны во Вьетнаме, а Хилари Патнэм даже оказывал помощь уклонистам от армии. Теоретика неоконсерватизма Сиднея Хука не назовешь голубем мира, но и он признавал, что вторжение во Вьетнам в 1965 г. было «строго говоря, необязательным» [Hook, 1987, р. 583]. «Во времена Дьюи, – писал Ричард Рорти, – значительная часть нашей интеллигенции искренне верила в то, что Америка являет собой блистательный исторический пример, своего рода образец-эталон для других народов. Проблемы самоидентификации для американских интеллектуалов тогда не существовало. Война во Вьетнаме стала причиной утраты этой гармонии» [Rorty, 1991, р. 201]. Левые партии и антивоенное студенческое движение сыграли, по мнению Рорти, важную роль в оздоровлении общества, помогли нации «обрести себя». «Новые левые спасли нашу страну от превращения ее в гарнизонное государство. Без широкого гражданского сопротивления, которым они руководили, может быть, мы до сих пор посылали бы свою молодежь убивать мирных вьетнамцев, – вместо того чтобы расширять свои заморские рынки, подкупая коммунистов-клептократов в Хошимине. Без протестной бури, разразившейся в университетских кампусах после вторжения в Камбоджу,

²⁰ См. также: [Diggins, 1994, р. 270–279; Ryan, 1997, р. 330–333; Westbrook, 1991, р. 510–513].

может быть, мы до сих пор воевали бы на еще более отдаленных азиатских просторах» [Rorty, 1998, p. 67–68]. Рорти убежден, что трагедии, подобные Вьетнамской войне, в истории США больше не повторятся, хотя среди граждан его страны, признает философ, немало тех, «кого радует, что Америка все еще на коне и способна устраивать нечто вроде войны в Персидском заливе» [Ibid., p. 7].

Милитаристские настроения, соглашается с Рорти другой философ-прагматист Ричард Бернстайн, всегда были сильны в американском обществе. Бернстайн объясняет это влиянием традиции пуританизма с ее «фундаменталистскими догмами и дихотомиями», которой в XX в. противостоял прагматизм. На протяжении последних нескольких десятилетий конфликты и трения между этими двумя интеллектуальными установками то обострялись, то приглушались. После теракта 11 сентября Америка и остальной западный мир, по мнению Бернстайна, столкнулись с очередным подобным рода «конфликтом ментальностей» [Bernstein, 2005, p. 42], захватившим политику, культуру и философию: с одной стороны – идеологический догматизм и фундаментализм, апелляция к абсолютам и «вечным истинам», с другой – прагматический плюрализм и фаллибилизм, открытость к экспериментам и критике. Бернстайн сожалеет, что правительство США в своей пропагандистской политике сделало ставку на конфронтационно-дихотомическую риторику, отражающую упрощенное («манихейское») понимание реальности, в основе которого – радикальное противопоставление Добра и Зла, т. е. западной демократии и восточной тирании. Однако в отличие от старой манихейской доктрины, согласно которой противоборствующие силы света и тьмы представляют собой два изначальных и равноправных принципа бытия, новые (квази)манихеи не сомневаются в окончательной победе «добра» над «злом», причем оба лагеря – американские неокконы, так же как исламские фундаменталисты, – убеждены в том, что Бог на их стороне²¹. Прагматизм, отвергающий «жесткие» метафизические дихотомии, кажется Бернстайну лучшей альтернативой таким агрессивным идеологическим трендам. Ни одна политическая программа, культурная практика или доктрина не стоит человеческих жертв – банальная истина, которую, как и 150 лет назад кембриджские «метафизики», не устают в наши дни повторять

²¹ См.: [Bernstein, 2005, p. 48–49].

американские прагматисты. А быть «врагами трудящихся» (или друзьями капиталистов), тем более «апологетами войны и реакции», им вовсе не хочется.

Список литературы

- Гегель Г.В.Ф.* (1990) *Философия права*. М.: Мысль. 524 с.
- Джеймс У.* (2012) *Многообразие религиозного опыта*. М.: URSS. 418 с.
- Дынник М.* (1951) *Американские буржуазные философы – апологеты империалистической реакции // Против философствующих оруженосцев американо-английского империализма /* Ред.: Т. Ойзерман, П. Трофимов. М.: Изд-во Акад. наук СССР. С. 38–58.
- Семенков В.* (1998) *Прагматизм как идеология сложного общества // Философия достижимых целей. К столетию американского прагматизма /* Отв. ред. А. Колесников. СПб.: СПбГУ. С. 23–27.
- Юшкевич П.* (2011) *О прагматизме // Джеймс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления. Изд. 3-е.* М.: Изд-во ЛКИ. С. 185–234.
- Bernstein R. J.* (2005) *The Abuse of Evil: The Corruption of Politics and Religion since 9/11*. Cambridge: Polity Press. 145 p.
- Bourne R.* (1916) *A Moral Equivalent for Universal Military Service //* New Republic. July 1. P. 217–219.
- Bourne R.* (1917) *The War and the Intellectuals*. N.Y.: American Union Against Militarism. 14 p.
- Bourne R.* (1964) *Twilight of Idols // Bourne R. War and the Intellectuals: Collected Essays /* Ed. by C. Resek. N.Y.: Harper and Row. P. 53–64.
- Brandom R.* (2011) *Pragmatism and America // Brandom R. Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary*. Cambridge: Harvard Univ. Press. P. 43–45.
- Campbell J.* (2004) *Dewey and German Philosophy in Wartime // Transactions of the Charles S. Peirce Society*. Vol. 40. No. 1. P. 1–20.
- Cywar A.* (1969) *John Dewey in World War I: Patriotism and International Progressivism // American Quarterly*. Vol. 21. No. 3. P. 578–594.
- Dewey J.* (1915a) *German Philosophy and Politics*. N.Y.: Henry Holt. 134 p.
- Dewey J.* (1915b) *Reply to Hocking // Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. Vol. 12. № 21. P. 587–588.
- Dewey J.* (1916a) *On Understanding the Mind of Germany // Atlantic Monthly*. Vol. 117. P. 251–262.
- Dewey J.* (1916b) *Force and Coercion // International Journal of Ethics*. Vol. 26. No. 3. P. 359–367.

Dewey J. (1916c) Force, Violence and Law // *New Republic*. 1916. January 22. In: *Diggins J.P.* The Promise of Pragmatism. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1994. P. 253.

Dewey J. (1916d) Universal Service as Education // *New Republic*. April 22. P. 309–310.

Dewey J. (1918a) Morals and the Conduct of States // *New Republic*. March 23. P. 232–233.

Dewey J. (1918b) America in the World // *Nation*. March 14. P. 287.

Dewey J. (1939) No Matter What Happens – Stay Out // *Common Sense*. No. 7. P. 11.

Dewey J. (1980a) What America will Fight for // *Dewey J.* The Middle Works / Ed. by J.A. Boydston. Vol. 10. Carbondale: Southern Illinois Univ. Press. P. 271–275.

Dewey J. (1980b) The Future of Pacifism // *Dewey J.* The Middle Works / Ed. by J.A. Boydston. Vol. 10. Carbondale: Southern Illinois Univ. Press. P. 265–270.

Dewey J. (1988a) Freedom and Culture // *Dewey J.* The Later Works / Ed. by J.A. Boydston. Vol. 13. Carbondale: Southern Illinois Univ. Press. P. 63–188.

Dewey J. (1988b) Does Human Nature Change? // *Dewey J.* The Later Works / Ed. by J.A. Boydston. Vol. 13. Carbondale: Southern Illinois Univ. Press. P. 286–293.

Dewey J. (1988c) The Later Works / Ed. by J.A. Boydston. Vol. 14. Carbondale: Southern Illinois Univ. Press. 588 p.

Dewey J. (2004) Reconstruction in Philosophy. N.Y.: Dover Publ. 129 p.

Diggins J. P. (1994) The Promise of Pragmatism. Chicago: Univ. of Chicago Press. 515 p.

Farrell J. (1975) John Dewey and World War I: Armageddon Tests a Liberal's Faith // *Perspectives in American History*. 1975. Vol. 9. P. 299–342.

Hocking W. E. (1915) Political Philosophy in Germany // *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. Vol. 12. No. 21. P. 584–586.

Holmes O. W. (1953) Holmes–Laski Letters: The Correspondence of Mr. Justice Holmes and Harold J. Laski / Ed. by M. DeW. Howe. Cambridge: Harvard Univ. Press. 1650 p.

Hook S. (1987) Out of Step: An Unquiet Life in the 20th Century. N.Y.: Harper and Row. 628 p.

James W. (1898) William James to Henry James, Apr. 10, 1898 // *Perry R.B.* The Thought and Character of William James. Vol. II. Boston: Little, Brown and Company, 1935. P. 308.

James W. (1899a) William James to Henry W. Rankin, Feb. 22, 1899. In: *Coon D.J.* «One Moment in the World's Salvation»: Anarchism and the Radicalization of William James // *Journal of American History*. 1996. Vol. 83. No. 1. P. 76.

James W. (1899b) William James to Henry James Jr., Feb. 20, 1899 // *The Correspondence of William James* / Ed. by I.K. Skrupskelis, E.M. Berkeley. Vol. 3. Charlottesville: Univ. of Virginia Press, 1994. P. 50.

James W. (1899c) Letter to «Boston Evening Transcript», March 4, 1899 // *Perry R.B.* *The Thought and Character of William James*. Vol. II. Boston: Little, Brown and Company, 1935. P. 310–311.

James W. (1899d) William James to Sarah Wyman Whitman, June 7, 1899 // *The Letters of William James* / Ed. by H. James. Vol. 2. Boston: Atlantic Monthly Press, 1920. P. 90.

James W. (1900) William James to Howells, Nov. 16, 1900 // *The Correspondence of William James*. Vol. 9. Charlottesville: Univ. of Virginia Press, 2001. P. 362.

James W. (1907) *Pragmatism*. N.Y.: Longman Green and Co. 309 p.

James W. (1910) *The Moral Equivalent of War* // *McClure's Magazine*. No. 35. P. 463–468.

James W. (1977) *On a Certain Blindness in Human Beings* // *The Writings of William James: A Comprehensive Edition* / Ed. by J. McDermott. Chicago: Univ. of Chicago Press. P. 629–645.

James W. (1987) *The Philippine Tangle* // *James W. Essays, Comments, and Reviews* / Ed. by F.H. Burkhardt, F. Bowers, I.K. Skrupskelis. Cambridge: Harvard Univ. Press. P. 154–158.

Lasch C. (1965) *The New Radicalism in America*. N.Y.: Norton. 384 p.

Lewis C. I. (1918) *German Idealism and Its War Critics* // *Univ. of California Chronicle*. Vol. 20. No. 1. P. 1–15.

Mead G. H. (1917) *America's Ideals and the War* // *Chicago Herald*. August 3. URL: https://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs/Mead_1917e.html

Menand L. (2001) *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*. N.Y.: Farrar, Straus and Giroux. 546 p.

Ratner S. (1988) *John Dewey's Philosophy of War and Peace* // *Boston Studies in the Philosophy of Science*. Vol. 107. P. 373–390.

Rorty R. (1991) *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 226 p.

Rorty R. (1998) *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 159 p.

Ryan A. (1997) *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*. N.Y.: Norton. 414 p.

Santayana G. (1915) «German Philosophy and Politics» by John Dewey // *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. Vol. 12. No. 24. P. 645–649.

Schiller F. C. S. (1916) «German Philosophy and Politics» by John Dewey // *Mind*. Vol. 25. No. 98. P. 250–255.

Smith J. (1983) *The Spirit of American Philosophy*. Albany: State University of New York Press. 253 p.

Thilly F. (1915) Review of J. Dewey's «German Philosophy and Politics» // *Philosophical Review*. Vol. 24. No. 5. P. 540–545.

Westbrook R.B. (1991) *John Dewey and American Democracy*. Ithaca: Cornell Univ. Press. 570 p.

Wright C. (1878) *Letters of Chauncey Wright* / Ed. by J.B. Thayer. Cambridge: John Wilson and Son. 392 p.

Pragmatism and war

Igor Dzhokhadze

PhD in Philosophy, head of Department of Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; 14/5 Volkhonka Str., 119991, Moscow, Russian Federation; e-mail: adorno2010@yandex.ru

The article focuses on the anti-militarist ideas of classical American pragmatists and their 20th century successors. Thanks to Louis Menand's «Metaphysical Club» we now understand pragmatism as a reaction to (and critique of) war and military regimes. Rocked by the horrors of the Civil War, pragmatists set about creating a philosophy that would ground their country in a more peaceful path. As they lived through the Spanish-American War and World War I, pragmatists learned to critique war in languages of democracy, reformist problem-solving, and pacifism.

William James, John Dewey and Randolph Bourne regarded militancy as a constituent element of human nature: «ancestral evolution has made us all potential warriors» (James). However, pragmatists argued, war does not exist because man is a «fighter», but because social conditions and forces have led the «combative instinct» into such an unfortunate channel, and so we need to redirect this instinct and find some «moral equivalent» of war.

Keywords: pragmatism, war, German philosophy, militarism, pacifism, civil service, William James, John Dewey, Randolph Bourne, Richard Rorty, Richard Bernstein

References

Bernstein R. J. (2005) *The Abuse of Evil: The Corruption of Politics and Religion since 9/11*. Cambridge: Polity Press. 145 p.

Bourne R. (1916) A Moral Equivalent for Universal Military Service. *New Republic*, July 1, p. 217–219.

Bourne R. (1917) *The War and the Intellectuals*. N.Y.: American Union Against Militarism. 14 p.

Bourne R. (1964) Twilight of Idols. Bourne R. *War and the Intellectuals: Collected Essays*. Ed. by C. Resek. N.Y.: Harper and Row, p. 53–64.

Brandom R. (2011) Pragmatism and America. Brandom R. *Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary*. Cambridge: Harvard University Press, p. 43–45.

Campbell J. (2004) Dewey and German Philosophy in Wartime. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 40, no. 1, p. 1–20.

Cywar A. (1969) John Dewey in World War I: Patriotism and International Progressivism. *American Quarterly*, vol. 21, no. 3, p. 578–594.

Dewey J. (1915a) *German Philosophy and Politics*. N.Y.: Henry Holt. 134 p.

Dewey J. (1915b) Reply to Hocking. *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. 12, no. 21, p. 577–578.

Dewey J. (1916a) On Understanding the Mind of Germany. *Atlantic Monthly*, vol. 117, p. 251–262.

Dewey J. (1916b) Force and Coercion. *International Journal of Ethics*, vol. 26, no. 3, p. 359–367.

Dewey J. (1916c) Force, Violence and Law. *New Republic*, January 22. In: Diggins J.P. *The Promise of Pragmatism*. Chicago: University of Chicago Press, 1994, p. 253.

Dewey J. (1916d) Universal Service as Education. *New Republic*, April 22, p. 309–310.

Dewey J. (1918a) Morals and the Conduct of States. *New Republic*, March 23, p. 232–233.

Dewey J. (1918b) America in the World. *Nation*, March 14, p. 287.

Dewey J. (1939) No Matter What Happens – Stay Out. *Common Sense*, no. 7, p. 11.

Dewey J. (1980a) What America will Fight for. In: Dewey J. *The Middle Works*. Ed. by J.A. Boydston. Vol. 10. Carbondale: Southern Illinois University Press, p. 271–275.

Dewey J. (1980b) The Future of Pacifism. In: Dewey J. *The Middle Works*. Ed. by J.A. Boydston. Vol. 10. Carbondale: Southern Illinois University Press, p. 265–270.

Dewey J. (1988a) Freedom and Culture. In: Dewey J. *The Later Works*. Ed. by J.A. Boydston. Vol. 13. Carbondale: Southern Illinois University Press, p. 63–188.

Dewey J. (1988b) Does Human Nature Change? In: Dewey J. *The Later Works*. Ed. by J.A. Boydston. Vol. 13. Carbondale: Southern Illinois University Press, p. 286–293.

Dewey J. (1988c) *The Later Works*. Ed. by J.A. Boydston. Vol. 14. Carbondale: Southern Illinois University Press. 588 p.

Dewey J. (2004) *Reconstruction in Philosophy*. N.Y.: Dover Publications. 129 p.

Diggins J. P. (1994) *The Promise of Pragmatism*. Chicago: University of Chicago Press. 515 p.

Dynnuk M. (1951) Amerikanskije burzhuaznye filosofy – apologety imperialisticheskoy reakcii [American Bourgeois Philosophers as Apologists of Imperialist Reaction]. *Protiv filosofstvjushhih oruzhenoscev amerikano-anglijskogo imperalizma*. Red. T.Ojzerman, P.Trofimov. Moscow: Izd-vo Akad. Nauk SSSR, p. 38–58. (In Russian)

Farrell J. (1975) John Dewey and World War I: Armageddon Tests a Liberal's Faith. *Perspectives in American History*, vol. 9, p. 299–342.

Hegel G. W. F. (1990) *Filosofija prava* [Philosophy of Right]. Moscow: Mysl'. 524 p. (In Russian)

Hocking W. E. (1915) Political Philosophy in Germany. *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. 12, no. 21, p. 584–586.

Holmes O. W. (1953) *Holmes-Laski Letters: The Correspondence of Mr. Justice Holmes and Harold J. Laski*. Ed. by M. DeW.Howe. Cambridge: Harvard University Press. 1650 p.

Hook S. (1987) *Out of Step: An Unquiet Life in the 20th Century*. N.Y.: Harper and Row. 628 p.

James W. (1898) William James to Henry James, Apr. 10, 1898. In: Perry R.B. *The Thought and Character of William James*, vol. II. Boston: Little, Brown and Company, 1935, p. 308.

James W. (1899a) William James to Henry W. Rankin, Feb. 22, 1899. In: Coon D. J. «One Moment in the World's Salvation»: Anarchism and the Radicalization of William James. *Journal of American History*, 1996, vol. 83, no. 1, p. 76.

James W. (1899b) William James to Henry James Jr., Feb. 20, 1899. *The Correspondence of William James*. Ed. by I.K. Skrupskelis, E.M.Berkeley. Vol. 3. Charlottesville: University of Virginia Press, 1994, p. 50.

James W. (1899c) Letter to «Boston Evening Transcript», March 4, 1899. In: Perry R.B. *The Thought and Character of William James*, vol. II. Boston: Little, Brown and Company, 1935, p. 310–311.

James W. (1899d) William James to Sarah Wyman Whitman, June 7, 1899. *The Letters of William James*. Ed. by H.James. Vol. 2. Boston: Atlantic Monthly Press, 1920, p. 90.

James W. (1900) William James to Howells, Nov. 16, 1900. *The Correspondence of William James*, vol. 9. Charlottesville: University of Virginia Press, 2001, p. 362.

James W. (1907) *Pragmatism*. N.Y.: Longman Green and Co. 309 p.

James W. (1910) The Moral Equivalent of War. *McClure's Magazine*, no. 35, p. 463–468.

James W. (1977) On a Certain Blindness in Human Beings. *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*. Ed. by J.McDermott. Chicago: University of Chicago Press, p. 629–645.

James W. (1987) The Philippine Tangle. In: James W. *Essays, Comments, and Reviews*. Ed. by F.H. Burkhardt, F. Bowers, I.K. Skrupskelis. Cambridge: Harvard University Press, p. 154–158.

James W. (2012) *Mnogoobrazie religioznogo opyta* [The Varieties of Religious Experience]. Moscow: URSS. 418 p. (In Russian)

Jushkevich P. (2011) O pragmatizme [On Pragmatism]. In: James W. *Pragmatizm: novoe nazvanie dlja nekotoryh staryh metodov myshlenija*. Izd. 3-e. Moscow: Izdatel'stvo LKI, p. 185–134 (In Russian)

Lasch C. (1965) *The New Radicalism in America*. N.Y.: Norton. 384 p.

Lewis C. I. (1918) German Idealism and Its War Critics. *University of California Chronicle*, 1918, vol. 20, no. 1, p. 1–15.

Mead G. H. (1917) America's Ideals and the War. *Chicago Herald*, August 3. URL: https://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs/Mead_1917e.html

Menand L. (2001) *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*. N.Y.: Farrar, Straus and Giroux. 546 p.

Ratner S. (1988) John Dewey's Philosophy of War and Peace. *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 107, p. 373–390.

Rorty R. (1991) *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press. 226 p.

Rorty R. (1998) *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge: Cambridge University Press. 159 p.

Ryan A. (1997) *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*. N.Y.: Norton. 414 p.

Santayana G. (1915) «German Philosophy and Politics» by John Dewey. *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. 12, no. 24, p. 645–649.

Schiller F. C. S. (1916) «German Philosophy and Politics» by John Dewey. *Mind*, vol. 25, no. 98, p. 250–255.

Semenkov V. (1998) *Pragmatizm kak ideologija slozhnogo obshhestva* [Pragmatism as an Ideology of a Complex Society]. *Filosofija dostizhimyh celej. K stoletiju amerikanskogo pragmatizma*. Otv. red. A.Kolesnikov. St. Petersburg: SPbGU, p. 23–27. (In Russian)

Smith J. (1983) *The Spirit of American Philosophy*. Albany: State University of New York Press. 253 p.

Thilly F. (1915) Review of J. Dewey's «German Philosophy and Politics». *Philosophical Review*, vol. 24, no. 5, p. 540–545.

Westbrook R. B. (1991) *John Dewey and American Democracy*. Ithaca: Cornell University Press. 570 p.

Wright C. (1878) *Letters of Chauncey Wright*. Ed. by J.B. Thayer. Cambridge: John Wilson and Son. 392 p.

Уильям Джеймс

Моральный эквивалент войны*

В статье о «моральном эквиваленте» войны, опубликованной летом 1910 г. в McClure's Magazine, У. Джеймс дает развернутое изложение своей антимилитаристской «социалистической утопии». Пацифисты, убежден американский философ, не добьются успеха до тех пор, пока не предложат взамен института войны чего-то «функционально подобного ей», не придумают механизма, который позволил бы в условиях мира сохранять и поддерживать «отдельные элементы воинской дисциплины». В качестве такого эквивалента Джеймс предлагает альтернативную гражданскую службу для молодежи, своего рода трудовую повинность, которая включала бы различные виды коллективных работ: строительство автомобильных дорог и небоскребов, прокладку туннелей, заготовку леса, работу в шахтах и рудниках. Дисциплина и аскетизм, надеется Джеймс, станут для «юных миссионеров» привычным делом, а труд и лишения «выбьют из них ребячество и вернут в общество с более здоровыми интересами и трезвыми взглядами».

Ключевые слова: война, пацифизм, милитаризм, утопия, дисциплина, труд, экономика мира, патриотизм, социализм

Война против войны не обещает быть легкой прогулкой. Милитаристские настроения слишком распространены и сильны, слишком *свойственны* нам, чтобы с легкостью уступить место иным идеалам и устремлениям; переживания, связанные с успехами и неудачами в политике или коммерции, едва ли сравнятся по силе с чувствами, пробуждаемыми военными испытаниями, триумфами и поражениями.

* James W. The Moral Equivalent of War // McClure's Magazine. 1910. No. 35. P. 463–468.

ями, идет ли речь об отдельных личностях или целых народах. Отношение современного человека к войне, притом, в высшей степени противоречиво. Если бы сегодня американцам предложили вычеркнуть из истории их государства страницы, повествующие о войне Севера с Югом (со всем ее блеском и потрясениями), заменив их рассказом о мирном развитии или реформах, приведших к нынешнему состоянию, – думаю, никто или почти никто, за исключением пары-тройки эксцентриков, не согласился бы на такую подмену. Память о Гражданской войне, ее героях и славных подвигах священна для каждого американца; это – общее достояние нации, которое стоит всех понесенных жертв. Но спросите теперь любого из наших соотечественников, мужчину или женщину, хотят ли они повторения той войны, чтобы история подарила им новые поводы для национальной гордости. Всякий здравомыслящий человек скажет «нет». Такая идеальная цель не может, убеждены мы сегодня, служить оправданием военной кампании, сколь бы волнующе привлекательной последняя ни казалась. Мы готовы мириться с войной, только если ее нельзя избежать, – с войной, навязываемой агрессором.

Иначе обстояло в давние времена. Древние люди были охотниками и воинами. Они совершали набеги на соседние племена, разоряли их поселения, истребляли мужчин, насиловали женщин. Эти действия, составлявшие важную часть их образа жизни, ценились нашими предками, так как приносили и наибольшую пользу, и наивысшее удовольствие. В межплеменной борьбе за существование выживали сильнейшие – самые воинственные сообщества; боевой дух и стремление к славе прочно сплелись с инстинктом самосохранения и страстью к наживе.

Современные войны дорогостоящи – настолько, что мы предпочитаем торговлю как средство обогащения. Однако мы унаследовали от предков их атавистическую воинственность и любовь к славе. Демонстрация иррациональности и ужасов войны не дает эффекта. Ужасы порождают упоение. Война, говорим мы, – жребий лучших, сильнейших; это жизнь *in extremis*. На оплату военных расходов ни одна уважающая себя страна не скупилась, и люди, насколько можно судить, всегда принимали это как должное.

История человечества – воистину кровавая баня. Вспомним «Илиаду» Гомера, милитаристскую сагу, повествующую о том, как убивали друг друга воины – Диомед и Аякс, Гектор и Сарпедон.

Главы этой книги, служившей грекам учебником жизни, полны описаний героических зверств. Военизация общества, ультрапатриотизм и империализм, готовность вести войну ради войны – вот что мы наблюдаем в античной Греции. Сколько страшного и абсурдного открывается нашему взору, обращенному в глубь веков! Нам говорят: «так делается история». Да, и мы знаем ее трагическую развязку: полное крушение цивилизации, в духовном отношении, наверное, величайшей из когда-либо существовавших.

То были разбойничьи войны: сражались за золото, женщин, почести и рабов. Один из ярчайших примеров – история покорения афинянами Мелоса (острова, где была найдена скульптура Венеры). Во время Пелопоннесской войны жители Мелоса пытались сохранить нейтралитет. Афины направили на остров посольство, дабы убедить их сдаться без сопротивления. Рассказ Фукидида об этом эпизоде войны, замечательный по форме и красоте аргументов диалог-состязание афинян с мелосцами, не оставит равнодушным ни одного ценителя изящной словесности, даже такого взыскательного, как Мэтью Арнольд. «Сильные берут то, что могут, слабые подчиняются», – рассуждают афинские эмиссары. Сопротивление бесполезно, тщетны упования на богов. «О богах мы предполагаем, о людях же из опыта знаем, что они по природной необходимости властвуют там, где имеют для этого силу. Этот закон не нами установлен, и не мы первыми его применили. Мы лишь его унаследовали и сохраним на все времена. Мы уверены, что и вы (как и весь род людской), будь вы столь же сильны, как мы, несомненно, стали бы так же действовать. Вот почему мы надеемся, что благость богов не оставит и нас». Гордые мелосцы отказались покориться врагу и жестоко поплатились за это. «Афиняне, – бесстрастно сообщает Фукидид, – перебили всех взрослых мужчин и обратили в рабство женщин и детей. Затем они колонизовали остров, отправив туда 500 поселенцев».

Царствование Александра Македонского – сплошь череда преступлений и авантур, бесчисленных злоупотреблений властью правителем, худшие из деяний которого склонны романтизировать те, кого пленяет образ героя-завоевателя. Деяния эти едва поддаются разумному объяснению. Стоило Александру покинуть мир, его генералы и приближенные немедленно передрались друг с другом. Жестокость того времени не может не поражать. После

падения Греции царство Эпира было отдано на разграбление воинам Эмилия Павла – по решению Сената, «в вознаграждение» за их труд. Семьдесят городов подверглось разбою, 150 тысяч жителей продано в рабство. Точное число убитых неизвестно; из 550 сенаторов Этолии, во всяком случае, не удалось спастись ни одному. Брут, «благороднейший из римлян», накануне сражения при Филиппах воодушевлял свое войско тем же способом, обещая не препятствовать разорению двух городов, одним из которых была Спарта, а другим Салоники.

Вот основа, на которой зиждется – издавна – целостность человеческих обществ. Наша brutальность наследственна; ей обязаны мы наиболее героическими из свершений представителей нашего рода. История, как известно, пишется победителями. Быть может, когда-то существовали сообщества, культивировавшие иной образ жизни, однако в летописи времен они не оставили следа. Драчливость вошла в нашу плоть и кровь, и никакому прогрессу или долговому миру не выбить ее из нас. Рассказы о войнах, которыми потчуют народные массы, захватывают умы, пленяют сердца, будоражат воображение. Общественному мнению, настроенному в достаточной мере воинственно, ни одному правителю пока что не удавалось сопротивляться. Война Великобритании против бургских республик начиналась с дипломатических игр, однако милитаристское напряжение с обеих сторон было столь велико, что правительствам пришлось объявлять мобилизацию. «ВОЙНА» – возвещали аршинными буквами наши газеты в течение нескольких полных тревог и волнений месяцев 1898 года. И вот президент Мак-Кинли, слабовольный политик-конформист, как и следовало ожидать, подчиняется «требованию общественности», – наша грязная война с Испанией становится реальностью.

Нынешние воззрения цивилизованного человека странным образом запутаны. Военные инстинкты и идеалы сильны, как прежде, однако жива и критическая рефлексия, которая отчаянно сдерживает их первобытную мощь. Многие современные авторы раскрывают в своих произведениях животную сущность войны. Алчность и властолюбие – грабеж и господство – более не считаются морально оправданными мотивами; теперь отыскиваются предлоги, чтобы приписать их врагам. США и Британия, внушают нам государственные мужи и генералы, не чета Японии или Герма-

нии; мы вооружаемся исключительно ради мира, в интересах его поддержания и защиты. Слово «мир» в генеральских устах означает «готовность к войне». Это слово, увы, так часто использовалось военными провокаторами, что всякому честному правительству, искренне ратующему за мир, стоило бы изъять его из повседневного оборота. В современных толковых словарях следовало бы прописать, что «мир» и «война» означают одно и то же: *in posse*, когда говорят о мире, *in actu*, когда говорят о войне. С полным основанием можно утверждать, что *настоящей* войной в наши дни является непрерывная, целенаправленная *подготовка* к войне, осуществляемая соперничающими государствами, военные же сражения – не более чем демонстрации ратного духа и мастерства, приобретенных в «мирное» время.

Всюду мы находим подтверждения того двойственного отношения к войне, о котором я говорил. В глазах современного человека национальные интересы любой из враждующих ныне европейских держав не оправдывают тех жертв, которые с неизбежностью повлекла бы война, случись она в обозримом будущем. Современному человеку хотелось бы думать, что всякий конфликт интересов может быть разрешен мирным способом. Скажу прямо: наша святая обязанность, несмотря ни на что, верить в такую возможность, добиваясь, чтобы в международных делах торжествовали благоразумная сдержанность и здравый смысл. Но мы видим, как бесконечно трудно в нынешних условиях достичь взаимного понимания, растопить лед недоверия между партиями войны и мира, и причина этого, я полагаю, кроется в известной ущербности философии пацифизма, справедливо подмеченной критиками этого движения и настроившей против него людей с «воинским» темпераментом. В споре двух партий голые домыслы и эмоции берут верх над рациональной аргументацией. Против одной утопии, основанной на фантастических предположениях, выдвигается другая, не менее абстрактная и беспочвенная. Стараясь быть, насколько возможно, осторожным в суждениях, я попытаюсь выделить некоторые характерные особенности обоих подходов и предложить свой «утопический» вариант их примирения.

Хотя я и пацифист, я не стану здесь говорить о жестокостях военных режимов (тема, раскрытая многими литераторами), а коснусь лишь того, что можно назвать высшим проявлением милита-

ристского духа. Справедливо считается, что патриотические чувства заслуживают уважения; бесспорно и то, что ратные подвиги и победы позволяют потомкам смотреть на деяния предков через романтические очки. Однако признаем: за всяким патриотизмом стоит гипертрофированная национальная гордость, за военной романтикой – презрение к жизни и смерти. Милитаристски настроенные романтики и патриоты, так же как профессиональные военные (в особенности последние), не допускают мысли, что война, как социальное установление, может быть преходящим явлением. Идиллия вечного мира кажется им отвратительной, унижающей человеческое достоинство. Жизнь без войны потеряла бы остроту, лишилась бы драматизма, уверяют они: если бы войны не существовало, ее следовало бы изобрести – как средство против скуки, душевного измельчания и вырождения.

Сегодняшние апологеты войны рассматривают ее под религиозным углом зрения. Для них война – нечто таинственное, священное. Не имеет значения, кто жертва, а кто агрессор, на чьей стороне боевой успех, а кто терпит поражение. Война делает нас свободными, позволяет раскрыться нашей природе во всей ее силе и сокрушающей мощи; она – абсолютное благо для всех, твердят служители культа Ареса. «Ужасы» военного времени – приемлемая цена, которую мы вынуждены платить за бегство из затхлого мира конторских делопроизводителей, клерков и гувернеров, мира благотворительных фондов и потребительских обществ, смешанных школ и кружков любителей домашних животных, алчных магнатов и разнузданных феминистов. Жизнь без риска, отваги, самопожертвования, жалкое прозябание в благоустроенном социальном ягнятнике... Что может быть хуже, презреннее такого существования?

В основе своей это чувство, должно быть, знакомо каждому умственно полноценному человеку. Высокие идеалы мужества, доблести, героизма во все времена придавали человеческой жизни исключительный смысл, они же всегда находили подпитку в милитаризме. История человечества была бы нестерпимо скучна и пресна, не будь смельчаков, готовых идти на риск ради славы или идеи. И ныне, как в прежние времена, мы ценим добродетели воина – те самые добродетели, которые, по общему мнению, заслуживают, чтобы их культивировали. Носители воинских качеств, хоте-

лось бы верить нам, не изведутся в человеческих обществах, даже если нужда в них исчезнет (доблесть сама по себе прекрасна!), не сгинут, теснимые ордами малодушных, пугливых, изнеженных.

Думаю, литераторы, пишущие о войне в восторженном тоне, испытывают чувства, подобные этому. Я не знаю ни одного такого автора, кто избежал бы соблазна мистифицировать свой предмет. Война представляется им чем-то фатальным, неустранимым – биологической или социальной необходимостью, не подлежащей рациональной оценке или контролю. Войны случаются с неотвратимостью рока, с регулярностью, не требующей ни объяснений, ни оправданий, – все объяснения бывают надуманными или поверхностными. Словом, воевать – наш извечный удел. Гомер Ли в своей книге «Смелость незнающих» (*The Valor of Ignorance*) прямо говорит об этом. Воинственность для него – признак сильного государства, способность вести войну – показатель здоровья нации.

Народы и страны, рассуждает генерал Ли, находятся в постоянном движении, изменении: жизнеспособные государства растут, зависимые и слабые – увядают. Япония, по мнению автора книги, представляет собой такое растущее государство. Закон исторического развития с железной необходимостью вынуждает японских правителей действовать так, что все их усилия, в конечном счете, оказываются направленными на реализацию одного грандиозного захватнического плана. Начало этой политике было положено китайской военной кампанией 1894–1895 гг., затем последовала война с Россией и заключение англо-японского союзного договора, конечной же целью является оккупация Филиппин, Гавайев, Аляски и всего американского побережья к западу от Невады. Заветная мечта японцев, наконец, сбудется – они овладеют Тихим океаном. Мы же, американцы, с присущим нам эгоизмом, чудовищным самомнением, замешанным на невежестве, торгашеским духом, коррупцией и феминизмом, никак не сможем этому воспрепятствовать, сокрушается автор. Сравнив показатели боеспособности армий двух государств, он приходит к неутешительному выводу: наши островные владения, штаты Аляска, Южная Калифорния и Орегон падут без сопротивления в первые же дни войны, Сан-Франциско капитулирует после двухнедельной осады; по прошествии трех-четырёх месяцев все будет кончено для беспечной Америки, которая окажется неспособна себя защитить. Наша ре-

спублика, предсказывает Ли, распадется на части, и миллионам горемычных американцев не останется ничего другого, как посыпать голову пеплом и ждать нового Цезаря, который объединит страну.

Право слово, безрадостный прогноз! И далеко, увы, не невероятный, если только генерал Ли не сгущает краски и верно передает настроения японских стратегов, мнящих себя вершителями судеб мира. Кажется, сама природа распорядилась, чтобы на свет то в одной, то в другой стране появлялись герои, подобные Цезарю, царю Александру или Наполеону, – и почему бы этому не случиться теперь в Японии? Тогда все, что описывает наш автор, может оказаться реальностью. Незнание японской культуры и психологии (*mentality*) со всеми ее темными сторонами – единственная причина того, что мы не примечаем эту опасность.

Среди пишущих о войне встречаются и теоретики, «моралисты». Хороший пример – Р. Штейнметц с его «*Philosophie des Kriegen*». Война, согласно этому автору, является божественным испытанием, неким чистилищем, через которое должно пройти государство, желающее доказать свою состоятельность. В войнах нации меряются коллективными силами, отстаивая свое право на существование; побеждает всегда сильнейший, достойнейший, лучший, – худший терпит всегда заслуженное поражение. Гражданская солидарность, патриотизм, готовность к самопожертвованию, сила духа, изобретательность ума, образованность, экономическая мощь, нравственное и физическое здоровье нации – все имеет значение в этой борьбе государств и народов, борьбе не на жизнь, а на смерть, которая не знает никаких исключений или случайностей. Война есть *мировой суд* (*Weltgericht*), резюмирует Штейнметц, – форма осуществления «исторической справедливости».

Воля, мужество, ум, все превосходные качества и добродетели, которые превозносит Штейнметц, важны и в мирное время для успеха в любом предприятии, связанном с конкурентным соперничеством, однако в военное время их значение стократ возрастает. Ни одно испытание коллектива на прочность, по мнению автора, не сравнится с тем, что выпадает на долю воюющей страны. Молот войны сплавляет людей, делает государство сильным, а через это создаются условия для развития индивида – свободной и полной реализации возможностей, заложенных в человеке природой. Альтернативой этому развитию является «дегенерация».

Доктор Штейнметц – добросовестный исследователь, его небольшая по объему, но весьма содержательная работа о войне охватывает самые разные аспекты, а выводы созвучны тому, что С. Паттен писал об «экономике страдания»: боль, тревога, страх – привычные состояния человека, и переход к «экономике наслаждения» с ее соблазнами и удобствами может оказаться фатальным для существа, не приспособленного к такому расслабленному образу жизни. Перспектива отмены уклада, основанного на страхе (**fear régime**), **внушает современному человеку, каким представляют его Паттен и Штейнметц, – человеку, привыкшему сражаться с судьбой, – ничуть не меньший страх, чем бедствия прежних времен, только страшится он уже не врагов, посягающих на его жизнь, а себя самого.**

Страх, о котором я говорю, эту новую его разновидность питает двойное (во-первых, эстетическое, во-вторых, морально-психологическое) неприятие «утопии мира»: с одной стороны, нежелание расставаться с военной романтикой, с поэзией ратной жизни, ностальгия по золотым временам, когда вопросы национальной чести, славы или позора государств решались на поле брани, когда история человечества вихрем неслась от эпохи к эпохе, а не вяло раскручивалась по «эволюционной» спирали; с другой стороны – горькое сожаление при мысли о том, что сцена войны, грандиозная и прекрасная, когда-нибудь опустеет, милитаристские ценности обесценятся, а добродетели воина останутся навсегда невостребованными. Эти чувства, как мне представляется, заслуживают внимания и уважения не меньше, чем любые другие эстетические или этические потребности. Их непросто вытравить из нашего сердца, – во всяком случае, рассуждениями о дороговизне войны, о человеческих жертвах, страданиях, жестокости тут не поможешь. Ужасы не пугают, а возбуждают; когда же встает вопрос о предельных возможностях (extremes) человека, о проявлениях «лучшего», «высшего» в нас, разговор о цене кажется неуместным. Антимилитаристская критика носит в значительной степени негативный характер, в этом ее очевидная слабость; не удивительно, что доводы пацифистов звучат неубедительно. Конечно, возражают их оппоненты, не бывает войн без потерь, без страданий и жертв, но это – только половина правды. *Вся правда заключается в том, что война стоит жертв; мобили-*

зация – лучшее средство против человеческой лени, слабости и малодушия, спасительное лекарство от хворей экономики мира (peace-economy).

Пацифистам следует глубже вникнуть в эстетическую и этическую основу воззрений милитаристов. «Первым делом в любом споре старайтесь лучше понять оппонента, – советует Дж. Чэпмен. – Взгляните на мир его глазами, а затем, в какой-то момент, смените ракурс, и собеседник сам не заметит, как попадет в ваши сети». Пока антимилитаристы не предложат взамен института войны чего-то функционально подобного ей, не найдут *морального эквивалента войны* – такого ее аналога, который я бы сравнил, воспользовавшись примером из физики, с механическим эквивалентом теплоты, – до тех пор они не добьются успеха. Санкции против нарушителей мира, штрафы и наказания, на которые они возлагают надежды в своем утопическом прожектерстве, слишком ничтожны и плоски, чтобы затронуть человека с милитаристским мышлением. Толстой с его пацифизмом и равнодушием к мирским «ценностям» – скорее исключение из правила. Страх перед Богом в качестве сдерживающего морального фактора представлялся ему более действенным, нежели страх перед человеком, врагом. Но нынешние миротворцы-социалисты не признают никаких ценностей, кроме мирских, не знают врагов, кроме голода; они трепещут только при мысли о нищете, которая, как самая страшная Божья кара, обрушивается на тех, кто не трудится. Это ущербное мнение разделяется всеми без исключения авторами социалистической ориентации, с работами которых я знаком. Даже Л. Дикинсон в «Справедливости и свободе» (1909) настаивает на том, что отвращение современного человека к труду, в особенности тяжелому и малопrestижному, нельзя побороть иначе, чем значительным сокращением рабочего времени и повышением заработной платы. Подавляющее большинство людей на планете все еще живет в крайне неблагоприятных экономических условиях (те из нас, кто пользуется плодами «экономики наслаждения», составляют абсолютное меньшинство, образующее островок благополучия в беспокойном, полном рисков мировом океане), однако сентиментальные рассуждения утопистов, радеющих о всеобщем мире и благоденствии, воспринимаются с отвращением индивидами, привыкшими жить, так сказать, во всю силу. Они усматривают в этом желание увековечить человеческое ничтожество.

Презрение к слабодушию, всем нам, увы, свойственному, издавна отличало людей с воинским темпераментом. «Канальи, – кричал Фридрих Великий солдатам, бегущим с поля боя, – вы что, хотите жить вечно?» – «Да, – сказали бы наши социалисты, – и не просто жить, а в полном достатке». Общественные «низы» сегодня, как никогда прежде, тверды в нежелании жертвовать жизнью во имя каких-то государственных целей; «низы» морально бесчувственны и упрямы. Социалистам простой человек представляется слабым, зависимым, беззащитным, милитаристы же видят его грубость и неотесанность, однако надеются конвертировать эти его недостатки в достоинства, заставить их служить обществу, – тем самым, «облагородить». Мы возвышаемся в своих собственных глазах, когда знаем, что люди или коллективы, которым мы служим, нуждаются в нас. Если вы гордитесь сообществом, к которому принадлежите, ваша гордость собой возрастает в соответствующей пропорции. Ни в одном коллективе, однако, это не раскрывается с такой силой, как в армии. И тут мы вынуждены признать, что буржуазно-космополитическая идиллия, которую рисуют нам пацифисты, слишком бледна, чтобы пробудить в нас благородные чувства, – не считая, конечно, возможного чувства стыда при мысли о принадлежности к *такому* «сообществу». Неудивительно, что милитаристам, подобным генералу Ли, Соединенные Штаты Америки в их нынешнем виде представляются страной едва ли не обреченной. Где, спрашивают они, боевитость американцев, их природный задор и бесстрашие, презрение к жизни, своей и чужой? Где непрекословные «да» и «нет», верность долгу, присяге? Где всеобщая воинская повинность? Где налог на войну? Где все то, что заставляло с восторгом и радостью биться сердца патриотов?

Я попытался воспроизвести аргументы своих оппонентов настолько корректно и доброжелательно, насколько это возможно. Позвольте мне теперь, после столь пространной преамбулы, перейти к изложению своей собственной утопии. Я искренне верю в построение царства мира и в общественный прогресс, который приблизит нас к некоей социалистической уравнищенности (**some sort of socialistic equilibrium**). Для меня фатальный взгляд на войны не имеет смысла, поскольку я убежден, что война, как любое другое социальное явление, вызванное к жизни определенными причинами, может быть объектом критического

исследования и воздействия. Когда целые народы превращаются в армии, когда наука разрушения настолько усовершенствуется, что вступает в прямое соперничество с искусствами созидания, война из-за своей чудовищности становится абсурдной и невозможной. Амбиции сумасбродных стратегов должны уступить место политической рассудительности и коллективному поиску решений. Я не сомневаюсь, что правительства государств, действуя сообща, смогут добиться цели, к которой стремятся разумные люди всех цивилизованных наций и рас. Этой целью является отмена войны – признание ее вне закона.

Соображения, которые я здесь изложил, вынуждают меня примкнуть к партии антимилитаристов. Однако я не верю в возможность (и даже желательность) вечного мира на нашей планете, если завтрашние миролюбивые государства не сохранят, пусть в измененном виде, хотя бы некоторые из элементов старой воинской дисциплины. Экономика мира, устойчиво развивающаяся и эффективная, не может быть экономикой наслаждения. В более или менее социалистическом будущем, к которому движется человечество, людям все же придется считаться с известными требованиями и дисциплинарными ограничениями, обусловленными фактическим положением человека в этом не слишком гостеприимном для него мире. Мужественность должна иметь дополнительную подпитку и новые области приложения; добродетели воина-аскета должны и впредь культивироваться, а презрение к мягкотелости, благородная удаль, готовность служить бескорыстно и преданно – оставаться фундаментом, на котором зиждется государство (если, конечно, мы не хотим, чтобы психологическая реакция против такого умиротворения и благоденствия принимала опасные формы, а попытки враждебных сил нарушить баланс не получали отпора).

Милитаристы беспорно правы в том, что ратные добродетели, хотя и рождаются в хаосе войн, имеют для всех, включая «мирных» людей, абсолютную и постоянную ценность. Военный патриотизм представляет собой, в конечном счете, частное проявление более общего и глубинного патоса – страсти к соперничеству. Воинственность – одна из форм этой страсти, изначально преобладающая, но далеко не единственная; первая, но не последняя. Люди гордятся своей принадлежностью к сильной нации, способной обороняться и нападать, они согласны терпеть лише-

ния, рисковать состоянием и самой жизнью, лишь бы не оказаться в порабощении. Но что заставляет нас думать, что *никакие иные аспекты коллективной жизни* не могут со временем, при должном воздействии на людские умы, постепенно приобрести в глазах большинства то же исключительное значение, что военно-политические успехи и неудачи сегодня, начать пробуждать в нас столь же сильные чувства? Почему не предположить, что когда-нибудь люди готовы будут платить высокую цену за возможность принадлежать к сообществу, которое было бы лучшим, сильнейшим не только в военном, но *в любом* отношении? Почему бы им не желать *этого* и не сгорать, наоборот, от возмущения и стыда при мысли, что сообщество, к которому они принадлежат, может быть худшим, слабейшим не только в военном, но *в любом другом* отношении? Людей, испытывающих подобные чувства, с каждым днем становится все больше. Когда антимилитаристские настроения охватят широкие слои общества (думаю, это вопрос времени), твердыни старой гарнизонной морали рухнут, и на ее месте воздвигнется новая, более устойчивая система гражданской морали. Коллективные верования оказывают, как правило, решающее влияние на формирование частных убеждений и диспозиций; общее мнение держит сознание индивидов, словно в тисках. Идеология милитаризма до сих пор довела над нами, но эта зависимость не фатальна: иные солидарные интересы и мотивации, направленные на созидание, а не разрушение, способны руководить людьми, ограничивая проявления индивидуального произвола с не меньшим успехом, чем прежние поведенческие регулятивы.

Разрешите мне пояснить мою мысль. Жизнь, как мы знаем, полна испытаний, удел человека – страдать и трудиться. Простая констатация этого факта, разумеется, не должна никого смущать. Так уж устроен мир, и другого не будет. Однако рефлектирующий ум не может не оскорблять мысль о том, что на долю огромного количества людей, волею случая или «по праву» рождения, выпадают одни страдания, унижения и беспросветный изнуряюще-монотонный труд, в то время как другие, которые, по справедливости, вряд ли достойны лучшей доли, избавлены от необходимости каждодневно бороться за существование. К нашему стыду следует признаться в том, что для одних жизнь – непрерывная борьба, для других – праздное сибаритство. Если бы сегодня, и

в этом заключается моя главная мысль, взамен архаичного воинского призыва правительство объявило набор в регулярную армию мира, созданную для борьбы против *природы*, а не против человека, наше общество стало бы нравственно здоровее и определенно счастливее. Армейская дисциплина и аскетизм для молодых людей сделаются тогда чем-то привычным и естественным, никто не останется безразличен к суровым реалиям жизни, недоступным пониманию нынешних представителей высших классов. Каждый призванный на такую службу выберет для себя труд по душе, будь то работа в угольных шахтах или мытье посуды, строительство городских небоскребов или стирка белья, прокладка автомобильных дорог и туннелей или выходы в море на промысловых судах в зимнюю пору. Моральные и физические испытания закалят наших юных тружеников, выбьют из них ребячество и вернут в общество с более здоровыми интересами и трезвыми взглядами. Молодые люди исполнят свой гражданский долг и внесут посильную лепту в общее дело борьбы человека против природы. У них появится основание идти по жизни с гордо поднятой головой; женщины станут относиться к ним с большим уважением, а сами они будут лучшими отцами, мужьями и наставниками младшего поколения.

Невоинская гражданская служба, при поддержке общественности, позволит в условиях мира сохранить все лучшее из того, что ценится нашими записными милитаристами. Мы узнаем, какой может быть сила без насилия, власть – без принуждения и жестокости; мы увидим, что тяжелая физическая работа может выполняться легко и с улыбкой, ведь трудовая повинность (временная и разумно дозированная) не будет ложиться бременем на человека, отравляя всю его жизнь. Говоря об альтернативе милитаризму, я употребил выражение «моральный эквивалент войны». В наше время война, как и прежде, все еще остается единственной силой, способной дисциплинировать целое общество, и покуда не найден эквивалентный ей инструмент, война должна идти своей дорогой. Но я искренне убежден, что современное человечество достигло черты, когда такой моральный эквивалент может быть создан. То, что кажется нам сегодня абсолютной утопией, завтра станет реальностью, если только люди, обладающие ресурсом воздействия на общественное сознание, не упустят исторический шанс.

Воинский этос может пестоваться и без войны. Чувство долга, бескорыстие, альтруизм обретаются всюду. Мы явственно ощущаем это, когда представляем образ жизни врача или священнослужителя; нам было бы это еще понятнее, если бы мы относились к собственным профессиональным занятиям как к исполнению долга – служению государству или народу. Осознание того факта, что мы *принадлежим коллективу* (как солдаты принадлежат армии), наполняло бы нас счастьем и гордостью. Это состояние подчиненности, но не униженности, возвышало бы нас, а не оскорбляло, как возвышает, а не оскорбляет армейского офицера верность присяге и ратному долгу. Чего нам действительно недостает сегодня – так это механизма, который позволил бы закаляться нашему гражданскому темпераменту (*civic temper*), как в **прежние времена закалялся** темперамент военный (*military temper*).

«В определенном смысле, – пишет Г. Уэллс, – военное ремесло “гуманнее” многих гражданских профессий. Когда современный человек, переступая порог казармы, оставляет мир привычных житейских забот и дрызг, мир безжалостной конкуренции на рынке труда, коммерческих спекуляций, игры, навязчиво-лживой рекламы, он словно попадает в иное социальное измерение, в царство благородного аскетизма и солидарности, высокого рыцарского соперничества и дисциплины. Армия не такая организация, откуда людей, когда их нечем занять, вышвыривают на улицу, как это происходит с рабочими фабрик и клерками. Солдат обучают, кормят и поят не для поденной работы, а для достойнейшей, лучшей службы. И преуспевает здесь вовсе не тот, кто больше других заботится о себе, а тот, кто *отрекается* от себя». Армейская жизнь с ее простотой и высокими, облагораживающими порывами находится, по мнению Уэллса, в совершенной гармонии с потребностями души и тенденциями, которые заложены в человеке самой природой. Констатируя это, Уэллс выражает надежду, что понятия чести и долга, традиции жертвенного служения и преданности общему делу, идеалы воинской доблести и гражданской отваги останутся в силе и после того, как отгремят последние залпы салюта победы в войне против войн. Верю в это и я. Не хочется думать, что единственной силой, способной еще вдохновлять наших граждан (американцев или британцев) на коллективные действия, пробуждая здоровое национальное самолюбие, гордость за свою

страну и готовность отстаивать ее идеалы, является страх перед германским империализмом или японской агрессией. В этом пытаются убедить нас милитаристы, но они заблуждаются. Расстояние, которое цивилизованное человечество должно будет преодолеть, прежде чем обрисованная мною утопия мира претворится в действительность, значительно меньше той исторической и культурной дистанции, что отделяет профессионального офицера любой современной армии от описанных Г. Стэнли дикарей, с криками «Мясо белого человека!» преследовавших его экспедицию в джунглях Конго. Цивилизованные народы отказались от каннибализма; ничто не мешает им теперь отказаться от братоубийства, покончив с другим пережитком прошлого – институтом войны.

The Moral Equivalent of War

William James

In his essay on «moral equivalent» of war, published in McClure's Magazine (August 1910), William James puts forward his antimilitarist «socialistic utopia». World pacifists, James argues, should enter more deeply into the aesthetical and ethical point of view of their opponents. Until the peace party devises some substitute, some moral equivalent, for the disciplinary value of war, their utopian goal is neither desirable nor possible. A permanently successful peace-economy cannot be a simple pleasure-economy, James insists. The martial virtues, although originally gained by the race through war, are absolute and permanent human goods. Patriotic pride and ambition in their military form are specifications of a more universal and enduring competitive passion. They are its first form, but that is no reason for supposing them to be its last form. Arguing in this vein, James proposes that instead of military conscription there be «a conscription of the whole youthful population to form for a certain number of years a part of the army enlisted against nature». The military ideals of hardihood and discipline then would be wrought into the growing fiber of the people; no one would remain blind to man's real relations to the globe he lives on, and to the permanently solid and hard foundations of his higher life. To coal and iron mines, to freight trains, to road-building and tunnel-making, to foundries and stoke-holes, and to the frames of skyscrapers, would healthy young people be drafted off, according to their choice, to «get the childishness knocked out of them, and to come back into society with healthier sympathies and soberer ideas».

Keywords: war, pacifism, militarism, utopia, discipline, labor, peace-economy, patriotism, socialism

Перевод с английского И.Д. Джохадзе

К 50-ЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ АЛЕКСАНДРА КОЙРЕ

От редколлегии. В сентябре 2014 г. в Институте философии РАН состоялось заседание Круглого стола на тему «Современное значение идей Александра Койре». Круглый стол, приуроченный к 50-летию со дня смерти французского мыслителя, был организован сектором современной западной философии. Ниже публикуются статьи участников заседания, подготовленные по материалам выступлений.

А.В. Ямпольская

Истина в политической философии Платона: интерпретации Койре и Хайдеггера*

Ямпольская Анна Владимировна – доктор философских наук, профессор кафедры современных проблем философии РГГУ, Российская Федерация, 125993, Москва, Миусская площадь, д. 6; старший научный сотрудник НИУ ВШЭ; Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: anna.yampolskaya@ff-rggu.ru

В статье анализируется проблема истины у Хайдеггера и Койре на материале интерпретации тем и другим «Государства» Платона. Хайдеггер прочитывает «Государство» прежде всего как поэтический миф о сокрытии и несокрытости, в котором раскрывается мышление бытия. Пространство политического – это пространство исторического явления и одновременно сокрытия истины. История явления истины является одновременно историей ее утаивания и забвения. Соответственно ложное, являясь привативной модификацией истины, более не противостоит ей; истина и ложь не образуют иерархической пары. Совершенно иное прочтение «Государства» дает Койре, для которого это – драматическое произведение, по отношению к которому читатель должен занять свою собственную позицию. Истина автореферентна и находится на вершине ценностной иерархической лестницы, в то время как ложь (в отличие от простой ошибки) – это всегда обман, призванный нарушить те горизонтальные связи между согражданами, которые образуют политическое пространство как таковое. Если для Хайдеггера парадигмальным примером раскрывающего отношения Dasein к бытию служит причастный божеству поэт, то у Койре сохраняется иерархическая подчиненность «неистинного» мира религиозного и мифопоэтиче-

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ «Эстетизация и событийность в современной феноменологии» №15-03-00802.

ского – «истинному» миру науки. Мы показываем неразрывную связь, существующую между эстетическими воззрениями и политическими концепциями Койре и Хайдеггера.

Ключевые слова: истина, политическая философия, искусство, Платон, Александр Койре, Мартин Хайдеггер

В настоящей работе мы хотим сопоставить, как Койре и Хайдеггер читают «Государство» Платона. Философия неотделима от политики – или, по крайней мере, от политической философии; поэтому каждый историк философии рано или поздно сталкивается с необходимостью проанализировать политическую философию изучаемых авторов. Мы хотели бы выявить взаимосвязь между политическими, эстетическими и феноменологическими убеждениями этих двух мыслителей.

Первое – но исключительно важное – расхождение между Койре и Хайдеггером касается жанрового статуса платоновского текста; это различие, которое выглядит филологическим, в значительной степени предопределяет расхождения в их философских интерпретациях. Хайдеггер читает текст Платона как «миф», который «застроен и задавлен диалогом о *пóλις*» [Хайдеггер, 2009, с. 201]. Миф же – это такой рассказ, который «раскрывает, снимает покров, позволяет увидеть, причем увидеть то, что с самого начала обнаруживает себя как присутствующее во всяком “присутствовании”» [Там же, с. 136]. Миф, как и поэзия, обладает свойством «делать сущее более сущим» [Heidegger, 1988, S. 64, **ср. также Хайдеггер**, 2009, с. 171]. Другими словами, «Государство» как диалог, обрамляющий исходный миф, миф о пещере, есть «раскрывающее слово», которое лежит «в основе поэзии и мышления» [Хайдеггер, 2009, с. 136], то «мышление бытия» (*Denken des Seins*), которое превосходит любое субъективное «мышление о бытии» (*Seindenken*) [Heidegger, 2006, S. 148]. Для Койре же все иначе. Для него «Государство» – это не поэзия, но и не традиционная философская проза, не излагающий «учение» Платона трактат. Койре убежден в том, что «Государство» – как и другие диалоги Платона – это в первую очередь драматические произведения, построенные по законам театра. Койре неоднократно подчеркивает иронический характер платоновских текстов, их сценичность [Коугé, 1962, p. 17–18].

Платоновские диалоги – это пьесы, и пьесы очень смешные, и как таковые они рассчитаны на публику, на зрителя и слушателя, чья роль не может быть недооценена. Это пьесы без резонера, высказывающего в конце позицию автора; зритель обязан внести в представление свой вклад, свое собственное усилие. Пускай «Менон» заканчивается отождествлением знания и правильного мнения – подготовленный зритель не примет этот вывод за чистую монету, ведь это лишь уровень Менона, одного из персонажей пьесы [Ibid., p. 35]. Равным образом не следует наивно воспринимать все, что говорится о политике в «Государстве». Если Хайдеггер видит в «Политейе» «метафизически определенный τόπος *сущности* πόλις», «припоминающее вхождение в сущностное, а не планирование в фактическое» [Хайдеггер, 2009, с. 208–209], для Койре несомненно, что платоновский текст представляет собой именно «утопию» или даже «атопию» [Койрэ, 1962, p. 133], т. е. идеализацию, всегда отличную от своего реального осуществления.

И Койре, и Хайдеггер согласны в том, что человек не мыслим вне бытия с другими, *а значит* и вне политического пространства. «Человеческая жизнь – Платон в этом полностью уверен – невозможна вне Града. Бог может безнаказанно изолировать себя от других, и животное может. А человек – нет, даже если этот человек – философ», – пишет Койре [Койрэ, 1962, p. 86]. Научившись видеть истину, философ обязательно должен вернуться в пещеру, к своим союзникам и попытаться вывести их на свет [Heidegger, 1988, S. 187]. Соответственно центральную роль в «Государстве» играет размышление о том, какое место философ занимает в политическом пространстве [Койрэ, 1962, p. 84–84; Heidegger, 1988, S. 194]. Однако в чем же состоит сама сущность политического? Что такое, собственно, сам Град, полис? Койре описывает платоновскую концепцию как «органицистскую»: «...человеческая душа есть <...> точный образ Града» [Койрэ, 1962, p. 131]. Человек есть «микрполис», и царство справедливости в душе осуществляется как правильная иерархия частей души; в свою очередь государство есть «макрантропос» [Ibid., p. 108]. Именно в человеческой совместности и «солидарности» (т. е. в аристотелевской *φιλία*), а вовсе не в страхе, видит Койре «исходную и самую глубокую политическую связь» [Ibid., p. 110]. Пространство политического есть пространство горизонтальных связей между людьми. Хайдеггер же интер-

претирует платоновский полис не как город или государство, а как «полнос», вокруг которого «в своеобразном круговороте вращается всё, что появляется перед греками как сущее» [Хайдеггер, 2009, с. 196]. Другими словами, полис есть в первую очередь полюс исторической феноменализации: «Πόλις есть собранное в себе средоточие несокрытости сущего» [Там же, с. 197], та область бытия, где история являет себя: «Πόλις – это не город, не государство и тем более не их роковое смешение, рисующее заведомо несообразную картину, то есть не пресловутое “город-государство”. Πόλις – это местность места (die Ortschaft des Ortes) истории греков <...> В этом сущностном средоточии исконно единится всё то, что бытийствует как несокрытое в своей обращенности к человеку и таким образом направляет себя ему как нечто такое, с чем человек в своем бытии остается глубинно соотносенным» [Хайдеггер, 2009, с. 197]. Именно поэтому полис не является средой «абсолютной феноменальности» [Derrida, 2005, p. 95] – поскольку несокрытость истории (бытия) никогда не существует вне сокрытости, с которой она находится в постоянном противоборстве. Политическое есть площадка этой борьбы, борьбы истины-несокрытости, сокрытости и утаивания, это та сцена, на которой разыгрывается драма исторического. Именно поэтому, говорит Хайдеггер, в центре политического трактата находится миф о пещере – т. е. миф «об утаивании, сокрытии и несокрытости» [Хайдеггер, 2009, с. 201].

Как известно, в 1930-е гг. Хайдеггер радикально изменил свои взгляды на феноменальность феномена и сущность истины. Хотя в § 7 «Бытия и времени» указывается на структурную взаимосвязь между «терминологически позитивным и исходным» понятием феномена как самого-по-себе-себя-кажущего и видимостью как «привативной модификацией» [Хайдеггер, 1997, с. 28–29] этого исходного понятия, в целом Хайдеггер считает, что «явление», опосредование, казание чего бы то ни было, не является предметом феноменологии (потому что бытие не может быть симптомом). Феномены могут быть «не даны», они могут быть «потаенными», но задача феноменологии как раз и заключается в том, чтобы вывести их на свет. Соответственно, сокрытость как форма опосредованного проявления, а вместе с ней явление, симптом и знак, объявляется «антонимом к феномену» [Там же, с. 36], а задача феноменологии определяется как «расчистка», разбор тех препятствий,

которые «засоряют», застилают от нас феномен [Хайдеггер, 1998, с. 93–94]. Именно этот-то тезис и подвергается в работах 1930-х гг. ревизии. Противоположностью истинному становится не сокрытое, не ложное, а правильное.

Неистинное как сокрытое, о котором рассуждает Хайдеггер в работе «О сущности истины», а также в лекционных курсах 1930–1940-х гг., не является просто ложным, противоположным истинному как раскрытому; «сокрытость сущего в целом, т. е. подлинная не-истина, древнее, чем всякое откровение того или иного сущего» [Хайдеггер, 1991, с. 18]. Как поясняет Хайдеггер в курсе 1942–1943 г., «сущность истины ни в коем случае не может быть определена в ракурсе противостояния несокрытости и сокрытости» [Хайдеггер, 2009, с. 65]. Застиление и заставление (шкаф, загораживающий собой дверной проем) – есть «показывающее сокрытие» [Там же, с. 76] и, как таковое, оно представляет собой некоторый вид раскрытия [Там же, с. 102]. Существуют и другие виды сокрытия, например, скрывает и тайна как «сокрытость сокрытого» [Хайдеггер, 1991, с. 21]. Иначе говоря, сущность сокрытия многолика. Способ сокрытия, свойственный таинственному, принципиально отличается от других способов сокрытия – и в первую очередь от ложного (обмана, маскировки, секрета, заговора), но также от еще не открытого. Тайна незаметна, однако ее незаметность, в отличие от «незаметности» заговора, не «выставляет себя напоказ» [Хайдеггер, 2009, с. 142–143] – хотя Рудольф Бернет и сравнивает неприметность хайдеггеровской тайны с неприметностью «похищенного письма» из новеллы Эдгара По [Bernet, 2005]. Секрет, умолчание, забвение – хранят сущее, оставляя его таким, каким оно есть: «...забытая тайна наличного бытия человека никогда не устраняется забвением, но забвение придает кажущемуся исчезновению забытого собственное присутствие в настоящем» [Хайдеггер, 1991, с. 22].

Сокрытое как тайна есть не искажение, не загадка, которую нужно разгадать, но особый способ явленности сущего: «...сокрытие таинственного просто постигается как сокрытость и укрывается в исторически сложившейся умалчиваемости. Открытость открытой тайны состоит не в том, что тайна разгадывается и тем самым уничтожается, а в том, что сокрытость простого и существенного нигде не затрагивается и оставляется в своей явленно-

сти» [Хайдеггер, 2009, с. 142]. Другими словами, тайну не следует разгадывать, она должна остаться нераскрытой: только тогда она может сохранить в неприкосновенности то, что вверено ей: «Есть и такой вид сокрытия, при котором сокрытое ни в коей мере не устраняется и не уничтожается, но сохраняется и остается спасенным в том, что оно есть. Такое скрывание не дает нам утратить вещь, как это происходит при заставлении и выставлении (как ис-кажении), при ускользании и устранении. Такое сокрытие хранит» [Там же, с. 140]. Ложное же, ψεῦδος, понимается не как обман (предполагающий выведение на первый план субъективной роли обманщика, его творческой воли), а как «за-ставляющее сокрытие, утаивание» [Там же, с. 77], свойственное не высказываниям, а самим вещам. Вещи не могут обманывать; они лишь скрывают свою сущность. «Не все то золото, что блестит», говорит пословица – однако нечто может *казаться* золотом лишь потому, что блестит, а значит, определенным образом являет, *кажет само себя*. Следовательно, ложное как ψεῦδος, как «дающее возможность появиться чему-то не так, как оно есть “поистине”» [Там же, с. 102], не противостоит истине, а является ее модификацией¹, поскольку «принадлежит сфере появления, принадлежит самой возможности появления и несокрытости» [Там же, с. 74].

Для Койре же, как и позже для Э. Тугендхата², рассмотрение ложного как формы ἀλήθεια полностью обесценивает весь философский потенциал хайдеггеровской мысли, которой он так восхищался в начале тридцатых³. В послевоенной рецензии на Хайдеггера Койре пишет: «...естественный свет, проецируемый Da-sein на сущее, является одновременно вери-фицирующим и фальсифицирующим. В силу этого, Da-sein – не прозрачная, но смутная

¹ Недаром уже в «Бытии и времени» Хайдеггер подчеркивал, что кажимость, видимость – это тоже своего рода способ самопоказывания, «привативное значение феномена» [Хайдеггер, 1997, с. 29].

² Ср. «тезис об истине как бытии-раскрывающем обладает разъясняющей силой лишь тогда, когда остается верен той точке зрения, что ложное высказывание не является раскрывающим» [Тугендхат, 2001, с. 139].

³ Ср. рецензию Койре на «Что такое метафизика?»: «Не объем составляет достоинство произведения, даже если речь идет о философии, и достойный восхищения очерк М. Хайдеггера <...> займет почетное место среди философской продукции последних лет. Мысль глубокая, честная и прямая выражена на языке исключительной силы и плотности» [Koyré, 1931, p. 750].

очевидность, а его сущность, единство истинного и ложного, есть тайна, замешательство и нищета» [Койре, 1999]. Человек оказывается обречен на блуждания в потемках, потому что его *esse ostentativum* есть одновременно и *esse occultativum*; раскрывая истину, он ее непременно искажает. Другими словами, Койре интерпретирует Хайдеггера так, словно между сокрытием-искажением и сокрытием-тайной нет никакой разницы. Он пишет: «Допущение бытия раскрывает и утаивает одновременно; вполне понимаешь, что Хайдеггер подошел к тому, чтобы говорить о тайне и сообщить нам, что эта тайна правит в Da-sein человека <...> Тайна эта, можно сказать, совершенно таинственна – *Mysterium Magnum*, ибо в довершение всего утаивание утаивает само себя. Это означает, что, имея в нашей повседневной жизни дело с частными сущими, мы даже не подозреваем, что сущее в целом от нас сокрыто. Мы не знаем, что мы извращены не-истиной, *введены в заблуждение*» [Там же]. Отождествление истины и сокрытия ведет к тому, что доступ к самому себе, а значит, и работа самопознания, этическое усилие оказываются невозможны.

Казалось бы, кому как не Койре, специалисту по мистицизму, знать, что сущность тайны (и особенно тайны как *mysterium magnum*) состоит не в том, что именно она скрывает, и, тем более, не в искажении чего бы то ни было, а в том, что тайна является особым «способом объяснения»⁴ реальности. Койре прекрасно отдает себе отчет в том, что тайна по своей сущности не является обманом, однако он предпочитает интерпретировать хайдеггеровскую тайну, которая являет сокрытое как сокрытое, в политических терминах «заговора среди бела дня».

«Заговор среди бела дня» – так Койре в памфлете военного времени «Размышления о лжи» [Койрэ, 1996] описывает функционирование тоталитарных режимов и их пропагандистских машин. В отличие от традиционной формы скрытого воздействия группы на общество – тайного общества – тоталитарная партия не скрывает от общества в целом своего существования, более того, она даже навязывает обществу определенное представление о своем существовании, целях и задачах, однако представление грубо ис-

⁴ Ср.: «...следует решительно поместить *mysterium* в центр системы и вместо того, чтобы избавляться от него, сделать из него принцип объяснения» [Койрэ, 1947, p. 424].

каженное: «Заговор среди бела дня нуждается в том, чтобы показываться на свет, и, более того, концентрировать этот свет на самом себе и в особенности на своих руководителях <...> Можно было бы задаться вопросом о том, не является ли понятие заговора среди бела дня противоречием *in adjecto*. Заговор предполагает тайну и секрет. Каким образом он может совершаться среди бела дня? <...> Поскольку «партия» действует публично, как и ее руководители, которые обязаны публично излагать свою доктрину, произносить публичные речи и делать публичные заявления, сохранение тайны предполагает постоянное следование правилу: всякое публичное высказывание является криптограммой и ложью <...> Посвященные <...> *знают*, что их целью является обман массы, противников, «других»» [Ibid., p. 20].

Роль лжи в этой ситуации заключается не в том, чтобы делать неверные утверждения, – например, Гитлер в «*Mein Kampf*» явным образом декларировал свои подлинные цели. Койре показывает, что имеющая хождение в тоталитарных режимах «макиавелевская ложь», ложь «второго порядка», «истина, которая становится инструментом обмана» [Ibid., p. 30], служит не для того, чтобы выдавать неверные утверждения за верные. Задача пропагандиста заключается в том, чтобы разорвать связь логоса-речи с высшей формой духовной жизни, с логосом-разумом [Ibid., p. 38]. Речь перестает быть способом теоретического доступа к истине, ее функция снижается до сугубо прикладной, а именно до функции фрагментации общества. «Скрытая, эзотерическая» истина [Ibid., p. 27], с которой имеют дело «посвященные», не имеет самостоятельной ценности, ее подлинная роль заключается в том, чтобы заменить горизонтальные общественные связи между гражданами вертикалью доверия вождю. Другими словами, Койре видит в феноменализации по типу «явить сокрытое как сокрытое» не столько эпистемическую или феноменологическую, сколько этическую, социальную и политическую проблематику.

В свою очередь, когда Хайдеггер настаивает на том, что ложное является родом выявления, он также исходит из политического аргумента – но не из социально-политического, как Койре, а из теолого-политического. С точки зрения Хайдеггера, отождествление ψεύδος, утаенного, с falsum, подложным, связано с тем, что в Риме империя становится «способом бытия исторического человечества»

[Хайдеггер, 1999, с. 98–99], а римские боги (например, христианский Бог) являются «нуминозными», властвующими над людьми⁵. Однако греческие боги, в отличие от Бога христианского, не осуществляют никакой власти, не дают никакого закона: сущность божественного есть само-проявление, в том числе, в поэтическом слове. Соответственно, слово философское призвано вернуться к слову поэтическому, тому, которое «не вырывает нечто несокрытое у несокрытости» [Там же, с. 272], не пытается урвать себе кусочек бытия в каком бы то ни было субъективном акте, но представляет собой то исходное видение, которое одновременно показывает самого себя: «Видение, в том числе и человека, в своем исконном смысле является не улавливанием чего-либо, не схватыванием этого нечто, а себя-показанием (das Sichzeigen), в соотношении с каковым только и возможно улавливающее усмотрение <...> вид, $\theta\acute{\epsilon}\alpha$ – это не видение как деятельный акт, совершаемый “субъектом”, а увидение вида как восхождения и выступления самого “объекта”. Видение есть себя-показание, причем такое, в котором сосредоточилась сущность появляющегося перед нами человека» [Там же, с. 224, 226].

Тот, кто причастен божественному, – мыслитель или поэт – видит только в силу того, что показывает, дает увидеть самого себя; именно в этом самопоказывании и состоит смысл и поэтического, и философского слова⁶. Подобное отождествление $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ и позволения-показать-себя мы встречаем и в Церингенском семинаре [Хайдеггер, 2001, с. 121]. В этом смысле особое значение приобретает именно фигура поэта (и фигура мыслителя): если поэт и играет роль посредника между людьми и богами [Courtine, 2007, p. 215], то лишь в силу того, что он *не присваивает себе* то, ради чего он служит (*gebraucht*), а, напротив, сам этому принадлежит [Хайдеггер, 1999, с. 249].

⁵ Ср.: «...у греков никакой бог не является повелевающим: он только показывает, указывает. Римское же “нумен” <...> означает приказ и волю и отличается повелеванием. Строго говоря, “нуминозное” в смысле божественного веления никогда не относится к сущности греческих богов, то есть богов, бытийствующих в сфере $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ » [Хайдеггер, 1999, с. 94]. Равным образом и философ в государстве не должен становиться непосредственным руководителем государства, ему довольно указать «на сущность науки» – и уж тогда «воля к сущности доставит нашему народу <...> его подлинно духовный мир» [Хайдеггер, 1993 а, с. 229, 226].

⁶ О взаимопринадлежности поэзии и философии см. [Dastur, 2007, p. 169].

Другими словами, в поэтической работе совершается своеобразный акт поэтической конверсии, который служит для Хайдеггера моделью конверсии философской. Подобно тому, как поэт должен отказаться от установки господства⁷ и обладания по отношению к своему собственному слову, мыслитель, пытающийся осуществлять «тавтологическое мышление», в котором, согласно Хайдеггеру, и состоит «первоначальный смысл феноменологии» [Хайдеггер, 2001, с. 122], **должен отказаться от понятийного схватывания**, в котором осуществляется «овладевающий способ действий» [Там же] (активная познавательная установка, подразумевающая методическое насилие). Сам путь должен позволить «явиться тому, к чему он ведет», высказывающийся должен перестать «включать себя» в высказывание и «отступить на задний план» перед сущим⁸. Именно в этом смысле следует понимать слова Хайдеггера о том, что «бытие нуждается» [Хайдеггер, 1999, с. 121] в нас, мыслящих, что бытие «требует человека» [Хайдеггер, 1993б, с. 145]. Dasein требуется бытию для его самораскрытия – но «вне требования бытия» мы не можем стать самими собой, а значит, «мы сами себя» должны «поставить в пустоту и безотносительность» [Хайдеггер, 1999, с. 123]. Другими словами, мы имеем дело с классическим double bind, с «двойным зажимом» философской и

⁷ Здесь стоит отметить, что анализ хайдеггеровских политико-философских воззрений тридцатых годов выходит за рамки задач, которые поставлены в этой работе (и именно поэтому акцент сделан на курсе 1942–1943, а не 1933–1934 гг.). Об изменениях, которые претерпела хайдеггеровская интерпретация политической роли философа, а также о политических обстоятельствах становления концепции «забвения бытия» см. [Михайловский, 2013, с. 9–12].

⁸ «Как различается опыт сущего, когда в нем видят *ὄλοκεῖμενον* и когда в нем видят *φανόμενον*? Допустим, мы смотрим на определенное сущее, например на горную цепь Люберон <...> Разумеется, Люберон не гибнет от того факта, что его берут в расчет как *ὄλοκεῖμενον*, но он не выступает уже как феномен, – в том смысле, что он сам дает себя видеть. Он уже больше не присутствует сам собой и от себя. В качестве *ὄλοκεῖμενον* он есть то, о чем мы говорим. И тут важно сделать основополагающее разграничение в аспекте речи, а именно отличить чистое именование (*ὀνομάζειν*) от высказывания (*λέγειν τι κατά τίνας*). В простом именовании я оставляю присутствующее быть тем чем оно есть. Несомненно, именование включает в себя того, кто именуется, – но особенное именованное как раз в том, что именуемый входит в него лишь для того, чтобы самому *перед сущим отступить на задний план*. Тогда сущее есть чистый феномен» [Хайдеггер, 1993 б, с. 124].

религиозной конверсии: мышление предполагает изменение установки мыслящего как приведение себя к пассивности, однако само это приведение к пассивности, которое бытие требует, зависит не от самого человека, а от бытия, которое с «вот этим Вот бытием» [Хайдеггер, 1993б, с. 146] всегда соотносится.

Хайдеггер не останавливается перед тем, чтобы объявить философию делом демоническим, а, значит, и божественным: «...то сущностное место, в котором мыслитель стоит как мыслитель... есть τόπος δαιμόνιος» [Хайдеггер, 2009, с. 276]. Однако это божественное/демоническое начало свойственно каждому, кто обладает душой, каждому, наделенному даром слова: «Ψυχή подразумевает основание и способ отношения к сущему. Отношение живого к сущему и тем самым его отношение к себе самому действительно может иметь место, и тогда это живое должно обладать словом (λόγον ἔχον), потому что только в слове раскрывается бытие. <...> Способ, которым какое-либо живое поставлено в отношение к сущему и тем самым к себе самому, то есть понимаемая таким образом установленность (Gestelltsein) в несокрытое, стояние бытия (Seinsstand) этого живого есть сущность “души”; она прибывает в то место, в тот τόπος, который характеризуется как δαιμόνιος» [Там же, с. 217]. Быть богом – вот подлинное призвание человека; каждый, если верить Хайдеггеру, есть сарак dei, но лишь философы осуществляют это призвание, потому что именно философы «окликнуты бытием» и удивляются божественному, т. е. непривычному и неприметному.

Койре же видит в хайдеггеровском сближении философии и поэзии существенную опасность. Для него поэтическое слово как слово неадресное, слово, не обращенное к другим, не включенное в ткань социальной жизни, не обладает никакой философской ценностью. Койре настаивает на том, что Хайдеггер ошибается: подлинность достижима для Dasein только в человеческом контакте. Не случайно резкая отповедь Хайдеггеру, завершающая статью 1946 г., касается именно поэзии: «Несмотря на то, что речь (Rede, λόγος) является одним из определяющих “атрибутов” Dasein, напрашивается то же замечание, что и в предшествующем. Дискурс, выражающий структуру бытия в его целом, является логикой, приманкой, обманом. Речь как язык имеет место только в плане неподлинности... На возражение, что общение и диалог, по

всей видимости, невозможны в неподлинности, нужно было бы заметить, что в подлинности они также невозможны. Ибо речью подлинного существования является молчание. Или поэзия. Как в этих условиях можно прийти к истории? История не является ни молчанием, ни поэзией <...> История есть диалог» [Койре, 1999]. Другими словами, для Койре речь имеет онтологическую значимость, речь может быть соединена с логосом, только если она выражена и, более того, если она имеет адресата. В «Размышлениях о лжи» Койре мимоходом бросает: «Не лгут ‘в пространство’. Лгут – как и говорят или не говорят правду – кому-то» [Койре, 1996, р. 14]. Речь выражает говорящего и понимающего слово в его уникальности, в его крайнем своеобразии. Более того, роль слова – роль истинного слова – заключается в том, что, представляя собой, с одной стороны, общее для многих, общественное и гражданского пространство плюральности, оно одновременно осуществляет и функцию индивидуации, отчуждая человека от сообщества и ставя его лицом к лицу с истиной [Койре, 1980, р. 134]. Именно в силу этой индивидуации человек может быть в подлинной степени ζοου λογικον, животным разумным, а не только животным говорящим, т. е. легковверным и не мыслящим.

В период своего раннего увлечения Хайдеггером Койре писал, что наука отличается от метафизики (хайдеггеровской метафизики, которой не жалеет похвал) тем, что «метафизическое вопрошание исходит из сущностной ситуации того, кто ставит вопрос» [Койре, 1931, р. 750], в то время как «научная установка предоставляет первое – и последнее – слово самой вещи» [Ibid.]. В 1946 г. Койре занимает гораздо более пессимистическую позицию: он разделяет метафизику на «хорошую» и «дурную» [Койре, 1946, р. 125], поэтическую, детскую, прелогическую, «глуповатую»⁹. Роль «хорошей метафизики» заключается в том, чтобы «превозмогнуть воображение и изгнать человека из представлений о реальности» [Ibid.], другими словами, «хорошая метафизика» обязана в какой-то момент стать наукой, чтобы не сказать – геометрией¹⁰. Хайдеггер, а вместе с ним Шеллинг, Фихте, Новалис – все, кто пишет о тайне, – оказываются

⁹ Койре даже цитирует известное словцо Пушкина о том, что «поэзия должна быть глуповата».

¹⁰ Нельзя основать поэзию на «хорошей метафизике», потому что «не сделаешь геометрию поэтической» [Койре, 1946, р. 124]

«дурной метафизикой». Однако в итоге мир философии и мир мистики оказываются радикально отделены друг от друга. Мир теософии, как и мир поэзии, – это мир «дурной метафизики», в то время как «тот, кто представляет себе мир на манер Канта и Декарта» [Ibid., p. 124], едва ли «сумеет создать поэзию, которая кому-либо понравится»¹¹. Поэзия есть дело человеческого воображения, она создает мир, отвечающий «эмоциональным потребностям человека», «мир, гораздо более человеческий, чем расколдованный мир науки и (хорошей) философии, который его заменил»¹²; ее роль заключается в том, чтобы «утешать страждущих, подавать надежду отчаявшимся» [Ibid., p. 125]. В этом контексте понятен протест Койре против современного искусства, которое «в своих попытках стать чем-то большим, чем просто искусство, – то есть магией или метафизикой» [Kouyé, 1945, p. 493] – создает «антикосмос» [Ibid., p. 492], в котором нельзя жить. Здесь видна аналогия между искусством и традиционной метафизикой: как космологическая и антропоцентрическая линия немецкой метафизики, идущая от Бёме, служит своего рода контрапунктом к «дегуманизирующей» и «деэстетизирующей» мир философии научного рационализма [Kouyé, 1966, p. 11], так и подлинное искусство создает мир, в котором все еще можно жить. Если «распад идеи Космоса означал крушение идеи иерархически упорядоченного, наделенного конечной структурой мира» [Койре, 2004, с. 130], то наследники и продолжатели линии Бёме (будь то немецкие романтики или русские шеллингианцы¹³), возвращая человеку центральное место в общем домостроительстве бытия [Kouyé, 1929, p. 505], сохранили в своем представлении о человеке и мире размерность глубины. В эстети-

¹¹ [Kouyé, 1946, p. 125]. Роль же подлинного искусства заключается именно в том, чтобы нравиться, чтобы вызывать эстетическое удовольствие [Kouyé, 1945, p. 492].

¹² См.: «Космос, центр которого есть земля, был выстроен для человека. Для человека вставало солнце, вращались планеты и звезды... В этом мире, сделанном для человека, хотя и не вполне *по его мерке*, человек чувствовал себя дома. Он восхищался этим миром, проникнутым разумом и красотой. Он мог даже поклоняться ему. Но этот Мир, этот Космос физикой Декарта был уничтожен полностью» [Kouyé, 1962, p. 209].

¹³ Койре проследивает влияние Бёме (через посредство Сен-Мартена) на Киреевского и Герцена через их университетского преподавателя философии Павлова [Койре, 2003, с. 184].

ческих представлениях Койре особенно видна та раздвоенность, расщепленность современного мировоззрения, о которой он пишет в своих работах по истории научной мысли: мир науки, мир понятийного познания, мир «хорошей метафизики» есть более «истинный» мир, однако он не отвечает человеку во всей полноте его человечности, в то время как религиозная, поэтическая, магическая, метафизическая космология, которую сам Койре с такой симпатией воссоздает в своих работах, – не «истинна».

Проводимое Койре *иерархическое* сопоставление истинного и неистинного, подлинного и неподлинного мысли Хайдеггера глубоко чуждо¹⁴. Напротив, Хайдеггер настаивает на том, что подобное отождествление истины с «верхом»¹⁵ (а ложного, соответственно, с «низом», с «падшим») и составляет сущность нашей, испорченной Римом, цивилизации: «Истинное – это нечто самоутверждающееся на тех или иных основаниях, нечто пребывающее наверху, нисходящее сверху; это повеление, причем и сам “верх”, само “высшее”, сам “господин” того или иного господства появляется в различных обликах» [Хайдеггер, 1999, с. 120]. Истинное отождествляется с (истинной) *властью вершить истину*, и в итоге истина перестает быть истиной вещью и становится истиной высказывания, истиной, зависимой от субъекта как оценщика и судии сущего: «Греческое ἀληθεύειν, то есть раскрытие несокрытого, которое еще для Аристотеля властно пронизывает сущность τέχνη, превращается в просчитывающую и обустроивающуюся ratio <...> “Почитание-истинным”, характерное для ratio, для геог, превращается в прошупывающее и заранее прогнозирующее возможные ситуации обеспечение господства. Ratio превращается в просчитывание, в calcul. Ratio есть сообразование с правильным, устройство себя на его основе <...> Ratio – это facultas animi, способность человеческого ума, actus которого совершается внутри человека» [Там же, с. 115].

¹⁴ Джоржо Агамбен пишет, что для Хайдеггера несобственное, непервоисходное оказывается, напротив, лежащим в основании первоисходного [Agamben, 2010, p. 324].

¹⁵ Ср. «Verum первоначально означает закрытие, замыкание, покрытие как сокрытие (и противоположно ἀληθές) оно выступает как антоним к falsum <...> теперь ver – это самоудержание, пребывание-наверху... verum – это непрестанное стояние, нечто прямое, вы-прямленное, направленное вверх как сверху направляющее и вершащее: verum есть rectum (regere, “режим”), должное, iustum» [Хайдеггер, 1999, с. 111].

Слово, которое у первых греков, до философского грехопадения, «хранило несокрытое как таковое», превращается сначала в ὁμοίωσις, в «уподобление (Angleichung) раскрывающего речения обнаруживающему себя, раскрытому существу» [Там же, с. 113], а потом и в iudicium, «возможность сказать правильное, то есть надежно уловить то, что требуется» [Там же, с. 118]. Так «verum превращается в certum», а вопрос об истине вырождается в проблематику теории познания, «в вопрос о том, может ли человек (и если может, то каким образом) быть уверенным и удостоверенным как по отношению к тому существу, каковым является он сам, так и по отношению к тому, каковым он не является» [Там же, с. 116].

Соответственно, главное понятие «Государства» – понятие справедливости (δικαιοσύνη) – переводится Хайдеггером как «наложенность»: «В πόλις как сущностном средоточии исторического человека, которое раскрывает сущее в целом и скрывает его, этого человека своим бытием окружает все то, что к нему, в строгом смысле слова, при-лажено (zu-gefügt), но вместе с тем и удалено от него. “При-лаженное” мы здесь понимаем не во внешнем смысле чего-то “до-бавленного” и “причиненного”, а в значении приданного существу человека в качестве чего-то такого, что присуще этому существу в его бытии, так что это существо оказывается как бы впущенным в это бытийно присущее ему и могущим быть ладно встроенным в него» [Там же, с. 209]. Лад не «лучше», не «правильнее», не «выше» разлада (как «лучше» быть справедливым, чем несправедливым), но лад более соответствует сущности вещи, ее ладности, «доброте»¹⁶. В известном смысле лад *выше* разлада – но не по этической, а по *эстетической шкале*.

Койре согласен с тем, что платоновский идеал справедливости есть идеал гармонии, однако для него эта гармония носит принципиально иерархический характер [Койре, 1962, р. 131]. Резюмируя свои размышления о хайдеггеровской концепции истины как сокрытости, Койре роняет: «“Бытие и время” было более оптимистичным произведением» [Койре, 1999]. Оптимистичным оно было в первую очередь потому, что подлинное и неподлинное, аутентичные и не-

¹⁶ В том смысле, в котором «добрым» может быть меч или конь. Отметим, что для Хайдеггера ἀρετή берет свое начало в благоговейном страхе, т. е. обладает аффективным характером, что и обуславливает ее роль в размыкании бытия [ср. Хайдеггер, 1999, с. 164–167].

аутентичные модусы бытия Dasein были, казалось, четко отделены друга от друга и образовывали естественную иерархическую структуру: подлинное, genuinum – лучше неподлинного, а несокрытое, истинное – лучше сокрытого, ложного. «Бытие и время» «на самом деле было антропологией»¹⁷, пишет Койре, или скорее прото-экзистенциалистской теорией философской конверсии, в которой человеческое Dasein следовало по пути от низшего к высшему, от неподлинного к подлинному традиционным путем γνῶθι σεαυτόν, «познания себя»; бытие-к-смерти можно увидеть как совершеннейшую форму заботы о себе как «науки умирать». Утрата должной иерархии в паре несокрытое-сокрытое, которую Койре прочитывает как пару подлинное-неподлинное, истинное-ложное, представляется Койре чрезмерной платой за преодоление антропологии и метафизики. Более того, утеря этой иерархии и замена ее равнозначной парой несокрытое-сокрытое означает для Койре, что истина в итоге определяется через что-то иное, нежели она сама, – через условия феноменальности, в данном случае. Однако истина сама «является условием возможности всех условий возможности» [Там же]. Как и благо, которому она «равномощна» [Койгэ, 1948, р. 19], истина – в силу того, что она находится на самой вершине иерархической лестницы, – определяется автореферентно, «непоправимо кольцевым» [Койгэ, 1962, р. 73] образом. Для Койре **unum, bonum, verum** остаются универсалиями и, тем самым, «подлинными “константами” мышления и бытия» [Койгэ, 1948, р. 19].

Абсолютность истины, а с ней и блага, означает отказ от мечты о философе-правителе, который бы управлял государством непосредственно или хотя бы выступал в опасной роли освободителя слепых, не просвещенных философией масс [Heidegger, 1988, S. 80–94]. Пускай «буква» платоновского текста повествует нам о философах, способных стать у власти: однако образ философа-мудреца есть лишь литературная фикция. Мы, зрители созданной Платоном драмы, будучи людьми, должны помнить, что сами мы мудрецами не являемся. Ученый или философ могут лишь стремиться с истине, к достижению трансцендентального идеала, который остается принципиально недостижимым и неосуществимым [Geroulanos, 2010, р. 85]. Хайдеггеровская претензия философии на демониче-

¹⁷ [Койре, 1999], перевод изменен по [Койгэ, 1980, р. 301].

ское или божественное происхождение выглядит в глазах Койре как небескорыстный самообман. Недаром почти то же самое предупреждение мы встречаем и в его послевоенной статье о Хайдеггере: «Философ – не мудрец. Философ – только человек. Если бы он был мудрецом, то он стал бы богом» [Койре, 1999]. Анархия «непосредственно приводит к тирании» [Kouřé, 1962, p. 159], потому что дикий зверь, именуемый тираном, живет в душе каждого: только сознание собственного несовершенства, умение властвовать собой и подчинение законам способны оградить каждого отдельного человека и общество в целом от опасности тирании. Осознание при-сущего каждому человеку несовершенства, осознание собственной ограниченности является признаком подлинного философа: согласно Койре, тот, кто возомнил себя мудрецом или богом, кто ставит себя выше закона, обязательно захочет стать тираном [Ibid., p. 155].

Список литературы

Койре А. (1999) Философская эволюция Мартина Хайдеггера / Пер. с фр. О. Назаровой и А. Козырева // Логос. № 10. с. 113–136.

Койре А. (2003) **Философия и национальная проблема в России начала XIX века** / Пер. с фр. А.М. Руткевича. М.: Модест Колеров. 304 с.

Койре А. (2004) Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / Пер. с фр. А.Я. Ляткера, под ред. А.П. Юшкевича. М.: Прогресс. 280 с.

Михайловский А.В. (2013) Философия как эзотерическое знание: к интерпретации притчи о пещере у Мартина Хайдеггера // Платоновский сборник: в 2 т. / Науч. ред.: А.В. Михайловский, О.В. Алиева, А.А. Глухов, И.А. Протопопова. Т. 2. М.; СПб. с. 410–437.

Тугендхат Э. (2001) Хайдеггеровская идея истины / Пер. с нем. И. Инишева // Исследования по феноменологии и философской герменевтике / Ред. Е. Борисов и др. Минск. с. 135–145.

Хайдеггер М. (1991) О сущности истины / Пер. с нем. З.Н. Зайцевой // *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге / Ред. А.Л. Добротов. М.: Высш. шк. С. 8–27.

Хайдеггер М. (1993а) Самоутверждение немецкого университета // *Хайдеггер М.* Статьи и работы разных лет / Пер. с нем., сост. и вступ. ст. А.В. Михайлова. М. С. 222–231.

Хайдеггер М. (1993б) Семинар в Ле Торе, 1969 / Пер. с нем. В.В. Библихина // Вопр. философии. № 10. с. 123–151.

Хайдеггер М. (1997) Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem. 452 с.

Хайдеггер М. (1998) Прологомены к истории понятия времени / Пер. с нем. Е.В. Борисова. Томск: Водолей. 384 с.

Хайдеггер М. (1999) Положение об основании: Ст. и фрагм. / Пер. с нем. О.А. Коваль. СПб.: Алетейя. 290 с.

Хайдеггер М. (2001) Семинар в Церингене 1973 года / Пер. с нем. И. Инишева // Исследования по феноменологии и философской герменевтике / Ред. Е. Борисов и др. Минск. С. 108–123.

Хайдеггер М. (2009) Парменид / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль. 384 с.

Agamben G. (2010) La passione della fatticità // *Agamben G.* La potenza del pensiero: saggi et conferenze. Vicenza.

Bernet R. (2005) Le secret selon Heidegger et «La lettre volée» de Poe // Archives de Philosophie. No. 3 (68). P. 379–400.

Courtine J.-F. (2007) La cause de la phénoménologie. P.: PUF. 288 p.

Dastur F. (2007) Heidegger: la question du *logos*. P.: Vrin. 256 p.

Derrida J. (2005) Histoire du mensonge. Prolégomènes. P.: L'Herne. 120 p.

Geroulanos S. (2010). An atheism that is not humanist emerges in French thought. Stanford: Stanford Univ. Press. 448 p.

Heidegger M. (1988) Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet // **Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 34. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann.** 338 S.

Heidegger M. (2006) Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson // Heidegger M. Identität und Differenz. Gesamtausgabe. Bd. 11. Frankfurt a/M. S. 143–152.

Koyré A. (1929) La philosophie de Jakob Boehme. P.: Vrin. 525 p.

Koyré A. (1931) Revue critique de «Was ist metaphysik ?» par **M. Heidegger** // La Nouvelle Revue Française. No. 36. P. 750–751.

Koyré A. (1944–1945) Revue critique de «Henri Peyre. A study in Misunderstanding» // Renaissance. No. 2–3. P. 492–493.

Koyré A. (1946) Revue critique de «Augusto Viatte. Victor Hugo et les illuminés de son temps» // Critique. No. 1. P. 124–125.

Koyré A. (1947) La philosophie dialectique de J. Boehme // Critique. No. 2 (12). P. 414–426.

Koyré A. (1948) Manifold and Category // Philosophy and Phenomenological Research. No. 9 (1). P. 1–20.

Koyré A. (1962) Introduction à la lecture de Platon. Suivi de Entretiens sur Descartes. P.: Gallimard. 242 p.

Koyré A. (1966) Études d'histoire de la pensée scientifique. P.: PUF. 372 p.

Koyré A. (1980) Études d'histoire de la pensée philosophique. P.: Gallimard. 364 p.

Koyré A. (1996) Réflexions sur le mensonge. P.: Allia. 56 p.

Truth in the Political Philosophy of Plato: Interpretations by Alexandre Koyré and Martin Heidegger

Anna Yampolskaya

DSc in Philosophy, Professor of the Russian State University for the Humanities; 6 Miuskaya square, Moscow 125993, Senior Research Fellow, National Research University Higher School of Economics; 20 Myasnitskaya str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: anna.yampolskaya@ff-rggu.ru

The author analyses the problem of truth as it is presented in the interpretations of Martin Heidegger and Alexandre Koyré, covering Plato's Republic. Heidegger reads it primarily as a poetic myth of concealment and disclosure, revealing the intellection of Being. The space of political is a space of a historical manifestation and at the same time of the concealment of truth. The history of manifestation of truth is also a history of hiddenness and oblivion. Thereafter the untrue, being a privative mode of the true, opposes it no more; the true and the untrue do not make up a hierarchical pair. Koyré gives a completely different treatment of the Republic, reading it as a dramatical piece, forcing the reader to take sides. The truth is self-referring and placed at the high end of the hierarchy of values ladder, whereas the untrue (as distinct from the plain error) is always a deception, designed to disrupt the horizontal bonds between the citizens that constitute the political space as such. While for Heidegger the paradigmatic example of Dasein relation to Being is a poet who is sort of privy to God, Koyré keeps in place the hierarchical deference of the untrue world of the religious and mythopoetical to the true world of science. The author of the article demonstrates the inseparable link between the aesthetic visions and the political conceptions entertained by Koyré and Heidegger.

Keywords: truth, political philosophy, art, Plato, Alexandre Koyré, Martin Heidegger

References

- Agamben G. (2010) La passione della fatticità. In: Agamben G. *La potenza del pensiero: saggi et conferenze*. Vicenza: Neri Pozza.
- Bernet R. (2005) Le secret selon Heidegger et «La lettre volée» de Poe. *Archives de Philosophie*, no. 3 (68), p. 379–400.
- Courtine J.-F. (2007) *La cause de la phénoménologie*. Paris: PUF. 288 p.
- Dastur F. (2007) *Heidegger: la question du logos*. Paris: Vrin. 256 p.
- Derrida J. (2005) *Histoire du mensonge. Prolégomènes*. Paris: L'Herne. 120 p.

Geroulanos S. (2010). *An atheism that is not humanist emerges in French thought*. Stanford: Stanford University Press. 448 p.

Heidegger M. (1988) Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. *Gesamtausgabe*. Bd. 34. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann. 338 p.

Heidegger M. (1991) O sushchnosti istiny [On the Essence of Truth]. In: Heidegger M. *Razgovor na proselochnoi doroge*. M.: Vysshaya shkola, p. 8–27. (In Russian)

Heidegger M. (1993a) Samoutverzhdienie nemetskogo universiteta [The Self-Assertion of the German University]. In: Heidegger M. *Stat'i i raboty raznykh let*. M.: Gnozis, p. 222–231. (In Russian)

Heidegger M. (1993b) Seminar v Le Tore, 1969 [Seminar in Le Thor, 1969]. *Voprosy filosofii*, no. 10, p. 123–151. (In Russian)

Heidegger M. (1997) *Bytie i vremya* [Being and Time]. M.: Ad Marginem. 452 p. (In Russian)

Heidegger M. (1998) *Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni* [History of the Concept of Time: Prolegomena]. Tomsk: Vodolei. 384 p. (In Russian)

Heidegger M. (1999) *Polozhenie ob osnovanii. Stat'i i fragmenty* [The Principle of Reason. Articles and Fragments]. St. Petersburg: Aleteiya. 290 p. (In Russian)

Heidegger M. (2001) Seminar v Tseringene 1973 goda [Seminar in Zäringen 1973]. *Issledovaniya po fenomenologii i filosofskoi germenевtike*. Red. E. Borisov i dr. Minsk: EGU, p. 108–123. (In Russian)

Heidegger M. (2006) Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson. In: Heidegger M. Identität und Differenz. *Gesamtausgabe*. Bd. 11. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, S. 143–152.

Heidegger M. (2009) *Parmenid*. St. Petersburg: Vladimir Dal'. 384 p. (In Russian)

Koyré A. (1929) *La philosophie de Jakob Boehme*. Paris: Vrin. 525 p.

Koyré A. (1931) Revue critique de «Was ist metaphysik ?» par M. Heidegger. *La Nouvelle Revue Française*, no. 36, p. 750–751.

Koyré A. (1944–1945) *Revue critique de «Henri Peyre. A study in Misunderstanding»*. *Renaissance*, no. 2–3, p. 492–493.

Koyré A. (1946) Revue critique de «Augusto Viatte. Victor Hugo et les illuminés de son temps». *Critique*, no. 1, p. 124–125.

Koyré A. (1947) La philosophie dialectique de J. Boehme. *Critique*, no. 2 (12), p. 414–426.

Koyré A. (1948) Manifold and Category. *Philosophy and Phenomenological Research*, no. 9 (1), p. 1–20.

Koyré A. (1962) *Introduction à la lecture de Platon*. Suivi de Entretiens sur Descartes. Paris: Gallimard. 242 p.

Koyré A. (1966) *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: PUF. 372 p.

Koyré A. (1980) *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard. 364 p.

Koyré A. (1996) *Réflexions sur le mensonge*. Paris: Allia. 56 p.

Koyré A. (1999) *Filosofskaya evolyutsiya Martina Heideggera* [Martin Heidegger's Philosophical Evolution]. *Logos*, no. 10, p. 113–136. Arkhiv zhurnala Logos na saite «Ruteniya». URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_10/06.htm (data obrashcheniya 01.10.2012). (In Russian)

Koyré A. (2003) *Filosofiya i natsional'naya problema v Rossii nachala XIX veka* [Philosophy and National Problem in Russia at the Beginning of the 19th Century]. M.: Modest Kolerov. 304 p. (In Russian)

Koyré A. (2004) *Ocherki istorii filosofskoi mysli. O vliyanii filosofskikh kontseptsii na razvitie nauchnykh teorii* [Essays on the History of Philosophical Thought. On the Influence of Philosophical Concepts in the Development of Scientific Theories]. M.: Progress. 280 p. (In Russian)

Mikhailovsky A. V. (2013) *Filosofiya kak ezotericheskoe znanie: k interpretatsii pritchi o peshchere u Martina Khaideggera* [Philosophy as Esoteric Knowledge: to the Interpretation of the Parable of the Cave by Martin Heidegger]. *Platonovskii sbornik*, t. 2. Red.: A.V. Mikhailovskii, O.V. Alieva, A.A. Glukhov, I.A. Protopopova. M., SPb. RGGU–RKhGA, p. 410–437. (In Russian)

Tugendhat E. (2001) *Heideggerovskaya ideya istiny* [Heidegger's Idea of Truth]. *Issledovaniya po fenomenologii i filosofskoi germenевitike*. Minsk: EGU, p. 135–145. (In Russian)

Д.Н. Дроздова

Место Александра Койре в историографии науки XX в.

Дроздова Дарья Николаевна – кандидат философских наук, преподаватель Школы философии Факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ; Российская Федерация, 105066 Москва, ул. Старая Басманная, 21/4; e-mail: drozdova@gmail.com

Работа написана к 50-летию со дня смерти Александра Койре (1892–1964). В ней анализируется его деятельность как историка науки, который, по мнению Томаса Куна, совершил локальную «научную революцию» в дисциплине, изменив облик историографии науки середины XX в. Мы, однако, указываем, что основная заслуга Койре была вовсе не в том, что он предложил новый взгляд на историю Научной революции XVII в. Он, скорее, был посредником между континентальной философией начала XX в., в которой Научная революция изначально интерпретировалась как революция философская, и профессиональным сообществом историков науки, которое в этот момент искало основания для консолидации. Убежденность в том, что наука немыслима без философии, поскольку она предполагает предварительную онтологическую интерпретацию своего объекта, позволила Койре создать новый подход к истории научной мысли, центром которого стал метод концептуального анализа, направленный на выявление философских оснований научных теорий. Тем самым Койре породил историю науки с историей идеи и приблизил ее к герменевтике.

Ключевые слова: Александр Койре, Галилео Галилей, Исаак Ньютон, научная революция XVII в., философские основания науки, история науки в XX в., эпистемология истории науки

В 2014 г. исполнилось 50 лет со дня смерти нашего выдающегося соотечественника, философа и историка науки Александра Владимировича Койре. 50 лет – достаточный срок для того, чтобы история вынесла свою оценку автору, показала истинную значимость его идей. Судьба наследия Койре в этом отношении показательна: за прошедшие годы многие его тезисы не раз подвергались критике, и в то же время многие его идеи прочно вошли в учебники и стали широко известными и общепринятыми. И хотя область его интересов была обширна и простиралась от античной классики до русской и немецкой философии XIX в., от доктрин мистиков до космологических теорий, в современном представлении он прочно связан с историей научной мысли.

В пантеоне историков науки прошлого Койре занимает совершенно особое место. С его именем связано появление классического описания процесса формирования классической науки, получившего известность как Научная революция XVII в. А поскольку в послевоенные десятилетия изучение Научной революции становится одним из наиболее популярных жанров в истории науки, Александр Койре приобретает в глазах последующих поколений особый статус «отца-основателя». Его исследования Научной революции становятся образцом историко-научных исследований, а сам Койре прославляется как великий, если не величайший, историк науки XX в. Его интерпретация механики Галилея считается одним из наиболее влиятельных прочтений творчества Галилея в XX в., а книга **«От Замкнутого мира к Бесконечной вселенной»** задает рамки традиционного описания перехода от средневековой к современной космологии¹. Особо подчеркивал важную роль Койре для истории науки его заочный ученик Томас Кун. По мнению Куна, с именем Койре связана своего рода «научная революция» в самой историографии науки [Kuhn, 1970]. **Работы Койре задают новую парадигму, модель для подражания, которая превращает историю науки из хронологии научных открытий в интеллектуальную историю или историю идей.** До этого историография науки во многом сводилась к выявлению «предшественников» и к перечислению открытий, она была склонна к презентизму, триумфализму и к недооценке научной мысли отдаленных эпох.

¹ Примеры подобных оценок см.: [Hooper, 1998; Floris Cohen, 1994; Brient, 2001; Elkana, 1987; Stump, 2001].

Подобное возвеличивание Койре хотя и не беспочвенно, но создает несколько искаженный образ истории дисциплины. История науки хотя и формируется довольно поздно, во времена Койре уже существует и даже неплохо организована. Существуют научные сообщества, журналы, возникают первые кафедры. В 1912 г. начинает издаваться первый журнал, посвященный истории науки, – *Isis*. С 1919 г. в Италии Альдо Мьели издает журнал *Archeion*, вокруг которого консолидируется сначала локальное, а затем и международное сообщество историков науки. По инициативе все того же Альдо Мьели в 1929 г. **формируется первый международный комитет по истории науки** (впоследствии – Международная академия истории науки) и проводится первый Международный конгресс по истории науки в Париже. Среди активных членов международного сообщества можно указать таких известных исследователей, как немецкий историк медицины Карл Зюдхофф, английский историк науки, техники и медицины Чарльз Сингер, французский историк и эпистемолог Абель Рей, бельгийский историк науки Джордж Сартон и многие другие.

Александр Койре, который начал заниматься историей науки в начале 1930-х гг., входит в профессиональный круг историков науки далеко не сразу. Его историко-научные труды получают признание лишь в послевоенные годы. Тем более примечательно то значение, которое они приобретают впоследствии. Возникает вопрос, в чем именно состоит значимость Койре для развития историографии науки в XX в., какие новые идеи он привносит в эту дисциплину, почему его историко-научные работы начинают восприниматься профессиональным сообществом как прорыв и слом парадигмы. В нашей работе мы проследим деятельность Койре как историка науки в двух аспектах. Сначала мы рассмотрим его взаимодействие с профессиональным сообществом историков науки в плане его биографии и личных взаимоотношений. А во второй части работы проанализируем ключевые идеи его подхода к историографии науки, покажем их эпистемологическое содержание и полемическую направленность.

1. Становление Александра Койре как историка науки

Путь Койре в историю науки не был простым и прямолинейным. К серьезным исследованиям в этой области он приступил лишь в начале 30-х гг. прошлого века, когда ему было уже почти 40 лет. К тому времени он был сложившимся ученым, опубликовавшим несколько монографий по истории религиозно-философской мысли. Койре, который получил первоначальное философское образование в Геттингене у Гуссерля, переехал в Париж незадолго до начала Первой мировой войны. Оставив первоначальные занятия логикой и феноменологией, он переключился на изучение истории философии и истории религиозной мысли. В Париже он посещал лекции в Сорбонне, а также был активным участником семинаров в Высшей практической школе. Руководителем его дипломного проекта в *EPHE* был историк философии Франсуа Пикаве (1851–1921), влияние которого хорошо заметно в ранних текстах Койре. Например, в работе «Идея Бога в философии св. Ансельма» (1923) Койре показывает зависимость философии и теологии св. Ансельма Кентерберийского от неоплатонической традиции, которую он, по мнению Койре, воспринял от Августина. Св. Ансельм предстает наследником и продолжателем определенного направления философии, а сама философская мысль демонстрирует непрерывность и преемственность. В таком подходе к истории мы обнаруживаем несомненное влияние Пикаве, который настаивал на важности Плотина для средневековой мысли [Picavet, 1889]. Пикаве также обращался к проблеме влияния средневековой мысли на Декарта, что становится темой другой работы Койре – «Идея Бога и доказательства Его существования у Декарта» (1922). Эта работа могла послужить основой для знакомства Койре с выдающимся исследователем схоластических корней философии Декарта, Этьеном Жильсоном, который занял кафедру Пикаве после его смерти в 1921 г. Впоследствии Жильсон сыграл важную роль в жизни молодого исследователя: Койре замещал Жильсона в Сорбонне, вместе с ним начал преподавать в Институте славянских исследований в Париже, был вторым кандидатом при избрании Жильсона на кафедру в Коллеж де Франс. Жильсон же познакомил Койре с парижским

эпистемологом и историком науки Эмилем Мейерсоном, под влиянием которого Койре переключился на изучение истории научной мысли [Meuseron, 2009]².

Однако в начале 1920-х гг. Койре был еще далек от эпистемологических интересов. Диплом Высшей практической школы, а также степень Парижского университета позволили Койре получить должность преподавателя (*maître de conférences*) в Высшей практической школе. Его научная и педагогическая деятельность в 1920-е гг. **показывает, что Койре воспринимает себя прежде всего как историка религиозной мысли**: он записывается в Общество Эрнеста Ренана, посещает собрания и семинары, устраиваемые этим обществом, публикуется в журналах *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* и *Revue de l'histoire des religions*, ведет курсы, посвященные немецкому спекулятивному мистицизму, а также религиозным движениям и сектам России и Чехии³. Возможно, в этом проявляется поиск и неопределенность – ведь наряду с этим Койре претендует на то, чтобы быть русистом: пишет монографию по истории русской философии, преподает в Институте славянских исследований в Париже, сотрудничает с журналами *The Slavonic review* и *Le monde slave*. Мы, однако, склонны предположить, что Койре был и до конца своих дней оставался именно историком религиозной мысли, а точнее – религиозно-философской. Даже тогда, когда центр его интересов сместился, как кажется, в сторону истории науки, он продолжал возглавлять кафедру «Истории религиозных идей в Европе Нового времени» и читать лекции о теологических идеях в философии Канта, Спинозы или Декарта.

Да и сама история науки, как ее практиковал Койре, была неразрывно связана с историей религиозной мысли. Обращение Койре к историко-научным темам связано, на первый взгляд, с личным влиянием на молодого исследователя его старшего друга Эмиля Мейерсона. Действительно, Койре вспоминал позднее: «...быть может, именно его влиянию – влиянию долгих, совершавшихся каждую неделю дискуссий – обязан я... окончательной ориентацией, или переориентацией с истории философской мысли на

² Об отношениях между Мейерсоном и Койре см. также [Катасонов, 1987] и [Дроздова, 2012].

³ Подробнее о Койре как историке религии см. [Ямпольская, 2011].

историю мысли научной» [Койрэ, 1961, p. 115]⁴. Однако интерес к истории науки подкреплялся у Койре и внутренней убежденностью в том, что история научной мысли должна быть интегрирована в историю мысли религиозной. Так же как связана с ней и история философских воззрений. «Начиная с самых моих первых исследований, – писал Койре в 1951 г., – я был глубоко убежден в единстве человеческой мысли, особенно в ее высших формах; мне казалось невозможным разделить, поместить в несообщающиеся отсеки, историю философской мысли и историю мысли религиозной, к которой философская мысль всегда обращается – будь то для того, чтобы ею вдохновиться или себя ей противопоставить. <...> Но нужно было идти дальше. И я вынужден был убедиться, что равным образом невозможно пренебречь изучением структуры научной мысли. <...> Мысль, когда она организуется в систему, предполагает образ или, лучше сказать, концепцию мира и выстраивает себя по отношению к ней: мистика Бёме абсолютно непостижима без отсылки к новой космологии, созданной Коперником» [Койрэ, 1966а, p. 2].

Таким образом, сразу после публикации монографии о Якове Бёме в 1929 г. Койре обращается к обсуждению идей Коперника и посвящает ему один из своих курсов в Высшей практической школе. Тогда же он с удивлением обнаруживает, что есть много работ, посвященных обсуждению национальности Коперника, но очень мало таких, в которых обсуждается его физика [Койрэ, 1929]. Этот недостаток литературы побудил Койре издать собственный перевод первых глав *De revolutionibus orbium coelestium*, снабженный обширным предисловием [Copernicus, 1934]. Затем Койре переключил свое внимание на более значимую фигуру той эпохи – на Галилео Галилея. Кульминацией предпринятого Койре почти десятилетнего изучения научного наследия великого итальянца стал выход в 1939 г. трех томов «Галилеевских исследований», принесших автору славу одного из крупнейших специалистов по истории классической науки Ренессанса и Нового времени.

Работы Койре о Галилее открыли целую эпоху в историко-научной мысли XX в. В них был представлен образ Галилея, радикально отличавшийся от образа, созданного позитивистски на-

⁴ Цит. по [Катасонов, 1987].

строенными историками науки, для которых Галилей был в первую очередь экспериментатором, бросившим вызов априорным построениям схоластиков. Койре полностью переосмыслил фигуру Галилея. Его Галилей – это творец новой онтологии, теоретик и математик, который постигал законы движения одним лишь умственным усилием и не нуждался в экспериментальных доказательствах [см. Коурé, 1966b]. В основе его новой механики лежит вовсе не наблюдение, а изменение концептуального каркаса науки и новый взгляд на физическую реальность, пронизанную отныне строгой математической структурой. Именно новым взглядом на природу материального мира объясняется сама возможность экспериментального метода: мир начинает восприниматься как основанный на числе и фигуре, и только это делает осмысленным применение измерения к физическим процессам. Физический предмет обретает форму и точность – поэтому измерение становится возможным, а число начинает нести существенную информацию о внутренней структуре физических явлений.

Подобная интерпретация Научной революции XVII в. – как революции интеллектуальной, в ходе которой новые физические концепции вырастают из меняющегося взгляда на пространственную и физическую структуру мира, – становится отличительной чертой историко-научных изысканий Койре. Однако он вовсе не был первым, кто заговорил о философских и метафизических истоках науки Нового времени. В философской литературе того времени такие идеи уже неоднократно высказывались. Кассирер указывал, что Галилей противопоставляет миру опыта мир рационально постижимых математических отношений. Гуссерль в своих последних работах связывал появление новоевропейского естествознания с заменой мира чувственного опыта идеализированным миром математических объектов. Подобные взгляды высказывал в 1930-е гг. и Мартин Хайдеггер.

Новизна Койре состояла, видимо, не в самой позиции, а в способе ее представления. Его работы сочетают в себе четкую философскую позицию со строгостью текстуального анализа, при помощи которого он ее обосновывает. В отличие от многих соратников по философскому цеху, Койре не ограничивается общими идеями, но с текстом в руках, при помощи метода концептуального анализа, показывает, как трансформация философских и космоло-

гических концепций проявляется в научном мышлении Галилея, Декарта, Кеплера, Коперника, Ньютона и многих других. Внимание к историческому тексту, умение следовать признанной методологии и делают Койре идеальным посредником между философами и историками науки. То, что Гуссерль и Хайдеггер говорят, опираясь лишь на общие представления о деятельности творцов науки XVII в., Койре разрабатывает последовательно, методично, с опорой на богатый исторический материал. Это сделало работы Койре понятными и доступными для историков, по мнению которых идеи философов были слишком абстрактными, а выводы грешили поспешными обобщениями.

«Галилеевские исследования» были опубликованы накануне Второй мировой войны, которая заставила Койре покинуть Францию и перебраться в Соединенные Штаты. Именно в Америке Койре получает особое признание как историк науки. В военные и послевоенные годы он становится проводником континентального стиля философского анализа науки в Америке. Он научил американских историков методу «концептуального анализа», внимательному отношению к изучаемым текстам и к стилю эпохи. Под влиянием Койре было сформировано целое поколение американских историков науки, таких как И.Б. Коэн, Ч. Джилиспи, М. Клагетт, Дж. Мердок, Э. Грант и др.

Однако не все историки науки разделяли его взгляды на историю научной мысли эпохи Научной революции. Еще в Париже Койре столкнулся с резко негативной оценкой его трактовки Галилея со стороны лидера европейского сообщества историков науки – и по совместительству руководителя Секции истории науки парижского Центра Синтеза – Альдо Мьели. Во время войны Мьели, также вынужденный бежать из Франции в Аргентину, публикует в созданном им журнале *Archeion* полную гнева рецензию на небольшую статью Койре «Traduttore – traditore. Несколько слов о Копернике и Галилее» [*Isis* 1943]. С первых же строк текста Мьели называет Койре «философом-дилетантом», «самонадеянным невежей», «одним из наиболее ярых и злобных врагов Галилея» [Mieli, 1943]. Вина Койре в том, что он посмел усомниться в значимости Галилея как создателя современного экспериментального естествознания. Мьели едва сдерживается: «Этот честолюбец родом из какой-то (не помню какой) из Балтийских стран, явившийся в

Париж обольщать Эмиля Мейерсона, который мало что понимает в философии и совсем ничего не понимает в физике, в серии статей и выступлений, которые были, к несчастью, услышаны, попытался разрушить все, что сделал великий пизанец, особенно ополчившись против Галилея-экспериментатора» [Mieli, 1943, p. 246]. Между тем для Мьели именно Галилей является наиболее значительным представителем «эмпиристской теории».

Очевидно, что с таким отношением Альдо Мьели для Койре был закрыт путь в парижские и международные сообщества, которые контролировал итальянский историк. Однако после войны ситуация быстро меняется. В 1950 г., сразу после смерти Мьели, Койре был избран членом-корреспондентом Международной академии истории науки. В 1955 г. он становится ее действительным членом, а уже в следующем 1956 г. он получает пожизненный пост неперменного секретаря этой Академии. Койре много выступает с докладами, принимает активное участие в организации многочисленных международных конференций, редактирует официальный печатный орган Академии *Archives Internationales d'histoire des sciences*. Его значимость как историка науки не подвергается сомнению. Для целого поколения исследователей он становится образцом и ориентиром. А после его смерти Международная академия истории науки учреждает Медаль Койре, которая присуждается за выдающиеся работы в области истории науки. По иронии судьбы, созданная Альдо Мьели Академия признала своим интеллектуальным лидером именно того, кого Мьели столь страстно презирал.

2. Полемическое содержание историко-научных идей Александра Койре

Значимость историко-научных исследований Койре во многом определяется их полемическим характером. Значительное число текстов, в которых Койре обращается к истории научной мысли, содержит критику различных историографических позиций, характерных для истории науки того времени. В этом полемическом настрое проявляется и эпистемологическая подоплека исторических исследований Койре, а именно – его представления о сути и смысле научного поиска.

Койре восстает в первую очередь против позитивизма и эмпиризма, которые видят исток новоевропейской науки в обращении к опыту и в отказе от умозрительных метафизических построений, которые не поддаются экспериментальной проверке. Другая позиция, критикуемая Койре, – это вдохновенная марксизмом социальная история науки, которая ставит науку в зависимость от социальных и психологических факторов, а также увязывает развитие научной теории с потребностями развивающейся техники. Однако для Койре наука – это в первую очередь теория, которая включает в себя также онтологические убеждения и ценностные установки. Эта теория задает некоторый «образ науки» и определяет то, что для ученого в его деятельности является возможным и «естественным», – в том числе использование опыта и измерения, или подчинение науки нуждам техники.

Резкое неприятие позитивистской интерпретации науки Койре унаследовал от своего учителя Эмиля Мейерсона. В предисловии к своему фундаментальному труду «Тождественность и действительность» Мейерсон подчеркивает, что позитивистский поиск поверхностной закономерности в природных явлениях не способен заменить стремления к познанию реальной, глубинной причины явлений, на которое нацелена наука. Позитивизм, объявляющий бессмысленным и ненаучным желание ученого проникнуть в тайны «реальности самой по себе», на самом деле не понимает истинной сути научной деятельности, для которой поиск этой внефеноменальной реальности составляет самое ее существо и непрерывный источник вдохновения [Мейерсон, 1912].

Аналогичная критика позитивизма содержится и в работах Койре. Однако его образ позитивизма более сложен и многогранен. Койре, по сути, выделяет и критикует различные типы интерпретации научной деятельности, которые он связывает с позитивизмом. В первую очередь, Койре понимает под позитивизмом отрицание роли философских и метафизических теорий в формировании подлинной научной мысли. Такой позитивизм настаивает на полном очищении науки от всяких априорных философских измышлений, а существовавшую ранее тесную взаимосвязь науки и философии считает проявлением недостаточной зрелости науки [Койре, 1985а, с. 13]. Такого рода *позитивизм* тесно связан в представлении Койре с *эмпиризмом*, который подчеркивает, что всякая научная теория

строится на основании обобщения и систематизации эмпирических данных, основного источника всякого объективного знания о реальности [Коуг , 1966с, р. 72]⁵. К этой позиции примыкает и *феноменизм*, который полагает, что наука должна ограничиваться установлением закономерностей взаимосвязи между феноменами⁶. Попытка построить теорию, претендующую на достоверное описание «реальности», которая скрывается за феноменами, выходит за пределы компетенции научного метода. Но раз познание внефеноменального мира недоступно науке, и из знания фактических закономерностей можно строить лишь гипотезы о реальной структуре, которая производит эмпирическое многообразие, то единственное предназначение научного познания проявляется в практической деятельности человека: в реализации технических приспособлений, опирающихся на открытые наукой законы природы. Позитивизм, таким образом, приводит к *прагматизму*.

Распространение позитивистских интерпретаций исторического хода развития научной мысли обусловлено, по мнению Койре, искаженным пониманием науки, которое распространилось среди философов и ученых его времени. Многие исследователи проецируют на ученых прошлого свои собственные убеждения, поэтому, «характеризуя творчество Галилея или Ньютона, делают упор на экспериментальных, эмпирических, феноменологических аспектах или сторонах их учения, на их стремлении не доискиваться причин, а лишь выявлять законы, на отказе от вопроса “почему?”” путем замены его вопросом “как?”” [Койре, 1985а, с. 21]. Однако, как полагает Койре, внимательное изучение научной мысли прошлого показывает ложность таких подходов и оценок. В частности, анализ убеждений и мотиваций выдающихся ученых прошлого показывает, что они в значительной степени были движимы желанием открыть истинную структуру мира и истинные причины явлений.

⁵ Следует заметить, что основатель позитивизма Огюст Конт был далек от чистого эмпиризма. Так же как и его позднейшие критики, он признавал, что исследование никогда не начинается с чистого листа, но обращение с фактом всегда требует наличия некоторой теории.

⁶ Заметным представителем этой позиции был другой французский историк науки, Пьер Дюэм. Впрочем, Койре редко называет своих противников по имени. Его в большей степени интересует логическое содержание критикуемой им позиции, а не конкретные авторы, которые ее высказывают.

Это особенно видно на примере истории Научной революции. Койре, обращаясь к научному наследию Коперника, Кеплера, Галилея и др., показывает, что математические объекты (число и геометрическая фигура) воспринимались ими не как средство удобного описания и упорядочивания данных опыта, но как существенные элементы истинной и глубинной структуры физического мира. Их наука реалистична, т. е. нацелена на постижение реальной причины явлений, а не только на выведение законов, связывающих одни явления с другими [Койре, 1966с].

Другой пример – Ньютон, наиболее любимый позитивистами персонаж, поскольку именно он выдвигает основной тезис современной науки – «гипотез не измышляю». Изучению Ньютона Койре посвятил более 15 лет, и все эти годы он пытался разрушить образ Ньютона-позитивиста, который ищет математический закон гравитационного взаимодействия, но отказывается поднимать вопрос о его природе и причинах. Койре полагал, что Ньютон на самом деле верил в реальность тех сил и взаимодействий, которые он описывал: «Несмотря на отказ – временный или даже окончательный – от поиска механизма, производящего притяжение, а также несмотря на отрицание физической реальности действия на расстоянии, Ньютон тем не менее считал притяжение реальной – трансфизической – силой, на которой основана “математическая сила” его конструкции» [Койре, 1985а, с. 23]. Еще более ярким знаком «реализма» Ньютона являются его представления об абсолютном пространстве, которое совершенно гипотетично и ненаблюдаемо, которое обладает необъяснимой природой и выступает как проводник божественного присутствия в мире, и одновременно играет ключевую роль в ньютоновской физике.

Обращение к историческим примерам помогает Койре выявить несостоятельность и другого аспекта позитивистской интерпретации науки – эмпиризма. Эмпиристы полагают, что фундаментальным свойством новоевропейской науки является обращение к опыту и наблюдениям, что гарантирует ее эффективность и отличает от умозрительных наукообразных конструкций Античности и Средневековья. Прообразом ученого-экспериментатора становится в традиционной историографии Галилео Галилей, который, как кажется, первый обратился к систематическому опыту как источнику точного знания о природных явлениях. Койре указывает, что

такого рода историки видят в Галилее «внимательного и аккуратного наблюдателя, основателя экспериментального метода, человека, который измеряет, взвешивает и рассчитывает и который, отказываясь следовать путем абстрактного, априорного, догматического умозаключения, пытается, наоборот, положить в основание новой науки прочный эмпирический базис» [Коурé, 1966d, p. 226].

Эта наивная и упрощенная историографическая схема стала объектом жесткой критики со стороны Койре. Он признает, что опыт, эксперимент и обращение к эмпирическим данным составляют важнейшие черты современного естествознания. Однако экспериментальное естествознание не рождается из чистого наблюдения и обобщения фактов: «...не следует забывать, <...> что наблюдения и опыт – в смысле обычного, повседневного опыта – не играли особой роли в становлении новой науки, а если и играли, то негативную роль препятствия» [Коурé, 1943, p. 149]. Экспериментальный характер новой науки определяется не простым наращением опыта или наблюдений, а возникновением научного эксперимента. В эксперименте ученый обращается к природе и задает ей вопрос, а для этого должен быть определен язык, на котором этот вопрос будет задан, и должны быть установлены принципы, которые позволят проинтерпретировать полученный ответ [Коурé, 1966d, p. 13]. Величие Галилея проявилось в том, что он понял, что язык, на котором следует задавать вопросы природе, – это язык математический, геометрический. И решение использовать этот язык никак не может происходить из опыта – оно ему предшествует, становясь условием возможности превращения опыта в строгий научный эксперимент [Койре, 1985b, с. 129–130].

Не могут происходить из опыта и некоторые наиважнейшие законы новой физики – например, принцип инерции, согласно которому тело, находящееся в покое или движущееся равномерно и прямолинейно, стремится сохранить свое состояние покоя или прямолинейного движения, если на него не действуют другие тела. Однако вокруг нас не существует изолированных тел, на которые никто не воздействует. Более того, мы не можем проверить, будет ли какое тело двигаться постоянно прямолинейно и равномерно, поскольку время и пространство наших наблюдений ограничено. Тела, о которых говорит принцип инерции, просто не существуют в природе. «Никто и никогда, – отмечает Койре, – не наблюдал

инерциального движения по той простой причине, что оно требует невыполнимых условий» [Койрэ, 1966d, p. 13, note 4]. Принцип инерции не выводится из наблюдений, но является выражением новой концепции движения и пространства, которая составляет теоретический и априорный базис новой науки.

Помимо критики позитивизма и эмпиризма, в работах Койре содержатся многочисленные возражения против марксистской историографии науки, которая связывает появление новоевропейского естествознания с перестройкой экономических и социальных отношений в Европе Нового времени. Подобная позиция была высказана советским ученым Б.М. Гессеном в 1931 г. на Международной конференции по истории науки в Лондоне. Согласно Гессену, в основе Научной революции лежит социально-экономический запрос: рост производства и торговли требует решения транспортных проблем, разработка полезных ископаемых – усовершенствования шахт, а военное дело – улучшения механики. На западе идеи Гессена были восприняты с энтузиазмом, а позднее соединились с идеями Вебера и Мертона о социальных корнях Научной революции, положив начало «экстерналистской» истории науки.

Койре становится одним из основных критиков этой позиции, редуцирующей динамику научной мысли к социо-экономическим процессам. Ее модификацией он считал психо-социологическую интерпретацию истории науки, в которой между структурой общества и наукой появляется посредник – «ментальность» или иерархия ценностей данного общества. Отсылки к «ментальности» позволяли, например, объяснить слабое развитие техники в Античности: интеллектуалы того времени с презрением относились к ручному труду, который был уделом рабов, поэтому их умственные усилия не были направлены на изменение условий этого труда. Койре показывает, что подобное объяснение основывается на современной модели зависимости техники от науки, когда техника становится практической реализацией научной теории [Койрэ, 1971, p. 336–337]. Если предположить, что всякий технический прогресс нуждается в теории, становится действительно важно, что думал древний ученый о практическом применении своих знаний. Но многие столетия и даже тысячелетия техника развивалась совершенно независимо от научной мысли. Ремесленник приходил к результату путем многочисленных проб и ошибок, но ему не

нужно было руководство ученого, чтобы получать новые материалы, совершенствовать строительное искусство, плуг, упряжь, корабельный руль, изобретать порох, развивать металлургию и многое другое. История технической мысли богата событиями, открытиями и прорывами. Но только в XVI–XVII вв. техника соединяется с наукой и попадает в зависимость от нее, превращаясь в наукоориентированную технологию. И объяснять нужно не то, как техника развивалась без поддержки науки, а почему она стала в итоге придатком научной мысли. А это опять же – результат интеллектуальных трансформаций в Европе Нового времени, а не их источник.

Нельзя сказать, что Койре полностью отвергал влияние социальных факторов. Наука не существует в вакууме, ей занимаются люди, которые нуждаются в свободном времени, в финансовых ресурсах и в поддержке со стороны общества. Но социальные и экономические условия, которые могут объяснить факт существования научного сообщества или дать характеристику научной деятельности как социальной практики, не могут объяснить содержание научной мысли и ход ее развития. По мнению Койре, «невозможно дать социальное объяснение рождению научной мысли или появлению гения» [Ibid.]. Социальная структура Англии XVII в. не объясняет Ньютона, так же как царская Россия не объясняет Лобачевского [Коурге, 1966e]. Их идеи являются ответом на проблемы, которые порождены собственным ходом научной мысли, ее внутренней логикой.

Этот акцент на внутренних факторах, определяющих развитие науки, получил в 1960-е гг. название «интернализм», и Койре был признан одним из основных представителей данного течения. Однако уже Томас Кун указывал, что подобное разделение слишком грубо и поверхностно и в значительной степени зависит от того, что расценивается как «внешнее» или «внутреннее» по отношению к науке. Фактически, Койре вполне можно считать экстерналистом, поскольку он признает, что на научную мысль воздействуют такие внешние факторы, как религиозные и метафизические представления соответствующей эпохи [см. Катасонов, 1985]. Койре не замыкает науку в самой себе, но объединяет ее с другими концептуальными системами (философской, научной, религиозной, эстетической). Эта целостная и взаимосвязанная интеллектуальная сфера развивается как единое целое, подчиняясь логическим нормам и

законам рационального мышления. Койре скорее можно назвать «логическим интерналистом», поскольку для него требование непротиворечивости и самосогласованности всех концептуальных систем становится важнейшим стимулом прогресса человеческой мысли в ее высших проявлениях.

3. Заключение

Философская история науки, которую предлагает Койре, полностью вырастает из декларируемого им приоритета теории над практикой. Эта эпистемологическая позиция задает как исследовательскую перспективу, которой Койре следует, так и основные выводы его исследований. «Не существует исключительно экспериментальной науки» [Koyré, 1947, p. 95] – таково было его глубочайшее убеждение. Наука – это, в первую очередь, теория. Эмпирические факты, настаивал Койре вслед за Дюэмом и Пуанкаре, становятся научными фактами только в рамках определенной теории. А раз строгое разделение факта и теории невозможно, то невозможен в науке и индуктивный метод, невозможно построение теории исключительно на основе эмпирических данных. «Чтобы что-то увидеть, – говорил Койре, – мы должны знать, куда смотреть» [Ibid.]. А это значит, что у нас должна быть уже сформирована определенная установка, определенная пред-интерпретация объекта исследования, которая позволяет нам смотреть и видеть, узнавать, распознавать и соединять данные в единое целое.

В этом проявляется неустранимая связь науки с философией. Но философия здесь не может быть понята как академическое исследование или как заранее сформулированная система первых принципов, которая навязывается научной мысли. Это, скорее, хайдеггеровский «набросок», обращение к реальности как к всегда уже некоторым образом понятой. Эта философия науке не предшествует, но предполагается в каждом акте научной мысли как ее условие возможности. Именно таким образом концепция бесконечного однородного пространства заложена в принципе инерции, математический реализм оправдывает эксперименты по измерению, а убежденность в закономерности природных процессов делает осмысленной науку, нацеленную на выявление

законов природы. Задачей философа становится тогда не поиск априорных принципов, которым наука должна следовать, а выявление тех метафизических, эпистемологических и ценностных предпосылок, которым научная мысль неявно следует в своей ежедневной практике. Это означает, что философия науки – это герменевтика, которая всматривается в невидимые смыслы наличествующей данности и пытается сделать эти смыслы явными. И роль Койре заключалась в практической реализации такого рода герменевтической истории научной мысли, которая делает явными скрытые предпосылки непрекращающейся интерпретирующей деятельности современной науки.

Список литературы

Дроздова Д.Н. (2012) Александр Койре, ученик Эмиля Мейерсона: неизменность и историчность человеческого разума // Эпистемология & Философия науки. Т. 31. № 1. С. 192–206.

Катасонов В.Н. (1985) Концепция Койре в современной зарубежной философии // Вопр. философии. № 8. С. 133–140.

Катасонов В.Н. (1987) Философия науки Э. Мейерсона и историко-научные реконструкции А. Койре. М. 24 с.

Койре А. (1985а) О влиянии философских концепций на развитие научных теорий // Очерки истории философской мысли. М.: Прогресс. С. 12–26.

Койре А. (1985б) Галилей и Платон // Очерки истории философской мысли. М.: Прогресс. С. 128–153.

Мейерсон Э. (1912) Тожественность и действительность. СПб.: Шиповник. 498 с.

Ямпольская А.В. (2011) Феноменология и мистика: Бёме в интерпретации Койре // Артикульт: научн. журн. фак. истории искусства РГГУ. № 3. С. 198–207.

Brient E. (2001) From Vita Contemplativa to Vita Activa: Modern Instrumentalization of Theory and the Problem of Measure // International Journal of Philosophical Studies. Т. 9. No. 1. P. 19–40.

Copernicus N. (1934) Des révolutions des orbés célestes, traduction, introduction et notes par A. Koyré. P.: Alcan. 154 p.

Elkana Y. (1987) Alexandre Koyré: between the history of ideas and sociology of disembodied knowledge // P. Redondi (ed.). Science: The Renaissance of a History. History and Technology. Т. 4. P. 115–148.

Floris Cohen H. (1994) *The Scientific Revolution. A Historiographical Inquiry.* Chicago–London: Univ. of Chicago Press. 680 p.

Hooper W. (1998) Inertial problems in Galileo's preinertial framework // *The Cambridge Companion to Galileo* / Ed. by P. Machamer. Cambridge: Cambridge Univ. Press. P. 146–174.

Koyré A. (1929) *Conférences temporaires* // *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses.* Annuaire 1930–1931.

Koyré A. (1943) Galileo and Plato // *Journal of the History of Ideas.* T. 4. No. 4. P. 400–428.

Koyré A. (1947) *Histoire de la magie et de la science expérimentale* // *Revue philosophique de la France et de l'étranger.* T. 137. P. 90–100.

Koyré A. (1961) *Message à l'occasion de la Commémoration du centenaire de la naissance de [...] Émile Meyerson* // *Bulletin de la Société française de philosophie.* T. 53.

Koyré A. (1966a) *Orientation et projets de recherches* // *Koyré A. Études d'histoire de la pensée scientifique.* P.: PUF. P. 1–5.

Koyré A. (1966b) *Une expérience de mesure* // *Koyré A. Études d'histoire de la pensée scientifique.* P.: PUF. P. 253–283.

Koyré A. (1966c) *Les origines de la science moderne: une interprétation nouvelle* // *Koyré A. Études d'histoire de la pensée scientifique.* P.: PUF. P. 48–72.

Koyré A. (1966d) *Études Galiléennes.* P.: Hermann. 341 p.

Koyré A. (1966e) *Perspectives sur l'histoire des sciences* // *Koyré A. Études d'histoire de la pensée scientifique.* P.: PUF. P. 352–361.

Koyré A. (1971) *Les philosophes et la machine* // *Koyré A. Études d'histoire de la pensée philosophique.* P.: Gallimard. P. 305–339.

Kuhn T.S. (1970) Alexandre Koyré and the history of science: On an intellectual revolution // *Encounter.* T. I. P. 67–69.

Meyerson É. (2009) *Lettres françaises* / Ed. by B. Bensaude-Vincent, E. Telkes. P.: CNRS. 988 p.

Mieli A. (1943) *Traduttore – traditore. False traduzioni di Copernicus e inimicizia dichiarata contro Galileo* // *Archeion.* T. XXV. No. 2. 245–247.

Picavet F. (1889) *L'histoire des rapports de la théologie et de la philosophie.* P.: A. Colin.

Stump J.B. (2001) *History of Science through Koyré's Lenses* // *Studies in History and Philosophy of Science.* Part A. T. 32. No. 2. P. 243–263.

Alexandre Koyré in the Historiography of Science of the 20th century

Daria Drozdova

PhD in Philosophy, Lecturer in the History of Philosophy, School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics; 21/4 Staraya Basmannaya, 105066 Moscow, Russian Federation; e-mail: drozdova@gmail.com

Thomas Kuhn has noted that Alexandre Koyré accomplished the local «scientific revolution» by changing the character of the historiography of science. However he should be merited not only by the novelty of approach to the scientific revolution of the 17th century but also by his capacity to mediate between the continental philosophy of the beginning of the 20th century which treated the scientific revolution as a philosophical and the community of professional historians of science which at that time looked for the grounds of consolidation. Koyré was convinced that science is unconceivable without philosophy, since it presupposes an ontological interpretation of its object. This conviction allowed him to present a new approach to the history of science, and focus on the method of conceptual analysis aiming at the search of the philosophical presuppositions of scientific theories. Thereby Koyre related the history of science to the history of ideas and brought it closer to hermeneutics.

Keywords: Alexandre Koyré, historiography of science, scientific revolution, Galileo Galilei, Isaac Newton, epistemology, science and philosophy

References

Brient E. (2001) From Vita Contemplativa to Vita Activa: Modern Instrumentalization of Theory and the Problem of Measure. *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 9, no. 1, p. 19–40.

Copernicus N. (1934) *Des révolutions des orbés célestes*, traduction, introduction et notes par A. Koyré. Paris: Alcan.

Drozdova D. (2012) Alexandre Koyré, uchenik Emilya Meyersona: neizmennost' i istorichnost' chelovecheskogo razuma [Alexandre Koyré Disciple of Emile Meyerson: Immutability and Historicity of Human Reason]. *Epistemologiya & Filosofiya nauki*, vol. 31, no. 1, p. 192–206. (In Russian)

Elkana Y. (1987) Alexandre Koyré: between the History of Ideas and Sociology of Disembodies Knowledge. *Science: The Renaissance of a History. History and Technology*. Ed. by P. Redondi, vol. 4, p. 115–148.

Floris Cohen H. (1994) *The Scientific Revolution. A Historiographical Inquiry*. Chicago–London: University of Chicago Press.

Hooper W. (1994) Inertial Problems in Galileo's Preinertial Framework. *The Cambridge Companion to Galileo*. Ed. by P. Machamer. Cambridge: Cambridge University Press.

Katasonov V. (1985) Kontsepsiya Koyré v sovremennoi zarubezhnoi filosofii [Koyré's Conception in Contemporary Foreign Philosophy]. *Voprosy filosofii*, no. 8, p. 133–140. (In Russian)

Katasonov V. (1987) *Filosofiya nauki E. Meyersona i istoriko-nauchnye rekonstruktsii A. Koyré* [Philosophy of Science of Emile Meyerson and Reconstructions of Alexandre Koyré in the History of Science]. M. (In Russian)

Koyré A. (1929) Conférences temporaires. *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire 1930–1931.

Koyré A. (1943) Galileo and Plato. *Journal of the History of Ideas*, vol. 4, no. 4, p. 400–428.

Koyré A. (1947) Histoire de la magie et de la science expérimentale. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 137, p. 90–100.

Koyré A. (1961) Message à l'occasion de la Commémoration du centenaire de la naissance de [...] Emile Meyerson. *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 53.

Koyré A. (1966a) Orientation et projets de recherches. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: PUF, p. 1–5.

Koyré A. (1966b) Une expérience de mesure. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: PUF, p. 253–283.

Koyré A. (1966c) Les origines de la science moderne: une interprétation nouvelle. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: PUF, p. 48–72.

Koyré A. (1966d) *Études Galiléennes*. Paris: Hermann.

Koyré A. (1966e) Perspectives sur l'histoire des sciences. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: PUF, p. 352–361.

Koyré A. (1971) Les philosophes et la machine. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard, p. 305–339.

Koyré A. (1985a) O vliyanií filosofskikh kontseptsii na razvitie nauchnykh teorii [On the Influence of Philosophical Conceptions on the Development of Scientific Theories]. *Ocherki istorii filosofskoi mysli*. Moscow: Progress. (In Russian)

Koyré A. (1985b) Galilei i Platon [Galileo and Plato]. *Ocherki istorii filosofskoi mysli*. Moscow: Progress. (In Russian)

Kuhn T. S. (1970) Alexandre Koyré and the History of Science: On an Intellectual Revolution. *Encounter*, vol. I, p. 67–69.

Meyerson É. (2009) *Lettres françaises*. B. Bensaude-Vincent, E. Telkes (eds.). Paris: CNRS.

Meyerson E. (1912) *Tozhdestvennost' i deistvitel'nost'* [Identity and Reality]. St. Petersburg: Shipovnik. (In Russian)

Mieli A. (1943) Traduttore – traditore. False traduzioni di Copernicus e inimicizia dichiarata contro Galileo. *Archeion*, vol. XXV, no. 2, p. 245–247.

Picavet F. (1889) *L'histoire des rapports de la théologie et de la philosophie*. Paris: A. Colin.

Stump J. B. (2001) History of Science through Koyré's Lenses. *Studies in History and Philosophy of Science*, part A, vol. 32, no. 2, p. 243–263.

Yampolskaya A. (2011) Fenomenologiya i mistika: Boehme v interpretatsii Koyré [Phenomenology and Mystic: Boehme in Alexandre Koyré's Interpretation]. *Artikul' t: nauchnyi zhurnal fakul'teta istorii iskusstva RGGU*, no. 3, p. 198–207. (In Russian)

И.С. Курилович

Двойная предпосылочность гегелевской философии в интерпретации Александра Койре

Иван Сергеевич Курилович – аспирант философского факультета Российского Государственного Гуманитарного Университета; Российская Федерация, 125993, Москва, Миусская площадь, д. 6; e-mail: ivan.kurilovich@gmail.com

Автор показывает, что Койре прочитывает философию Гегеля как следствие двух разнородных предпосылок: 1) интуитивной, скрывающей в себе (или за собою) определенную мысль-идею-образ, и 2) теологической, при которой учения немецких мистиков оказываются абстракцией, внешним примером (прежде всего структурным, а не в виде прямого заимствования), лекалом гегелевского мышления.

Для этого в статье в общих чертах описываются историко-философские и историко-религиозные идеи Койре в их связи с его представлениями о развитии научного знания. Особенно автора интересует применимость к гегелевской философии концепции «ментальных установок». Сравнивая гегелеведческую концепцию Койре с текстами самого Гегеля, он предлагает свою оценку интерпретации Койре.

Ключевые слова: история философии, Г.В.Ф. Гегель, французское неогегельянство, Александр Койре

Койре известен всем, прежде всего, как историк науки. Это объяснимо и деятельностью самого Койре – он, действительно, на пике своего академического влияния занимался в основном историей и философией науки. Объяснимо это также и особенностями знакомства с его творчеством в нашей стране: в 1980-х гг. на русском вышел сборник «Очерки истории философской мысли» [Койре, 1985], но по содержанию это не перевод сборника с тем же названием [Koyré, 1981], а скорее набор статей из него и других публикаций Койре.

Благодаря ряду переводов и исследований А.М. Руткевича, А.В. Ямпольской, Д.Н. Дроздовой и других, подобное представление удалось сильно изменить. Так, в частности, благодаря переводу работы «Мистики, спиритуалисты и алхимики Германии XVI века» [Койре, 1994] отечественные исследователи в начале 90-х гг. смогли частично познакомиться с содержанием курса Койре «Спекулятивный мистицизм в Германии», который он вел в 1922–1927 гг. в 5-й секции¹ *École pratique des hautes études*. Начав с Бёме, Койре закончил этот курс разбором философии Гегеля, в которой он видел полноту реализации мыслительных структур, встречаемых в немецком мистицизме. Койре при этом не раз говорит, что сам Гегель ни в малейшей степени не был мистиком или сколько-нибудь религиозным человеком.

И все же, вернемся к упомянутому сборнику. Примечательно то, что в него не вошло, если сравнивать с одноименным французским. Не вошла «Философская эволюция Мартина Хайдеггера», несколько других вещей и, что меня особенно интересует, две статьи («Гегель в Иене» и «Заметки о языке и терминологии Гегеля»), один доклад («О состоянии гегелеведения во Франции») и позже написанное дополнение к нему («Постскрипtum»). Если обратиться к их содержанию и учесть взгляды Койре как историка философии, науки и религии, так или иначе выраженные во всем его творчестве, станет ясно, что Койре закладывает в гегелевскую философию двойную предпосылочность, присутствие которой в интерпретации Койре противоречит гегелевским текстам.

После своего переезда из Гёттингена в Париж Койре развивал идею интеллектуальной истории, согласно которой «мировоззрения» (*Weltanschauungs*), «ментальные установки» (*attitudes mentales*), «ментальности» (*mentalités*), составляют «философские рамки» (*cadres philosophiques*), характерные для каждой исторической формы философии, естественных наук, искусства и религии². Койре писал, что мыслящие люди сознают свои «рамки», поэтому «революционность» смены эпох – всецело внутренний, интеллек-

¹ Той самой, в которую перед своим отъездом в Каир Койре пригласил Александра Кожева.

² Как показала в своем исследовании Дарья Дроздова, представление о «ментальных установках» у Койре отчасти связано со «структурами научного знания» Эмиля Мейерсона, но не без влияния Леона Брюнсвика [Дроздова, 2012, с. 202].

туальный, духовный процесс. Койре высказывал идеи, близкие (отнюдь, конечно, не идентичные) идеям Т. Куна³, причем раньше, чем Кун, и в более широкой форме; но, с другой стороны, нельзя не заметить сходство «установки» Койре со шпенглеровской «душой культуры», так что Койре, условно говоря, стоит в этом отношении между О. Шпенглером и Т. Куном. В более общем плане: утверждение, что существуют общие установки, хорошо известно из учений других философов, например, Гегеля.

В этой связи примечательно, как Койре отчасти оправдывал преследование Галилея церковью и современными ему учеными. Кремонини, отказавшийся смотреть в телескоп, дабы не увидеть через него несоответствий Писанию, находился в научных «рамках» аристотелевской физики, как она была воспринята в Средневековье. Галилей же с его математизацией и экспериментами указывал не на очевидное, как нам привычно думать, а противоречил «здравому смыслу», вел себя как разрушитель упорядоченного космоса, разрушитель устоев [Койре, 1985, с. 128–153, 154–174]⁴.

Отсюда видно, что интеллектуализм Койре нельзя назвать сциентизмом. «Установкам», о которых он пишет, чуждо позитивистское отграничение научного знания. Искусство и религия разделяют «установку» и выражают ее. Нужно заметить, что внешняя «установка», являясь «ментальной» и «духовной» (*spirituelle*), не индивидуальна.

Универсальность подобного рода установок не знает, согласно Койре, пространственных и временных преград: «...оригинальность немецкой мистики, парадоксальность доктрин и их новизна иной раз – или даже зачастую – проистекают лишь из того, что они по-немецки написаны. Эти черты заметно ослабевают, стоит нам по латинской формуле оценить их истинное значение» [Койре, 1994, с. 76]. Сказанные в отношении немецких мистиков XVI в., эти слова Койре относятся и к его прочтению Гегеля, которым он закончил свой курс «Спекулятивный мистицизм в Германии». Еще более прямолинеен Койре в письме Мейерсону от 24 ноября 1924:

³ Об отношении между понятием «*cadre philosophique*» Койре и «парадигмой» Куна см.: [Руткевич, 2001].

⁴ Койре, вступившись за противников Галилея, сам получил соответствующую критику – его толковали как разрушителя устоявшегося иконического образа отца новоевропейской науки. См.: [Geroulanos, 2010, p. 82].

«Эти ребята были гегельянцы до Гегеля, и, заметив, что хоть это и не умопостижимо, тождественное *выражает* себя всегда через иное и в ином, они располагают этот факт – *Mysterium magnum* Слова – в основании любых понятий и объяснений, объявляя, точь-в-точь как Гегель, что единственный способ избавиться от этого *mysterium* – это поместить его в центр системы и сделать из него принцип живой мысли. Я полагаю, что весь немецкий идеализм – исторически – вышел отсюда»⁵. Таковы впечатления Койре от работы в Британской библиотеке над собственной книгой об учениях Каспара Швенкфельда, Себастьяна Франка, Парацельса и Валентина Вайгеля [Койре, 1994].

Речь, таким образом, не о недобросовестности самих немецких мистиков и, тем более, Гегеля, но о неиндивидуальном существовании «установок». Они воспринимаются мыслителями и ими воспроизводятся не как религиозное откровение или прямое влияние⁶, но как общая единая система взглядов, ряд аксиоматических положений-рамок и структура их отношения, пусть и не всегда «должным образом» теоретизированная, концептуализированная, логизированная. Так, Койре обнаруживает, что теологические или теософские построения немецких мистиков для нас могут служить преобразом логической системы Гегеля, для которой «тео-» – не-

⁵ Meyerson É. Lettres françaises / Ed. par Bernadette Bensaude-Vincent et Eva Telkes-Klein. P., 2009. P. 236. Цит. по: [Ямпольская, 2011].

⁶ Койре, с одной стороны, не пишет о Гегеле как преемнике немецких мистиков или, непосредственно, Бёме – он называет их «гегельянами до Гегеля»; с другой стороны, он отмечает огромную популярность идей Бёме и его влияние буквально на всех: Ньютона, Мильтона, Лейбница, Блэйка, Новалиса, Шлегеля, Шеллинга, Гёте и Гегеля. Койре даже включает Гегеля в список «тех, кто читал Бёме» [Койре, 1947, с. 216], что до берлинского периода его творчества сомнительно, но не невозможно. Но это не отменяет того, что подход Койре к истории философии базируется не на ретроспективном выстраивании линии преемственности идеи, но носит, условно говоря, феноменологический характер, при котором мыслители описывают онтологическую структуру реальности, свой «космос», основанный на их «философских рамках». Я благодарен М.Л. Хорькову за то, что он на заседании круглого стола «Современное значение идей Александра Койре» в рамках постоянно действующего семинара «Философия Франции в России» в секторе современной западной философии Института философии Российской академии наук обратил внимание на сомнительность преемственности Бёме – Гегель и риски записать Койре в интерпретаторы Гегеля как выразителя *der deutsche Geist*. Я считаю, что уже один только метод Койре не предполагает такой возможности.

истинная «для себя» форма «представления», т. е. «мыслительные структуры», стоящие за мистическими доктринами, оказались, согласно Койре, первой предпосылкой, определяющей гегелевскую философию.

Говоря о второй предпосылке философии Гегеля, согласно интерпретации Койре, мы видим, что она, как структурный элемент интерпретации, проистекает из общих представлений интерпретатора об истории мысли, а вместе с тем соответствует интеллектуальному фону, который сопутствовал Койре при изучении Гегеля: речь идет о закате мирового неогегельянства и запоздалом его появлении во Франции [см. «Доклад о развитии гегелеведения во Франции» [Коурé, 1981, р. 225–251]. **Дело в том, что, помимо и отчасти вопреки** сказанному, интеллектуальная эволюция видится Койре результатом личных умственных усилий отдельных философов, теологов или ученых, результатом их собственного развития, работы с «философскими рамками», а среда, окружение и обстоятельства оказываются лишь средством для раскрытия идеи философа. Койре, как и Бергсон [ср. Бергсон, 2001], пишет, что мыслитель всегда говорит на языке, который ему дан традицией, но существенным в исследовании является не столько нахождение тех или иных связей языка, сколько проявление изначальной идеи, интуиции.

Несомненно, влияние среды, *Zeitgeist* играет свою роль. Но все же, влияния, которым подвергается человек – следовательно, и мышление Гегеля – лишь заставляет раскрыть то, что уже есть <...> что было в самой основе – “в себе” – личности и мышлении Гегеля [Коурé, 1981, р. 211–212].

Койре находит главную интуицию Гегеля в связи понятий истории, времени и человеческого бытия: «Философия Гегеля в ее глубочайших интуициях имеет, как кажется, философию времени. И, тем самым, философию человека» [Ibid., р. 163]. Для доказательства этих слов Койре анализирует весь корпус трудов мыслителя, обращая особое внимание на йенский период творчества, и находит еще один ориентир гегелевской философии. Немецкий идеалист кажется Койре «наименее мистическим и наименее религиозным философом своего времени» [Ibid., р. 150], мыслителем, совершенно лишенным «религиозного чувства» (*sens religieux*). Из «глубокой нерелигиозности» Гегеля – делает парадоксальный, на первый взгляд, вывод Койре – происходит один из двух ключевых

ориентиров его философии: именно «нерелигиозность» дает возможность немецкому философу использовать «концептуальные уроки теологии» [Ibid., p. 151]. Вторым ориентиром была упомянутая проблема истории в ее связи с жизнью человека. Так, определяющей перспективой философии истории Гегеля была «человеческая судьба»⁷ – Гегель, отождествляя онтогенез и филогенез, превращал индивидуальную человеческую судьбу в модель для понимания истории. Обе интуиции сплелись в диалектике времени и вечности: «Теологическая диалектика – это диалектика вневременного. Историческая диалектика – это диалектика времени» [Ibid., p. 160].

Проведенный выше анализ был бы недостаточен, если бы мы не вспомнили работы самого Гегеля, пусть и в самых общих чертах. Открыв первый том «Энциклопедии философских наук», мы убеждаемся в верности оценок интерпретации Бёме у Койре как интерпретации гегельянской [Ямпольская, 2011]. На страницах Малой логики мыслитель прямо пишет, что по «абсолютному» содержанию и спекулятивное, и мистическое едины, но только по содержанию. Тогда как мистика не знает собственной формы этого содержания, в философии, точнее говоря, в Абсолютной Науке, которой является именно гегелевская философия, разница между формой выражения истины и ею самой как содержанием снята.

Относительно спекулятивного мышления мы должны еще заметить, что под этим выражением следует понимать то же самое, что раньше применительно в основном к религиозному сознанию и его содержанию называлось *мистическим* <...> **Все разумное мы, следовательно, должны вместе с тем назвать мистическим**, говоря этим лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое [Гегель, 1977, с. 212–213].

Философ делает любопытный ход, называя ограниченное определение мистического, как таинственного и неподдающегося разуму, плодом рассудка. Так, столкновение рассудка, например, с произведениями Бёме, с «Авророй» или «Тремя божественными принципами» может привести к тому, что рассудок либо абстрактно отринет содержание, либо также абстрактно примет за истинное, но, не сумев

⁷ А не «жизнь» и «любовь», как считал Жан Валь, старший современник Койре, первый представитель того направления мысли, которое позже назовут «французским неогегельянством».

его рассудочным образом определить, остановится перед истинным как перед Тайной. (Гегель называет еще одну возможность – рассудок может стать разумом, но мы оставим это в стороне.)

Рассудок, по Гегелю, не умея подобраться к Тайне силой мышления, вынужден для этого использовать чувства, созерцание, интуицию (*Anschauung*). Отношение к интуиции Гегель высказывает во многих работах, но ограничимся Большой логикой, где он пишет, что философия не может «успокаиваться на категорических заверениях внутренней интуиции» [Гегель, 1937, с. 4], а ее методом «может быть лишь движущаяся в научном познании природа содержания, причем вместе с тем эта же собственная рефлексия содержания впервые полагает и порождает само его (содержания) определение» [Там же].

Койре как исследователя отличает внимательное отношение к изучаемым им авторам и документам эпохи. Он приложил немало усилий для того, чтобы философы науки обратились к письменным свидетельствам о деятельности ученых, а историки науки – к философским концепциям, которые стоят за научными теориями. То же во многом можно сказать и о его исследованиях средневековой философской и религиозной мысли, а также о его гегелеведческих (даже неогегельянских) штудиях.

Однако, говоря гегелевским языком, по большей части «историческое», а не «логическое» рассмотрение философии Гегеля привело к тому, что в его интерпретации мы можем наблюдать две противоречивые предпосылки. С одной стороны, понимание гегелевской системы вообще как пред-определенной «установкой», в которой теософско-метафизические ходы оказываются заданным сюжетом, скрытой «логикой» его Логики, – условно назовем эту предпосылку «внешней», в том смысле, что она не является «внутренней», проистекающей из неких «глубин» личности⁸. С другой стороны, отношение человека и времени больше не является «необходимым» в системе немецкого классика, но объявляется плодом «внутренней» интуиции, который созревал все тюрингенские и франкфуртские годы жизни мыслителя, прежде чем явить себя в Иене.

⁸ Назовем условно, так как, строго говоря, всякая предпосылка является внешней, ведь, как мы помним, «собственная рефлексия содержания впервые полагает и порождает само его (содержания) определение» [Гегель, 1937, с. 4].

Список литературы

Бергсон А. (2001) *Философская интуиция // Путь в философию. Антология.* М.: ПЕР СЭ; СПб: Университет. кн. С. 203–218.

Гегель Г.В.Ф. (1937) *Наука логики. Т. 1.* М.: Соцэкгиз. 715 с.

Гегель Г.В.Ф. (2000) *Феноменология духа.* М.: Наука. 495 с.

Гегель Г.В.Ф. (1977) *Энциклопедия философских наук: в 3 т.* М.: Мысль.

Койре А. (1994) *Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века. Долгопрудный: Аллегро-Пресс.* 170 с.

Койре А. (1985) *Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий.* М.: Прогресс. 280 с.

Дроздова Д.Н. (2012) *Александр Койре, ученик Эмиля Мейерсона: неизменность и историчность человеческого разума // Эпистемология и философия науки. Т. 31. № 1. С. 192–206.*

Руткевич А.М. (2001) *Немецкая философия во Франции: Койре о Гегеле // История философии. № 8. С. 3–28.*

Ямпольская А.В. (2011) *Феноменология и мистика: Бёме в интерпретации Койре // Артикальт: науч. журн. фак. истории искусства РГГУ. № 3. С. 198–207.*

Geroulanos S. (2010) *An Atheism that is Not Humanist Emerges in French Thought.* Stanford: Stanford Univ. Press. 423 p.

Koyré A. (1981) *Etudes d'histoire de la pensée philosophique.* P.: Gallimard. 364 p.

Koyré A. (1947) *Jacob Boehme. Mystérium magnum // Revue de l'histoire des religions. Т. 133. No. 1–3. P. 215–216.*

Two Premises of the Hegelian Philosophy in the Interpretation of Alexandre Koyré

Ivan Kurilovich

Postgraduate, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities; 6 Miusskaya square, Moscow 125993, Russian Federation; e-mail: ivan.kurilovich@gmail.com

The author shows, that Koyré interprets Hegel's philosophy as consequent to two diverse premises. The first is intuitive, concealing in itself (or behind itself) a certain thought-idea-image. The second is theo-logical, under which the doctrines of German mystics appear to be an abstraction, an external example (primarily of a structural character, rather than a direct borrowing), a pattern of Hegelian thought. For that the author described in general terms the ideas of Alexandre Koyré on the history of philosophy and religion in relation to his views on the development of scientific knowledge. The author is particularly interested in the applicability of the concept of *attitudes mentales* to the Hegelian philosophy. Koyré's conception of Hegelian philosophy is compared with the texts of Hegel himself, and the author then offers his assessment of the Koyré's interpretation.

Keywords: history of philosophy, Hegel, French Hegelianism, Alexandre Koyré

References

Bergson H. (2001) *Filosofskaya intuitsiya* [Philosophical Intuition]. *Put' v filosofiyu. Antologiya*. Moscow: PER SE; St. Petersburg: Universitetskaya kniga, p. 203–218. (In Russian)

Drozдова D. N. (2012) Aleksandr Koyré, uchenik Emilya Meyersona: neizmennost' i istorichnost' chelovecheskogo razuma [Alexandre Koyré Disciple of Emile Meyerson: Immutability and Historicity of the Human Reason]. *Epistemologiya i filosofiya nauki*, t. 31, no.1, p. 192–206. (In Russian)

Geroulanos S. (2010) *An Atheism that is Not Humanist Emerges in French Thought*. Stanford: Stanford University Press. 423 p.

Hegel G. W. F. (1937) *Nauka logiki* [Science of Logic], t. 1. Moscow: Sotsekgiz. 715 c. (In Russian)

Hegel G. W. F. (2000) *Fenomenologiya dukha* [Phenomenology of Spirit]. Moscow: Nauka. 495 p. (In Russian)

Hegel G. W. F. (1977) *Entsiklopediya filosofskikh nauk* [Encyclopedia of the Philosophical Sciences]. Moscow: Mysl'. (In Russian)

Koyré A. (1994) *Mistiki, spiritualisty, alkhimiki Germanii XVI veka* [Mystics, Spiritualists, Alchemists in 17th-Century Germany]. Dolgoprudnyi: Allegro-Press. 170 p. (In Russian)

Koyré A. (1985) *Ocherki istorii filosofskoi mysli* [Studies in the History of Philosophical Thought]. Moscow: Progress. 280 p. (In Russian)

Koyré A. (1981) *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard. 364 p.

Koyré A. (1947) Jacob Boehme. *Mystérium magnum*. *Revue de l'histoire des religions*, t. 133, no. 1–3, p. 215–216.

Rutkevich A. M. (2001) Nemetskaya filosofiya vo Frantsii: Koyré o Hegele [German philosophy in France: Koyré on Hegel]. *Istoriya filosofii*, no. 8, p. 3–28. (In Russian)

Yampol'skaya A. V. (2011) Fenomenologiya i mistika: Boehme v interpretatsii Koyré [Phenomenology and Mystics: Boehme in Koyré's Interpretation]. *Artikul'ŭ*, no. 3, p. 198–207. (In Russian)

В.Г. Горохов

Метод историко-критического анализа концептуальных схем науки Александра Койре*

Горохов Виталий Георгиевич – доктор философских наук, заведующий сектором Института философии РАН; Российская Федерация, 119991, Москва, Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: vitaly.gorokhov@mail.ru

Александр Койре – один из наиболее интересных философов и одновременно историков науки. Его философия науки основана на детальном анализе историко-научного материала, а его история науки имеет явные философские основания. Койре пишет, что Галилей не учился у инженеров, а, напротив, учил их. Однако Галилей был самым тесным образом связан с инженерами и техниками своего времени, и это было взаимным движением. Его карьера начиналась «технически». Он был одним из тех, кто создал новую науку, ориентированную на технические нужды. Но он создал не только модель экспериментальной деятельности, он продемонстрировал, как новое научное знание может использоваться для технических нужд. И этому он не только учил инженеров, но и учился у них.

Ключевые слова: концептуальные схемы науки, философия науки, история науки, Александр Койре, Галилео Галилей

Александр Койре является одним из наиболее интересных философов и одновременно историков науки. Его философия науки основана на детальном анализе историко-научного материала, а его история науки имеет явные философские основания.

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «От технонауки Галилея до нанотехнонауки (философско-методологический анализ)», № 13-03-00190.

Главным предметом исследования Койре являются работы ученых, сыгравших решающую роль в становлении экспериментального математизированного естествознания – Декарта, Галилея, Коперника, Кеплера, Ньютона и т. д. Однако и философская рефлексия, с одной стороны, и инструментально-экспериментальная база (техника науки) – с другой, находят отражение в понятийных структурах научных теорий, а не только влияют на их развитие извне. Поэтому в своем анализе концептуальных схем экспериментального естествознания Койре постоянно обращается к предыстории, сравнивая концептуальные схемы, например, физики Аристотеля, средневековой и Галилеевой физики, апеллирует к Платону и Архимеду в выявлении их влияния на научные теории Нового времени. Создание точной экспериментальной техники также включается им в общую структуру естествознания в качестве нового научного метода преобразования, подведения природных ситуаций под теоретически спроектированные условия с помощью технически организованного эксперимента.

В центре внимания Койре находится научная революция XVII столетия. Он ставил перед собой задачу проследить основные направления научно-философской мысли вплоть до современности, но так и не успел решить эту задачу. «Главным его свершением явилось исследование идейных предпосылок и хода научной революции XVI–XVII вв. до Ньютона включительно» [Койре, 1985, с. 10]. Его концепция науки, несомненно, была ориентирована на анализ внутреннего генезиса научного знания, что особенно хорошо видно на примере классически проведенного им историко-критического исследования концептуальных схем ньютоновской физики. Однако при этом Койре последовательно рассматривает и внешние факторы – религиозные воззрения данной эпохи, социокультурную обстановку и т. д. Все это ставит его над традиционным для философии науки разграничением интернализма и экстернализма.

В работах, написанных в разное время, Койре анализирует источники возникновения основных понятий и представлений, развитых Исааком Ньютоном в его физической теории, которая на долгие годы стала образцом построения не только физической науки, но вообще любой научной теории. В данном случае Койре гораздо больше интересуется не эволюция и совершенствование ньютоновских концептуальных схем и представлений, а вопрос о

том, как формировалась научная картина мира Ньютона, что он сам понимал под основополагающими физическими понятиями (например, понятиями гравитации, действия на расстоянии, пусто-го пространства и т. д.), что и кто повлияли на такое их понимание и т. д. Поэтому он постоянно проводит сравнения Ньютона с Декартом, Галилеем, Беркли, Лейбницем или Платоном, показывает религиозные корни его воззрений.

Метод историко-критического анализа концептуальных схем науки, разработанный Александром Койре, основывается прежде всего на исследовании исходных историко-научных текстов с целью выяснения точного смысла понятий, который вкладывал в них тот или иной ученый. Этот метод перекликается, с одной стороны, с содержательным методологическим анализом науки, развитым В.С. Стёпиным¹, а с другой – с культивируемой в последнее время (например, в Институте истории науки Общества Макса Планка в Берлине) концепцией исторической эпистемологии науки [Горохов, 2014].

Все работы Койре отличаются тщательным анализом историко-научных фактов. Он проводит сравнительный анализ различных изданий, например, «Начал» Ньютона, исследует корректность их переводов, эволюцию взглядов ученого в процессе отработки этих текстов, обращается к ранним, неопубликованным и не канонизированным работам, интерпретации тех или иных понятий учениками ученого, выявляет их многозначность у самого Ньютона, рассматривает, как толковалось данное понятие в философской и научной традиции. Он резко противопоставляет свой метод довольно распространенному в науке методу простой подборки цитат (без достаточного обоснования) под те или иные априорные положения, выдвигаемые философами или историками науки по поводу конкретных историко-научных фактов.

До Койре существовал значительный разрыв между историками и философами науки. Первые, как правило, тщательно исследуют отдельные факты из истории науки, неохотно обращаясь

¹ Работы В.С. Стёпина, посвященные методологическому анализу содержательной структуры и особенно становления естественно-научной (прежде всего физической) теории, сыграли огромную роль в развитии в нашей стране нового направления, связанного с исследованием технических наук. См. прежде всего его основополагающую монографию [Степин, 1976].

к философским обобщениям. Вторые, напротив, часто слишком вольно обращаются с историческими фактами и склонны к философским обобщениям, не всегда согласующимся с этими фактами, подтверждая их случайно выбранными примерами или даже распространенными мифологемами. И та и другая позиция является ущербной.

Разработанный Койре историко-критический анализ генезиса концептуальных структур науки применяется им для исследования прежде всего генезиса науки, а именно внутренней понятийной структуры экспериментальной математизированной физики Нового времени, начало которой положили работы Галилея, а конец – труды Эйнштейна. Поэтому анализ работ Галилея занимает в концепции А. Койре особое место.

Койре отмечает, что Галилей осуществил скорее важную методологическую работу, чем научную работу в современном смысле этого слова, поскольку решение астрономических проблем зависело от обоснования новой физики, и прежде всего от ответа на философский вопрос о роли математики в науке о природе. То, что он создал, – это математическая философия природы, или геометрическая математизация природы.

Как видно из проведенного А. Койре концептуального анализа, физика Галилея и догалилеевская физика представляют собой две различных картины мира, построенных исходя из совершенно различных принципов, что выразилось не только в онтологических представлениях, но и в иной внутренней понятийной структуре физической теории. Новая наука, как образно выражается Койре, заменила расплывчатые и полукачественные понятия аристотелевской физики системой жестких и строго количественных понятий. Решающую роль в становлении новой математической экспериментальной физики сыграла, по Койре, философия, поэтому он специально рассматривает значение философской рефлексии в становлении науки Нового времени.

Важное место в своих исследованиях генезиса науки Нового времени Койре уделяет проблеме соотношения науки и техники, в особенности анализируя роль технически организованного и математизированного эксперимента. Критикуя довольно распространенную точку зрения, что наука Нового времени является не чем иным, как продуктом ремесленников или инженеров, он утверждает

ет, что порожденная Галилеем и Декартом наука – плод глубокой теоретической работы и всё, что они построили, – это мыслительные конструкции. Однако его утверждение, что Галилей и Декарт никогда не были людьми ремесленных или механических искусств и ничего не создали, кроме мыслительных конструкций, по крайней мере в отношении Галилея является неверным².

Галилей был первым, кто создал первые действительно точные научные инструменты – телескоп и маятник, ставшие результатом теории. Койре утверждает, что не Галилей учился у ремесленников на венецианских верфях, а, напротив, он научил их многому. С этим суждением можно поспорить.

Галилей интегрирует практические и теоретические знания, осмысляя новый тип знаний, полученных в инженерной практике, и корректируя существовавшие теоретические представления. Решение этой задачи и является основной заслугой Галилея, гениальность которого состоит в создании объяснительных теоретических схем технической практики, с одной стороны, и во введении теоретического конструирования с помощью технических средств в естествознание (технически подготовленного эксперимента). Об этом писали много и разные авторы, но так четко и документально показать тесную связь естественно-научной теории и технической практики в жизни и трудах великого Галилея смог в своей книге только Матео Валериани. Здесь приводится весьма характерный для того времени пример, который рельефно высвечивает социокультурную ситуацию, буквально подталкивавшую Галилея к теоретизации технических знаний. Пример этот связан с существовавшей тогда практикой Венецианского арсенала, как высокотехнологичного предприятия тогдашнего военно-промышленного комплекса, и установками его работодателей – политиков Венецианской республики.

В сущности, перед Галилеем как научным консультантом Венецианского арсенала по вопросам военного кораблестроения была поставлена вполне конкретная инженерная задача, а именно: как оптимально сконструировать весло для галеры нового типа, т. е. вооруженной тяжелой артиллерией. Для решения этой задачи Галилей сначала, опираясь на работу Аристотеля «Меха-

² Подробнее см.: [Горохов, 2013 а, б].

нические проблемы», рассматривает модель весла в виде простого рычага. Однако затем под влиянием опыта корабелов он констатирует тот факт, что весло не может рассматриваться как простой рычаг, поскольку в данном случае важно учитывать как движущую силу, так и то, что сопротивление и опора на галере также находятся в движении. Такие абстрактные теоретические рассуждения не удовлетворяли практических инженеров, и Галилей вынужден был обратиться к их опыту, чтобы продвинуться дальше в решении поставленной проблемы. А этот опыт диктовал определенные правила и ограничения в конструировании весел. Тогда Галилей развивает новую теоретическую модель закрепленной на одном конце идеальной балки-консоли. Приобретенный у корабелов опыт он успешно использует и для объяснения космических явлений, например, круговращения Земли, которое отрицалось как невозможное. С развитием тяжелой артиллерии и огнестрельного оружия мир кардинально изменился. Именно «ученые-инженеры» были реальным центром этого культурного сдвига, о котором мы говорили в начале статьи. Как раз таким инженером и был Галилео Галилей: «...его хорошее чутье в сфере бизнеса и прекрасные коммуникационные навыки сделали его одним из наиболее популярных инженеров-ученых своего времени <...> Величие его науки, однако, было следствием ее связей с практическим знанием» [Valleriani, 2010, p. 211].

Список литературы

Горохов В.Г. (2013а) Технонаука Галилео Галилея: размышления по поводу книги Матео Валериани «Галилео – инженер» // *Вопр. философии*. № 1. С. 105–116.

Горохов В.Г. (2013б) Учимся у Галилея // *Высш. образование сегодня*. № 3. С. 8–17.

Горохов В.Г. (2014) Историческая эпистемология науки и техники (По материалам некоторых зарубежных изданий) // *Вопр. философии*. № 11. С. 63–68.

Койре А. (1985) *Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций в развитии теорий*. М.: Прогресс. 280 с.

Койре А. (2001) *От замкнутого мира к бесконечной вселенной*. М.: Логос. 288 с.

Стёпин В.С. (1976) Становление научной теории. (Содержательные аспекты строения и генезиса теоретических знаний физики). Минск: Изд-во БГУ. 288 с.

Koyré A. (1968) *Newtonian Studies*. Chicago: The Univ. of Chicago Press. 280 p.

Koyré A. (1980a) *Absoluter Raum, Absolute Zeit und ihre Beziehungen zu Gott. Malebranche, Newton und Bentley // Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp.

Koyré A. (1980b) *Der Gott des Werktages und der Gott des Sabbat. Newton und Leibniz // Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp.

Koyré A. (1988) *Galilei. Die Anfänge der neuzeitlichen Wissenschaft*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach. 98 S.

Valleriani M. (2010) *Galileo Engineer*. Dordrecht; Heidelberg; L.; N.Y.: Springer. 320 p.

Methodology of the historical and critical analysis of the conceptual schemata of science of Alexandre Koyre

Vitaly Gorokhov

DSc in Philosophy, Head of Department, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; 14/5 Volkhonka Str., 119991, Moscow, Russian Federation; e-mail: vitaly.gorokhov@mail.ru

Koyré is an interesting philosopher, and at the same time he is a historian of science. His philosophy of science is based on the detailed analysis of the history of science, and his historical investigations are guided by his philosophy. Koyré wrote that Galileo was not a student of engineers, but was a teacher to them. Galileo was directly associated with engineers and artificers of his age. His career had a «technological» beginning. Galileo was one of those who created new science not only as a model of experimental activity. He demonstrated how to use the new scientific knowledge for the purposes of technology.

Keywords: conceptual schemata of science, philosophy of science, history of science, Alexandre Koyré, Galileo Galilei

References

Gorokhov V. G. (2013a) Tekhnonauka Galileo Galileya: razmyshleniya po povodu knigi Mateo Valleriani «Galileo – inzhener» [Galileo Galilei's Technoscience: Reflections on the Book by Mateo Valleriani «Galileo Engineer»]. *Voprosy filosofii*, no. 1, p. 105–116. (In Russian)

Gorokhov V. G. (2013b) Uchimsya u Galileya [Learning from Galilei]. *Vysshee obrazovanie segodnya*, no. 3, p. 8–17. (In Russian)

Gorokhov V. G. (2014) Istoricheskaya epistemologiya nauki i tekhniki (Po materialam nekotorykh zarubezhnykh izdaniy) [Historical Epistemology of Science and Technology (Based on Some Foreign Publications)]. *Voprosy filosofii*, no. 11, p. 63–68. (In Russian)

Koyré A. (1968) *Newtonian Studies*. Chicago: The University of Chicago Press. 280 p.

Koyré A. (1980a) Absoluter Raum, Absolute Zeit und ihre Beziehungen zu Gott. Malebranche, Newton und Bentley. *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Koyré A. (1980b) *Der Gott des Werktages und der Gott des Sabbat. Newton und Leibniz. Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Koyré A. (1985) *Ocherki istorii filosofskoi mysli. O vliyanií filosofskikh kontseptsii v razvítii teorii* [Essays in the History of Philosophical Thought. On the Influence of Philosophical Concepts in the Development of Theories]. Moscow: Progress. 280 p. (In Russian)

Koyré A. (1988) *Galilei. Die Anfänge der neuzeitlichen Wissenschaft.* Berlin: Verlag Klaus Wagenbach. 98 S.

Koyré A. (2001) *Ot zamknutogo mira k beskonechnoi vselennoi* [From the Closed World to the Infinite Universe]. Moscow: Logos. 288 p. (In Russian)

Stepin V. S. (1976) *Stanovlenie nauchnoi teorii. (Soderzhatel'nye aspekty stroeniya i genezisa teoreticheskikh znanií fiziki)* [The Formation of a Scientific Theory. (Intensional Aspects of the Structure and Genesis of Theoretical Knowledge of Physics)]. Minsk: Izd-vo BGU. 288 p. (In Russian)

Valleriani M. (2010) *Galileo Engineer.* Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer. 320 p.

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

И.С. Вдовина

«(Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами». М., 2014*

Вдовина Ирена Сергеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН; Российская Федерация, 119991, Москва, Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: isvdovina@mail.ru

В книге представлены новые области и новый метод исследований в современной феноменологии. В нее включены переводы семи работ ведущих современных феноменологов: М. Мерло-Понти, Э. Левинаса, М. Анри, Ж.-Л. Мариона, М. Ришира, А. Мальдине, Р. Бернета. Каждый перевод предваряют предисловия, написанные специалистами по современной феноменологии: д.ф.н. А.В. Ямпольской, к.ф.н. В.И. Стрелковым, к.ф.н., PhD Г.И. Чернавиным, А.С. Детистовой (аспирантка РГГУ), С.А. Шолоховой (докторантка католического университета Лувена), – которые одновременно являются и переводчиками соответствующих работ; один из разделов книги составляют «Интерпретации»; их авторами выступают А.В. Ямпольская, З.А. Сокулер, С.А. Шолохова, французский философ Ж. Бенуа.

Говоря о (пост)феноменологии, составители книги подчеркивают, что внимание современных феноменологов сместилось от трансцендентальной субъективности к аффицированному собственной историей эмпирическому субъекту и основным методом феноменологической работы становится дескрипция субъективных переживаний, обретающая общезначимость через переход к истории, которая ретроспективно придает случайному и эмпирическому сущностный и необходимый характер.

Ключевые слова: дескрипция, интенциональность, редукция, история, эмпирический субъект, субъективность, аффицированная субъективность, страстность, решимость, лик, след, плоть, жизнь, смысл, Бог

* Рец. на кн.: (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост.: С.Шолохова, А.Ямпольская. М.: Акад. проект; Гаудеамус, 2014. 288 с.

Разрыв как верность.

Ф.Д. Себба

Книга сразу же привлекает внимание своим необычным содержанием: в нее включены переводы семи работ ведущих современных феноменологов из Франции, Бельгии, Швейцарии: Мориса Мерло-Понти, Эмманюэля Левинаса, Мишеля Анри, Жан-Люка Мариона, Марка Ришира, Анри Мальдине, Рудольфа Бернета; вместе с тем каждый перевод предваряют предисловия, написанные специалистами по современной феноменологии: д.ф.н. А.В. Ямпольской, к.ф.н. В.И. Стрелковым, к.ф.н., PhD Г.И. Чернавным, А.С. Детистовой (аспирантка РГГУ), С.А. Шолоховой (докторантка католического университета Лувена), – которые одновременно являются и переводчиками соответствующих работ; один из разделов книги составляют «Интерпретации»; их авторами выступают А.В. Ямпольская, З.А. Сокулер (д.ф.н.), С.А. Шолохова, французский философ Ж. Бенуа.

Включая в название работы термин «(Пост)феноменология», ее составители хотят подчеркнуть: речь идет не о преодолении феноменологии, а о раскрытии новых горизонтов для феноменологических исследований. Уже первое поколение феноменологов во Франции: Ж.П. Сартр, М. Мерло-Понти, М. Дюфрен, Э. Левинас, П. Рикёр – восприняло это учение как основу для нового способа философствования. Слова исследовательницы А. Зелински о том, что Э. Левинас и М. Мерло-Понти «не отказываются от своих истоков, а превосходят их, внося в феноменологию новые проблемы, и расставляют новые акценты» [Zielinski, 2002, p. 14], справедливы и по отношению к другим представителям первой волны постмодернистского феноменологического движения. Составители анализируемой книги утверждают, что в дальнейшем меняется и метод исследования: «...основным методом феноменологической работы становится не столько редукция, сколько дескрипция субъективных переживаний, обретающая общезначимость не через необходимую принадлежность к области трансцендентальной субъективности, а через переход к истории, которая ретроспективно придает случайному и эмпирическому сущностный и необходимый характер» [с. 4]. Внимание феноменологов сместилось от трансцендентальной субъективности к аффицированному собственной историей эмпирическому субъекту.

Новое поколение феноменологов (М. Анри, Ж.-Л. Марион, М. Ришир, А. Мальдине, Р. Бернет и др.) переходит к анализу особых феноменов, чья реальность превосходит реальность сознания: лик, след, плоть, жизнь, событие; «связанный с ними смысловой слой относится не столько к миру и жизни в мире, сколько к тому, что данность мира превосходит, а именно, к этике, религии или эстетическому восприятию...» [с. 5]. **Область феноменологической работы существенно расширяется** – в нее оказалось включенным то, что выходит за рамки опытного познания; субъект из агента познания и действия превратился в того, кто испытывает воздействие, в то же время отвечая на него. Аффигированная субъективность, ее роль посредника и среды феноменализации становятся областью феноменологического анализа.

Вероятно, следовало бы сразу отметить, что учения М. Мерло-Понти и Э. Левинаса, отнесенные в книге к «первой волне» по-слегуссерлевской феноменологии во Франции, не только были ее яркими представителями, но и подготовили взлет «второй волны». Это – этика Левинаса «как первая философия» с ее понятиями «Другой», «лик», «след», «высь» и др.; трактовка плоти как «бытия до бытия» Мерло-Понти, его эстетическое учение, нацеленное на прояснение дорефлексивного присутствия человека в мире; эстетический опыт в трактовке Дюффрена, возвращающий человека к истоку и обнаруживающий полноту бытия.

«Заметка о смысле» Левинаса, открывающая публикацию текстов «(пост)феноменологии», – одна из последних работ философа, где он, по словам А.В. Ямпольской, автора предисловия к переводу, развивает основные идеи своей поздней философии: «...критику примата предметности и “метафизики присутствия” в гуссерлевской феноменологии, проблему “пробуждения к ответственности” и роль Бога в тройном отношении “Я – Бог – ближний”» [с. 12]. Однако А.В. Ямпольская в другой своей работе «Творческая эволюция Эмманюэля Левинаса» говорит о «своего рода “повороте”» в философии французского философа, во всяком случае, о «смене философского языка» в 1960-е гг. Левинас разрабатывает собственный язык, «основными понятиями которого стали след, незапамятное прошлое и сказывание» [Ямпольская, 2006, с. 20]. Очевидно, речь идет не только о смене языка¹.

¹ См.: [Ямпольская, 2011, с. 339–354], а также ее статью «От пассивности к аффективности» в рецензируемой книге.

Творческий путь М. Мерло-Понти оборвался вместе с преждевременной смертью мыслителя в 1961 г. Задача философии, писал Мерло-Понти, заключается в том, «чтобы расширить наш разум и сделать его способным понимать то, что в нас самих и других людях предшествует ему и что превосходит его» [Мерло-Понти, 2001, с. 139]. С этой целью он обращается к «глубинным» феноменам – феноменам языка и тела и к художественному творчеству; автор предисловия к переводу статьи Мерло-Понти «Сомнения Сезанна» В.И. Стрелков пишет: «...эстетика будет все больше вписываться в онтологический горизонт позднего Мерло-Понти и, в этом смысле, все меньше будет собственно и только эстетикой» [с. 101].

Феноменологические исследования сегодня ведутся за пределами прежней «собственно феноменологической» сферы. Авторы предисловия к книге (С.А. Шолохова и А.В. Ямпольская), как они сами пишут, «условно» разделяют тексты, представленные в книге, на три группы: первая свидетельствует о теологическом повороте в феноменологии; во второй явно проступает стремление раскрыть динамику процессов феноменализации; третья посвящена выявлению роли кризисных моментов в жизни субъекта и его способности открыться непредвидимому. Ж. Бенуа, признавая себя «частью» «самой позднейшей феноменологии» и считая главной чертой новейшей феноменологии сосредоточенность на проблеме границ, предлагает свое «условное» ее деление на апофатическое и катафатическое направления: апофатический путь (Деррида) ориентируется на утверждение о том, что «никакая определенная норма феноменальности не может найти своего адекватного наполнения» [с. 269]; сторонники катафатического пути (Марион) не столько отстаивают эту невозможность, «сколько провозглашают возможной *саму эту невозможность*» [с. 273].

Осторожный термин «условно» и в том и в другом случае фактически говорит о том, что новая фаза в феноменологическом движении уже зафиксирована исследователями и ведется ее многостороннее изучение. Работы, посвященные новым идеям в феноменологии, давно публикуются в отечественной печати. Это прежде всего относится к изучению творчества М. Мерло-Понти, Э. Левинаса, а также Ж.-Л. Мариона. Концепции М. Анри, М. Ришира, А. Мальдине, Р. Бернета становятся предметом анализа начиная с 2010-х гг.

Показательной, если так можно сказать, работой «новой» (третьей) волны феноменологии является включенная в книгу статьи М. Анри «Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего», автор которой предлагает отвергнуть феноменологию интенциональности Гуссерля и выявить неинтенциональное начало феноменологии, обуславливающее ее осуществление. С этой целью французский философ критически анализирует понятия редукции, явления, данности, самоданности, доступа к миру и др. и вслед за Финком делает вывод: «Феноменология (классическая. – И.В.) есть попытка самообоснования человеческого знания посредством возвращения к самоданности сущего» [с. 48]; в ней доступ к миру доверен интенциональности, которая сама себя не являет, и будь она предоставлена себе, она представляла бы лишь бессознательное видение, неспособное ни видеть, ни что-либо открыть нам [с. 56]. Неинтенциональная феноменология, по мысли Анри, распознает в интенциональности то, что ей предшествует. «...Неинтенциональная феноменология не только делает мир познаваемым для нас, у нее есть и собственная область исследований, а именно необъятная область жизни ... Признать данную область в ее своеобразии, наметить последовательные подходы к ней, разработать соответствующие методологии – вот задача неинтенциональной феноменологии завтрашнего дня» [с. 57].

Ж.-Л. Марион ставит целью обосновать «новую феноменологию», с позиций которой можно было бы подходить к религиозной проблематике. Он критикует Гуссерля за ограничения, накладываемые на феноменальность, и выдвигает «четвертый принцип феноменологии»: «сколько редукции, столько данности», – предлагая расширение области феноменологической работы, предметом которой должна стать феноменальность сама по себе, как она «дает себя» и как мы достигаем ее в ходе редукции². Новое понимание фундаментального принципа феноменологии позволит (в ходе критики феноменологии Гуссерля) раскрыть ее возможности, и (путем сопоставления с Хайдеггером и Левинасом, с которыми Марион согласен по многим вопросам) по-новому разрешить вопрос о Боге. Редукция от явления к данному не приводит феномен к его конституированной предметности (Гуссерль) или к его «сущ-

² См.: *Шолохова С.А.* Предисловие к статье Жан-Люка Мариона «Насыщенный феномен» // (Пост)феноменология... С. 58–62.

ности бытия» (Хайдеггер); она редуцирует к такому данному, которое дает себя как «окончательное и не поддающееся никакой другой редукции»; данное, невидимое, но принимаемое, являет себя принимающему его в откровении. Из трех типов феноменов: катафатические, апофатические, мистические, – Марион выделяет последние, называя их «насыщенными». «Насыщенные феномены», к которым Марион относит идола, икону, плоть, событие, откровение, являются «единой парадигмой феноменальности», поскольку указывают на данность, из которой они проистекают и больше которой нельзя ничего себе представить [с. 98–99].

С.А. Детистова в предисловии к переводу статьи «Травмированный субъект» представляет ее автора Р. Бернета как одного из тех, кто «задает ориентиры современным исследованиям в области феноменологии», кто «находит новые и порой неожиданные аспекты привычных философских проблем» [с. 119]. На примере сопоставления двух, казалось бы различных, учений Левинаса и Лакана, а также психоаналитической концепции Фрейда Бернет стремится раскрыть суть феномена субъективности в его возможном возникновении, становлении и приобретении; обращаясь к идеям своих предшественников, он интерпретирует опыт субъективности в терминах травмы и аффицированности; ситуация пассивности оказывается «конституирующим основанием для новой уникальной субъективности».

В центре внимания А. Мальдине (статья «О сверхстрастности») проблема структуры человеческого существования, к которой он обращается, опираясь на хайдеггеровскую постановку вопроса о бытии. Французский феноменолог «мыслит в хайдеггеровских терминах»: речь идет о решительности, о существовании, осознающем себя как здесь-бытие, которое существует, трансцендируя. Страстность (*passibilité*) пациента в ходе психотерапевтического воздействия на него означает не просто терпение, но и способность быть внутренне активным: именно об этом говорит термин «сверхстрастность», вынесенный в название статьи Мальдине. «Сверх» означает в данном случае «сквозь», «через», иными словами, то, что превосходит страстность, что ведет по ту сторону сущего. Здесь феноменологическая проблематика работы исследователя определяется прежде всего психопатологическими проблемами: в своих работах

Мальдине, как отмечает автор предисловия к статье С.А. Шолохова, «проводит параллель между зарождением субъективности и трансформацией субъекта, имеющей место в психотическом кризисе» [с. 146]; понятие «сверхстрастности», прочно вошедшее в словарь французской феноменологии, говорит о смещении в феноменологических исследованиях в сторону того, «что происходит с кем-либо» [с. 149]. Налицо радикализация феноменологического метода – выявление сложного переплетения между феноменализацией и субъективацией, в ходе которого человеческое Я формируется как самость.

«Реорганизацией» феноменологии, построением ее «нового фундаментального проекта» занят и М. Ришир (статья «Мерцание и редукция в феноменологии»). В противоположность Мариону, утверждающему: «чем больше редукции, тем больше данности», – Ришир формулирует обратный тезис: «чем больше редукции, тем меньше данности» [с. 205]. За таким «переворачиванием» стоит указание на отсутствие последней, или окончательной, данности и на понимание феноменологической работы как «погружения в сферу неопределенности опыта» [Там же]. В центр своего анализа Ришир ставит виртуальное, фантазию, воображаемое, расценивая их действие как опыт, не поддающийся рефлексии, независимый от деятельности субъективного сознания и предшествующий ему. Привилегированным предметом феноменологии у Ришира, отмечает Г.И. Чернавин, автор перевода статьи французского философа, является феноменальность как таковая, «феномен и ничего кроме феномена», который «всегда находится в ситуации мерцания в диапазоне между бытием и кажимостью» [с. 208], в ситуации «вдруг» (М. Ришир) [с. 225]. **Наилучшим феноменологом, согласно Риширу,** является художник или поэт. И Мерло-Понти, влияние которого на Ришира трудно не заметить, считал, что феноменология – «это кропотливый труд вроде творчества Бальзака, Пруста, Валери и Сезанна... с той же волей постичь мир или историю в момент их зарождения» [Мерло-Понти, 1999, с. 22].

Книга «(Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами» – это компетентное исследование, пополняющее запас отечественных историко-философских работ; благодаря методологическим и методическим указаниям специалистов, представляющих и сопровождающих переводы

зарубежных авторов, она может стать добротным учебным пособием для студентов и аспирантов, изучающих новейшие идеи в современной философии.

Список литературы

Мерло-Понти М. (2001) Знаки. М.: Искусство. 429 с.

Мерло-Понти М. (1999) Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука. 606 с.

Ямпольская А.В. (2006) Творческая эволюция Эмманюэля Левинаса // Эмманюэль Левинас. Путь к Другому. СПб.: Из-во Санкт-Петербург. ун-та. С. 7–21.

Ямпольская А.В. (2011) Эмманюэль Левинас. Философия и биография. Киев: Дух і літера. 375 с.

Zielinski A. (2002) Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre. P.: PUF. 317 с.

**Book review: «(Post)phenomenology. New
phenomenology in France and abroad».
Compilers: S. Sholokhova, A. Yampolskaya.
Moscow: Akademicheskii proekt,
2014 (In Russian)**

Irena Vdovina

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 14/5 Volkhonka, 119991, Moscow, Russian Federation; e-mail: isvdovina@mail.ru

The book reviewed brings to the readers' attention the novel areas and the new method of investigation in contemporary phenomenology. It includes the translations of seven articles by the leading contemporary phenomenologists, namely Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Marc Richir, Henri Maldiney, Rudolf Burnet, with prefaces written by the experts on contemporary phenomenology, namely A.V. Yampol'skaya (DSc), V.I. Strelkov (PhD), G.I. Chernavin (PhD), A.S. Detistova (postgraduate, Russian State University for Humanities). S.A. Sholokhova (doctoral candidate, Catholic University of Louven). The same persons are at the same time the translators. A separate section of the book includes the «Interpretations» featuring A.V. Yampol'skaya, Z.A. Sokuler, S.A. Sholokhova, and the French philosopher Jean-Luc Benoit.

Talking of the (post)phenomenology the compilers of material highlight the shift of the contemporary phenomenologists from the transcendental subjectivity to the empirical subject afficered by his own history. The description of the subjective experience becomes the main method of phenomenological investigation, and it acquires general validity through its transition to the history, which retrospectively imparts the essential and necessary character to the accidental and the empirical.

Keywords: description, intentionality, reduction, history, empirical subject, subjectivity, afficered subjectivity, passion, determination, face, trace, flesh, life, sense, God

References

- Merleau-Ponty M. (2001) *Znaki* [Signs]. M.: Iskusstvo. 429 p. (In Russian)
Merleau-Ponty M. (1999) *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception]. SPb.: Yuventa, Nauka. 606 p. (In Russian)

Yampol'skaya A. V. (2006) *Tvorcheskaya evolyutsiya Emmanyuelya Levinasa* [Emmanuel Levinas' Creative Evolution]. In: Emmanuel' Levinas. *Put' k Drugomu*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. P. 7–21 (In Russian)

Yampol'skaya A. V. (2011) *Emmanuel' Levinas. Filosofiya i biografiya* [Emmanuel Levinas. Philosophy and Biography]. Kiev, Dukh i litera. 375 p. (In Russian)

Zielinski A. (2002) *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*. P.: PUF. 317 p.

К сведению авторов

Журнал «История философии» – 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.

К публикации **не принимаются** разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера, а также тезисы различного рода докладов.

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. Ссылка на «Историю философии» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Объем статьи – от 0,7 до 1,3 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация. Превышение объема может служить основанием для отказа в публикации.

Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.

Примечания оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. Библиографические сведения, отсылающие к Списку литературы, даются в основном тексте и в примечаниях в квадратных скобках; например: [Иванов, 2000, с. 10]. На все источники из цитируемой литературы должны быть ссылки в тексте статьи.

Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:

1. сведения об авторе(ах):
 - фамилия, имя и отчество автора;
 - ученая степень, ученое звание;
 - место работы;
 - полный адрес места работы (включая индекс, страну, город);
 - адрес электронной почты автора.
2. Название статьи;
3. Аннотация (от 100 до 250 слов);
4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
5. Список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать *два варианта представления списка литературы*:

1. Список, озаглавленный «**Список литературы**» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;

2. Список, озаглавленный «**References**» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация);
- заглавие статьи (транслитерация);
- [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

– Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).

– Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: http://iph.ras.ru/hp_guide.htm

– Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и с оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.

– Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

– Журнал не имеет возможности выплачивать гонорары авторам.
Плата за публикацию рукописей не взимается.

– Адрес редакции: 119991, Москва, Волхонка 14/1, стр. 5, Институт философии РАН, Сектор современной западной философии. Блауберг Ирине Игоревне.

Адрес электронной почты: hist_phil@iph.ras.ru

Тел.: +7 (495) 6977326.

История философии

Том 20

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник Н.Е. Кожина

Технический редактор Ю.А. Аношина

Корректор И.И. Блауберг

Свидетельство ПИ № ФС77-36979 от 27.07.2009 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 07.04.15.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 19,5. Уч.-изд. л. 15,86. Тираж 1 000 экз. Заказ № 07.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

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/archive.htm>

Вышли в свет

1. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 8 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М. : ИФ РАН, 2014. – 252 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0270-6.**

Проблема понимания – одна из основных в современной философии. Она одинаково важна и для континентальной философской традиции, которая опирается на герменевтику и гуманитарные науки, и для аналитической традиции с ее опорой на точное естествознание и натурализм. Проблема понимания является интегральной, примиряющей обе традиции и позволяющей им понять друг друга.

Авторы размышляют о философских аспектах понимания, исходя из разных перспектив. Представители аналитической традиции связывают понимание с анализом языка и прояснением языковых конструкций. Сторонники социоэпистемологического подхода размышляют о понимании в культурном и практическом контексте.

2. **Взаимосвязь фундаментальной науки и технологии как объект философии науки [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Редкол.: Е.А. Мамчур (отв. ред.). – М. : ИФ РАН, 2014. – 227 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0260-7.**

Анализируется проблема взаимоотношения фундаментальной науки и технологии. Акцент делается на эпистемологических аспектах проблемы: роли фундаментальных теорий в получении технологических инноваций; механизмах включения теоретического знания в процесс получения новых технологических достижений; различиях между фундаментальным и прикладным знанием; статусе понятия технонауки; соотношении истины и пользы.

Особое внимание уделяется социальным и этическим аспектам взаимоотношения науки и технологии, а также вопросам, традиционно относящимся к сфере философии техники.

Книга адресована тем, кто интересуется вопросами философии науки и техники на современном этапе их развития.

3. **История философии. № 19 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. А.В. Черняев. – М. : ИФ РАН, 2014. – 285 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 1 000 экз. – ISSN 2074-5869.**

Данный выпуск журнала содержит статьи и публикации по истории русской мысли. Публикуемые исследования посвящены, в частности, концептуальным вопросам истории русской философии в широком проблемно-хронологическом диапазоне; рецепции русскими мыслителями идейных традиций древности (египетской и греко-римской); социокультурным и инфраструктурным аспектам истории русской философии; а также творчеству таких русских мыслителей, как Максим Грек, И.И. Лапшин, Н.О. Лосский, Б.Н. Чичерин и др. Предлагается новый взгляд на историю и перспективы полемики западников и славянофилов. Освещена панорама истолкований русскими философами начала XX в. феномена войны. Наряду с исследовательскими статьями, пу-

бликуются новые источники (фрагменты древнерусского перевода трактата Псевдо-Дионисия Ареопагита «О божественных именах» и фрагменты воспоминаний Г.Н.Трубецкого).

Издание адресовано специалистам, аспирантам, студентам и всем интересующимся историей русской философии.

4. **Кара-Мурза, А.А.** Интеллектуальные портреты: Очерки о русских мыслителях XIX–XX вв. Вып. 3 [Текст] / А.А. Кара-Мурза ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 215 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0278-2.

Книга известного философа и политолога, доктора философских наук А.А. Кара-Мурзы (третья в авторской серии «интеллектуальных портретов») представляет собой сборник оригинальных биографий крупнейших деятелей русской культуры и политики – Александра Пушкина, Николая Станкевича, Тимофея Грановского, Андрея Краевского, Ивана Аксакова, Ивана Тургенева, Михаила Стасюлевича, Антона Чехова, Николая Бердяева, Петра Струве, Федора Степуна. Автор продолжает выстраивать родословную либерально-консервативной, культуросцентричной традиции русской общественной мысли.

5. **Кудаев, А.Е.** Трагедия творчества в эстетике Николая Бердяева [Текст] / А.Е. Кудаев ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 255 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 228–254. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0268-3.

В монографии анализируется одна из ключевых проблем наследия Бердяева – концепция трагедии творчества. В работе впервые раскрывается роль и концептуальное значение феномена трагического в философско-эстетической мысли Бердяева. Показывается неизбежность выхода философа на проблему трагедии творчества, его причины и определяющая структурно-смысловая роль данной проблемы во всем его наследии. Рассматривается определяющее влияние бердяевской концепции трагедии творчества на осмысление философом таких основных эстетических категорий, как красота, совершенство, а также на его понимание искусства.

Для студентов, магистрантов, аспирантов, преподавателей вузов, а также широкой аудитории, интересующейся историей русской культуры.

6. **Лысенко В.Г.** Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания [Текст] / В.Г. Лысенко, Н.А. Канаева ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 295 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 280–294. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0276-8.

Монография включает переводы с санскрита и анализ двух логико-эпистемологических глав («Исследование восприятия» и «Исследование вывода») известного буддийского «Собрания категорий» («Таттва-санграха») Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы (оба – VIII в.). Поскольку буддисты обосновывают свою теорию через опровержение конкурирующих теорий всех главных систем, их текст содержит ценную информацию по истории не только буддийской, но и всей индийской эпистемологии и логики.

Книга адресована как историкам философии, так и специалистам в области теории познания и когнитивных наук.

7. **Малевиц, Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы [Текст] / Т.В. Малевиц; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 175 с.; 20 см. – Библиогр.: с. 154–174. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0261-4.**

Исследования мистического опыта занимают одно из основных мест в современном западном религиоведении, провоцируя острую дискуссию о сущности мистических переживаний, возможности их концептуализации и правомерности оперирования категорией «мистический опыт» в научном дискурсе. В монографии проводится обзор концепций мистического опыта, выявляется их эвристический потенциал и демонстрируется динамика развития в XX–XXI вв.: от раннего эссенциализма (У.Стэйс и др.) и конструктивизма (С.Кац, Дж.Хик и др.) до психологического перенниализма (Р.Форман и др.) и альтернативных когнитивных подходов (Р.Стадстил, Э.Тэйвз).

8. **Методология науки и дискурс-анализ [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. А.П. Огурцов. – М. : ИФ РАН, 2014. – 285 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0256-0.**

Исследуются концепции и формы дискурса в истории мысли. Прослеживается основная линия в дискурс-анализе – дивергенция в трактовке дискурса. Альтернативной тенденцией является поиск единых эпистемологических оснований дискурс-анализа – текст, идеология, коммуникация, синергия. Показана неадекватность сужения поля исследований, его ограничения гуманитарным знанием и приложением методов лингвистического анализа текстов. С привлечением отечественной и зарубежной литературы сопоставляются методы герменевтики и дискурс-анализа, рассматриваются жанровые особенности философии, место логики в философии, важность предметного содержания для исследований дискурса, ценностные ориентиры ряда речей в судах. Для историков философии и науки, филологов и всех интересующихся методами анализа рассуждений.

9. **Научно-техническое развитие и прикладная этика [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: В.Г. Горохов, В.М. Розин. – М.: ИФ РАН, 2014. – 303 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0277-5.**

Сборник посвящен междисциплинарным проблемам научно-технического развития, в ряду которых важное место занимают проблемы прикладной этики. Философия техники – установившееся название одного из направлений современной философии. Все виды современной техники имеют как положительные, так и отрицательные для общества последствия и несут в себе технологические, экологические и социальные риски. Техногенные катастрофы, связаны они с природными катастрофами или отказами техники из-за их неправильного использования или же неверного конструирования, всегда становятся социальными катастрофами, а значит должны «регулироваться» обществом. Технологические риски осознаются сегодня как социальные и поэтому их открытое, в том числе и философское обсуждение представляется нам весьма актуальным. Дискуссия за круглым столом, опубликованная в этом сборнике, посвящена обсуждению технических рисков как социальной проблемы.

10. **Ориентиры... Вып. 9 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М. : ИФ РАН, 2014. – 199 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISSN 2222-4351.**

9-й выпуск «Ориентиры...» посвящен исследованию разных аспектов идеологии. В нем рассматриваются процессы, происходящие или происходившие в нашей стране, например судьбы легитимности в постсоветский период, общие вопросы соотношения идеологии с властью и культурой, публичным и частным пространством; затрагиваются и исторические аспекты, такие как становление имперской идеологии в России, а также исследуется вопрос о значении традиции для современности, и в этой связи публикуются главы из книг Рене Генона «Общее введение в изучение индуизма», где обсуждается соотношение между метафизикой, религией, философией, моралью.

11. **Петрова, Е.В. Человек в информационной среде: социокультурный аспект [Текст] / Е.В. Петрова ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 137 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0257-7.**

Монография посвящена анализу социокультурного аспекта бытия человека в информационной среде. Этот аспект рассмотрен через призму проблемы адаптивования информации человеком. Проанализированы исторические корни современной информационной среды и их связь с доминирующим в тот или иной период способом хранения и передачи информации (устный, письменный, печатный, электронный). Информационная культура представлена как необходимое условие успешного бытия человека в информационном обществе, как часть процесса формирования глобального культурного поля человечества. Рассмотрены также изменения в образовательной сфере, связанные с развитием информационно-коммуникационных технологий.

12. **Познание и сознание в междисциплинарной перспективе. – Часть 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М. : ИФРАН, 2014. – 221 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0280-5.**

Книга представляет собой продолжение проводимого коллективом авторов исследования проблем эпистемологии и философии сознания в контексте интеграции знаний, подходов и методов разных дисциплин. Анализируются вопросы, связанные с эволюцией человека и биологическими предпосылками кризисных явлений в современном обществе, соотношением биологического и социального при формировании и функционировании человеческого Я, развитием прогнозирования и новыми подходами к предвидению и проектированию. Достоинства и трудности междисциплинарного подхода выявляются при рассмотрении современного положения в научных исследованиях, в частности проблем воспроизводимости и ценности научного знания, уместности метода реконструкции в отдельных областях гуманитарной науки, оппозиции «сциентизм–антисциентизм», а также анализе нормативного знания и проблемы счастья. Помимо этого демонстрируется актуальность ряда ранее выдвигавшихся философских концепций и идей в контексте современных междисциплинарных изысканий.

13. **Понимание в кросс-культурной коммуникации [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.Т. Касавин. – М. : ИФ РАН, 2014. – 199 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0273-7.**

Проблема понимания – одна из основных в современной философии. Она одинаково важна и для континентальной философской традиции, которая опирается на герменевтику и гуманитарные науки, и для аналитической традиции с ее опорой на точное естествознание и натурализм. Проблема понимания является интегральной, примиряющей обе традиции и позволяющей им понять друг друга.

Авторы размышляют о философских аспектах понимания, исходя из разных перспектив. Представители аналитической традиции связывают понимание с анализом языка и прояснением языковых конструкций. Сторонники социо-эпистемологического подхода.

14. **Проблемы философии культуры. Вып. 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.А. Никольский. – М. : ИФ РАН, 2014. – 207 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0275-1.**

В сборнике ставится задача прояснить понимание истории как философской проблемы; рассмотреть формулу сопряжения жизни и смерти в русской литературе; проанализировать сущность заповеди любви к ближнему, образующей этическую основу правосознания; показать взаимосвязь памяти, истории и идентичности; представить гендерный подход в философии культуры и философской антропологии; исследовать феномен сакрального в аспекте повседневности.

15. **Пространство как трансцендентальная предпосылка познания реальности [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Редкол.: Е.А. Мамчур (отв. ред.) и др. – М. : ИФ РАН, 2014. – 108 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0262-1.**

Пространство рассматривается как трансцендентальная предпосылка описания реальности в естественнонаучном и гуманитарном познании. Анализируются современные дискуссии о фундаментальности (или нефундаментальности) понятия пространства для теоретического постижения фундаментальных структур. Особое внимание уделяется осмыслению альтернативных моделей пространства в естественных и гуманитарных науках. Анализируется роль идеи пространства в формировании современных теоретико-физических гипотез и в понимании феноменов культуры.

Монография адресована всем тем, кто интересуется философскими проблемами современной науки.

16. **Социально-исторические и идейные основы современного российского государства [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М. : ИФ РАН, 2014. – 221 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0263-8.**

В коллективной монографии рассматривается философский смысл происходящих перемен в идейно-духовной ситуации в российском обществе. Предпринята попытка дать современное понимание идеологии как сложного,

многопланового идейного феномена, организующего социальную жизнь. Анализируются полемика относительно природы российского государства, роль философии в достижении общенационального согласия, консолидации и единства российского общества.

Монография предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также для широкого круга читателей, интересующихся идейно-духовным состоянием современного российского общества, возможностями создания национально-государственной идеологии.

- 17. Спектр антропологических учений. Вып. 6 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. П.С. Гуревич. – М. : ИФ РАН, 2014. – 212 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0266-9.**

В шестом выпуске «Спектра антропологических учений» продолжается изучение классики философской антропологии (И.Кант, С.Кьеркегор, Г.Хёггенберг), прослеживаются новые тенденции в философском постижении человека. Особое внимание уделено феноменальным модусам человеческого самобытия, проблеме единства и множественности форм человеческого существования. Поставлена проблема бытийной самостоятельности человека, рассмотрен феномен духовности.

- 18. Сухов, А.Д. Философия религии в марксизме и русском материализме XIX в. [Текст] / А.Д. Сухов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 98 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0259-1.**

В работе сопоставлены две философии религии – в марксизме и русском философском материализме XIX в. Показано, что у русских мыслителей те же предшественники, как и в марксизме, что они также использовали диалектический метод, переосмыслив его материалистически, что они материалистически воспринимали общество, его компоненты, религию – в том числе. Исследована проблематика этих философий религии: причины религиозности, место религии в жизни человека и общества, функции, ею выполняемые, ее структура и особенности – сравнительно с другими сферами духа. Выяснено, что эти концепции, отличаясь мерой постижения изучаемых явлений и категориальным аппаратом, несмотря на то, что они создавались независимо одна от другой, имели сходство; они аналогичным образом трактуют объект своего исследования. Определена значимость этих концепций в истории философии и истории общества.