

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2016. Том 21. Номер 2

Главный редактор

И.И. Блауберг (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

С.И. Бажов (Институт философии РАН, Москва, Россия), *П.А. Гаджикурбанова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *И.Д. Джохадзе* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Т.Б. Дзугач* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *И.И. Евлампиев* (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия), *А.А. Кротов* (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), *А.Н. Круглов* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *В.А. Куренной* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *В.Г. Лысенко* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Л.Б. Макеева* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *В.И. Молчанов* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *А.В. Никитин* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.М. Руткевич* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *А.Э. Савин* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Ю.В. Синеокая* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.А. Солопова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.В. Черняев* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Международный редакционный совет

Джеффри Эндрю Бараиш (Пикардийский университет им. Жюль Верна, Амьен, Франция), *Аудриус Бейнориус* (Вильнюсский университет, Вильнюс, Литва), *И.С. Вдовина* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Н. Громов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Моник Кастийо* (Университет Париж-ХII, Франция), *Н.В. Мотрошилова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.В. Смирнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Т. Степаняц* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Мишель Юлен* (Сорбонна, Париж, Франция)

Учредитель Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 2 раза в год. Выходит с 1997 г.

Журнал зарегистрирован: Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61225 от 03 апреля 2015 г.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» – 94118

Журнал включен в: Перечень рецензируемых научных журналов ВАК (группа научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Ulrich's Periodicals Directory

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 412
Тел.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iph.ras.ru; сайт: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

HISTORY OF PHILOSOPHY

(ISTORIYA FILOSOFII)

2016. Volume 21. Number 2

Editor-in-Chief

Irina Blauberger (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Sergey Bazhov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Anatoly Chernyaev* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Igor Dzhokhadze* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Tamara Dlugatch* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Igor Evlampiev* (St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia), *Polina Gadzhikurbanova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Artyom Krotov* (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), *Alexey Kruglov* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Vitaly Kurennoy* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Viktoria Lysenko* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Lolita Makeeva* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Victor Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Andrey Nikitin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Alexey Rutkevich* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Alexey Savin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Julia Sineokaya* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Maria Solopova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Council

Jeffrey Andrew Barash (University of Picardy Jules Verne, Amiens, France), *Audrius Beinorius* (Vilnius University, Vilnius, Lithuania), *Monique Castillo* (University Paris-Creteil, Paris, France), *Michail Gromov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Michel Hulin* (Sorbonne, Paris IV, Paris, France), *Nelly Motroshilova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Andrey Smirnov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Marietta Stepaniants* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Irena Vdovina* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
 Frequency: 2 times per year
 First issue: 1997

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61225 on April 3, 2015

Subscription index in the United Catalogue “The Russian Press” is 94118

Abstracting and Indexing: the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; Ulrich’s Periodicals Directory

All materials published in the “History of Philosophy” journal undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation
 Tel.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iph.ras.ru;
 website: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

СОДЕРЖАНИЕ

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

<i>М.Н. Евстропов.</i> Шпет и Делёз: логики смысла.....	5
<i>В.В. Балановский.</i> И. Кант и К.Г. Юнг о невозможности научной психологии	20
<i>Л.Б. Карелова.</i> Концепция времени у Кимуры Бина	35
<i>Н.А. Дмитриева.</i> Концепция истории Н.В. Болдырева: неокантианские перспективы	45
<i>Моник Кастийо.</i> Республика и общественное благо: философское наследие и современные вызовы	59
<i>А.А. Кара-Мурза.</i> Некоторые вопросы генезиса и типологии русского либерализма.....	69
<i>О.А. Жукова.</i> Онтологические основания свободы: метафизика и социальная философия С.Н. Трубецкого	77
<i>Д.С. Моисеев.</i> Политическая философия Джованни Джентиле	89

ПУБЛИКАЦИИ

<i>В.П. Визгин.</i> Социальная философия Габриэля Марсея.....	100
<i>Габриэль Марсель.</i> Философ в современном мире	107
<i>А.М. Руткевич.</i> Философия истории Х. Ортеги-и-Гассета	119
<i>Хосе Ортега-и-Гассет.</i> Закат революций	132
<i>Леонардо Поло.</i> Проект трансцендентальной антропологии (предисловие Г.В. Вдовиной).....	147

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

<i>А.Б. Баллаев.</i> «История философии в формате статьи» (М.: Культурная революция, 2016. Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая).....	163
<i>И.С. Вдовина.</i> З.А. Сокулер. «Субъективность, язык и Другой. Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса» (М.: Университетская книга, 2016).....	168
Информация для авторов.....	173

TABLE OF CONTENTS

WORLD PHILOSOPHY: THE PAST AND THE PRESENT

<i>Maxim Evstropov</i> . G. Shpet and G. Deleuze: Logics of Sense.....	5
<i>Valentin Balanovskiy</i> . I. Kant and C.G. Jung on Impossibility of the Scientific Psychology.....	20
<i>Liubov Karelova</i> . The Concept of Time by Kimura Bin.....	35
<i>Nina Dmitrieva</i> . The Conception of History by Nikolai Boldyrev: Neo-Kantian Perspectives.....	45
<i>Monique Castillo</i> . Republic and Public Good: Philosophical Heritage and Contemporary Challenges.....	59
<i>Alexey Kara-Murza</i> . Some Questions of Genesis and Typology of Russian Liberalism	69
<i>Olga Zhukova</i> . Ontological Foundations of Freedom: The Metaphysics and Social Philosophy of S.N. Trubetskoy	77
<i>Dmitry Moiseev</i> . The Political Philosophy of Giovanni Gentile.....	89

PUBLICATIONS

<i>Viktor Vizgin</i> . Gabriel Marcel' Social Philosophy.....	100
<i>Gabriel Marcel</i> . The Philosopher in the Modern World.....	107
<i>Alexey Rutkevich</i> . Ortega y Gasset's Philosophy of History.....	119
<i>José Ortega y Gasset</i> . The Declin of Revolutions.....	132
<i>Leonardo Polo</i> . The Project of Transcendental Anthropology (the foreword by Galina Vdovina).....	147

REVIEWS

<i>Andrey Ballaev</i> . History of Philosophy in the Form of an Article (Moscow: Cultural Revolution Publ., 2016. Ed. Julia Sineokaya).....	163
<i>Irena Vdovina</i> . Book review: Z. Sokuler. Subjectivity, Language and Other. New Ways and Temptations of Thought Opened by the Teachings of Emmanuel Levinas (Moscow: Universitetskaya kniga Publ., 2016).....	168
Information for Authors	173

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

М.Н. Евстропов

Шпет и Делёз: логики смысла

Евстропов Максим Николаевич – кандидат философских наук, доцент. Национальный исследовательский Томский государственный университет. Российская Федерация, 634050, г. Томск, пр-т Ленина, д. 36; e-mail: stropov@gmail.com

В статье сопоставляются теории или логики смысла русского феноменолога Густава Шпета (1879–1937) и французского философа Жюль Делёза (1925–1995). Несмотря на временную и философскую дистанцированность этих теорий, между ними обнаруживается достаточно много общего. Обе они выходят за рамки семантики или философии языка, оказываясь скорее своеобразными онтологиями смысла. Обе они критически связаны с теорией смысла Эдмунда Гуссерля, при этом пытаясь дополнить феноменологическую картину смысла каким-то своим специфическим элементом. И в случае Шпета, и в случае Делёза смысл понимается как онтологически своеобразная инстанция, ключевой характеристикой которой выступает нейтральность. Это непредметное в составе самого предмета, «энтелехия» у Шпета. Это бестелесный эффект, событие как ирреальное вне-бытие (*extra-être*) у Делёза. И в том, и в другом случае смысл осуществляет синтез или схождение серий: эмпирической и эйдетической интуиций у Шпета, тел и предложений у Делёза. И в том, и в другом случае смысл истолковывается как условие значимости языковых выражений. Обеим теориям свойствен также парадоксальный интуитивизм, утверждающий настоятельность прямого опыта смысла. При этом Шпет говорит о социальном характере смысла, так что «уразумевающая» его герменевтическая интуиция оказывается аналогом вчувствования как непосредственного опыта другого. Делёз же относит смысл к безличному и доиндивидуальному трансцендентальному полю. Фигуру безличного поля сознания мы встречаем также и у Шпета, а для Делёза, с его стороны, сохраняет всю свою значимость вопрос о другом – тем не менее именно в расстановке акцентов по этим вопросам как раз и состоит разногласие их теорий.

Ключевые слова: Шпет, Делёз, смысл, логика смысла, онтология смысла, феноменология

Итак, мы попытаемся сопоставить фрагменты теорий русского философа Густава Шпета (1879–1937) и французского философа Жюль Делёза (1925–1995). Не слишком ли странным выглядит такое сопоставление? Ведь в данном случае мы имеем перед собой прямо не сообщающиеся контексты, к тому же мыслителей, дистанцированных во времени (их разделяет полвека). Такое анахроническое сопоставление обещает быть историко-философским приключением – наподобие того, что в истории философии любил сам Делёз (к примеру, прибегнуть к такой тактике фикционализации истории, как кровосмесительное перекрестное чтение, воображая «философски бородатого Гегеля и философски бритого Маркса» [Deleuze, 1968, p. 4]). Тем не менее у этого сравнения есть и свои резоны. Прежде всего и Шпет, и Делёз задаются вопросом смысла. Оба написали о смысле весьма оригинальные и содер-

жательно богатые тексты – мы имеем в виду прежде всего «Явление и смысл» (1914) Шпета¹ и «Логика смысла» (1969) Делёза². И – самое главное – оба ставят вопрос о смысле радикальным образом. В своей радикальной постановке этот вопрос довольно непрост – в силу необходимости остранения той стихии смысла, которая есть собственная стихия мышления. Поэтому, несмотря на очевидную значимость проблемы смысла, мало кто из философов обращается к ней прямо – а если и обращается, то скорее демонстрирует невозможность прямого к ней обращения. Делёз уподобляет исследование смысла охоте на Снарка [Deleuze, 1969, p. 31] и делает довольно сильное заявление о том, что во всей истории западной мысли собственное измерение этой ускользающей инстанции было открыто лишь трижды: ранними стоиками в античности, оккамистами XIV в. Григорием из Римини и Николаем из Отрекура, а также австрийским философом Алексисом фон Мейнонгом на рубеже XIX и XX вв. [ibid., p. 30]³ – именно у них Делёз находит утверждение нейтральности или нередуцируемости смысла к чему-то другому, будь то тело или язык, будь то родовая сущность, индивид или субъективное представление.

И Шпету, и Делёзу свойствен – в той или иной степени – левый и даже анархический уклон. При этом Шпет по собственной характеристике – «платоник» и метафизик – впрочем, скорее оказывающийся критиком. Делёз же, напротив, ницшеанец, продолжающий дело низвержения платонизма, при этом создающий нечто вроде новой метафизики события и различия (хотя Шпету, с его стороны, ряд ницшеанских мотивов также отнюдь не был чужд). Шпет – феноменолог, ученик Гуссерля, при этом, однако, расходящийся со своим учителем по ряду принципиальных вопросов. Делёз – критик феноменологии, дезавуирующий свою с ней связь. Между тем и Шпет, и Делёз во многом отталкиваются именно от гуссерлевской концепции смысла, при этом каждый дополняет ее каким-то своим специфическим элементом: «энтелехия» как внутренний смысл предмета, раскрываемый в социальной или герменевтической интуиции у Шпета, «четвертое отношение» в предложении у Делёза, «пассажир без места» или «место без пассажира». При этом смысл для них – не семиологическая, или лингвофилософская, или аксиологическая, или этическая, или экзистенциальнофилософская проблема. Их мысль движется в специфическом поле такой теории смысла, которую вслед за удачным выражением Делёза мы будем называть также «логикой смысла».

Делёз зачастую пользуется выражением «логика» в кантовском смысле – в значении «трансцендентального учения», при этом понимая «трансцендентальное» отнюдь не в кантовском духе – не как что-то априори уже имеющееся в готовом виде до опыта, но как имманентные самому опыту основания и условия. Логика смысла у Делёза, стало быть, есть трансцендентальное учение о смысле. Это учение не есть критика, предшествующая метафизике, – но сама онтология смысла, которая, в случае Делёза, оказывается онтологией как таковой. Поэтому фактически понятие «логика» используется им также и в гегелевском значении – как онтология или метафизика. Наряду с выражением «логика смысла» Делёз – так же, как и мы, – пользуется просто выражением «теория смысла» (*la théorie du sens*) [ibid., p. 7, 117, 201].

Мы же, в свою очередь, говорим о логике смысла в расширительном понимании, имея в виду не только концептуальные построения самого Делёза, но и вообще некий специфический способ говорить о смысле: такой философский дискурс, который, с одной стороны, не является лингвистической философией, с другой стороны, не представляет собой «смысложизненного» философствования, хотя, конечно, сохраняет связь и с тем, и с другим. Теория или логика смысла не сводит смысл к значению (к семантической, внутрилингвистической категории), будучи скорее его онтологией и исходя из того обстоятельства, что «имеется смысл».

¹ Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М.: Гермес, 1914. Мы будем пользоваться следующим изданием: [Шпет, 1996].

² [Deleuze, 1969]. Книга переведена на русский Я.И. Свирским: [Делёз, 2011].

³ К этому же перечню Делёз чуть позже добавляет Эдмунда Гуссерля [ibid., p. 32].

Делёз в своем философском проекте в целом пытается открыть (или изобрести) возможность мышления по ту сторону негативности. Однако наряду с утверждением пестрой и ветвящейся множественности разного Делёз выдвигает довольно сильный онтологический тезис об однозначности («одногласии» – *univocité*) бытия: бытие одинаково, в одном смысле сказывается обо всем [Deleuze, 1968, p. 53; Deleuze, 1969, p. 210]. Нет большего или меньшего бытия, худшего или лучшего, привилегированного или отверженного. А потому и противоположность между многоголосой и кочевой множественностью разного и монофонией бытия – лишь кажущаяся. Только радикальная онтологическая однозначность позволяет утвердить множественность, только она, переводя все в план имманентности, сообщает существу радикальное равенство. И только в «безразличии» онтологической равнозначности различие освобождается от отрицания, от зияющей в нем трансценденции, учреждающей иерархии. Концепция онтологического одногласия отсылает к Дунсу Скоту (и нет другой онтологии, кроме онтологии Дунса Скота, как заявляет Делёз [Deleuze, 1968, p. 52]).

Бытие сказывается обо всем в одном и том же смысле. Сам смысл и есть то, как обо всем сказывается бытие – голос или даже вопль бытия, звучащий во всем, логос как голос и вопль – «невегласие» бытия, если воспользоваться выражением Шпета [Шпет, 2008, с. 50 и сл.]. Один-единственный голос образует весь рокот и гул бытия [Deleuze, 1968, p. 52]. Поэтому логика смысла в случае Делёза будет уже не частной дисциплиной, замещающей собой семантику или, по крайней мере, вскрывающей ее внутреннюю недостаточность. Логика смысла становится также его онтологией – а поскольку смысл не есть какое-то трансцендентное означаемое, но само бытие, сказывающееся одинаково обо всяком существе, то логика смысла оказывается онтологией вообще. Более того, как утверждает Делёз, всякая философия есть по существу онтология: «...философия смешивается с онтологией, а онтология смешивается с одногласием бытия» [Deleuze, 1969, p. 210]. И логика смысла, стало быть, для Делёза есть не что иное, как одно из имен философии вообще.

Шпет делает различие между положительной и отрицательной философией [Шпет, 1996, с. 17–18]. Положительная философия не уходит от основной задачи философии как таковой – исследования «того, что есть», бытия во всех его формах. Иначе говоря, положительная философия есть, по существу, онтология или метафизика. Далее, положительная философия не порывает с философской традицией – мы могли бы сказать, для нее нет другой онтологии, кроме онтологии Парменида, она остается в континууме, заданном онтологическим утверждением («бытие есть»). Отрицательная философия, напротив, производит в этом континууме разрывы и ставит под вопрос как возможность исследования бытия, так и само бытие. Впрочем, чаще это происходит не в форме прямого отрицания, а в форме ограничения, «привативизма». Например, когда метафизика подчиняется критике познавательных способностей как своему предварительному условию (Кант). Но исследование бытия должно быть свободным от теоретических условий – должно быть «беспредпосылочным», поскольку само занимается предельными вещами. Цель философского проекта Шпета, какой она намечается в 1914 г., это построение положительной философии, метафизики как «основной науки», которая должна быть «не только до-теоретической и чистой по своей задаче, но также полной и конкретной по выполнению ее, и разумной по своему пути» [там же, с. 13]. И актуальную форму такой положительной философии Шпет находит в гуссерлевской феноменологии [там же, с. 19].

Будучи до-теоретичной, сама положительная философия есть не вполне теория, не «отвлеченное знание» только. Ее цель – «утверждение и оправдание всего во всех его формах» [там же, с. 18]. Собственно, такое оправдание жизни есть ее «уразумение» и понимание, это – специфическая задача и деятельность разума. Смысл – то, что уразумевается разумом, правда в оправдываемом и утверждаемом, само «да» утверждения. И это «да» не волюнтаристское решение субъекта – оно берется в «самых вещах», в их «внутреннем и интимном». Иначе говоря, утверждение бытия есть

прямой доступ к бытию, и наоборот – прямое видение есть уже утверждение. Вопрос, подводящий нас непосредственно к вопросу о смысле, в «Явлении и смысле» формулируется не иначе, как вопрос о том, «как есть действительность» [там же, с. 32]. Проблема смысла оказывается для Шпета онтологической, более того – решающей для онтологии в целом.

Итак, мы уже можем отметить первую точку схождения Делёза и Шпета: их теории смысла, выходящие за рамки семантики или теории языка, суть онтологии, более того – онтологии утверждения. Но чтобы продвинуться дальше, нам нужно остановиться подробнее на содержании этих теорий.

Шпет: смысл как вне-предметное

Говоря о теории смысла Шпета, мы будем обращаться преимущественно к «Явлению и смыслу» – его первому крупному самостоятельному сочинению, которое, впрочем, по большей части является следом ученичества у Гуссерля (Шпет общался с ним в Геттингене в 1912–1914 гг.). Проблема смысла подробно разрабатывалась Шпетом и в дальнейшем – но уже преимущественно в ключе лингвистической философии, в рамках его теории слова, тогда как специфическое онтологическое измерение смысла было открыто именно в этом тексте.

Шпет исходит из того, что «имеется смысл» и с этим обстоятельством приходится считаться: мы не только «глазом видим» (чувственное познание) и «умом охватываем, душим и убиваем в своих объятиях» (интеллектуальное познание), но мы еще и понимаем, и только это «уразумение смысла» дает нам доступ к «жизненному и полному», а также к сообщению с другими, без которого мы – «заключенные одиночных тюрем» [там же, с. 12–13].

«Явление и смысл» начинается как критическое изложение «Идей I». Расхождение, намечающееся сначала в загадочных намеках, в открытую заявляет о себе уже в конце книги. Само ее название – «Явление и смысл» – уже несколько полемично. Оно ставит смысл наряду с явлением (феноменом), как будто смысл к феномену не сводится – тогда как для Гуссерля фактически феномен и смысл совпадают и любая феноменальная данность есть данность смысловая. Смысл как феномен есть то, что себя являет, и то, «к чему» направляется интенциональный акт. Смысл – это содержание всех интенциональных переживаний, это всегда предметный смысл, и как таковой он обладает у Гуссерля скрытой телеологией: интенция устремляется к полноте явленности, которая именуется также очевидностью и которая фактически есть «истина». Эта полнота отличает насыщенную, удовлетворенную интенцию от неудовлетворенной, бедной. Насыщение интенции обеспечивается интуицией, которая предоставляет нам данность вживе, наглядно, со всех сторон – интенцию направляет созерцание, «теория». Интуиция есть считывание смысла, тогда как редукция есть его выявление.

Шпет, со своей стороны, не находит в гуссерлевском явлении смысла. Тем не менее он предпринимает подробное изложение состава явления с тем, чтобы выявить его недостаточность (этому посвящены 6 из 7 глав книги), и только в последней главе излагает собственную теорию смысла. Он полагает, что смысл как таковой не дан ни в эмпирической, ни в эйдетической интуициях – хотя, казалось бы, к ним сводится всякое явление и кроме двух этих источников данности никаких других источников нет. К таким же апофатическим выводам он приходит, анализируя содержание ноэмы, – смысл не сводится: 1) ни к «предмету», состоящему из абстрактной формы («предметного X») и сочетающихся с ней предикативных содержаний («определяющих квалификаций» предмета); 2) ни к «положению», включающему модус предметного бытия (доксический, негативный, нейтральный и т. д.) и способ данности предмета в сознании (оригинально, в воспоминании, в воображении и т. д.); 3) ни к «поня-

тию», т. е. к логическому слою нозмы, делающему возможным ее концептуальное и языковое выражение. Содержание нозмы дает нам только «предметный смысл», который, по характеристике Шпета, есть лишь «расширенное понятие значения» [там же, с. 130]. Самый же смысл, смысл как таковой, искомый Шпетом, который он называет также «внутренним», «интимным» [там же, с. 131] смыслом вещи, вовсе не есть предметный смысл. Гуссерль не различает смысл и значение, но для Шпета это различие принципиально: значение или предметный смысл есть «сущность» вещи, ее «что», тогда как внутренний, не-предметный смысл – ее «для-чего».

В самом выделении двух видов интуиции, как отмечает Шпет, есть какая-то «недоговоренность» [там же, с. 111], а именно: упущенным из виду оказывается социальное бытие. Как следует понимать это упущение? Не мог ведь Гуссерль быть настолько теоретически черствым, чтобы не видеть своеобразия социального бытия? Упрек в этом упущении становится понятным в контексте феноменологических дискуссий по поводу «вчувствования» (*Einfühlung*): Гуссерль просто отказывает «чужо-му я» в непосредственной интуитивной данности [Гуссерль, 1999, с. 30], а потому и само «социальное бытие» может быть только данностью вторичной и производной. Поэтому мы и не находим его среди других оригинальных данностей опыта – неодушевленных вещей, животной жизни и психики. Шпет же фактически утверждает, что непосредственное вчувствование возможно, более того – оно как раз и есть та специфическая интуиция, которая дает нам смысл, отличная от эмпирической (дающей нам вещи, тела) и эйдетической (дающей нам эйдосы, значения). Шпет обозначает эту третью интуицию как «социальную» [Шпет, 1996, с. 112], а также, с другой стороны – как «интеллигибельную» или «герменевтическую» [там же, с. 13, 170–176]. Она «представляет» за первые две [там же, с. 113] и обеспечивает их связь. Смысл не дается ни в чувственной, ни в идеальной интуиции, поскольку осуществляет их коммуникацию как «конкретное единство» опыта, схождение эмпирической и эйдетической серий.

«Внутренний, интимный» смысл предмета как его «для-чего» обозначается Шпетом как «энтелехия» [там же, с. 160]. Шпет даже примером пользуется аристотелевским: смысл секиры выражается инфинитивом «рубить» [там же, с. 159]⁴. Наличие энтелехии указывает на пребывание вещи «в некотором “состоянии” целеотношения или телеологичности» [там же, с. 161], которая прежде всего выражает «назначение» предмета, охватывая отношение цели и средства. Энтелехия выступает как образец смысла: что-то для чего-то. Но мы не «видим» этого «для-чего» ни в чувственной, ни в эйдетической интуиции – тем не менее каким-то образом его «уразумеваем» – причем не путем умозаключений, а прямо, сразу вместе с восприятием вещи (так, например, мы «слышим» смысл слова).

Конечно, первым делом энтелехией обладают вещи обихода и предметы культуры. Тем не менее любой конкретный и самостоятельный предмет, в том числе чисто природная вещь, может иметь энтелехию. В самом составе предмета как предмета присутствует эта возможность не-предметного смысла. Так, звезда или песчинка могут быть наделены quasi-энтелехией в нейтральном модусе полагания (это модус присутствия фантастического или воображаемого – модус призрака, персонажа): песчинка пляшет, звезда предсказывает [там же, с. 163]. И только абстрактные предметы (наподобие «материи» в естественных науках [там же, с. 162, сноски]) энтелехии лишены. Впрочем, в дальнейшем позиция Шпета радикализируется – например, в тексте 1916 г. «Сознание и его собственник»: всякое бытие есть социальное бытие, и даже самые дальние звезды, поскольку они как-то означены (имеют имя: «звезды»), суть социальные вещи [Шпет, 1994, с. 90–91]. Таким образом, социальная или герменевтическая интуиция, строго говоря, не имеет собственного предметного региона – ее регионом (как и регионом философии, или феноменологии) оказывается все, бытие любое.

⁴ См. также [Аристотель, 1976, с. 395].

Сама характеристика смысла как «внутреннего, интимного», даже как смысла «für sich» [Шпет, 1996, с. 132] несколько парадоксальна – ведь, в известном отношении, этот смысл радикально *вне* вещи – он, как говорит Шпет, уводит в сторону от нозматического ядра предмета [там же, с. 160] со всеми его определительными квалификациями. Эн-телехия, «в-целивание», есть вне-предметное, выпадающее из состава вещи – как нечто «сверх» или «вне» (extra) ее присутствия. Эта «душа» вещи, уводящая от нее прочь, заставляет вспомнить о хайдеггеровском «подручном», собственный способ бытия которого состоит в отсылании [Хайдеггер, 1997, с. 68]; более того, можно даже сказать, что этот смысл “an sich” имеет экзотическую структуру, напомиающую экзотическую структуру экзистенции. К тому же, как показывает quasi-энтелехия, наличие сколько-нибудь внятной и определенной цели для «внутреннего смысла» необязательно: отношение телеологичности есть, по сути, абстрактное центростремительное движение, чистая направленность во-вне. Тем не менее, говоря о конечном источнике этого «смысла für sich», Шпет указывает на неопределенную перспективу «другого», «свидетеля» [Шпет, 1996, с. 172]. Энтелехия уводит нас в сторону – стало быть, к другому. Этот «внутренний, интимный» смысл вещи – не ее свойство (ни существенное, ни привходящее), но неопределенное отношение, имя которому – социальная связь. Смысл вещи есть общий смысл или «общее чувство» (sensus communis, common sense) [там же, с. 92]. Это также «со-чувствие» (consensus) или «со-гласие» (συνθήκη у Аристотеля) – как способ связи вещей и имен, тел и предложений [там же, с. 174]. Согласие как форма «одноголосия». Мы можем сказать даже так: смысл вещи есть ее бытие – какое угодно бытие как бытие социальное.

Начав с недовольства недоговоренностью в выделении двух интуиций, найдя недостающую третью, в которой осуществляется связь первых двух, в итоге Шпет приходит к утверждению единства интуиции. Есть не две и не три, а одна интуиция – и чувственная, и идеальная, ни чувственная, ни идеальная, и прямо дающая то, что от всякой прямой данности ускользает. Интуиция-понимание и интуиция-дискурсия, она задает один континуум опыта, конкретное единство мира, который, таким образом, оказывается «оправдан». Всякий опыт – и даже опыт мистический – есть чувственный опыт (и в так называемых мистических переживаниях чувственность даже интенсифицируется) [там же, с. 176]. Другой мир может быть только в этом мире. Это «светское» [там же, с. 177], светлое, полуденное единство жизни – онтологическое «да» однозначности. И смысл есть это «да», и эта общность чего угодно: «подлинность подлинного», «цельность целого», «полнота полноты» и т. п.

Вместе с тем эта одна и та же интуиция, эта интуиция всех интуиций оказывается у Шпета двойственной: с одной стороны, «социальной», с другой – «герменевтической». Этим двум сторонам соответствуют две парадигматические «социальные вещи»: «другой» (или «лицо») и «слово». Соответственно мы можем говорить и о двух подходах к смыслу – через язык (т. е. собственно «понимание») и через «вчувствование». В «Явлении и смысле» подход через язык скорее обосновывается через подход через вчувствование. Шпет говорит о восприятии другого как образцовом даже для восприятия какой угодно вещи: «Мы как бы держим связанными в одном центральном узле все нити смысла, индивидуации и мотивированной разумности: держим “зараз”, в “заключенном явлении”» [там же, с. 147]. Это восприятие другого целиком и сразу и есть парадоксальная социальная интуиция: восприятие лица. Однако в дальнейшем у Шпета герменевтическая интуиция все же одерживает верх над социальной, и вся эта проблематика вчувствования, «интерсубъективности» уступает место слову и языку, который все чаще предстает как автономная трансцендентальная инстанция, независимая непосредственно от другого (скорее наоборот).

Делёз: смысл как вне-бытие

«Логика смысла» – экспериментальный трактат, организованный как псевдо-последовательный ряд серий, по собственной характеристике Делёза – «попытка романа, одновременно логического и психоаналитического» [Deleuze, 1969, p. 7]. Экспериментальный характер здесь будто бы подсказан самим предметом – смыслом – этой «несуществующей сущностью», к тому же поддерживающей особые отношения с нонсенсом. И логика смысла с самого начала ориентирована на выявление онтологического своеобразия этой странной «сущности», этого *aliquid* без бытия.

Делёз как всегда виртуозно выстраивает ряд историко-философских и литературных контекстов «смысла» (Кэрролл, Арто, Мейнонг, Гуссерль, логические парадоксы и поэзия нонсенса и т. д.). Однако первым и одним из самых важных таких контекстов оказывается стоицизм, вернее – стоическая логика и учение о лектоне, «сказываемом» (λεκτόν).

В радикально-материалистической онтологии стоиков, в которой существуют только тела и телесно все, даже сам логос, тем не менее имеет место бестелесное. Стоический перечень бестелесного, каким мы его знаем по свидетельству Секста Эмпирика [Секст Эмпирик, 1975, с. 355], включает время, пространство, пустоту и лектá – «сказываемые», «смыслы». Делёз же говорит о стоическом бестелесном прежде всего как об «эффekte» (*effet*) [Deleuze, 1969, p. 13], производимом смешением тел, опираясь на интерпретацию Эмиля Брейе⁵. Например: нож режет плоть. Это – воздействие тел друг на друга, и рана – новое телесное образование, телесная смесь. Однако то, что происходит с этими телами, – событие ранения, разрезания, вернее – событие «резать» – само по себе уже не является новым телом или телесной смесью. Это – логический или диалектический атрибут телесной смеси, «сказываемое» об этих телах и вместе с тем случающееся с этими телами. Со стороны положений вещей это событие, а со стороны предложений – это смысл. Но сказываемое и случающееся совпадают – лектон это событие как таковое, событие-смысл.

Но что же все-таки такое этот смысл-эффект онтологически и как можно понимать его бестелесность? Как логические или диалектические атрибуты события не существуют (сами по себе), но чему-то присущи. Таков же и смысл: как выраженное предложением, он присущ ему, он его «населяет». Однако эту «присущность» не следует понимать исключительно в смысле акциденции (привходящего признака) или абстрактной несамостоятельности, производности бытия смысла от бытия предложений или вещей. Несмотря на то, что событие оказывается «эффектом» телесной констелляции, их связь остается отношением онтологически гетерогенного. Присущность смысла как «несуществующей сущности» напоминает что-то вроде онтологической «одержимости», и смысл может «обитать» в предложении подобно тому, как привидение «обитает» в доме. Как пишет Делёз, смысл «не существует» (*n'existe pas*), но «упорствует» (*insiste*) – с непрестанной настойчивостью возвращается, безначально, бесконечно, – и «удерживается» (*subsiste*) [Deleuze, 1969, p. 43] – всегда оставаясь, поддерживая онтологический минимум, которого достаточно, чтобы быть не-вещью, «присутствием отсутствия». Это – минимальное бытие, присущее чему угодно и могущее о чем угодно сказываться – как, например, шпетовская квази энтелехия или предельно общее «нечто» стоиков, *aliquid*, равно принадлежащее бытию и небытию, самостоятельному существованию и присущности, реальному, возможно-му и невозможному. Делёз сближает эффекты и смыслы с невозможными объектами (такими, как квадратный круг, материя без протяженности, *perpetuum mobile*, гора без долины), которые Мейнонг называл «вещами без родины», сущими без бытия (*Ausserseiende*) в качестве интенциональных объектов: им свойственно «бытие-такими», «так-бытие» (*Sosein*), безотносительное к реальности или ее отрицанию [ibid., p. 49]. Со стороны события этот онтологический минимум, напротив, харак-

⁵ См. об этом [Гаджикурбанова, 2005].

теризуется Делёзом как «вне-бытие» (*extra-être*) [ibid., p. 44] – «сверх-», «экстра-», избыточное существование, – что уже не позволяет мыслить его как нехватку или «лишенность» бытия и тем самым опять привязывать к негативности (хотя стиль его существования – упорное утверждение себя – напоминает существование призрака или следа, который остается, когда ничего нет).

Лектон ирреален, подобно гуссерлевскому феномену, безотносителен по отношению к действительности и недействительности, онтологически нейтрален (*neuter* как «ни то, ни другое»). Смысл остается индифферентным к качествам, количествам и модальностям предложений: к общему и частному, универсальному и единичному, утверждению, отрицанию и т. д. Смысл безразличен по отношению к каким бы то ни было оппозициям вообще [ibid., p. 48] – ему присуща бесстрастность, аналогичная невозмутимости стоического мудреца. Собственно, лектон, событие или смысл мы вполне можем назвать «идеальными», хотя их уже нельзя понимать ни как универсальные категории, ни как субъективные представления, а также интерпретировать однозначно реалистически, в качестве онтологически насыщенных сущностей наподобие платоновских идей. Наоборот, как заявляет Делёз, после стоиков идеальное, в том числе и платоновские идеи, можно мыслить только как это бестелесное «сказываемое», как ирреальное событие-смысл [ibid., p. 17].

Смысл как событие вообще не есть сущность, его выражают не имена, предполагающие паузы, остановки, дискретность, но глаголы, причем скорее неопределенные их формы (инфинитивы) [ibid., p. 37]. Резать, гореть, становиться, быть – все суть эффекты, события, смыслы (вспомним также «рубить» как «внутренний смысл» секиры). Инфинитив принадлежит не настоящему (Хроносу) – времени, заполненному телесными смесями, но – как и само событие – континууму становления и его специфическому времени – Эону, бесконечно разделяющему стазис «настоящего» на прошлое и будущее, на еще-не и уже-не – в обоих направлениях сразу. Это «сразу в двух направлениях» (*deux sens à la fois*) можно понимать также как «в обоих смыслах»: французское *sens* это и «смысл», и «направление движения», и «чувство». «Сразу в двух направлениях-смыслах» вообще становится одним из ключевых выражений «Логики смысла»: смысл это всегда уже два разных смысла, смысл – это сама двусмысленность, смысл ближе к нонсенсу, чем к так называемому здравому смыслу, наивно предполагающему единство и солидность смысла. Поэтому и тот «одинаковый» для всякого сущего смысл, в котором о нем сказывается бытие, оказывается по ту сторону тождества: если это и «Единое», то скорее единое-разрыв, сочетающий «разъятые члены» [ibid., p. 210] радикально множественного сущего посредством не-сочетания.

Эффект – это всегда «поверхностный эффект», события-смыслы разыгрываются на поверхности толщи тел. Сама эта поверхность есть ирреальная смысловая пленка, двухмерная («в двух смыслах-направлениях сразу») плоскость, не имеющая никакой толщины. Но, поскольку событие как логический атрибут положения вещей есть также «сказываемое» предложения, эта поверхность тел есть также край языка. Мы уже говорили об «обитании» смысла как выражаемого в предложении – тем не менее остается еще вопрос: где именно смысл «обитает» там и как он соотносится со значением?

Разбирая состав предложения (*proposition*) – пропозиции или высказывания, т. е. минимального значимого фрагмента речи, – Делёз выделяет в нем 3 имманентных «отношения» (*rappports*) [ibid., p. 22], которые в разного рода семантических теориях зачастую понимаются или как сам смысл, или как первичный смысл, на который, в свою очередь, опираются смыслы производные. Эти отношения обозначаются им как десигнация, манифестация и сигнификация:

1) десигнация (*désignation*, буквально «обозначение») или индикация (*indication*, «указание») [ibid., p. 22–23] – отношение высказывания к вещи (эмпирическому индивиду, конкретной ситуации). Специфическими средствами выражения этого отно-

шения в языке оказываются, во-первых, «формальные сингулярности» – указательные и личные местоимения, которые относятся к так называемым лингвистическим шиферам и, строго говоря, не имеют определенного собственного значения. Правда, к числу десигнирующих «формальных сингулярностей» Делёз относит далеко не все подобные местоимения (в приводимом им списке: «это, то; он (оно); тут, там; вчера, сейчас и т. д.»), исключая из них указания на будущее, а также местоимения первого и второго лица, которые, в общем-то, также определенного значения не имеют, указывая на само событие речи (с точки зрения Делёза, они будут средствами выражения уже следующего отношения – манифестации). Помимо формальных сингулярностей в языке есть также сингулярности материальные, которые также выражают отношение десигнации: это – собственные имена. С логической точки зрения индикативные выражения ставят в соответствие предложение и эмпирическую индивидуальность (вещь или ситуацию), поэтому их значением будет «истина» или «ложь».

Отметим, что Делёз понимает означаемое десигнации как всегда уже индивидуированное – и, стало быть, определенное, т. е. как уже, в каком-то смысле, вошедшее в язык. Это позволяет ему избежать того, чтобы видеть в самой десигнации или референции событие связи предложения и вещи – событие, которое он резервирует за смыслом как событием «как таковым» (*eventum tantum*), случающимся в пространстве игры неиндивидуированных «сингулярностей». Как кажется, ради этого освобождения десигнации от событийности и связанных с ней парадоксов он даже прибегает к усложнению структуры референции, которая предстает как отношение выражения и вещи, опосредованное «мысленным образом» (хотя какой-то другой необходимости в этом усложнении нет);

2) манифестация (*manifestation*, буквально «проявление») [*ibid.*, p. 23–24] – отношение предложения к субъекту, или – что то же самое, но звучит более привычным образом – отношение субъекта к высказываемому, позиция субъекта высказывания. Например, модальности и характеры сказываемого, оценка, эмоциональная окраска и т. д. Делёз, впрочем, сводит манифестацию к выражению желания или веры. К специфическим языковым выражениям этого отношения принадлежат такие личные и указательные местоимения, как «завтра», «всегда»; «где-то», «повсюду»; а также «ты». На взгляд Делёза, это не простые индикаторы, так как они прежде всего связаны с предметами желания или веры (таково будущее, таков другой в качестве собеседника, к которому я обращаюсь). Тем не менее привилегированным «манифестантом» оказывается все же «я», местоимение первого лица, образующее область «своего», «личного». Манифестация, по сути, отсылает к *cogito*, нередко понимаемому как смыслопорождающая инстанция. Это значение как субъективное представление или психическое переживание, кажущееся основным, а иногда и единственным с точки зрения субъективного идеализма;

3) сигнификация (*signification*, буквально «означивание») или демонстрация (*démonstration*, буквально «доказательство») [*ibid.*, p. 24–25] – значение как общая идея, родовая сущность, универсальная категория. Фактически это отношение высказывания к другим высказываниям (к «контексту»), с которыми это высказывание связано отношением логического следования (импликации), будучи их следствием или посылкой. Сигнификация выражается в языке всеми теми словами, которые обладают собственным значением, но не являются собственными именами. Впрочем, какое угодно слово может выражать отношения сигнификации, будучи рассмотрено абстрактно, вне связи с конкретной речевой ситуацией. Также сигнификация или демонстрация проявляется во всевозможных синтаксических связях, выражающих логическое следование и вообще задающих *связность* дискурса.

Несмотря на то, что речь у Делёза, казалось бы, идет об имманентных структурах предложения, эти три отношения ассоциируются также с онтологическими регионами: объективное (единичное и общее – родовое, универсальное) и субъективное; вещи, душа и идеи; или даже мир, я и бог и т. п. Иными словами, предложения

у Делёза всегда уже смешаны, а в каких-то точках неразличимы с вещами. Манифестация также связана с ситуацией речи, а сигнификация – с языком в сосюрровской структурной лингвистике и т. д.

Все попытки свести смысл к одному из этих отношений, как отмечает Делёз, вращаются по кругу. Десигнация предполагает манифестацию, поскольку возможна только в ситуации речи; манифестация – сигнификацию, поскольку в речи актуализируется язык; а сигнификация, в свою очередь – опять десигнацию, как необходимое условие истинности посылок [ibid., p. 27]. Это круговращение, как полагает Делёз, косвенным образом свидетельствует о том, что есть какое-то еще дополнительное нередуцируемое «четвертое отношение», которое и размыкает «круг предложения». Иначе говоря, порочный круг значения свидетельствует о том, что «имеется смысл». Десигнация, манифестация и сигнификация исчерпывают значение языковых выражений, однако для Делёза смысл – отнюдь не значение предложений, но их способность иметь значение – то обстоятельство, что языковые выражения могут что-то значить. Это то, что связывает предложения с вещами и вместе с тем разделяет их. И Делёз не ограничивается здесь просто констатацией изоморфизма или параллелизма языка и мира, но вводит специально отвечающую за эту связь инстанцию.

Специфическое «четвертое отношение» смысла, и принадлежащее, и не принадлежащее предложению (поскольку разворачивается на его границе с вещами), Делёз называет «выражением» (*expression*) [ibid., p. 32]. Таким образом, на долю смысла как выражаемого в предложении остается само только *выражение* – не *что* выражается, а, скажем так, лишь событие выражения как таковое. Делёз утверждает, что находит это четвертое отношение у Гуссерля, имея в виду прежде всего нозму, которая, как содержание предметного полюса интенционального акта, обладает «логическим» слоем, т. е. оказывается принципиально *выразимой*. В гуссерлевской нозме Делёза привлекает прежде всего ее онтологическое своеобразие – ее нейтральность и ирреальность (как и в случае с интенциональными предметами в трактовке Мейнонга). С другой стороны, Делёза не смущает то обстоятельство, что непосредственное содержание нозмы, устанавливаемое в эйдетической интуиции, будет тем же самым, что и для десигнации, манифестации или сигнификации (мир, я или бог), – для него важен сам факт наличия этого автономного нозматического измерения, которое бессодержательно и «бесполезно», однако при этом неустранимо. Таким образом, смысл – это не только то, что к значению нередуцируемо, но также и то, что никакого значения не имеет. Делёз также игнорирует то обстоятельство, что логический слой нозмы – то, что, собственно, есть в ней от «выражения» – исчерпывается в сигнификации.

Отметим также, что первые три отношения предложения – десигнация, манифестация и сигнификация – несколько напоминают три элемента в составе гуссерлевской нозмы как предметного смысла согласно Шпету (предмет, положение, понятие) – впрочем, прямого соответствия тут нет. Тем не менее, исходя из шпетовской перспективы, мы могли бы сказать, что к подобным трем отношениям у Гуссерля фактически сводится феноменальность и, соответственно, весь предметный смысл. Таким образом, Шпет не находит смысла в гуссерлевской нозме, а Делёз, напротив, находит его именно там (хотя его и переистолковывает, освобождая от интенциональности и вообще – редуцируя предметное содержание нозмы, оставляя от нее лишь одно бытие). Однако при этом и Делёзом, и Шпетом движет идея автономии смысла, его нередуцируемости к значению.

Смысл, не будучи сводимым ни к одному из значений, задает их возможность, осуществляя связь между предложениями и положениями вещей. Смысл делает предложения и вещи в каких-то точках неразличимыми, принадлежа сразу и тому, и другому, будучи тонкой мембраной, границей между ними, на которой «что-то происходит» – событие, которое в то же время есть событие речи. Смысл доводит предложения и вещи до неразличимости, будучи парадоксом (так что, как рассуждал Хрисипп, когда говоришь «телега», это значит, что телега проходит через твой рот [ibid., p. 18]).

Но каким именно образом смысл связывает тела с предложениями? Задаваясь вопросом о структурности смысла, Делёз утверждает его как принципиальную неполноту любой структуры, как остающуюся в какой угодно структуре пустую клетку, запускающую механизм структурной комбинаторики. Так появляется знаменитая метафора «места без пассажира» или «пассажира без места» [ibid., p. 56]: неупорядоченного элемента, курсирующего между порядком слов и порядком вещей, тем самым задавая схождение этих серий.

Этот беспокойный, непрестанно кочующий элемент, совершающий непрерывный *discursus* – движение «туда-сюда» «в обоих смыслах-направлениях разом», – эта подвижная пустота характеризуется Делёзом как, собственно говоря, нонсенс. Однако этот нонсенс не есть просто отрицание или отсутствие смысла – не есть опять же что-то негативное или диалектическое. Нонсенс – движение в двух смыслах-направлениях – есть, собственно говоря, имманентная черта самого смысла. Пустующее место структуры, открывающее простор для комбинаторики, само по себе не обладает смыслом, поскольку смыслом наделяет. Нонсенс «эманирует» смысл. Смысл всех смыслов, или же смысл как таковой, и есть нонсенс. Не есть ли этот смысл также тот единый «голос» бытия, сказывающийся обо всем одинаково, – «лектон» бытия? Не в этой ли одинаковости «нейтральность» смысла? Ведь и само бытие нейтрально: ни единичное, ни общее (как у Дунса Скота), и вообще – ни то, ни другое, но – одно, единственное событие, которое со всем случается. Но там, где нейтральность, там двусмысленность – движение в двух смыслах-направлениях, ухваченное разом, в так называемом «дизъюнктивном синтезе», сочетающем не противоположности и не тождества, но сходящиеся и расходящиеся серии, возможное и невозможное. *Eventum tantum* [ibid., p. 207], событие всех событий, резонирует через все свои дизъюнкции как единственный мотив, составляющий жизнь, и единственная трещина, ее иссекающая [ibid., p. 199]. Смысл, нонсенс, бытие: бытие не имеет смысла, поскольку само есть смысл («бытие не есть»). Смысл оказывается для Делёза бытием, подобно тому как ирреальное в конечном счете оказывается бытием для Гуссерля (ведь нет бытия иначе как в явлении).

Точки схождения

Итак, мы уже продемонстрировали, что и в том, и в другом случае перед нами логика смысла как онтология, а также указали на то, что и в том, и в другом случае смысл различается со значением, выступая как посредующий элемент между разнородными участками сущего (предложениями и телами у Делёза, эмпирической и эйдетической предметностью у Шпета). И в том, и в другом случае смысл делает возможным язык, будучи разом и трансцендентальным, и имманентным опыту. Мы также выявили частичную общность генезиса обеих логик – обе они критически связаны с гуссерлевской феноменологией. При этом Шпет, конечно, представляется более «классическим», однако и философия Делёза классична по-своему: ведь он создает теорию (единого) бытия и сам называет себя «метафизиком». Бадью также характеризует его как классика, имея в виду игнорирование им критических предписаний Канта [Badiou, 1997, p. 69]. О подобном же неподчинении кантовским заветам можно говорить и применительно к Шпету, для которого Кант был ключевой фигурой «негативной философии» [Шпет, 1996, с. 18].

И для Делёза, и – в известной мере – для Шпета онтологическое своеобразие смысла выражается в его *нейтральности* и *апофатизме* (смысл как «ни то, ни другое»): ни чувственная, ни идеальная интуиция у Шпета; ни тела, ни предложения у Делёза (то, что сообщает одно с другим и вместе с тем исключается из того и другого); ни предмет, ни положение, ни понятие (Шпет); ни десигнация, ни манифестация, ни денотация (Делёз). Однако, при всем апофатизме, и у Шпета, и у Делёза смысл трактуется не-отрицательным образом.

Тем не менее характер нейтральности в том и другом случаях различен. Шпет пытается вывести смысл за рамки коррелятивного отношения к трансцендентальному субъекту – «заключенному одиночной тюрьмы» (т. е. за пределы интенционального отношения в гуссерлевском понимании) посредством погружения смысла в «социальное». Именно в силу своего «социального» характера смысл для Шпета «непредметен» и не сводится к феномену (в гуссерлевской трактовке). Делёз же пытается вывести смысл за рамки интенционального отношения вообще. Смысл неинтенционален, поскольку это событие, то, что случается с нами, – случай интенциональным быть не может. В этом, пожалуй, и состоит основное возражение делёзовской логики смысла против гуссерлевской феноменологии (в которой слишком многое поставлено в зависимость от субъекта и на службу «здравому смыслу»). Именно в силу своей неинтенциональной событийности смысл как раз и не сводится к феномену.

Как бы то ни было, нейтральность смысла – в обоих случаях – указывает на его независимость от субъекта – что, впрочем, еще не означает его объективности, но говорит лишь о его трансубъективном характере. В отношении этой трансубъективности смысла и его генезиса очень показательна фигура «*трансцендентального поля*», общая для Делёза и Шпета, причем в обоих случаях имеющая феноменологически-гегельянское происхождение. Делёз берет эту фигуру у феноменолога и гегельянца Жан-Поля Сартра (из его работы 1936 г. «Трансценденция Эго» [Sartre, 1966, p. 19]). У Шпета она появляется задолго до Сартра – в контексте его (все еще) феноменологической критики идеи трансцендентальной субъективности (в том числе и «чистого Я» у Гуссерля) в тексте 1916 г. «Сознание и его собственник». Задаваясь соловьевским вопросом о том, «чье» сознание, Шпет отрицает какую бы то ни было трансцендентальную фигуру собственника, довлеющую над сознанием, которое выступает как сущностно «ничье» [Шпет, 1994, с. 107] – безличный, доиндивидуальный или транс-индивидуальный континуум.

Опять же, если для Шпета трансцендентальное поле – это сознание и социальность, пространство «общего чувства», что-то вроде гегелевского «духа», который, согласно формуле из «Феноменологии», есть «“я”», которое есть “*мы*”, и “*мы*”, которое есть “*я*”» [Гегель, 1999, с. 99], то для Делёза оно не предполагает ни я-субъективности, ни мы-субъективности: субъект просто случается на этом поле, не более того. Само по себе оно – поле игры безличных и доиндивидуальных сингулярностей, не только не социальность, но даже и не сознание. Делёз против «интерсубъективного идеализма», как он сам это обозначает. Смысл у него имеет отношение к доиндивидуальному и досубъективному. У Шпета же, напротив, всегда так или иначе фоном присутствует теория интерсубъективности, идея смысла как сообщения. Для него онтология смысла есть онтология социальности. Циркуляция, обращение смысла у Шпета есть общение, тогда как у Делёза оно – «бесчеловечное» самодвижение пустого места [Deleuze, 1969, p. 91]. Впрочем, не стоит понимать все это так, будто на стороне Делёза – только подвижное место без пассажира, а на стороне Шпета – «живое человеческое общение». Шпет также довольно много внимания уделяет самодвижению трансцендентальных (смыслорождающих) структур, правда, понимая их уже как преимущественно языковые (а не так, что они исключены и из порядка тел, и из порядка предложений). Здесь прежде всего следует упомянуть о более поздней концепции «внутренней формы» слова, перенятой Шпетом у Гумбольдта.

Еще одной точкой сближения логик смысла Делёза и Шпета оказывается их парадоксальный *интуитивизм*. У Шпета понимание как герменевтическая или социальная интуиция есть интуиция того, что прямо не дано, интуиция не-предметного – и, в известном отношении, не-феноменального. В конце концов, проблематично вообще называть ее интуицией – в силу ее косвенности. Но и не называть ее интуицией не менее проблематично – иначе вместо прямого «уразумения» смысла (в том числе прямого понимания значения знака) нам придется говорить о неправдоподобных (в

том числе и с точки зрения опытной психологии) дискурсивных операциях интерпретации. У Делёза имеет место скорее интуиция нонсенса (можно ли называть ее герменевтической и считать ее пониманием?): восприятие двусмысленности («движение в двух смыслах-направлениях сразу»), ясность неясности (как в лейбниевском примере со слушанием шума волн [Deleuze, 1968, p. 275]), мысль как «бросок кости» (радикальная открытость мышления случаю, «встрече»).

Наконец, последняя точка схождения или расхождения Делёза и Шпета – ницшеанство и платонизм как концептуальные ориентиры. У Делёза Платон и Ницше – одна из основных историко-философских оппозиций, при этом собственную философию он выстраивает как последовательно антиплатоническую. Но противоположности сходятся в неразличимости онтологического рокота. Возможно, ницшеанство – даже в большей степени, чем левизна, – является основанием близости Делёза и Шпета. В случае Делёза, посвятившего Ницше целых 2 книги («Ницше и философия» и просто «Ницше»), все это, конечно, выражено более явно. В случае Шпета мы можем говорить в лучшем случае о «ницшеанских мотивах». Помимо виталистской риторики (в которой, в принципе, можно видеть общее место и русской, и вообще западной культуры начала XX в.), для Шпета это мотив утверждения, который мы можем усмотреть в его идее положительной философии, в его понимании философии как исключительно «светского» предприятия, задача которого – «оправдание жизни во всех ее проявлениях». Это утверждение «внешности», разного, множества языков: «язычество», полиглоссия (Шпет знал 17 языков). И утверждение позитивного различия: в «Эстетических фрагментах» Шпет восклицает: «Долой синтезы, объединения, единства! Да здравствует разделение, дифференциация, разброд!» [Шпет, 2007, с. 180]. Однако этому утверждению монадической множественности и пестроты и у Шпета, и у Делёза сопутствует монополия безличного трансцендентального поля. Оба они приходят к онтологиям «почти-что-Единого», говоря о единствах (впрочем, дифференцирующих) разума и истории (Шпет), сказываемого и случающегося (Делёз). Такая онтология в случае Шпета оказывается платонизмом, утверждающим не столько традиционное двоемирие, сколько имманентность мира и опыта («другой мир может быть только в этом мире»). Однако это, определенно, реализм, причем в феноменологической редакции (в котором реальность идеи легко становится ирреальностью и наоборот). Со своей стороны, Делёз, несмотря на эмпиристские и номиналистские исходные послышки, приходит к спинозизму и даже своеобразному «платонизму со смещенным акцентом» [Badiou, 1997, p. 42].

Одним из ярких проявлений этого «ницшеанского», или «платонического», или «ницшеански-платонического» мотива утверждения оказывается пассаж о SILENTIUM в «Эстетических фрагментах» Шпета: «Истинно, истинно SILENTIUM – предмет последнего видения, над-интеллектуального и над-интеллигибельного, вполне реальное, ens realissimum. Silentium – верхний предел познания и бытия. Их слияние – не метафизическое игрушечное (с немецкой пружинкой внутри) тожество бытия и познания, не тайна (секрет) христианского полишинеля, а светлая радость, торжество света, всеблагая смерть, всеблагая, т. е. которая ни за что не пощадит того, что должно умереть, без всякой, следовательно, надежды на его воскресенье, всеблагое испепеление всечеловеческой пошлости, тайна, открытая, как лазурь и золото неба, всеискупительная поэзия» [Шпет, 2007, с. 236]. Стоически-дионисическая открытость смерти, мысль как событие умирания – вот она, «воля к событию», о которой, со своей стороны, писал Делёз [Deleuze, 1969, p. 175] (тогда как всякое событие подобно смерти [ibid., p. 178]).

Список литературы

- Аристотель, 1976 – *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 550 с.
- Гаджикурбанова, 2005 – *Гаджикурбанова П.А.* Стоическое учение о бестелесном в интерпретации Э. Брейе, А.Ф. Лосева и Ж. Делёза // Историко-философский ежегодник-2005. М., 2005. С. 10–29.
- Гегель, 1999 – *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа / Пер. Г.Г. Шпета. СПб.: Наука, 1999. 440 с.
- Гуссерль, 1999 – *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию / Пер. А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуал. кн., 1999. 336 с.
- Делёз, 2011 – *Делёз Ж.* Логика смысла / Пер. Я.И. Свирского. М.: Акад. Проект, 2011. 472 с.
- Секст Эмпирик, 1975 – *Секст Эмпирик*. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 399 с.
- Хайдеггер, 1997 – *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
- Шпет, 2008 – *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. I. М.: РОССПЭН, 2008. 592 с.
- Шпет, 1994 – *Шпет Г.Г.* Философские этюды. М.: Прогресс, 1994. 376 с.
- Шпет, 2007 – *Шпет Г.Г.* Искусство как вид знания. Изб. тр. по философии культуры. М.: РОССПЭН, 2007. 712 с.
- Шпет, 1996 – *Шпет Г.Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы / Послесл. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1996. 192 с.
- Badiou, 1997 – *Badiou A.* Deleuze: “La clameur de l’Être”. Paris: Hachette, 1997. 184 p.
- Deleuze, 1968 – *Deleuze G.* Différence et répétition. Paris: PUF, 1968. 409 p.
- Deleuze, 1969 – *Deleuze G.* Logique du sens. Paris: Minuit, 1969. 392 p.
- Sartre, 1966 – *Sartre J.-P.* La transcendance de l’Égo. Esquisse d’une description phénoménologique / Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon. Paris: Vrin, 1966. 134 p.

G. Shpet and G. Deleuze: Logics of Sense

Maxim Evstropov

PhD in Philosophy, Assistant Professor. Lecturer at the Department of the History of Philosophy and Logic at the Faculty of Philosophy. National Research Tomsk State University. 36 Lenin Avenue, Tomsk, 634050, Russian Federation; e-mail: stropov@gmail.com

The article compares theories or logics of sense of Russian phenomenologist Gustav Shpet (1879–1937) and French philosopher Gilles Deleuze (1925–1995). Despite the temporal and philosophical distance between these theories, they also have much in common. Both transcend the borders of semantics or philosophy of language turning out to be something like ontologies of sense. Both are critically related to the theory of sense of Edmund Husserl, and both are trying to complement the phenomenological view of sense with their own specific element. In the case of both Shpet and Deleuze the sense is considered as an ontologically specific instance, the key feature of which is neutrality. According to Shpet, this is the non-objective in the very structure of the object, the “entelechy”. According to Deleuze, this is the non-corporal effect, the event as the irreal extra-being. In both cases the sense effectuates synthesis or convergence of series: of empirical and eidetical intuitions according to Shpet, of bodies and propositions according to Deleuze. In both cases the sense is understood as a condition of meaning of linguistic expressions. In both theories there is a paradoxical intuitivism affirming the necessity of direct experience of the sense. Shpet states that the sense has social character, so the hermeneutical intuition that perceives it is analogous to the empathy as the immediate experience of the other. But Deleuze relates the sense to the impersonal and pre-individual transcendental field. We also can find this figure of the impersonal field of consciousness in the writings of Shpet, as well as for Deleuze the question of the other keeps staying important – nonetheless, that’s this difference in accentuation that puts their theories at variance.

Keywords: Gustav Shpet, Gilles Deleuze, sense, logic of sense, ontology of sense, phenomenology

References

- Aristotle. *Sochinenija* [Works], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976. 550 p. (In Russian)
- Badiou A. *Deleuze: «La clameur de l'Être»*. Paris: Hachette, 1997. 184 p.
- Deleuze G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968. 409 p.
- Deleuze G. *Logika smysla* [The Logic of Sense], trans. by J.I. Svirsky. Moscow: Akademicheskij Proekt Publ., 2011. 472 p. (In Russian)
- Deleuze G. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969. 392 p.
- Gadzhikurbanova P.A. Stoicheskoe uchenie o bestelesnom v interpretacii É. Bréhier, A.F. Loseva i G. Deleuza [Stoic Theory of the Incorporal in the Interpretation of É. Bréhier, A.F. Losev and G. Deleuze, *Istoriko-filosofskij ezhegodnik-2005* [Yearbook on the History of Philosophy-2005]. Moscow: Inst. of Philos., Russ. Acad. of Sciences Publ., 2005, pp. 10–29. (In Russian)
- Hegel G.W.F. *Fenomenologija duha* [Phenomenology of Spirit], trans. by G.G. Shpet. St.Petersburg: Nauka Publ., 1999. 440 p. (In Russian)
- Heidegger M. *Bytie i vremja* [Being and Time], trans. by V.V. Bibikhin. Moscow.: Ad Marginem Publ., 1997. 451 p. (In Russian)
- Husserl E. *Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoj filosofii. T. 1. Obshee vvedenie v chistuju fenomenologiju* [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology], trans. by A.V. Mikhailov. Moscow: Dom intellektual'noj knigi Publ., 1999. 336 p. (In Russian)
- Sartre J.-P. *La transcendance de l'Égo. Esquisse d'une description phénoménologique*, introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon. Paris: Vrin, 1966. 134 p.
- Sextus Empiricus. *Sochinenija* [Works], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1975. 399 p. (In Russian)
- Shpet G.G. *Filosofskie etjudy* [Philosophical Studies]. Moscow: Progress Publ., 1994. 376 p. (In Russian)
- Shpet G.G. *Iskusstvo kak vid znaniya. Izbrannye trudy po filosofii kul'tury* [Art as a Kind of Knowledge. Selected Works on the Philosophy of Culture]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2007. 712 p. (In Russian)
- Shpet G.G. *Javlenie i smysl. Fenomenologija kak osnovnaja nauka i ejo problemy* [Appearance and Sense. Phenomenology as the Fundamental Science and Its Problems], afterword by E.V. Borisov. Tomsk: Vodoley Publ., 1996. 192 p. (In Russian)
- Shpet G.G. *Ocherk razvitija russkoj filosofii* [A Sketch of the Development of Russian Philosophy], I. Moscow: ROSSPEN Publ., 2008. 592 p. (In Russian)

В.В. Балановский

И. Кант и К.Г. Юнг о невозможности научной психологии

Балановский Валентин Валентинович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Балтийский федеральный университет имени И. Канта. Российская Федерация, 236016, г. Калининград, ул. А. Невского, д. 14; e-mail: v.v.balanovskiy@ya.ru

Целью данной статьи является демонстрация сходства философских подходов Канта и Юнга к решению проблемы возможности построения психологии как точной науки, что позволяет эксплицировать, каким представляется будущее психологии этим двум мыслителям. Таким образом, в статье предлагается вариант решения методологической задачи, указывающей возможные перспективы в развитии философии и научной психологии. Для достижения поставленной цели автор предпринимает попытку прояснить суть возражений Канта и Юнга против возможности создания научной психологии, а также отыскать в трудах мыслителей указания на способы преодоления ими же сформулированных принципиальных затруднений. В качестве основных методов при этом использовались экспликация, реконструкция и сравнительный анализ взглядов Канта и Юнга. В ходе исследования установлено, что Кант и Юнг выделяют одни и те же ключевые проблемы, мешающие психологии стать точной наукой. К ним относятся: 1) совпадение субъекта и объекта этой дисциплины; 2) невозможность применения к исследованию психики количественных математических методов; 3) нерешенность и нерешаемость вопроса о психофизическом параллелизме. Вместе с тем и Кант, и Юнг указывают возможности преодоления сформулированных ими затруднений – через отыскание принципа связи и взаимовлияния психического и физического.

Ключевые слова: И. Кант, К.Г. Юнг, наука, эмпирическая и рациональная психология, аналитическая психология, математические методы в психологии

Одним из важнейших этапов в становлении научной психологии, который принято считать началом ее выделения из корпуса философских наук в самостоятельную дисциплину, является, как полагают некоторые исследователи [Wilber, 2000, VIII], выход в свет в 1860 г. труда шеллингианца Г.Т. Фехнера «Элементы психофизики» [Fechner, 1860]. Революционность идей, содержащихся в его книге, заключалась в том, что впервые к такому, казалось бы, неуловимому и сложному образованию, как душа человека, были применены математические методы исследования. Таким образом, было показано, что психика может стать объектом изучения точной науки, использующей инструментарий, до этого считавшийся годным только для естествознания. В связи с этим открываются слова И. Канта о том, что «в любом частном учении о природе можно найти науки в собственном смысле лишь столько, сколько имеется в ней математики»¹ [Кант, 1994б, с. 251; Kant, 1903, S. 470], и сле-

¹ Вероятно, в приведенном переводе есть опечатка. В конце цитаты должно быть не «в ней», а «в нем», то есть в *учении о природе*. Ср.: “Ich behaupte aber, daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist”.

дующий за данным фрагментом текст, в котором критикуется возможность в строгом смысле научного эмпирического или экспериментального учения о душе [там же, с. 251–253; *ibid.*, S. 470–472]. Причем возражения Канта носят принципиальный, а не инструментальный или исторический характер, как если бы с совершенствованием методов измерения с течением времени психология когда-нибудь могла стать наукой в строгом смысле этого слова. Неужели Фехнеру или последующим поколениям теоретизирующих и практикующих ученых удалось преодолеть сформулированные основателем немецкой классической философии методологические ограничения? Для ответа на этот вопрос интересными представляются идеи известного швейцарского мыслителя, психиатра, создателя аналитической психологии К.Г. Юнга, который, несмотря на достижения в научной психологии, в том числе экспериментальной, разделял позицию Канта, хотя и приводил несколько иную аргументацию.

Предварительные замечания

Проблема научности психологии чрезвычайно многогранна, поэтому далее придется ограничиться лишь несколькими общими предварительными замечаниями.

Первое замечание связано с трудностью в определении критериев научности для той или иной сферы интеллектуальной деятельности, в данном случае – психологии. Трудность решения этого вопроса заключается в том, что критерии научности сильно изменились за последние три столетия, и те критерии, которыми руководствовались Кант и его современники, отличаются от тех, на которые ориентировались Юнг и его коллеги, и уж тем более – от представлений о научности современных психологов и философов, которые в решении этого вопроса далеки от единства. Все это чрезвычайно затрудняет выбор «системы координат» для адекватного анализа проблемы, поставленной в настоящей статье, и может вызвать подозрение, что историко-сравнительный метод, выбранный в качестве инструмента анализа, здесь неприменим ввиду невозможности найти общее основание для сопоставления и сравнения кантовских и юнговских суждений о научности психологии. Однако это не так. Такое основание есть. Критерий, который соблюдается в строгих науках и к которому обращались и Кант, и Юнг в своих попытках прояснить научный статус психологии, – это применимость математических количественных методов к познанию предмета той или иной науки. Дискуссии о возможности применения такого критерия к психологии продолжаются до сих пор [см., например: Барабанщиков, 2011, с. 12–14]. Одним из важных аспектов данной проблемы является определение единицы измерения (как, например, единицы измерения силы в физике), с помощью которой описание любого исследуемого явления поддается формализации.

Второе замечание касается того, что решение вопроса о научности психологии в некотором смысле находится в прямой зависимости от решения проблемы психофизического параллелизма, которая рассматривается в другой статье [Балановский, 2015б]. Пока в этом споре не будет поставлена точка, не станут в полной мере удовлетворительными аргументы тех, кто полагает, что психическое можно свести к физиологическому. Физиологические параметры, такие как кривая пульса, дыхания и психогальванический эффект, ученые научились считать и интерпретировать сравнительно давно, используя при этом согласованный математический аппарат и точный инструментарий, – именно этим открытиям обязан своим появлением, например, полиграф. Однако тот же Юнг не склонен был рассматривать данные «детектора лжи» в качестве достоверного источника информации о состоянии психики [Юнг, 2008в, с. 20], так как полиграф фиксирует только состояния тела.

То, что проблема психофизического параллелизма так просто не решается, стало очевидно еще на стадии возникновения эмпирической и рациональной психологии. В середине XVIII в. Ф.Х. Баумейстер писал, что вопрос о том, тело ли управляет

душой или душа телом и как это происходит, может быть решен несколькими способами, и не совсем ясно, какой из них правильный [Baumeister, 1789, p. 296–298, 310–319]. Кант вполне соглашался с позицией вольфианцев от Баумейстера до И. Изелина и Й. Маурера: вопрос о характере взаимодействия души и тела не может быть решен [Васильев, 2010, с. 388]. Тут только остается удивиться проницательности Вольфа и его последователей. Причем это касается не только вопроса о психофизическом параллелизме, но и вообще дальнейших тенденций развития психологии.

Так, Вольф, опираясь на выдвинутое Лейбницем предположение о наличии бессознательных элементов, влияющих на сознание, – «малых» или «незаметных» восприятий (*petites perceptions, perceptions insensibles*) [Leibniz, 1921, p. 15–18; Лейбниц, 1983, с. 54–59], – продолжил готовить почву для появления философии и психологии бессознательного и ввел в научный оборот такое понятие, как «темные представления» (*dunkle Vorstellungen*) [Wolff, 1738, S. 594], которым оперирует и Кант². В свою очередь Э. Платнер, двигаясь в обозначенном Лейбницем и Вольфом русле, не только разрабатывает концепцию темных представлений [Nicholls, Liebscher, 2010, p. 10], но и является, по мнению некоторых исследователей [Grau, 1922, S. 63], автором, впервые употребившим на немецком языке близкий по смыслу понятию «бессознательное» термин «*Unbewußtseyn*» [Platner, 1776, S. 9]. Кстати, Кант был знаком с этим трудом и даже отмечал в своих «Пролегоменах...» точность одного из афоризмов Платнера о том, что непонятное существует не в разуме, а в действительном [ibid., S. 229].

Третье замечание состоит в том, что еще более серьезным препятствием на пути к созданию научной психологии остаются сформулированные Кантом затруднения. Их «сердцевину» составляет тезис о невозможности применения математического аппарата к изучению души. С данным положением, как это ни парадоксально, согласен и Юнг. Несмотря на то, что он прославился как психиатр-практик и представитель научной психологии, сделал свои базовые открытия на основе анализа богатейшего эмпирического, в том числе – экспериментального материала, он пишет о невозможности использования количественных математических методов в психологии (особенно при изучении бессознательного)³ и уж тем более выстраивания психологии по образцу физики. Тем самым он разделяет пессимизм Канта по поводу перспектив построения научной эмпирической психологии. В частности, Юнг с сожалением пишет, что за все время развития психология так и не сформировала согласованного математического аппарата, поэтому «все ее расчеты субъективны и пристрастны» [Юнг, 2008б, с. 239]. Кроме того, осмысливая еще одну ключевую проблему – совпадения объекта и субъекта в процессе изучения психики, – он не без иронии замечает, что если бы физика оказалась в ситуации психологии, то «она бы не смогла ничего сделать, за исключением того, чтобы предоставить физический процесс в распоряжение самих приборов, которые следили бы за их протеканием» [там же].

Вместе с тем было бы несправедливым сказать, что третье замечание в полной мере исчерпывает всю глубину затрагиваемых Кантом и Юнгом аспектов невозможности построения научной психологии, а также всего спектра обнаруживающихся в связи с этим интересных параллелей во взглядах обоих мыслителей. Поэтому ниже данный вопрос будет рассмотрен более подробно.

Кант о невозможности научной психологии

Прежде чем начать обсуждение проблемы научности психологии, нужно сделать две оговорки.

² См., напр.: [Кант 1994а, с. 151–152; Кант, 1907, S. 135] и [Кант 2000, с. 140; Кант, 1821, S. 135].

³ См., напр.: [Юнг, 2008б, с. 236–237; Юнг, 2008в, с. 16–17].

Во-первых, когда Кант говорит о невозможности психологии как науки, речь идет об эмпирической психологии, поскольку в отличие от нее рациональная психология строится на несколько иных основаниях: из опыта эта дисциплина берет лишь тот простой факт, «что у нас есть душа», а во всем остальном представляет собой «метафизическое познание души» [Кант, 1999, с. 114; Kant, 1821, S. 197].

Довольно подробно разница между эмпирической и рациональной психологией рассмотрена в монографии В.В. Васильева. Согласно Васильеву, эмпирическая психология «показывает, как применяются способности, а не как они должны применяться» [Васильев, 2010, с. 337]. Принципы для нее задает «рациональная психология в ее естественнонаучной функции» [там же, с. 336]. Строится эмпирическая психология всецело на опыте, который не дает аподиктической достоверности.

Помимо этого, под термином «эмпирическая психология» подразумеваются «две разные дисциплины: учение о каузальной связи явлений внутреннего опыта и дескриптивная наука о всеобщих формах внутреннего опыта, т. е. о душевных способностях. Говоря о специфике эмпирической психологии, Кант апеллирует к первой, но практикует вторую» [там же, с. 338]. Первую Васильев предлагает для ясности именовать синтетической эмпирической психологией, вторую – аналитической [там же]. Впоследствии эмпирическая психология у Канта трансформируется в дисциплину под названием «антропология», к чтению приватных лекций по которой он приступил в зимнем семестре 1772–1773 гг. [там же, с. 339]. В основу курса лег раздел «Метафизики» А.Г. Баумгартена, посвященный эмпирической психологии [Wilson, 2006, p. 21; Васильев, 2010, с. 328–329; 339].

Во-вторых, Кант говорит о невозможности психологии как науки в собственном смысле (*eigentliche Wissenschaft*) [Кант, 1994б, с. 249; Kant, 1903, S. 468], т. е. обладающей аподиктической достоверностью, которая задается наличием в ней чистой части, содержащей априорные, без примеси чего бы то ни было эмпирического, принципы [там же, с. 249–250; *ibid.*, S. 468–469]. В свою очередь, «познание, способное иметь лишь эмпирическую достоверность, есть знание лишь в несобственном смысле» [там же, с. 249; *ibid.*, S. 468]. **И можно было бы закончить рассмотрение основного вопроса** этого раздела, посчитав, что уже само наименование дисциплины «эмпирическая психология» несет в себе аналитическую истину о ее невозможности как науки в собственном смысле. Но ведь Кант пишет также о том, что науки бывают разные, в том числе эмпирические. Кроме того, чуть больше чем за десять лет до выхода «Метафизических начал...» в предисловии к лекциям по психологии он утверждал, что психология – это «физиология внутреннего чувства или мыслящих существей» [Кант, 1999, с. 138; Kant, 1821, S. 130], а физиология вполне подпадает под некоторые кантовские критерии научного знания, к которым, в частности, относится систематичность. Так, может, в системе Канта есть шанс и у эмпирической психологии?

Возражения Канта против возможности научной психологии в общих чертах сводятся к двум основным методологическим моментам: проблеме совпадения субъекта и объекта исследования и невозможности применить математические методы к явлениям внутреннего чувства⁴.

По первому пункту Кант безапелляционно заявляет, что другой мыслящий субъект – очень неподходящий объект для эмпирического исследования, «не говоря уж о том, что наблюдение само по себе изменяет и искажает состояние наблюдаемого предмета» [Кант, 1994б, с. 253; Kant, 1903, S. 471].

⁴ Внутреннее чувство – способ, каким субъект «созерцает самоё себя или своё внутреннее состояние» [Кант, 2006, с. 92–93]. Формой внутреннего чувства является время [там же, с. 108–109], и потому предметы внутреннего чувства (содержания психики, не относящиеся к продуктам созерцания объектов внешнего мира) не могут сделаться наглядными, т. е. не могут быть изображены в пространстве, что, в свою очередь, необходимо, если мы хотим заниматься наукой в собственном смысле [Кант, 1994б, с. 252; Kant, 1903, S. 471]. **Но поскольку внутреннее чувство тесно связано с трансцендентальным единством самосознания, без которого немислимо обособленное «я», а значит, психика как таковая, то сложности изучения внутреннего чувства автоматически становятся сложностями постижения души.**

Со вторым возражением Канта все несколько сложнее. После прочтения «Метафизических начал...», казалось бы, складывается довольно однозначное впечатление о невозможности эмпирической научной психологии, причем не только как науки в собственном смысле, но даже как систематического искусства или экспериментального учения, которым является, по Канту, «ненаука» химия [Кант, 1994б, с. 252; Kant, 1903, S. 470–471]. Причем химии Кант дает больше шансов на превращение в будущем в полноценную науку, чем психологии. Для этого нужно найти поддающееся конструированию понятие, которое описывало бы взаимодействие химических веществ, чтобы можно было установить закон сближения и удаления химических элементов, «согласно которому движения их вместе с их результатами могли бы быть а priori сделаны наглядными и изображены в пространстве» [там же; *ibid.*].

Согласно первой базовой формулировке Канта, психология как наука невозможна в силу того, что «математика неприменима к явлениям внутреннего чувства и к их законам» [там же, с. 253; *ibid.*, S. 471]. Более того, согласно второй формулировке о ненаучности психологии, «даже в качестве систематического искусства анализа или в качестве экспериментального учения учение о душе не может когда-либо приблизиться к химии, поскольку многообразие внутреннего наблюдения может быть здесь расчленено лишь мысленно и никогда не способно сохраняться в виде обособленных [элементов], вновь соединяемых по усмотрению»⁵ [там же, с. 253; *ibid.*, S. 471]. Отсюда следует строгий вердикт Канта о том, что «учение о душе никогда не может поэтому стать чем-то большим, чем историческое учение, и – как таковое в меру возможности – систематическое естественное учение о внутреннем чувстве, то есть естественное описание души, но не наукой о душе, даже не психологическим экспериментальным учением» [там же; *ibid.*]. Для усиления эффекта Кант подчеркивает, что, исходя именно из последнего тезиса, он поместил в название труда «Метафизические начала естествознания» термин “*Naturwissenschaft*”, чтобы ограничить предмет рассмотрения только учениями, которые исследуют тела – и ни в коем случае не душу и дух [там же; *ibid.*].

Вместе с тем, как справедливо отмечает Васильев, «аналитическая эмпирическая психология дает материал для всех разделов трансцендентальной философии... берет в системе Канта на себя роль базисной, фундаментальной науки» [Васильев, 2010, с. 334]. Кант, видимо, в какой-то мере осознавал свое несправедливое отношение к эмпирической психологии и, вероятно, поэтому все же указал «игольное ушко», пройдя через которое она могла бы превратиться в науку.

Так, в первой формулировке Кант пишет, что математика неприменима к внутреннему чувству, «если только не пожелают применить к потоку внутренних его изменений закон непрерывности; однако подобное расширение познания относилось бы к тому расширению познания, которое происходит на основе математики в учении о телах, примерно так же, как учение о свойствах прямой линии относится ко всей геометрии в целом» [Кант, 1994б, с. 253; Kant, 1903, S. 471]. Это кантовское замечание имеет важные следствия. Здесь уместно снова обратиться к Васильеву, который отмечает, что в «Критике чистого разума» закон непрерывности тесно связан с основоположениями чистого рассудка и, следовательно, закон этот применим к внутреннему чувству, а значит, «априорное познание души как явления все-таки возможно» [Васильев, 2010, с. 336], иначе категории не имели бы общезначимости. Отсюда следует, что «к явлениям внутреннего чувства должны быть применимы все априорные понятия рассудка, за исключением, возможно, субстанции и взаимодействия» [там же]. Получается, и у эмпирической психологии гипотетически может быть своя априорная чистая часть, ос-

⁵ Анализируя это утверждение, Э.Ф. Бухнер подчеркивает, что «Кант всегда оставался выдающимся сторонником точки зрения о ничтожности интроспекции и несостоятельности применения точных методов к изучению внутреннего опыта» [Buchner, 1897, p. 49]. При этом Бухнер делает оговорку, что Кант не мог иметь в виду интроспекцию или самонаблюдение в том систематизирующем данных смысле, в котором этот термин употребляется сегодня [*ibid.*, p. 47].

нованная на применении закона непрерывности к явлениям внутреннего чувства, что позволяет ей обладать даже неким математическим аппаратом. Таким образом, эмпирическая психология фактически использует оставленный Кантом шанс на придание ей статуса науки, хотя, конечно, само по себе применение точных методов к явлениям внутреннего чувства не дает гарантии решения проблемы, связанной с невозможностью расчлнять многообразие внутренних наблюдений.

В других работах Канта также можно найти некоторые указания на невозможность поставить окончательную точку в вопросе о научности психологии, хотя бы в силу того, что у человека есть и тело, и душа и находятся они во взаимодействии, характер которого, правда, до конца не ясен. Так, в предисловии к лекциям по психологии он пишет о природе «Я», что «Я может браться в двояком смысле: Я как человек и Я как интеллигенция. Я как человек есть предмет внутреннего и внешнего чувства. Я как интеллигенция есть предмет только внутреннего чувства» [Кант, 2000, с. 138; Kant, 1821, S. 131]. Почти дословно это утверждение встречается еще раз в разделе о рациональной психологии [Кант, 1999, с. 116; Kant, 1821, S. 200–201]. Кроме того, утверждает Кант, «душа не просто мыслящая субстанция, но такая, которая составляет единство в сочетании с телом» [Кант, 2000, с. 138; Kant, 1821, S. 131]. Характер их взаимодействия определяется тем, что «изменения тела одновременно являются изменениями души, а изменения души – изменениями тела» [там же, с. 160; *ibid.*, S. 189]. **Соответственно, путь к психологии как науке в будущем может быть проложен через изучение физиологических процессов, что, например, пытаются делать современные нейрофизиологи.**

Следует отметить, что в более поздние годы Кант не менял своей позиции о наличии тесной связи тела и психики. Так, в письме С.Т. Земмеррингу от 10.08.1795 г. («Об органе души») Кант отмечает, что исследование души должно вестись в границах заведования медицинского и философского факультетов [Кант, 1994с, с. 219; Kant, 1902, S. 31], так как она, с одной стороны, имеет способность воспринимать чувственные данные, а с другой – сообщать движущую силу. Однако в вопросе определения места нахождения души согласия между данными факультетами не будет, и проблемы этой лучше не касаться, поскольку «такое понятие придает вещи (т. е. душе. – В.Б.), которая есть лишь объект внутреннего чувства и потому может быть определена только в условиях времени, локальное присутствие, то есть отношение к пространству; тем самым оно противоречит самому себе» [там же, с. 220; *ibid.*, S. 31–32]. Но как тогда решить вопрос о взаимодействии тела и души, если даже невозможно указать ее локацию, т. е. точку ее сопряжения с телом или некий орган, в котором душа обитает, доступные естественнонаучному изучению? Похоже, что ответа на этот вопрос также не существует. Поэтому не только в споре о локации души никогда не будет согласия факультетов, но также и в более глобальном диспуте о характере связи души и тела. Поэтому напрашивается вывод, что в позднем творчестве Кант предпочитает не касаться не только проблемы «органа» души, но психофизического параллелизма в целом.

Заметка «Об органе души» интересна еще и тем, насколько ярко в ней отражена проступающая с течением времени уклончивость Канта во всем, касающемся фундаментальных психологических проблем. В одном из примечаний он проводит четкую демаркационную линию между тем, что может быть объектом рационального последовательного исследования, а что нет, различая два смысла, которые таятся в понятии души. Он говорит, что «под душой следует понимать лишь способность суммировать данные представления и создавать единство эмпирической апперцепции (*animus*), а не субстанцию (*anima*) в ее полностью различной от материи природе» [там же, с. 220–221; *ibid.*, S. 32]. Таким образом, получается, что учение об анимусе им было развито и завершено прежде всего в «Критике чистого разума», в то время как проблема анимы так и не вышла за пределы подготовленных в докритический период лекций по психологии, по крайней мере, в том их варианте, который дошел до нас.

Вместе с тем, в связи с решением вопроса о возможности применения количественных методов в психологии, нельзя обойти вниманием ранний труд Канта, который больше чем на сотню лет опередил открытие механизма вытеснения одних содержаний сознания другими в подсознательные области. Речь идет о его книге «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763). В этом труде Кант рассматривает феномен забывания через призму закона сохранения [Кант, 1994в, с. 72–76; Kant, 1904, S. 194–197], что позволяет говорить не об исчезновении одних содержаний сознания, когда их затмевают другие – более актуальные или яркие, а об их отрицательном возникновении, используя аналогию с отрицательными величинами в математике [там же, с. 67; *ibid.*, S. 190]. Именно фактическим «исчезновением» этих содержаний объясняется то, что они не пропадают и мы в состоянии их впоследствии снова воспроизводить в нашем сознании, достав из памяти.

Таким образом, нельзя с полной уверенностью сказать, что у Канта была до конца устоявшаяся позиция относительно возможности или невозможности применения математических методов к изучению души и, соответственно, эмпирической психологии как науки. Если в «Опыте о болезнях головы» (1764) и «Грезах духовидца...» (1766) он предстает сторонником физиологического детерминизма психических процессов, что вполне согласуется с естественнонаучной картиной мира, а в «Метафизических началах естествознания» (1786) высказывается категорически против эмпирической психологии как науки, то уже в рассуждениях «Об органе души» (1795) он находит точку равновесия, считая, что этих вопросов лучше не касаться и ограничиться только критической метафизикой. Эти искания, так и не давшие окончательного решения проблемы, привели к тому, что мировая мысль зашагала семимильными шагами как раз туда, где когда-то Кант четко обозначил тупики, – и открыла новые перспективы. Так было с химией, для которой Д.И. Менделеев указал априорный принцип построения системы элементов, после чего химия стала не просто точной наукой, а одним из важнейших факторов развития технологий, определяющих нашу жизнь. Это же произошло и с логикой, которую Кант «приговорил» к вечной стагнации. Но так ли повезло психологии? Обратимся за ответами к Юнгу.

Юнг о невозможности научной психологии

О том, какое отношение Кант, посвятивший жизнь изучению сознания и границ человеческого разума и разумности, имеет к философии и психологии бессознательного, довольно подробно рассказывается в двух коллективных монографиях⁶. Изложенные в них результаты исследований позволяют с высокой степенью уверенности утверждать, что в наибольшей мере развитие представлений о бессознательном в XIX в. определили Лейбниц и Кант [Nicholls, Liebscher, 2010, p. 9]. Что же касается того, какое отношение Юнг имеет к Канту, вкратце отмечу⁷, что роднит этих двух мыслителей априоризм, давший всходы в учении Юнга об архетипах коллективного бессознательного, которые суть априорные условия возможности психического опыта; общая методологическая установка с четким определением границ конститутивного и регулятивного употребления понятий и идей и тяготением к своеобразному эпохе, когда приходится иметь дело с рефлексивной способностью суждения; отрицание существования врожденных идей; стремление найти опосредующее звено между знанием практическим и теоретическим, что у Канта вылилось в учение о способности суждения, а у Юнга – в представление о психодном факторе (или трансцендентных материи и духе) и синхронистичности.

⁶ См.: [Nicholls, Liebscher, 2010] и [Giordanetti, Pozzo, Sgarbi (eds.), 2012].

⁷ См. подробнее: [Балановский, 2015а].

Ко многим сходствам в идеях Канта и Юнга добавляется их единодушие в отрицании возможности научной психологии, причем их аргументы хоть и различаются (как и состояние современной им науки), но в общих чертах (а порой даже в деталях) они подобны.

Начать следует с того, что Юнг, как и Кант, говоря о невозможности психологии как науки, выделяет те же две фундаментальные проблемы: совпадение субъекта и объекта и невозможность применения математических количественных методов для изучения психического. Ранее уже были приведены некоторые юнговские аргументы, которых на самом деле очень много, и встретить их в той или иной форме можно в совершенно разных трудах. Приведу еще несколько характерных примеров.

Имея в виду проблему совпадения субъекта и объекта исследования, Юнг пишет, что «для психологии не существует среды, в которой она могла бы отражаться: она может только изображать себя в себе и описывать саму себя» [Юнг, 2008б, с. 240]. Поэтому он вынужден определить ее как «вхождение психического процесса в сознание, а не, в широком смысле, объяснение этого процесса, поскольку нет предположения, как психическое может быть чем-то другим, кроме самого психического процесса. Психология обрекает себя на исчезновение в качестве науки, и в этом отношении она точно достигает своей научной цели» [там же, с. 246]. В этом фрагменте выражена чрезвычайно характерная для Юнга позиция. В его представлении психология – это не что-то абстрактное, некая школьная дисциплина или точная, безразличная к своему предмету наука, а цель, путь и суть психического процесса. Именно поэтому последнее предложение в приведенном отрывке имеет, на первый взгляд, форму буддистского коана или хайдеггеровского высказывания. Однако Юнг действительно видит цель психологии как науки в раскрытии сущности психического процесса, но она достигается только в самом психическом процессе, по отношению к которому нет ничего внешнего. Конечная цель – индивидуация – особая стадия развития души, при которой происходит конструктивная интеграция сознательных и бессознательных содержаний [там же, с. 247].

Закрепляя результаты антропологического поворота, совершенного Кантом, а также следуя его концепции внутреннего чувства, Юнг говорит о психической реальности – *esse in anima* – как о «единственной форме бытия, которую мы можем переживать непосредственно. Мы не можем выделить ни одной формы бытия, которая не являлась бы психической в первую очередь» [Jung, 1992, p. 60]. Даже «математическое мышление – это также психическая функция» [Юнг, 2008б, с. 240].

Развивая аргумент Канта о том, что в процессе познания души наблюдение искажает наблюдаемое, Юнг распространяет его и на материю. Он говорит, что «психическое – это опорная точка мира: оно является не только одним из важнейших условий существования мира в целом, но также вмещается в существующий естественный порядок, и никто не может с определенностью сказать, каковы границы этого вмешательства» [там же]. Поэтому Юнг настаивает на необходимости создания новой модели бытия, учитывающей тотальное проникновение психического фактора во всю ткань сущего и «неконтролируемое влияние наблюдателя на наблюдаемую систему, в результате чего реальность иногда теряет свой объективный характер и к картине мира физиков присоединяется субъективный элемент» [там же, с. 252]. Кстати, юнговская идея о том, что психика влияет на материю, причем не только «стандартным», но и акаузальным – синхронистическим – вневременным и внепространственным образом, позволила найти точки соприкосновения аналитической психологии и квантовой физики, что отразилось в идеях В. Паули и П. Йордана [Jung, 1980, p. 473].

Что касается возражения против возможности научной психологии, основанного на установлении принципиальной неприменимости количественных методов измерения к психическим процессам, то на этот счет Юнг высказывается не менее категорично, чем Кант. В первую очередь это связано с особенностями бессознательных областей психики. В частности, Юнг поясняет, что «нельзя психологические

теории формулировать математически, поскольку мы не имеем единицы измерения, с помощью которой можно было бы оценивать количество психического. Мы можем опираться только на качественные его характеристики, то есть на ощутимые, познаваемые явления. Соответственно, психология лишается права делать какие-либо обоснованные утверждения о состоянии бессознательного – другими словами, маловероятно, что какое-либо утверждение о состояниях или процессах в бессознательном будет когда-либо обосновано научно» [Юнг, 2008б, с. 236–237]. В этом кроется главное различие физики и психологии, так как «физики определяют количества и их соотношения; психологи определяют качества, не будучи способными измерить количество» [там же, с. 255]. Правда, Юнг заостряет внимание на том, что, невзирая на эти трудности, «и психологи, и физики приходят к очень близким идеям» [там же]. Раз так, то, может быть, Юнг, как и Кант, предусматривает какую-то возможность превращения психологии в науку при соблюдении определенных условий? Но не будем забегать вперед.

Юнг говорит, что «в психологии точное измерение количеств заменяется приблизительным определением степеней интенсивности, для чего, в противоположность физикам, мы заручаемся поддержкой чувственной (оценочной) функции» [там же, с. 256]. Чтобы в такой ситуации психология стала наукой, Юнг вслед за Н.Я. Гротом [Grot, 1898, S. 266] утверждает, что для этого нужно рассматривать психическое в динамике, «чтобы к нему была применима формула энергии» [Юнг, 2008б, с. 256]. Только тогда для изучения станет доступным некий количественный аспект психического. Однако все равно главной трудностью психологии остается то, что невозможно выйти за границы психического процесса и перевести его в более удобную для стороннего изучения среду.

Тем не менее, подобно Канту, Юнг предполагает возможность для психологии стать полноценной наукой. Годы наблюдений привели его к мысли, что «психическое – это не хаос... а объективная реальность» [там же, с. 255], которая может быть исследована естественнонаучными методами. В одной из своих статей он вообще утверждает, что аналитическая психология – это не вид мировоззрения, а наука [Юнг, 2008а, с. 421]. Здесь, правда, нужно пояснить, что аналитическая психология в данном контексте называется наукой только лишь для того, чтобы осадить тех, кто слишком догматически воспринял психологию в качестве пути к саморазвитию. Юнг не без иронии замечает, что «немало людей сегодня видят в аналитической психологии мировоззренческие черты. Хотелось бы мне быть одним из них, потому что тогда я был бы избавлен от необходимости проводить трудоемкие исследования и от сомнений и смог бы предельно ясно и просто указать путь, ведущий в рай» [там же].

Другой момент, явно указывающий на возможность научной психологии, как и у Канта, связан с тем, что дух и материя находятся в теснейшем взаимодействии. Большим подспорьем в этом плане стала концепция Юнга об *unus mundus* [Юнг, 1997, с. 569–579]. Общий смысл этой идеи, позаимствованной у алхимиков, сводится к тому, что физические и психические процессы управляются едиными принципами, так как протекают в изначально едином мироздании, где разделение на физическое и психическое является скорее результатом ограниченности нашего восприятия. Однако на то, что «непсихическое может проявлять себя подобно психическому, и наоборот» [Юнг, 2008б, с. 238], указывает феномен наличия акаузальной связи между содержаниями психики и событиями физического мира, названный Юнгом синхронистичностью.

Конечно, из-за необходимости иметь дело с синхронистичностью точность психологии как науки может пострадать. Однако поскольку душа – это не материальная точка, движущаяся равномерно и прямолинейно в вакууме, то и требования к ее доскональному изучению должны быть несколько иными. Здесь Юнг призывает на помощь Канта. Ведь несмотря на то, что психическое не познается как пред-

мет естественных наук, психология вполне может довольствоваться пониманием⁸. В этом плане, пишет Юнг, «Кант дает весьма глубокое определение “понимания”»: он говорит, что оно состоит в постижении вещи в той мере, которая достаточна для данной цели» [Jung, 1982, p. 181], а психология как путь раскрытия психического как раз имеет своей целью индивидуацию, давая достаточно материала, необходимого для понимания.

Последний важный аспект, который хотелось бы здесь отразить, состоит в том, что, подобно Канту, Юнг видел будущее психологии как точной науки в отыскании возможности указания априорного созерцания психических процессов в пространстве, несмотря на то, что они протекают, согласно Канту, только в одном измерении – времени.

Дело в том, что на Юнга оказали влияние представители энергетизма, прежде всего Грот. Энергетизм занимает важное место среди юнговских идей, начиная от выхода в свет статьи «О психической энергии» (первая версия датируется 1912 г.), где они были сформулированы впервые, вплоть до публикации в 1947 г. работы «О природе психического» (переиздана в 1954 г.). Объяснить такую преданность Юнга данной концепции можно, только предположив, что зрелый Юнг пытался обойти наложенное Кантом ограничение на математическое познание внутреннего опыта, связанное с тем, что внутреннее чувство может быть дано только во времени, а для науки в строгом смысле требуется указать созерцание в пространстве. По Юнгу, только применение формулы энергии к психическим процессам может решить эту задачу, поскольку «масса и энергия обладают одной природой» и из этого вытекает, что «понятия массы и скорости вполне применимы для характеристики психического в той мере, в какой оно проявляет себя в пространстве» [Юнг, 2008б, с. 256]. Здесь, правда, следует оговориться, что даже если психологам удастся указать принцип представления психических процессов в пространстве, то нужно будет придумать, что же делать с синхронистичностью и соответственно вневременностью и внепространственностью психического, как оно есть, а не как оно является. С другой стороны, вопрос этот не слишком актуален, так как выходит за пределы трансцендентального и стремится в область трансцендентного, поскольку его решение связано с психойдным фактором⁹, очерчивающим границу феноменального мира и, перефразируя Канта, сферу возможного психического опыта.

Юнг прекрасно понимает, что буквальное соответствие между положениями психологии и физики установить невозможно. Однако изучение существующих между ними аналогий имеет большой эвристический потенциал, и сами эти аналогии «достаточно значимы для того, чтобы служить поводом для серьезного обсуждения» [там же, с. 257].

Вместе с тем, согласно Юнгу, на тот момент серьезно обсуждать было нечего: он весьма невысоко оценивал уровень развития современной ему психологии как науки. Он сравнивал ее то с медициной XVI в., когда еще не было физиологии [Юнг, 2008г, с. 400], то вообще с естествознанием XIII в. [там же], когда только начали проводить первые эксперименты.

На чем же следует сконцентрироваться будущим исследователям психологии? Юнг дает только общий принцип, отмечая, что если в конце XIX – начале XX столетия психология больше внимания уделяла физиологическому детерминизму психи-

⁸ По крайней мере, Юнгу представляется, что именно Кант и именно таким образом определял понимание.

⁹ *Психойдное* или *психойдный фактор* – это, согласно Юнгу, *трансцендентное психическое*, одной своей границей соприкасающееся с материей, другой – с чистым духом [Юнг, 2008б, с. 239]. Точнее, это и есть сама граница, так как живая и неживая материя доступна нашему непосредственному наблюдению и исследованию; равно как и «духовные» конструкты, такие как идеи или абстрактные понятия, также доступны изучению, в то время как психойдный фактор находится за рамками возможного познания.

ческих процессов, то задача будущей психологии состоит в том, чтобы исследовать, как психические процессы регламентируются духом [там же], т. е., например, архетипами и архетипическими сюжетами.

Заключение

Вопрос научности и принципиальной возможности научной психологии в трудах Канта и Юнга рассматривается в эксплицированном виде. И при беглом анализе кажется очевидным, что оба мыслителя дают однозначно отрицательный ответ на поставленный вопрос, причем по похожим основаниям.

Во-первых, становлению психологии как точной науки препятствует совпадение субъекта и объекта этой дисциплины, что, в частности, делает невозможным даже такую фундаментальную естественнонаучную процедуру, как наблюдение, поскольку наблюдающий искажает наблюдаемое. Во-вторых, созданию научной психологии мешает принципиальная невозможность применения в ней количественных математических методов исследования. В-третьих, «мрачный фон» для попыток создать научную психологию создает не решенная до сих пор проблема психофизического параллелизма. Единодушие Канта и Юнга в этих, а также многих других вопросах, касающихся изучения психики, несмотря на разницу во времени и принадлежность, казалось бы, к разным интеллектуальным традициям, поражает. Причем, если Кант в большей степени делал упор на теоретический аспект принципиальной несостоятельности психологии как точной науки, так как не мог наверняка знать, каких успехов достигнет человечество в преумножении знания в ближайшие 100–200 лет, то у Юнга была еще и возможность фактически убедиться в том, что, несмотря на многообещающие достижения экспериментальной психологии и оптимизм физиологов, нейрофизиологов, всевозможных сторонников редуktivизма и эпифеноменализма, их наработки, по крайней мере, пока не позволили поставить психологию на устойчивое, прочное научное основание.

Вместе с тем Кант и Юнг до конца не примирились с ясно осознаваемыми ими принципиальными ограничениями, не позволяющими психологии стать точной наукой. Да, пусть она никогда не будет настолько же однозначна, как механика и некоторые другие разделы физики, и ее язык невозможно на сто процентов формализовать – можно лишь предложить подобие формализации, как это впервые продемонстрировал Фехнер в «Элементах психофизики». Тем не менее естественнонаучный инструментарий с течением времени совершенствуется, открываются новые грани его применения, растет точность и сложность моделирования нелинейных процессов. В конечном итоге это может привести к тому, что все-таки будет открыт принцип, характеризующий связь материи и психики, а значит, появится возможность полного перевода языка наук о духе на язык наук о природе. И тогда начнется новая эра. Правда, до того как этот момент настанет, необходимо решить, насколько мы к этому готовы. Ведь когда душа перестанет быть загадкой, ничто не остановит тех, кто захочет воспользоваться точным знанием в корыстных целях.

Список литературы

- Балановский, 2015а – *Балановский В.В.* Кантовский след в концепции К.Г. Юнга: зачем искать? где искать? // *Вопр. философии.* 2015. № 1. С. 150–157.
- Балановский, 2015б – *Балановский В.В.* Решение проблемы психофизического параллелизма Н.Я. Гротом и К.Г. Юнгом // *Филос. науки.* 2015. № 12. С. 74–91.
- Барabanщиков, 2011 – *Барabanщиков В.А.* Экспериментальный метод в психологии // *Экспериментальная психология.* 2011. Т. 4. № 1. С. 4–16.
- Васильев, 2010 – *Васильев В.В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М.: Канон, 2010. 520 с.

- Кант, 1994а – *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 137–376.
- Кант, 1994б – *Кант И.* Метафизические начала естествознания // Там же. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 247–372.
- Кант, 1994в – *Кант И.* Опыт введения в философию понятия отрицательных величин // Там же. Т. 2. М.: Чоро, 1994. С. 41–84.
- Кант, 1994г – *Кант И.* Об органе души // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 219–224.
- Кант, 1999 – *Кант И.* Лекции по рациональной психологии («Метафизика L1») / Пер. В.В. Васильева // Историко-философский ежегодник '97. М.: Наука, 1999. С. 114–146.
- Кант, 2000 – *Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*) / Отв. ред. В.А. Жучков. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 752 с.
- Кант, 2006 – *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1 (2-е изд. (В), 1787) / Подгот. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Т.Б. Длугач, Б. Тушлингом, У. Фогелем. М.: Наука, 2006. 1081 с.
- Лейбниц, 1983 – *Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. Т. 2 / Под ред. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1983. С. 47–545.
- Юнг, 1997 – *Юнг К.Г.* *Mysterium Coniunctionis* / Пер. О.О. Чистякова. М.: Рефл-бук, Ваклер, 1997. 688 с.
- Юнг, 2008а – *Юнг К.Г.* Аналитическая психология и мировоззрение // Юнг К.Г. Структура и динамика психического. М.: Когито-Центр, 2008. С. 401–426.
- Юнг, 2008б – *Юнг К.Г.* О природе психического // Там же. С. 185–266.
- Юнг, 2008в – *Юнг К.Г.* О психической энергии // Там же. С. 11–82.
- Юнг, 2008г – *Юнг К.Г.* Основная проблема аналитической психологии // Там же. С. 381–400.
- Baumeister, 1789 – *Baumeister F.Ch.* *Institutiones metaphysicæ complectentes ontologiam, cosmologiam psychologiam theologiam denique naturalem methodo Wolfii adornatæ.* Venice: 1789. 452 p.
- Buchner, 1897 – *Buchner E.F.* *A Study of Kant's Psychology with Reference to the Critical Philosophy.* Lancaster: The New Era Print, 1897. 208 p.
- Fechner, 1860 – *Fechner G.T.* *Elemente der Psychophysik.* Leipzig: Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel, 1860. 336 S.
- Giordanetti, Pozzo, Sgarbi (eds.), 2012 – *Kant's Philosophy of the Unconscious* / Ed. by P. Giordanetti, R. Pozzo, M. Sgarbi. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 2012. 336 p.
- Grau, 1922 – *Grau K.J.* *Bewusstsein, Unbewusstes, Unterbewusstes.* München: Rösl, 1922. 188 S.
- Grot, 1898 – *Grot N.* *Die Begriffe der Seele und der Psychischen Energie in der Psychologie* // *Archiv für systematische Philosophie.* 1898. IV. S. 237–335.
- Jung, 1980 – *Jung C.G.* *Address on the Occasion of the Founding of the C.G. Jung Institute, Zürich, 24 April 1948* // *Jung C.G. Collected Works, vol. 18* / Ed. by G. Adler and R.F.C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 1980. P. 471–477.
- Jung, 1982 – *Jung C.G.* *On Psychological Understanding* // *Jung C.G. Collected Works. Vol. 3* / Ed. by G. Adler and R.F.C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 1982. P. 179–196.
- Jung, 1992 – *Jung C.G.* *Letter to Kurt Plachte, 10 January 1929* // *Jung C.G. Letters Vol. 1: 1906–1950* / Ed. by G. Adler and A. Jaffé, trans. by R.F.C. Hull. London: Routledge, 1992. P. 59–62.
- Kant, 1821 – *Kant I.* *Vorlesungen über die Metaphysik: Nebst einer Einleitung, welche eine kurze Übersicht der wichtigsten Veränderungen der Metaphysik seit Kant enthält* / Hrsg. von K.H.L. Pölitz. Erfurt: Verlag der Keyserschen Buchhandlung, 1821. 344 S.
- Kant, 1902 – *Kant I.* 10. August. An Samuel Thomas Soemmerring // *Kant I. Gesammelte Schriften* / Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XII. Berlin: Verlag von G. Reimer, 1902. S. 30–35.
- Kant, 1903 – *Kant I.* *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* // *Kant I. Gesammelte Schriften* / Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. IV. Berlin: Verlag von G. Reimer, 1903. S. 465–565.
- Kant, 1904 – *Kant I.* *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* // *Kant I. Gesammelte Schriften* / Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. II. Berlin: Verlag von G. Reimer, 1905. S. 165–204.
- Kant, 1907 – *Kant I.* *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* // *Kant I. Gesammelte Schriften* / Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VII. Berlin: Verlag von G. Reimer, 1907. S. 465–565.

Leibniz, 1921 – *Leibniz G.W.* Nouveaux essais sur l'entendement humain. Paris: E. Flammarion, 1921. 562 p.

Nicholls, Liebscher, 2010 – *Nicholls A., Liebscher M.* Introduction: Thinking the Unconscious // *Thinking the Unconscious: Nineteenth Century German Thought* / Ed. by A. Nicholls, M. Liebscher. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 1–25.

Platner, 1776 – *Platner E.* Philosophische Aphorismen – Nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte. Bd. I. Leipzig: Schwickertscher Verlag, 1776. 432 S.

Wilber, 2000 – *Wilber K.* Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy. Boston: Shambhala, 2000. 303 p.

Wilson, 2006 – *Wilson H.L.* Kant's Pragmatic Anthropology: its Origins, Meanings, and Critical Significance. Albany: SUNY, 2006. 180 p.

Wolff, 1738 – *Wolff Ch.* Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet. Frankfurt und Leipzig, 1738. 788 S.

I. Kant and C.G. Jung on Impossibility of the Scientific Psychology

Valentin Balanovskiy

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow. Immanuel Kant Baltic Federal University; e-mail: v.v.balanovskiy@ya.ru

This study aims to show a similarity of Kant's and Jung's approaches to an issue of the possibility of scientific psychology, hence to explicate what they thought about the future of psychology. Therefore, the article contains heuristic material, which can contribute in a resolving of such methodological task as searching of promising directions to improve philosophical and scientific psychology. To achieve the aim the author attempts to clarify an entity of Kant's and Jung's objections against even the possibility of scientific psychology and to find out ways to overcome those objections in Kant's and Jung's works. The main methods were explication, reconstruction and comparative analysis of Kant's and Jung's views. As a result it was found, that Kant and Jung allocated one and the same obstacles, which, on their opinion, prevent psychology to become a science in the strict sense. They are: 1) coincidence of subject and object in psychology; 2) impossibility to apply quantitative mathematic methods in psychology; 3) pendency of the issue of psychophysical parallelism. However, Kant and Jung indicated ways to resolve formulated by them fundamental difficulties. All those ways lay through the searching a principle of interaction and connection between the psychic and the physical.

Keywords: Immanuel Kant, Carl Gustav Jung, science, empirical and rational psychology, analytical psychology, mathematic methods in psychology

References

Balanovskiy V.V. Kantovskii sled v kontseptsii K.G. Junga: zachem iskat'? gde iskat'? [Kantian Trail in the C.G. Jung's Conception: for What to Search? Where to Search?], *Voprosy filosofii*, 2015, no. 1, pp. 150–157. (In Russian)

Balanovskiy V.V. Reshenie problemy psikhofizicheskogo parallelizma N.Ya. Grotom i K.G. Jungom [Resolving of the Issue of Psychophysical Parallelism by Nicolas Grot and C.G. Jung], *Filosofskie nauki*, 2015, no. 12, pp. 74–91. (In Russian)

Barabanschikov V.A. Eksperimental'nyi metod v psikhologii [Experimental Method in Psychology], *Eksperimental'naya psikhologiya*, 2011, vol. 4, no. 1, pp. 4–16. (In Russian)

Baumeister F.Ch. *Institutiones metaphysicæ complectentes ontologiam, cosmologiam psychologiam theologiam denique naturalem methodo Wolfii adornatæ*. Venice: 1789. 452 p.

Buchner E.F. *A Study of Kant's Psychology with Reference to the Critical Philosophy*. Lancaster: The New Era Print, 1897. 208 p.

Fechner G.T. *Elemente der Psychophysik*. Leipzig: Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel, 1860. 336 S.

Giordanetti P., Pozzo R., Sgarbi M. (eds.) *Kant's Philosophy of the Unconscious*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 2012. 334 p.

Grau K.J. *Bewusstsein, Unbewusstes, Unterbewusstes*. München: Rösl, 1922. 188 S.

Grot N. Die Begriffe der Seele und der Psychischen Energie in der Psychologie, *Archiv für systematische Philosophie*, 1898, Bd. IV, S. 237–335.

Jung C.G. Address on the Occasion of the Founding of the C.G. Jung Institute, Zürich, 24 April 1948. In: C.G. Jung, *Collected Works*, ed. by G. Adler & R.F.C. Hull, vol. 18. Princeton: Princeton University Press, 1980, pp. 471–477.

Jung C.G. Analiticheskaya psikhologiya i mirovozzrenie [Analytical Psychology and Ideology]. In: Jung C.G. *Struktura i dinamika psikhicheskogo* [The Structure and Dynamics of the Mental]. Moscow: Kogito-Tsentr Publ., 2008, pp. 401–426. (In Russian)

Jung C.G. Analytical Psychology and Weltanschauung. In: C.G. Jung, *Collected Works*, ed. by G. Adler & R.F.C. Hull, vol. 8. Princeton: Princeton University Press, 1975, pp. 358–381.

Jung C.G. Basic Postulates of Analytical Psychology. In: C.G. Jung, *Collected Works*, ed. by G. Adler & R.F.C. Hull, vol. 8. Princeton: Princeton University Press, 1975, pp. 338–357.

Jung C.G. Letter to Kurt Plachte 10 January 1929. In: C.G. Jung, *Letters*, vol. 1: 1906–1950, ed. by G. Adler and A. Jaffé, trans. by R.F.C. Hull. London & NY: Routledge, 1992, pp. 59–62.

Jung C.G. Mysterium Coniunctionis. In: C.G. Jung, *Collected Works*, ed. by G. Adler & R.F.C. Hull, vol. 14. Princeton: Princeton University Press, 1977, 430 p.

Jung C.G. O prirode psikhicheskogo [On the Nature of the Psyche]. In: Jung C.G. *Struktura i dinamika psikhicheskogo* [The Structure and Dynamics of the Mental]. Moscow: Kogito-Tsentr Publ., 2008, pp. 185–266. (In Russian)

Jung C.G. On psychic energy. In: C.G. Jung, *Collected Works*, ed. by G. Adler & R.F.C. Hull, vol. 8. Princeton: Princeton University Press, 1975, pp. 3–66.

Jung C.G. On Psychological Understanding. In: C.G. Jung, *Collected Works*, ed. by G. Adler & R.F.C. Hull, vol. 3. Princeton: Princeton University Press, 1982, pp. 179–196.

Jung C.G. On the Nature of the Psyche. In: C.G. Jung, *Collected Works*, ed. by G. Adler & R.F.C. Hull, vol. 8. Princeton: Princeton University Press, 1975, pp. 159–236.

Kant I. 10. August. An Samuel Thomas Soemmerring. In: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XII. Berlin: Verlag von G. Reimer, 1902, S. 30–35.

Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VII. Berlin: Verlag von G. Reimer, 1907, S. 465–565.

Kant I. Antropologiya s pragmaticheskoi tochki zreniya [Anthropology from a Pragmatic Point of View]. In: I. Kant, *Collected Works*, vol. 7. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 137–376. (In Russian)

Kant I. *Iz rukopisnogo naslediya (materialy k "Kritike chistogo razuma", Opus postumum)* [From the Manuscript Heritage (Materials to "Critique of Pure Reason", Opus postumum)], ed. by V.A. Zhuchkov. Moscow: Progress-Traditsiya, 2000. 752 p. (In Russian)

Kant I. Kritik der reinen Vernunft. In: I. Kant, *Werke*. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe, Teilbd. 2.1 (2. Aufl. (B), 1787), hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel. Moskau: Nauka, 2006. 1081 S. (In Russian and German).

Kant I. Lektzii po ratsional'noi psikhologii ("Metafizika L1") [Lectures on Rational Psychology (Metaphysic L1)], trans. by V. Vasil'eva, *Istoriko-filosofskii ezhegodnik '97*. Moscow: Nauka Publ., 1999, pp. 114–146. (In Russian)

Kant I. *Metafizicheskie nachala estestvoznaniya* [The Metaphysical Foundations of Natural Science]. In: I. Kant, *Collected Works*, vol. 4. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 247–372. (In Russian)

Kant I. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. In: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV. Berlin: Verlag von G. Reimer, 1903, S. 465–565.

Kant I. Opyt vvedeniya v filosofiyu ponyatiya otritsatel'nykh velichin [Essay on Introduction to the Philosophy of the Concept of Negative Values]. In: I. Kant, *Collected Works*, vol. 2. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 41–84. (In Russian)

Kant I. Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. In: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. II. Berlin: Verlag von G. Reimer, 1904, S. 165–204.

Kant I. *Vorlesungen über die Metaphysik: Nebst einer Einleitung, welche eine kurze Übersicht der wichtigsten Veränderungen der Metaphysik seit Kant enthält*, hrsg. von K.H.L. Pölitz. Erfurt: Recherschen Buchhandlung, 1821. 344 S.

Leibniz G.W. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: E. Flammarion, 1921. 562 p.

Nicholls A., Liebscher M. Introduction: Thinking the Unconscious. In: *Thinking the Unconscious: Nineteenth Century German Thought*, ed. by A. Nicholls, M. Liebscher. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 1–25.

Platner E. *Philosophische Aphorismen – Nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*, Bd. I. Leipzig: Schwickertscher Verlag, 1776. 432 S.

Vasilyev V.V. *Filosofskaya psikhologiya v epokhu Prosveshcheniya* [Philosophical Psychology in an Age of Enlightenment]. Moscow: Kanon Publ., 2010. 519 p. (In Russian)

Wilber K. *Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*. Boston: Shambhala, 2000. 303 p.

Wilson H.L. *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origins, Meanings, and Critical Significance*. Albany: SUNY, 2006. 180 p.

Wolff Ch. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*. Frankfurt und Leipzig, 1738. 788 S.

Jung C.G. O psikhicheskoi energii [On Psychic Energy]. In: C.G. Jung *Struktura i dinamika psikhicheskogo* [The Structure and Dynamics of the Mental]. Moscow: Kogito-Tsentr Publ., 2008, pp. 11–82. (In Russian)

Jung C.G. Osnovnaya problema analiticheskoi psikhologii [The Main Problem of Analytical Psychology]. In: C.G. Jung. *Struktura i dinamika psikhicheskogo* [The Structure and Dynamics of the Mental]. Moscow: Kogito-Tsentr Publ., 2008, pp. 381–400. (In Russian)

Л.Б. Карелова

Концепция времени у Кимуры Бина*

Карелова Любовь Борисовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: lbkarelova@mail.ru

Статья посвящена рассмотрению концепции времени Кимуры Бина, японского ученого, занимающегося исследованиями на стыке психиатрии и философии, опиравшегося как на практический опыт взаимодействия с пациентами с разными видами расстройств личности, так и на осмысление обширного историко-философского материала. В центре внимания подход Кимуры Бина к проблемам времени сквозь призму популярной в японской мысли XX в. идеи «взаиморасположенности» (*айда*), а также особенности его интерпретации проблем соотношения настоящего, прошедшего и будущего, времени и вечности.

Ключевые слова: Кимура Бин, *айда*, вещь, событие, «сейчас», время, вечность, *bios*, *zoe*

Концепция времени Кимуры Бина – японского психиатра, принадлежащего к Dasein-аналитическому направлению, и философа-феноменолога (испытывавшего влияние философии Мартина Хайдеггера, Нисиды Китаро и Вацудзи Тэцуро) – привлекает особое внимание, поскольку она была создана на основе философского осмысления трансформаций восприятия времени под воздействием различных психических заболеваний.

Кимура стал интересоваться проблемами ментальной патологии в результате знакомства с трудами по шизофрении японского психиатра Мураками Мусахаси, подходы которого были близки к Dasein-аналитике. Под впечатлением от работ Мураками он обратился к сочинениям Л. Бинсвангера и других последователей этого направления. Одновременно объектом его пристального внимания стали философские основы феноменологической антропологии, на которой базируется психотерапевтическая теория Dasein-анализа. Такие основы были заложены в книге Хайдеггера «Бытие и время», где последовательно был разработан философский Dasein-анализ. Исследования Хайдеггером феномена темпоральности помогли Кимуре в его изучении различных типов психических отклонений, а также дали толчок для его собственных философских изысканий. Не случайно основными для японского философа стали две центральные проблемы, которые рассматривались им в комплексе: проблема субъекта как самосознающего индивида, с одной стороны, и проблема времени – с другой.

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) согласно проекту № 13-03-00319 «Проблема пространства и времени в японской философской мысли XX в.».

Важной предпосылкой исследования проблем времени у Кимуры Бина стало сравнение представлений о времени у людей, страдающих деперсонализацией, шизофренией, меланхолией, и представлений, возникающих в повседневном опыте обычных здоровых людей.

Вещи и события. Время как вещь и время как событие

Как показывает Кимура Бин в своей книге «Время и “я”», мир является нам и как мир вещей, и как мир событий¹, которые выступают соответственно как осознаваемое бытие и факт бытия. Данная концепция, базирующаяся на анализе, говоря словами Хайдеггера, онтологического различия между понятиями «вещь» (*моно*) и «событие» (*кото*) в японском языке, развивалась в разное время и другими исследователями, в частности Вацудзи Тэцуро и Хиромасу Вагату. В этом контексте показательно следующее рассуждение Кимуры Бина о мире как «мире вещей»:

«То, что вещи заполняют мир, относится не только ко внешнему миру. Наш внутренний мир, сознание, также заполнено вещами... Чтобы увидеть какую-то вещь внешним или внутренним взглядом, мы должны дистанцироваться от нее... Все вещи суть объекты, и все объекты суть вещи...

Западная наука с древних времен принимала за золотое правило объективное видение вещей. Этимология слова “теория” происходит от греческого “видеть” (*theoria*). На Западе “видеть” таким образом стало означать “воспринимать”, “понимать”. Это стало фундаментальным положением не только для естественных наук, которые сделали объективное рассмотрение своим неотъемлемым качеством, но и наук в целом, включая философию.

Например, возьмем такую область философии, как онтология, вопрошающую о значении бытия. ...Бытие как таковое не является вещью. Но если мы представляем его как проблему в духе традиционной онтологии, вопрошая: “что есть бытие?”, “что за вещь представляет собой бытие?”, то “бытие” сразу становится вещью. Глядя на вещь, называемую бытие, извне, мы облачаем его в спекуляции относительно того, чем оно является и чем не является. Объект вопрошания “что это?” или “как это существует?” – всегда объективированная вещь. Он обозначается как “эта вещь” или “та вещь” и таким образом становится зафиксированным. “Бытие” прекращает быть, когда оно превращается в объект вопрошания путем постановки вопроса “что?”. Быть – это некий факт, который мы понимаем только в процессе бытия. Но если мы называем это фактом, оно снова становится вещью. Нам ничего не остается, как говорить – “бытие – это такая вещь”.

Таким путем, применяя наше сознание, мы обитаем в мире, повсюду населенном вещами как снаружи, так и внутри. Не только наши тела представляют собой вещи, но и наше “я”, его самоидентичность и сознания других, до тех пор, пока мы смотрим на них, предстают перед нашими глазами как вещи» [Кимура, 1982, с. 5–6].

Если вещи, согласно Кимуре, чтобы существовать, должны занимать пространственный объем и одновременно не могут занимать одно и то же место в пространстве, ситуация в корне отличается, когда речь идет о событиях. Характеризуя события, Кимура пишет: «То, что я существую, и то, что сижу за столом, слушаю музыку, размышляю о времени и записываю свои мысли в форме предложений на листах бумаги, все эти события происходят одновременно. Пока я не объективирую их как вещи, направляя на них интенциональное сознание, все эти события без взаимного исключения одновременно развертываются посредством погруженности в тот факт, что я существую здесь в настоящее время» [там же, с. 17].

¹ Разделение двух способов существования бытия и времени – как вещей и как событий – заложено в японском языке, где существуют особые вспомогательные формальные существительные *моно* (вещь) и *кото* (дело).

Вместе с тем Кимура подчеркивает, что события и вещи не предстают как взаимоисключающие альтернативы, когда вещи являются только вещами без каких-либо качеств события или когда события являются всегда чистыми событиями, в которых полностью отсутствует вещный характер. По его словам, состояние чистого события нестабильно и обладает склонностью немедленно стабилизировать себя как объект или вещь. Так, событие бытования стремится к скорейшему овеществлению как бытие. Можно сказать, что события всех видов, как только они начинают распознаваться сознанием, начинают предстать в форме вещей. В принципе невозможно зафиксировать средствами интенционального сознания чисто событийный способ бытия, который не сопровождается какими-либо вещественными украшениями [там же, с. 20].

Сам Кимура признает общность своей схемы мира вещей и мира событий с хайдеггеровской концепцией бытия и сущего: «Хайдеггер называл это фундаментальное различие между “бытием самим по себе” и “пребыванием в бытии” “онтологическим различием”. Это онтологическое различие всегда устанавливается только в связи с осознанием своего существования нами как единичными существами посредством взаимодействия с другими существованиями вне нас. Можно сказать, что между вещами и событиями, о которых мы говорим, существует “онтологическое различие” в том же смысле» [там же, с. 41–42].

Через призму концепции мира вещей и мира событий Кимура рассматривает также и явление времени. Важнейшей характеристикой мира вещей, по словам Кимуры, является способность занимать свое место в пространстве – внешнем или внутреннем, поэтому время мира вещей и время мира событий различается. Это помогает ему выработать свой подход к пониманию времени, объясняющий, почему словом «время» выражаются совершенно различные смыслы. В книге «Время и “я”» данная проблема получает следующую формулировку:

«Тогда как события не занимают внутреннее и внешнее пространство, как это делают вещи, они занимают наше время в том смысле, что они образуют наше сейчас.

Конечно, мы можем все же утверждать, что вещи на свой лад также занимают наше время. Стол, который я использую, с тех пор, как он помещен в этой комнате, подвержен временному промежутку в несколько лет...

Но “время”, которое мы представляем, когда говорим о вещах, объективированных внутренне или внешне и занимающих его, выражается количественно, к примеру, в часах или календарях. Это – спатIALIZED время, которое может быть измерено как долгое или короткое и которое видимо для глаз, это – время, объективированное как вещь. Можно сказать, что то, что объективируется как вещь, существует внутри времени, также объективированного как вещь. Когда мы думаем о времени вещей, мы представляем время как отчетливо видимое глазу в форме часов или календарей, или даже в случае, когда речь идет о видимом внутреннему взору, как представление о времени или образ времени...

Что же означает время, которое не является вещью, время, которое является событием? ...Когда я говорю, что “события занимают мое время” в том смысле, что множество событий составляет мое “сейчас”, и я под словом “время” понимаю нечто совершенно отличное от времени как вещи или времени как объекта. Обнаруживается, что мы используем единое понятие “время” для выражения двух абсолютно различных смыслов. Между временем как вещью и временем как событием существует различие в их базовой природе, делающее их несоизмеримыми» [там же, с. 19–20].

Здесь также можно усмотреть аналогию с гуссерлевским пониманием времени, выделяющим две его формы: время конституированной интенциональным сознанием предметности и время чистого потока сознания. «Время конституированной предметности» Гуссерля фактически совпадает со «временем вещей» у Кимуры Бина.

В более поздних работах те же самые формы времени Кимура Бин описывает в терминах *ноэмы*, *ноэзиса* и *метаноэзиса* как «ноэматическое время» и «ноэтическое время». Применение терминов *ноэмы* и *ноэзиса* у Кимуры несколько отличается от

гуссерлевского, при котором ноэзис понимается как интенциональная деятельность человеческого сознания, а ноэма как объект, сконструированный благодаря этой деятельности. Он специально оговаривается, что употребляет понятие «ноэзис» в смысле, несколько отличном от принятого в западной феноменологии. Для Кимуры ноэзис – это не только акт сознания, но и не обязательно связанная с сознательной деятельностью динамическая устремленность к миру, укорененная в самой основе жизни. Поэтому можно говорить о ноэзисе в отношении растений, животных и людей, утративших сознание, поскольку они в процессе своей жизни вступают во взаимоотношения с миром [Кимура, 2005, с. 47–48]. Аналогично гуссерлевскому пониманию, образ, конструируемый в сознании в результате взаимодействия с миром, Кимура называет ноэмой. При этом он подчеркивает момент взаимовлияния ноэзиса и ноэмы: «Неверно, разделяя ноэзис и ноэму, интенциональную деятельность сознания и интенциональный объект как две вещи, рассматривать первое как то, что создает второе, как это делает феноменология Гуссерля... Как ноэтическая сторона порождает ноэматическую, так и ноэматическая сторона детерминирует ноэтическую. Обе они... являются как причиной, так и следствием» [там же, с. 51].

Вводя понятие «метаноэзис», или «метаноэтический принцип», Кимура, на наш взгляд, стремится показать конкретный механизм взаимной детерминации отдельных субъектов и интересубъективного поля: «Метаноэтический принцип не является чем-то обособленным от ноэзиса отдельного человека. Метаноэтический интересубъективный принцип, существующий между субъектами, в качестве внутреннего ноэзиса отдельных субъектов продуцирует в их сознании ноэмы. Ноэзис отдельного субъекта является продуктом метаноэтического принципа» [там же, с. 55].

Однако, рассматривая две формы бытования времени – вещную, или ноэматическую, и событийную, или ноэтическую, Кимура Бин показывает, что ноэматическому времени чужды понятия будущего и прошлого, равно как движение вообще. Именно совмещением объективированного ноэматического времени и времени как движения ноэзиса Кимура объясняет парадоксы типа зеноновского парадокса Ахиллеса и черепахи. В связи с этим он пишет:

Если смешивать время, которое фиксируют часы отстраненного наблюдателя, и время, которое разворачивается внутри моей субъективной активности, то вещь, расположенная на временной оси происшествий в зоне прошлого, внутри моей субъективной деятельности оказывается на стороне будущего... Почему это происходит? Это происходит потому, что для третьего лица, имеющего часы и наблюдающего течение какого-либо происшествия, сами по себе понятия прошлого или будущего не свойственны. В чисто ноэматическом времени отсутствуют будущее и прошлое. А именно – в нем нет направления движения времени. То, что существует, – это только большая или меньшая величина, измеряющая ноэматическое время. Понятия прошлого и будущего приобретают живой характер только в связи с непосредственным движением ноэзиса в процессе проживания своей жизни конкретным человеком. Иными словами, мы называем будущим направление движения нашей жизненной активности “от настоящего момента” и располагаем его перед собой, все, что составило результат нашей жизненной активности до настоящего момента, мы называем прошлым и располагаем его позади себя [там же, с. 84–85].

Вместе с тем к очень важному выводу относительно природы времени Кимура приходит, критически рассматривая учение Бергсона о чистой длительности, утверждающего исключительно процессуальный характер времени. Кимура приводит следующий аргумент. Чистая длительность, если ее понимать как чистое событие, а также вещь в чистом виде есть лишь теоретическое абстрактное понятие, которое не имеет ничего общего с реальностью. Все вещи любой формы могут иметь облик события. Также все события, когда мы обращаем на них внимание, могут принимать форму вещей, когда выражаются словами или образами. Состояние чистого события, даже если и можно его себе представить, является неустойчивым

и едва ли может существовать само по себе [Кимура, 1972, с. 40–41]. Далее Кимура Бин делает принципиально значимое заключение: «Подлинное ощущение времени возникает тогда, когда “чистая длительность”, отражаясь в пространственности и вещественности, становится “нечистой”. Иначе говоря, время формируется не из событий как таковых, а только тогда, когда конструируется их онтологическое различие с вещами. Сами по себе события, будучи независимыми, не являются сущностью и источником времени. Необходимо понять, что скорее события, возникающие в контексте отличия от вещей, или онтологическое различие между вещами и событиями составляет сущность времени, является источником возникновения времени» [там же, с. 42].

Время как «взаиморасположенность»

Для философского осмысления того, что являет собой человеческое «я» и каким образом связаны с ним представления о бытии и времени, ценным экспериментальным материалом являлся опыт людей, которые в силу патологического состояния утратили способность осознавать себя как целостную личность.

Необходимо отметить, что еще Гуссерлем задолго до этого был поставлен вопрос о соотношении субъективности и темпоральности. В разные периоды своего творчества немецкий философ выдвигал различные гипотезы и подходы к его решению – время и есть «я»; время порождается субъективностью; время предшествует субъект-объектному разделению.

Кимура Бин, основываясь на своем опыте в области психиатрии, подтверждает, что пациенты, страдающие деперсонализацией, перестают воспринимать длящееся время.

Характеризуя состояние деперсонализации, Кимура дает следующее описание: «Пациент заявляет, что становится роботом, у которого нет эмоций, неспособным понимать чувства других, замечать их индивидуальность, утрачивающим свою собственную индивидуальность, способность понимать, что значит быть самим собой. Независимо от того, что он делает, он не может чувствовать, что именно он сам делает это, что он находится здесь» [там же, с. 26]. При этом такого рода пациенты воспринимают вещи окружающего мира и вещи, имеющиеся в нашем сознании, точно так же, как и здоровые люди.

Кимура цитирует наиболее показательные высказывания интервьюируемых им пациентов об их ощущениях времени. Так, один пациент утверждал: «Время течет очень странным образом. Оно разорвано на части, которые совсем не связаны. Бесчисленное количество “сейчас”, независимых и уникальных, появляющихся только в беспорядке и нагромождении как “сейчас”, “сейчас”, “сейчас”, “сейчас” в отсутствие регулярности и согласованности». Другой пациент свидетельствовал: «Если я смотрю на часы, я узнаю, который час. Но у меня нет ощущения, что время проходит». Еще один его пациент выразил тот же опыт словами: «Исчез промежутки между моментами времени» [там же, с. 27–28].

Кимура рассматривает эти свидетельства как уникальный опыт, позволяющий подойти к пониманию природы времени.

Сопоставляя рассказы разных пациентов, Кимура вообще не обнаруживает у них нарушений способности определения времени по часам, понимания протекания отрезков времени в численном выражении или оценки каких-либо движений или изменений как быстрых или медленных. Он констатирует, что они также сохраняют представления о прошлом, настоящем и будущем и интеллектуально полностью осведомлены о том, что время восходит от будущего к прошлому. Тем не менее эти пациенты неспособны соединять, с точки зрения времени, впечатления текущего момента и следующего момента. Если происходят два отдельных события, каждое из

которых соответствует определенному положению стрелок ручных часов, то пациент может сказать, на сколько минут позже произошло второе событие. Однако он неспособен связать эти два события в том смысле, что время прошло.

Все эти наблюдения, с точки зрения Кимуры, свидетельствуют, во-первых, о том, что ощущения течения времени напрямую связаны с субъектностью, во-вторых, что как время, так и сам субъект имеют общие основания и общий генезис.

В поисках этого общего основания, утрачиваемого в состоянии деперсонализации, которое позволяет нормальному человеку ощущать ход времени и вместе с тем ощущать себя как целостную личность, Кимура обращается к идее «между» (*айда*).

Философское понятие «взаиморасположенности» (*айдагара*) как неотъемлемой структуры личности было впервые введено в научный оборот Вацудзи Тэцуро. С помощью этого понятия он смог представить человеческого индивида не как автономную единицу, а как динамическую взаимосвязь «я» и «не-я», пребывающую в постоянном процессе становления. Предпринимая герменевтический анализ японского слова «человек» (*нингэн*), которое буквально может быть переведено как «между человеком и человеком», Вацудзи Тэцуро особо акцентирует смысловой компонент «гэн», имеющий также чтение «*айда*». Согласно его интерпретации, этот компонент подразумевает имеющую пространственный характер область и одновременно совокупность взаимодействий и связей, формирующих человека как личность [Вацудзи, 1962а, с. 20–21]. Источник первичного времени и пространства Вацудзи Тэцуро усматривал именно во «взаиморасположенном существовании человека» [Вацудзи, 1962б, с. 5]. Пространственность и временность как экзистенциальные структуры человеческого существования, согласно Вацудзи, продуцируют представления о пространстве и времени.

Кимура Бин далее разрабатывает концепцию «взаиморасположенности» как сущностной схемы человеческого существования, уточняя ее характеристики исходя из своей врачебной практики. Он обнаруживает, что пациенты, страдающие деперсонализацией, утрачивают способность воспринимать события, которая сопровождает восприятие вещей в здоровом состоянии, не могут устанавливать онтологическое различие между вещами и событиями, а в силу этого также связи и отношения. Таким образом, Кимура приходит к выводу, что именно ощущение причастности к миру событий, а также дифференциация и последующее установление связей между различным являются базовыми компонентами «взаиморасположенности». В итоге Кимура характеризует деперсонализацию, а также и ряд других психических нарушений, как дисфункцию *айда*.

Особенностью философской интерпретации *айда* у Кимуры является то, что он более четко акцентирует его смысл как места, поля, где происходит некое взаимодействие противоположностей, своего рода рамки, задающей тот или иной контекст.

Определяя *айда* как понятие, в своей книге «Между» Кимура Бин пишет: «Можно сказать, что “айда” является местом, где происходит становление событий как таковых, инстинктивное переживание событий как они есть» [Кимура, 2005, с. 162]. В другой книге, «Между человеком и человеком», дается такое разъяснение: «Это “ничто” не связано только с конкретным физически существующим человеком... Точно так же, как энергия и сила мыслятся как существующие в космосе повсеместно, это “ничто” должно представляться как существующее везде и всегда» [Кимура, 1972, с. 16].

Поскольку «айда» рассматривается как локус дифференциации, подобно «зарождению структуры», о котором говорил Делёз, она, несомненно, будучи пространственной структурой, приобретает и временной характер. Не случайно понятие «*айда*» применяется Кимурой и для описания природы времени. Аналогично тому, как Вацудзи Тэцуро прибегал к герменевтической процедуре при анализе японского понятия «человек», разделяя его на смысловые компоненты, Кимура пытается объяснить использование в японском слове «время» присутствие смыслового компонента

«между». Следуя этой логике конструирования структуры личности, он предполагает, что время не может сводиться только к отдельным моментам, но включает в себе интервал, промежуток, в котором устанавливаются связи между различными состояниями самосознающего субъекта. В связи с этим он выдвигает гипотезу, что время, как и субъект, также подразумевает наличие некой области разграничения [см.: Кимура, 2010, с. 103–105].

О специфике временных границ Кимура говорит следующее: «Я полагаю, что временная граница – это место, где происходит соприкосновение этого берега и того берега, одной и другой сторон, данного мира и иного мира, имманентного и трансцендентного. Однако ее отличие от пространственной границы состоит в том, что пространственная граница занимает периферийную часть. Временная граница не занимает окраинного, периферийного положения. Скорее она является чем-то вроде вечного “теперь”, соединяющим время и вечность. “Теперь” – это промежуток между мгновениями... Поскольку существует промежуток между мгновениями настоящего момента, открывается возможность соприкосновения в этом месте с иным миром» [там же, с. 106].

Таким образом, можно сказать, что истоком феномена времени становится «сейчас» как некий промежуток, в котором происходит разделение и объединение различий, обеспечивающее целостность «я». В результате временность и субъектность предстают как стороны единого процесса.

Проблема «сейчас»

Проводя сопоставление восприятия времени пациентами с деперсонализацией и здоровыми людьми, Кимура особо концентрируется на анализе принципиальных отличий в переживании «сейчас». В результате он выходит на проблему, часто выносимую на первый план как в восточной, так и в западной интеллектуальных традициях.

Придание особой важности настоящему моменту характерно для философии буддизма в целом, где постижение конечной реальности предполагает прежде всего сосредоточение на содержании настоящего момента – мыслях, чувствах, эмоциях. Аристотель также рассматривал настоящее, момент «сейчас» как начало времени. В связи с этим японского ученого привлекает полемика Хайдеггера с Аристотелем относительно того, является ли «сейчас» просто границей, задающей начало времени, но не являющейся временем как таковым, или же это некий континуум времени, как утверждал первый.

Кимура, исходя из своих наблюдений, предлагает решение проблемы, опять же задействуя концепцию *айда*. По его словам, пациенты с деперсонализацией воспринимают разнообразные вещи в окружающем мире и внутри себя так же, как тогда, когда они были здоровы. В каждом случае у них создается впечатление, что событие происходит во временной момент «сейчас». В этом смысле пациент не утрачивает свое восприятие настоящего момента. Но этот вид «сейчас» находится вне какой-либо временной последовательности, не задерживаясь в одном и том же месте ни на мгновение. Каждое «сейчас» незамедлительно сменяется следующим. И поскольку последовательность, возникающая таким путем, состоит из бесчисленного количества «сейчас», каждое из которых представляет собой моментальную точку, она всегда прерывиста.

Сравнивая состояние деперсонализации с реакциями нормального человека, Кимура обращает внимание, что «в нашей нормальной повседневной жизни мы никогда не ощущаем “единиц времени” или “сейчас” как мерцающих точек... Вместо этого мы обычно переживаем “сейчас” как состояние покоя, устойчивости, наполненного богатым содержанием. В силу того, что “сейчас” зажато между прошлым и будущим, и поскольку оно обеспечивает нашу стабильность как расширяющуюся протяженность, мы можем представить длительность времени без разрывов» [Кимура, 1972, с. 29].

В духе Хайдеггера, «сейчас» описывается Кимурой как некий разворачивающийся континуум, при этом подчеркивается его живой событийный характер: «“Сейчас” как событие не оставляет никакого перерыва между прошлым и будущим. Или если выразить это в терминах нашего естественного опыта, то мы будем иметь дело с образами будущего и прошлого, только когда мы разворачиваем их протяженность в двух направлениях – “от настоящего момента” и “до настоящего момента”. Не существует сначала будущего и прошлого и только после этого “сейчас”, зажатого между ними. “Сейчас” как “между” создает прошлое и будущее. Таким образом “сейчас” как событие становится источником всего потока времени. Время рождается из “промежутка (*айда*) между моментами времени”» [там же, с. 29–30].

Фактически Кимура здесь излагает ту же идею, которую Хайдеггер формулировал в терминах «трансценденции времени», однако он подчеркивает объемность и наполненность «сейчас» как потенции и как событийного фокуса жизненного процесса, в котором зарождается и разворачивается различие и из которого возникает ощущение течения времени. Поэтому, характеризуя выдвинутую Кимурой концепцию времени как расширяющегося «сейчас», можно говорить о его попытках дополнить феноменологическую онтологию элементами философии жизни.

Сам он, констатируя этот факт, писал: «Разумеется, и основатель феноменологии Гуссерль, и родоначальник Dasein-анализа Хайдеггер каждый по-своему глубоко затрагивали темы “жизненного процесса” или “жизни” и “жизнедеятельности”. Однако “жизнь”, которую они имели в виду, так или иначе была прежде всего индивидуальной жизнью отдельного человеческого существования, обособленного атомарного индивида. Вероятно, это нормально с точки зрения философии как специфической области знания. Тем не менее “процесс жизни” не ограничивается жизнью человека... И определение “процесса жизни” предусматривает совместное существование человека со всеми другими живыми существами» [там же, с. 203–204].

Время и вечность (*bios* и *zoe*)

Еще одной темой, которой Кимура Бин уделяет внимание в своих поздних работах, в частности в статье «“Я”, жизнь, время», является проблема времени и вечности, установление связи временного с вневременным или вечным.

Начиная с 1990-х гг. он постепенно осуществляет переход от феноменологической онтологии к рассуждениям в духе философии жизни. Объектом его рассмотрения все чаще становится идея «жизни» как своеобразного жизненного потока, частью которого является человек. Существование человека в потоке жизни нередко описывается Кимурой с помощью коррелирующих категорий традиционной японской философии, обозначающих спонтанность природы (*онодзукара*) и спонтанность индивида (*мидзукара*), посредством которых действия человека представлялись как составляющая естественного самодвижения мира [см.: там же, с. 183–184].

В результате осмысление проблем времени приобретает новые ракурсы. Говоря о жизни, Кимура Бин имеет в виду два уровня – жизнь как таковую, или жизнь вообще, выражавшуюся еще древними греками словом “*zoe*”, и отдельные конкретные жизни, обозначаемые как “*bios*”. Жизнь как “*zoe*” бесконечна, тогда как жизнь как “*bios*” имеет начало и конец, подвержена рождению и смерти.

Проблему времени через призму жизни как “*bios*” Кимура Бин формулирует следующим образом: «Когда мы рассматриваем время как проблему, мы не можем обсуждать его вне связи с прошлым, настоящим и будущим. Время, которое должно быть физически обратимо, в нашем сознании не может иметь обратного хода от прошлого к будущему или от будущего к прошлому. Вероятно, это связано с тем, что мы неосознанно воспринимаем себя как “бытие к смерти”. С точки зрения существования как *bios*, которое “обречено умереть”, прошлое, несомненно, вернуть невозможно, а

следовательно, невозможно предсказать и будущее. Мы есть печальное существование, которое стиснуто между этими двумя невозможностями, или двойным отрицанием и самоотрицанием...» [Кимура, 2010, с. 97]. Далее говоря о свойствах времени, связанного с жизнью как *bios*, в отличие от времени, связанного с *zoe*, он пишет: «О времени, имеющем “облик” времени, можно сказать, что ему присущи прошлое, настоящее и будущее, в отношении него можно рассуждать, есть время или его нет, много прошло времени или мало, быстро оно протекает или медленно. Такого рода время, могущее быть выраженным в цифрах или рассматриваться как своего рода ось системы координат четырехмерного пространства в физике... возможно только в мире биоса... Думается, что принятие временем той или иной формы присуще исключительно миру биоса, неизбежно подверженному смерти. Также я считаю, что в мире, отличном от мира *bios*, т. е. в мире *zoe*, время не имеет формы времени. Однако... *bios* есть то, что поддерживается *zoe*, или то, что существует как индивидуализация *zoe*. На дне *bios* непременно скрывается *zoe*... Имеющее форму время *bios* и доформенная и предвременная вечность *zoe* перетекают одно в другое» [там же, с. 103].

В отличие от Бергсона и других представителей философии жизни, в понимании Кимуры Бина жизнь как таковая предшествует любому разделению – как разделению на «я» и «не-я», формирующему ощущение целостности личности, так и на «до» и «после», продуцирующему ощущение времени, поэтому она осмысливается им в виде реальности вне времени, которая тем не менее имеет свойство превращаться во временную реальность благодаря акту спонтанной индивидуализации.

Переход к рассмотрению времени с точки зрения, близкой философии жизни, дает возможность представить его как поток множества спонтанно возникающих, но взаимодействующих и взаимоопределяющихся темпоральностей, что, на наш взгляд, делает подход Кимуры Бина своеобразной попыткой выхода за рамки чисто субъективного экзистенциального времени.

Несомненным вкладом Кимуры Бина также является то, что он привлекает внимание к значению различия (*саи*) в понимании времени, отталкиваясь от хайдеггеровской идеи онтологического различия между бытием и сущим. Различие не только между вещами и событиями, но и различие в самом широком смысле у Кимуры предстает как онтологически первичное по отношению ко времени. Вместе с тем не менее важным представляется также не просто факт констатации особой роли различия, но и различия как динамического контекста «между». Таким образом, Кимура Бин предпринял попытку перенести конструкцию контекстуальной личности как незавершенной, непрерывно формирующейся целостности, существующей в поле взаимодействий, на представление о времени как динамичной проекции этой целостности, также становящейся в условиях меняющейся конфигурации различий. В устойчивом воспроизведении подобной конструкции в философских концепциях современных японских философов определенно можно проследить влияние восходящего к буддизму паттерна японской духовной традиции, предполагающего всеобщую обусловленность любых явлений.

Список литературы

- Вацудзи, 1962а – *Вацудзи Тэцуро*. Ринригаку [Этика]. Ч. 1 // Вацудзи Тэцуро дзэнсю [Полное собрание сочинений Вацудзи Тэцуро]. Т. 10. Токио: Иванами сётэн, 1962. 660 с.
- Вацудзи, 1962б – *Вацудзи Тэцуро*. Ринригаку [Этика]. Ч. 2 // Вацудзи Тэцуро дзэнсю [Полное собрание сочинений Вацудзи Тэцуро]. Т. 11. Токио: Иванами сётэн, 1962. 502 с.
- Кимура Бин, 2005 – *Кимура Бин*. Айда [«Между»]. Токио: Тикума сёбо, 2005. 218 с.
- Кимура Бин, 1982 – *Кимура Бин*. Дзикан то дзико [Время и «я»]. Токио: Тюо коронся, 1982. 193 с.
- Кимура Бин, 2010 – *Кимура Бин*. Дзико, сэймэй, дзикан // Бунка ни окэру дзикан [«Я», жизнь, время // Время в культуре]. Токио, 2010. С. 92–109.

Кимура Бин, 1972 – *Кимура Бин*. Хито то хито-но айда [Между человеком и человеком]. Токио: Кобундо, 1972. 238 с.

The Concept of Time by Kimura Bin

Liubov Karelova

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: lbkarelova@mail.ru

The article is dedicated to the consideration of the concept of time by Kimura Bin, a scholar engaged in research at the crossroads of psychiatry and philosophy, whose research was based on practical experience with patients suffering from different types of personality disorders as well as on the reflection on the vast historical and philosophical material. The author focuses on the analysis of Kimura's approach considering the time and space through the prism of popular Japanese philosophical idea of "between" (*aida*) and his interpretation of correlation between present, past and future, time and eternity.

Keywords: Kimura Bin, between (*aida*), thing, event, "now", eternity, *bios*, *zoe*

References

- Watsuji Tetsuro. Rinrigaku [Ethics]. Part 1. In: Watsuji Tetsuro. *Watsuji Tetsuro zensyu* [Complete Works of Watsuji Tetsuro], vol. 10. Tokyo: Iwanami Shoten, 1962. 660 p. (In Japanese)
- Watsuji Tetsuro. Rinrigaku [Ethics]. Part 2. In: Watsuji Tetsuro. *Watsuji Tetsuro zensyu* [Complete Works of Watsuji Tetsuro], vol. 11. Tokyo: Iwanami Shoten, 1962. 502 p. (In Japanese)
- Kimura Bin. *Aida* ["Between"]. Tokyo: Chikuma Shobo, 2005. 218 p. (In Japanese)
- Kimura Bin. *Jikan to jiko* [Time and "Self"]. Tokyo: Chuo Koronsha, 1982. 193 p. (In Japanese)
- Kimura Bin. Jiko, seimei, jikan [Self, life, time]. In: *Bunka ni okeru jikan* [Time in the Context of Culture]. Tokyo, 2010, pp. 92–109. (In Japanese)
- Kimura Bin. *Hito to hito-no aida* [Between Person and Person]. Tokyo: Kobundo, 1972. 238 p. (In Japanese)

Н.А. Дмитриева

Концепция истории Н.В. Болдырева: неокантианские перспективы*

Дмитриева Нина Анатольевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии. Московский педагогический государственный университет. Российская Федерация, 119991, г. Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1; e-mail: na.dmitrieva@mpgu.edu

Статья посвящена концепции истории, сформулированной русским философом Н.В. Болдыревым в начале 1920-х гг. Целью статьи является идейная реконструкция этой концепции с преимущественным вниманием к результатам рецепции Болдыревым неокантианских мыслительных моделей и подходов. Для выяснения условий состоявшейся рецепции в статье очерчивается контекст возникновения философско-исторической проблематики в русском неокантианстве и указываются ранее неизвестные факты из научной биографии Болдырева, подтверждающие наличие у него профессионального интереса к неокантианской философии. Автор статьи фокусирует внимание на главной философско-исторической работе Болдырева «Смысл истории и прогресс» (1922 г.) и показывает, что в этом тексте систематически осмысливаются такие ключевые для неокантианской философии истории понятия, как время и вечность, цель и идеал, утопия и прогресс, человек и человечество. В ходе компаративного анализа понятийного аппарата и мыслительных моделей, используемых в текстах немецких и русских неокантианцев, выявлено, что теоретическими истоками концепции истории Болдырева были, во-первых, философские системы марбургских и баденских неокантианцев – Г. Когена, Э. Кассирера и Г. Риккерта, а во-вторых, теоретико-методологический подход к истории как науке, разработанный русским историком, методологом и философом-критицистом А.С. Лаппо-Данилевским, чья научная концепция в свою очередь питалась философскими идеями И. Канта и немецких неокантианцев.

Ключевые слова: философия истории, немецкое и русское неокантианство, методология истории, время, целеполагание в истории, утопия, идеал

К постановке проблемы истории в русском неокантианстве

Проблема истории в текстах русских неокантианцев впервые была поставлена в диссертации ученика Г. Риккерта М.М. Рубинштейна «Логические основы системы Гегеля и конец истории» [Рубинштейн, 1905]. Опираясь на неокантианские принципы открытости системы знаний и бесконечности познания, Рубинштейн попытался показать, что если бы Гегель остался верен своему диалектическому методу, последовательно развивая логические основания своей системы, то «он не только не ограничил бы истории [германским периодом], но прямо постулировал бы *бесконеч-*

* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Человек в истории и культуре: философско-антропологические и философско-исторические концепции русского неокантианства» при финансовой поддержке РГНФ (проект № 14-03-00831а).

ность ее развития» [там же, с. 752]. Для Рубинштейна история вечна и бесконечна в неистощимом творчестве индивидов, понятых в каждом случае как ценность [там же, с. 755–756]. Но такое понимание истории требует, согласно Рубинштейну, восстановления в правах понятия должностования, нравственных целей и идеалов [там же, с. 763–764]. Для последующего развития философско-исторической тематики в неокантианских исследованиях было, как увидим, важно не столько то, прав ли Рубинштейн в своих интерпретациях системы Гегеля, сколько то, как он сформулировал собственное понимание истории.

Следующим в русском неокантианстве текстом, посвященным проблеме истории, стала опубликованная по-немецки в 1909 г. диссертация С.И. Гессена «Индивидуальная причинность», где речь шла о логике истории как науки [Hessen, 1909]. По-русски эта работа не появилась, так что трудно сказать, была ли она прочитана в России кем-то еще, кроме Б.В. Яковенко¹, который в своей небольшой рецензии несколько расплывчато хвалил ее за множество «интересных мыслей» в отношении «проблемы индивидуальной исторической причинности» и «интересн[ую] полемик[у] по этому поводу с Зиммелем, Мюнстербергом, Рилем, Менгером, Адлером, Чупровым и т. д.» [Яковенко, 1910, с. 293–294].

Бесспорно важной вехой в неокантианских исследованиях философии истории стала фундаментальная «Методология истории» А.С. Лаппо-Данилевского, изданная в 1910–1913 гг.² [Лаппо-Данилевский, 2006]. «Кажется, никого нет среди философов молодых поколений в Петербурге, кто бы не прошел через его школу», – вспоминал о Лаппо-Данилевском Н.В. Болдырев и характеризовал его как последователя «критического кантианства» [Болдырев, 1922а, с. 152]³. В своем *opus magnum* Лаппо-Данилевский предстает очень внимательным читателем и И. Канта, и неокантианцев – в особенности Г. Риккерта и В. Виндельбанда. Вместе с тем он хотя и придерживается логического различения номотетического и идеографического методов, но в отличие от баденских схолахов настаивает на том, что оба метода применимы как в науках о духе, так и в науках о природе. В науке истории оба метода применяются, полагает Лаппо-Данилевский, в дополнение друг другу, что позволяет выявить как единичное, так и общее в историческом процессе [Лаппо-Данилевский, 2006, с. 229–230]. В понимании исторического познания Лаппо-Данилевским можно указать несколько характерных неокантианских подходов. Во-первых, он признает, что история как наука *конструирует* конкретную действительность, а не изображает ее, ведь для получения систематически связанного знания⁴, что является целью любой науки, историческая наука вынуждена формулировать, гипотезировать и использовать такие «относительно общие понятия», как, например, эволюционное (или историческое) целое, эволюционный ряд, индивидуальное [там же, с. 26–227, 229]. Во-вторых, Лаппо-Данилевский при объяснении соотношения части и целого в историческом процессе прибегает к понятию эволюционного *ряда*, который предполагает наличие «закона» образования такого ряда, т. е. некой «общей тенденции», объединяющей в определенной последовательности отличные друг от друга элементы в целое [там же, с. 228–229]. Такая модель исторического процесса теоретически сближает Лаппо-Данилевского даже не с баденским, а с марбургским неокантианством. В-третьих, чрезвычайно важный для работы историка «принцип признания чужой одушевленности», согласно Лаппо-Да-

¹ В «Методологии истории» Лаппо-Данилевского есть одна-единственная ссылка на эту работу Гессена как написанную под влиянием Риккерта. Ссылка носит исключительно справочный характер [Лаппо-Данилевский, 2006, с. 202].

² В первом издании, начавшем выходить в 1907 г., еще сильно чувствовалось увлечение философией О. Конта [Пресняков, 1922, с. 55–59]. В более позднем издании оно сменилось напряженным вниманием к теориям критицизма.

³ Так же характеризуют философскую позицию Лаппо-Данилевского этого периода и другие его ученики и коллеги: Т.И. Райнов, Н.И. Кареев, А.Е. Пресняков [см., напр.: Пресняков, 1922, с. 60–61].

⁴ См.: «...историк интересуется целостною “действительностью”, или совокупностью исторических фактов, связанных между собою» [Лаппо-Данилевский, 2006, с. 260].

нилевскому, можно считать как научной гипотезой, так и нравственным постулатом, имеющим регулятивно-телеологическое значение [там же, с. 241–242]. Применение этого принципа в регулятивном значении позволяет историку мыслить исторический процесс так, как *будто* этот процесс имеет цель⁵ [там же, с. 223, 263].

И, наконец, саму историю Лаппо-Данилевский мыслит как историю человечества, являющуюся, в свою очередь, частью истории мирового целого. Человечество он представляет состоящим «из индивидуальностей, способных сообща сознавать абсолютные ценности». «По мере объединения своего сознания» человечество стремится «опознать систему абсолютных ценностей и осуществить ее в истории, воздействуя, таким образом, и на тот универсум, частью которого он[о] оказывается» [там же, с. 261–262]. Это следует понимать так, что человеческое сознание имеет нормативный характер [там же, с. 136], оно способно опознавать состояния (=переживания), которые воспринимаются нашим сознанием как требование к самому себе и «имеют для него абсолютное значение» [там же, с. 190]. Постепенно человеческое сознание опознает это требование, формулирует в соответствии с ним цель, «общую для всех по своему значению»; в человечестве как носителе такого сознания возникает общая воля и объединенная деятельность по созиданию культуры. Ряд таких изменений и составляет историю – единый и непрерывный процесс, все звенья которого внутренне связаны между собой, так что каждая его часть не только зависит от целого, но и оказывает на него воздействие [там же, с. 263].

Всплеск интереса к философии истории был закономерно вызван событиями Первой мировой войны, революции 1917 года и гражданской войны. Так, М.И. Каган, ученик Г. Когена и П. Наторпа, наиболее глубоко и интенсивно занимавшийся исследованием философско-исторических вопросов [см.: Белов, 2013; Katsman, 2013], признавался, что именно около 1915 г. у него обострился «интерес к философии истории, который с тех пор остался... основным научным интересом вообще» [Каган, 2004, с. 26]. Между тем наибольшая концентрация философско-исторической мысли русского неокантианства создалась в интеллектуальном пространстве Петрограда и в особенности в новом институциональном объединении петроградских интеллектуалов – в Вольной философской ассоциации⁶.

Откликом на проблемы и темы, обсуждаемые в Вольфиле, а также своего рода катализатором вольфильских дискуссий можно считать доклад, с которым 5 февраля 1922 г. в заседании Петербургского философского общества выступил действительный член этого Общества Николай Васильевич Болдырев (1883–1929)⁷. Доклад назывался «Смысл истории и прогресса» [Петербургское..., 1922].

Н.В. Болдырев о смысле истории

Доклад о смысле истории, прочитанный Болдыревым в начале 1922 г. и, видимо, готовившийся автором к печати⁸, был опубликован лишь спустя десятилетия М.Б. Смолиным [Болдырев, 2001б]. Б.В. Межуев, рецензировавший публикацию, отказывается признать эту работу Болдырева оригинальной на том основании, что «ее концептуальные положения – это довольно типичные рассуждения консерва-

⁵ Одновременно Лаппо-Данилевский предостерегает исследователя от соблазна представлять цель истории «объективно данной в действительности ценностью». Такое смешение сфер сущего и должного может привести к ненаучному (субъективно-идеологическому) использованию понятий прогресса или регресса [там же, с. 224].

⁶ Тематику докладов см.: [Иванова (ред.), 2010; Белоус, 2005].

⁷ О нем см.: [Смолин, 2001, с. 8–9; Дмитриева, 2007, с. 177–178].

⁸ В комментариях к публикации этого текста не дана критика источника, поэтому такое предположение делается на основе косвенных признаков. Так, вступительную часть текста с постановкой проблемных вопросов завершает фраза: «Последующие *страницы* и пытаются на это ответить» (курсив мой. – Н.Д.) [Болдырев, 2001б, с. 169].

тора», восходящие, в частности, к К.Н. Леонтьеву, и полагает, что вообще идеи Н.В. Болдырева, изложенные в этом тексте, остаются всецело в рамках консервативной мысли XIX–XX вв., «не внося в не[е], по сути, ничего нового» [Межуев, 2002, с. 825–826]. Между тем есть все основания утверждать, что в этот период своего научного творчества Болдырев разделял и развивал неокантианскую философскую программу. Так что можно говорить, по крайней мере, об оригинальном сплаве идей консерватизма и неокантианства в этом тексте. Не входя в обсуждение возможного присутствия в концепции истории Болдырева идей консерватизма, на что уже указали и публикатор, и рецензент, далее я постараюсь выявить неокантианскую составляющую этой концепции.

Первый – внешний – аргумент в поддержку «неокантианской версии» образуют факты научной биографии Н.В. Болдырева. Согласно самому Болдыреву, он «одновременно с пребыванием на юридическом факультете, а также и по окончании его, работал в качестве вольнослушателя на историко-филологическом факультете, занимаясь под руководством А.С. Лаппо-Данилевского, А.И. Введенского, И.И. Лапшина, Н.О. Лосского философскими науками» [ЦГИА, 1908а, л. 94], и увлекся марбургским неокантианством. 9 июня 1907 г. в письме к Э.Л. Радлову из Марбурга Болдырев признавался: «...среди различных течений наших дней марбургская мудрость казалась мне наиболее интересной. И теперь, попавши к самому источнику ее, я несколько не разочаровался в своих ожиданиях...» [РО ИРЛИ, 1907, л. 1–1об.].

Вторым аргументом может служить доклад «Созерцание и разум, бытие и познание», прочитанный Болдыревым в Петербургском философском обществе 17 и 24 апреля 1921 г. [Франковский, 1922, с. 187], т. е. менее чем за год до доклада о смысле истории, и затем опубликованный в виде статьи в журнале «Мысль». В докладе 1921 г. основными референтными фигурами выступают И. Кант и Г. Коген, а главная задача заключается в том, чтобы объяснить «всем истинным друзьям философии», что критицизм «продолжает отвечать запросам современной философской мысли» [Болдырев, 1922б, с. 32] и что его преодоление должно совершаться «путем полного принятия всего истинно ценного в нем, путем постижения всей его глубины», поскольку «лишь дойдя до точки, на которой остановилась данная философия», можно «сделать шаг за ее пределы» [там же, с. 13]⁹.

И, наконец, третий аргумент – само идейное содержание доклада 1922 г., анализу которого и будут посвящены следующие страницы данной статьи.

Цель этого доклада Болдырева состояла в том, чтобы выяснить, что такое история и в каком отношении понятие истории находится к понятию прогресса. Чтобы ответить на этот вопрос, Болдырев обращается к понятиям времени и будущего, средства и цели, утопии и идеала... То, как эти понятия формулируются и какие теоретические модели с их помощью выстраиваются, указывает, что их источником выступает неокантианская философия – прежде всего система Г. Когена, а также теоретико-методологические положения А.С. Лаппо-Данилевского, отчасти Г. Риккерта и Э. Кассирера, хотя автор имен нигде не называет и ссылок не дает. Представляется, что Болдырев вполне сознательно *конструирует* свою концепцию истории – «с созданием методологических границ своего дела» [СПФ АРАН, б. г., л. 8об.–9].

Время и его модусы. Рассмотрение проблемы истории Болдырев начинает с понятия времени и его исторически релевантных модусов: прошлого, настоящего и будущего. Свои размышления он, на мой взгляд, формулирует как комментарий или внутренний диалог с Когеном.

В концепции истории Когена понятие времени занимает одно из центральных мест, ведь история в своей основе складывается из человеческих поступков, а поступки человека совершаются во времени, поэтому именно «временное содержание» истории – это то, что отличает историю от этики [Cohen, 2001, S. 504]. Между тем не

⁹ Подобная точка зрения на критическую философию сложилась у Болдырева уже в 1907 г. и нашла отражение в письме к Радлову из Марбурга [РО ИРЛИ, 1907, л. 4об.].

только поступки и их последовательность протекают во времени, но и само осмысление сознанием своего содержания, образуемого представлениями, происходит в форме времени, причем представления (как, собственно, и поступки) в этом процессе располагаются не только друг за другом, но и *предвосхищая* друг друга. Такая упорядоченность представлений образует *ряд*, который Коген отличает от простой последовательности, поскольку последовательность образуется ретроспективно. *Предвосхищение* же, или антиципация, является принципом построения ряда и соответствует такому временному модусу, как будущее. «Будущее содержит и раскрывает характер времени. ...Вначале было будущее, из которого выделяется прошлое. В “еще-не” и “уже-не” возникают оба момента, которые образуют *ряд*» [Cohen, 2005, S. 154–155]¹⁰. Здесь же Коген поясняет понятие настоящего, которое, по его мнению, «состоит в колебании между предвосхищенным будущим и его наверстыванием, его отзвуком, [т. е.] прошлым» [ibid., S. 155]. Однако именно понятию будущего Коген придает важнейшее значение для раскрытия содержания понятия истории. Он показывает, что «в антиципации будущего, на которой основывается время, задействованы также движение и желание» [Cohen, 2002, S. 106]¹¹. Движение же, по Когену, проявляется прежде всего в мышлении, проблема которого в практической части системы Когена превращается в проблему воления и поступка, а «логический интерес, интерес к науке о природе превращается в этический интерес к понятию человека, его поступка и его всемирной истории» [ibid., S. 108]¹². Так что будущее у Когена кроме логического имеет также этическое значение, связываясь с понятием об «идеале истории», в котором находят воплощение этические принципы нравственности и политические принципы социализма.

Болдырев явно опирается на эти положения когеновской системы, когда утверждает, что время само по себе «неподвижно, а в нем течет река вещей и событий. Время стоит и смотрит вперед, в будущее, а поток изменений во времени стремится назад, в прошлое. ...Уклон потока идет от будущего к прошедшему» [Болдырев, 2001б, с. 170]. Чтобы объяснить связь между будущим и прошлым, Болдырев использует когеновское понятие «сохранение»: «Иметь историю может только то, что удерживается и сохраняется в изменениях» [там же].

Коген в «Логике чистого познания» детально разрабатывает принципиальную связь между сохранением и будущим [Cohen, 2005, S. 62–63, 154–155, 233–235] и сам опирается на нее в своей философии религии, истолковывая «сохранение» исторически как «новое творение», или «обновление сохранения» [Cohen, 1996, S. 48]. Болдырев подробно анализирует соотношение понятий сохранения и изменения и кладет его в основу связи творчества и традиции: «...история, по существу, область обновления, новизны, творчества, и это именно в силу ее принципиальной традиционности. ...Здесь нет творчества из ничего... Каждое новое событие передает другому событию то, что в нем обновилось» [Болдырев, 2001б, с. 185]. Логически такое «сохранение в изменениях» Болдырев объясняет причинно-необходимой связью вещей во времени. Каждая причина уходит в прошлое, но действует в будущее, определяя будущие следствия: «...всякое действие переносит нечто с действующего на предмет действия» [там же, с. 171]. Тем самым и само действующее сохраняется и продолжается в предмете действия.

Причинность и целеполагание в истории. Но как вообще нечто может сохраниться? Без понятия целеполагания на этот вопрос невозможно дать ответ, считает Болдырев. Стремление к цели – это двойко направленный процесс, который предполагает необходимость, с одной стороны, искать средства, которые будут функционировать как промежуточные причины и их ближайшие следствия, а с другой – определять отдаленные следствия, которые мыслятся «заданными как желанная цель» [там

¹⁰ Цитата дается в переводе Б.Л. Пастернака [Fleishman, Harder, Dorzweiler, 1996, p. 323].

¹¹ Перевод Б.Л. Пастернака [Fleishman, Harder, Dorzweiler, 1996, p. 361].

¹² Перевод Б.Л. Пастернака [Fleishman, Harder, Dorzweiler, 1996, p. 362].

же]. Опираясь на это положение, Болдырев рассматривает каузальность как понятийный базис целесообразности. Для подкрепления этого тезиса он выбирает пример из области техники и естествознания: ориентированное на понятие каузальности естествознание образует фундамент для техники, которая есть «не что иное, как учение о действительности<, > или осуществление целей» [там же]. Болдырев запальчиво замечает: «Какое заблуждение думать, что есть какие-то противоречия между причиной и целью, или, как говорят, между каузальностью и телеологией!» [там же] – и тем самым развивает тезис Риккерта, согласно которому «как причинность природы, так и историческая “телеологическая зависимость” предполагают причинность вообще» [Риккерт, 1998, с. 148].

Само понятие истории, согласно Болдыреву, телеологично, т. е. историю можно мыслить только как *связь* между целью и рядом средств, ведущих к реализации цели. Однако цель при этом не просто последний член в ряду причин и следствий, но и «не-что большее» [Болдырев, 2001б, с. 172]: она включает в себе момент будущего; она же – объект желания, устремленности и потому содержит в себе еще и практический, волевой момент.

Болдырев задается вопросом: если мыслить историю телеологично, можно ли вести речь о ее прогрессивном развитии, как это имеет место в эволюции природы и техники? Ведь относительно природы и техники цель мыслится принципиально *осуществимой*. Можно ли эту модель использовать для понимания человеческой истории?

Утопия и прогресс. Действительно, цель в истории можно мыслить двояко: как вечный идеал и как «некоторую имеющую наступить действительность» [там же]. Цель в последнем смысле Болдырев называет утопией.

Коген, проанализировав понятие утопии, показал, что это понятие всегда связано с эвдемонизмом [Cohen, 2002, S. 601, см.: Болдырев, 2001б, с. 203] и по сути своей антиисторично, потому что «идея будущего» мыслится в нем как «лишь улучшенная действительность» [см.: Cohen, 1919, S. 293–295], как «лишь *продолжение* настоящего или *повторение* прошлого, но не *новый* вид бытия» [Cohen, 1907, S. 50], тогда как «новое осуществляет себя в зарождении идеала в противовес любой действительности» [Cohen, 1919, S. 293]. Следовательно, необходимо мыслить наличие дистанции между действительностью и идеалом [Cohen, 2002, S. 601]. В соответствии с тем, куда утопическое сознание помещает идеал – в прошлое или будущее, Коген различает два вида утопий: «миф о золотом веке», включая «легенду о рае», что находится в «абсолютном *прошлом*» [Cohen, 1919, S. 292], и **эсхатологию, которая основывается** на представлении о трансцендентном «потустороннем мире» [Ibid., S. 293], или «царствии небесном» [Bienenstock, 2007, S. 133], ожидающем человека в *будущем*.

Болдырев не только присоединяется к когеновской характеристике утопии и классификации ее типов, но и дополняет последнюю. Подобно Когену, он различает *мечтательный* утопизм, идеал которого находится в прошлом, – и это приводит к тому, что человек вообще отказывается от исторической деятельности; и *фанатический* утопизм, идеал которого находится в будущем, следствием чего становится «беспощадное разрушение исторически данной действительности» [Болдырев, 2001б, с. 173]. К этим двум формам утопизма Болдырев добавляет еще две: *реалистический* утопизм, в котором идеал помещается в настоящее, вследствие чего «ход истории насильственно замораживается» [там же, с. 175]; и *эволюционный* утопизм, в котором указывается определенный поворотный пункт или такое событие в истории, начиная с которого человечество «может беспрепятственно шествовать к лучезарному будущему» [там же, с. 176].

В обеих первых концепциях утопизма имеется, согласно Болдыреву, не просто дистанция, а непреодолимый разрыв («пропасть») между «данностью», т. е. представлением о наличной действительности, и «заданностью», т. е. идеалом, поскольку в них речь идет не о сохранении исторической действительности, а об отрицании и разрушении ее ради идеала [там же, с. 173]. Тем самым Болдырев возвращается к по-

нятию сохранения и подчеркивает, что в отличие от утопии понятие истории характеризуется сохранением прошлого благодаря настоящему, иными словами, «подлинной длительностью»: «...история не только продлевает переходящее, но увековечивает его»; она, «включая в себя время и длительность... возвышаясь над временем, ставит конец времени», причем конец времени мыслится не как некая цель, достигнутая в конце истории, а как вневременной, принципиально недостижимый, вечный идеал [там же, с. 177].

В контексте размышлений над концепциями утопизма Болдырев обращается к понятию прогресса и показывает, что оно отличается от чистого утопизма только тем, что в нем пропасть между действительностью и идеалом «сглажена» «постепенными нюансами исторического процесса» [там же, с. 174]. Но это отличие только количественное, а не качественное, поскольку в теории прогресса идеал играет роль последней, «близкой и достижимой» ступени в непрекращающемся, нацеленном на него ходе истории. Тем самым представляется, будто добро в истории постоянно возрастает и в конце исторического процесса являет себя как абсолютное и единственно ценное. Из этого следует, что весь предшествующий исторический процесс имеет только «подготовительное значение», это «просто средство, бессмысленное само по себе» [там же, с. 176]. Критика Болдыревым понятия прогресса чрезвычайно близка позиции Лаппо-Данилевского по этому вопросу. Понятие прогресса, как показывает Лаппо-Данилевский, зачастую связывается историком с «понятием о непрерывном возрастании ценности», что приводит к «обезличиванию стадий эволюции»: историк «придает им значение одних только средств для достижения ценного результата и считает каждую последующую стадию более ценной, чем предшествующую, так как она по времени своего возникновения ближе к конечной цели» [Лаппо-Данилевский, 2006, с. 224]. Но «мысль, что ряды поколений должны уваживать собой почву для блаженства каких-то будущих счастливых, сама по себе совершенно безнравственна» [Болдырев, 2001б, с. 176], – как бы подытоживает критику понятия прогресса Болдырев, возвращаясь в пространство когеновских идей.

Идеал, человек, человечество. Коген неизменно подчеркивает этическое содержание исторического процесса, в котором идеал предстает не как миф, плод мечтаний или поэтическая фантазия, а как мысль, выражающая «*новое направление нравственности*» [Cohen, 1907, S. 51] и *ведущая человечество к его подлинной действительности* – к единому земному человечеству.

Болдырев всецело разделяет такое понимание идеала [см.: Болдырев, 2001б, с. 191] и, чтобы объяснить специфику его существования и функционирования, снова обращается к понятиям ряда и закона ряда. Он показывает, что если мы будем мыслить идеал как *достижимую* цель в ряду исторических событий, как «последнюю точку [этого] ряда», то неизбежно снова окажемся в области утопического.

Идеал, согласно Болдыреву, «не точка, а направление, иначе говоря, закон ряда», «закон направления» [там же, с. 182–183]. Закон же ряда не является одной из частей ряда, хотя бы и последней, но присущ всему ряду и каждому его члену. В свою очередь пронизанность законом ряда, подчиненность ему превращает отдельное явление в член ряда. Применительно к истории это означает, что только причастность идеалу превращает то или иное явление в *историческое* явление, в значимую часть исторического целого. Следовательно, идеал в истории нельзя мыслить отделенным от исторического ряда, как это имеет место в утопии: пропасти между идеалом («заданностью») и исторической действительностью («данностью») не существует. В логическом решении этой проблемы Болдырев, по-видимому, опирается на тезис Кассирера, согласно которому «не может возникнуть незаполнимой пропасти между “общим” и “частным”, так как значение и функция самого общего заключается в том, чтоб сделать возможной... *связь и координацию самого частного*. Если представить себе частное как *член ряда*, а общее как *принцип ряда*, то становится сейчас же ясно, что оба эти момента, не переходя друг в друга и не смешиваясь между со-

бой по содержанию, тесно связаны все-таки по своему функциональному значению» [Кассирер, 2006, с. 258]. Нужно, правда, заметить, что Кассирер, критикуя Риккерта, говорит здесь об образовании прежде всего естественнонаучных понятий, но далее показывает, что имеется «определенная связь» между естественнонаучными и историческими понятиями, этим понятиям соответствует «единая основная форма» и заключается она в «понятии о ряде» [там же, с. 263].

Понятие идеала одновременно может быть раскрыто и через понятие цели. Но идеал, как показывает Болдырев, это *этическая* цель, которую необходимо отличать от понятия цели, используемого в области техники. «Цель техническая опосредствована... Это цель, обратимая в средство, то есть всегда относительная» [Болдырев, 2001б, с. 178]. Воплотившись, техническая цель сразу же превращается в средство для следующей цели и «без остатка погибает в осуществлении [той] цели» [там же, с. 184]. Болдырев это объясняет тем, что смысл технической цели находится вне ее самой. Этическая же цель необратима в средство, потому что имеет смысл в самой себе и постоянно присутствует в том «деянии-акте»¹³, которое служит ее воплощению; деяние в свою очередь сохраняется в ней, «утверждая себя в настоящем», и дает «верный залог будущего» [там же, с. 183–184].

Различение этической и технической целей релевантно, как считает Болдырев, и для определения соотношения понятий индивида («отдельного человека») и человечества¹⁴. Всякий отдельный человек, рассматриваемый с точки зрения техники, может быть легко превращен другим человеком в средство, о чем свидетельствуют неустойчивые и обратимые отношения эксплуатации. Поэтому, согласно Болдыреву, отдельный человек не может рассматриваться как самоцель – он всегда останется средством в «царстве относительных целей» [там же, с. 178–179]. Преодоление технического отношения к человеку возможно только в человечестве, которое формируется в этическом общении путем обобществления воли и цели¹⁵, а также путем «взаимоприравнивания» и взаимного признания.

Механизм взаимного признания, на который ориентируется здесь Болдырев, был разработан Когеном в «Этике чистой воли»¹⁶: для того чтобы Другой перестал быть чужим, нужно, чтобы Он (=Другой) превратился в Ты. Иными словами, нужно, чтобы требование, предъявляемое к Другому в юридическом договоре и моральном поступке, «превратило[сь] в обращение» к нему, Другому, как подобной мне, равноценной автономной личности. Почему это необходимо? Потому что иначе «Он подвергается опасности, что с ним обойдутся как с Оно» [Cohen, 2002, S. 248], т. е. что в нарушение категорического императива им, Другим, воспользуются только как средством, но не как целью [ibid., S. 320].

Для объяснения механизма взаимного признания Болдырев использует еще одно понятие – «сочеловек» (Mitmensch), характерное для позднего Когена, но объясняет возникновение этого понятия не через любовь и (со)страдание, хотя бы и *социальное* страдание, как это делает Коген [Cohen, 1919, S. 158–159], а лишь через «положительную взаимооценку» участников общения, которая, согласно Болдыреву, составляет «истинную природу общения» [Болдырев, 2001б, с. 179].

Согласно Болдыреву, обобществленная в процессе общения цель превращается в абсолютную цель, в идеал, потому что люди мыслят себя причастными этой цели, признавая себя и друг друга ее представителями. Такой идеал в силу своего intersубъективного происхождения имеет, как полагает Болдырев, объективный характер.

¹³ Так Болдырев переводит на русский термин И.Г. Фихте “Tathandlung”.

¹⁴ Это соотношение имеет важное теоретическое значение и в этике Когена: «...единичный индивид не способен ни к волеизъявлению, ни к совершению поступков; он может только желать и делать. Этот единичный индивид должен быть сначала освобожден и избавлен от ограничений его единичности, чтобы быть способным к волеизъявлению и к совершению поступков» [Cohen, 2002, S. 189].

¹⁵ См. выше определение человечества как субъекта истории у Лаппо-Данилевского [Лаппо-Данилевский, 2006, с. 263].

¹⁶ Подробнее об этом см.: [Сокулер, 2008].

Содержание этого идеала, продолжает Болдырев развивать когеновскую концепцию [см.: Cohen, 2002, S. 616], – **рациональная система справедливости, или «единое, этически организованное человечество»** [Болдырев, 2001б, с. 191, 200]. Тем самым Болдырев хочет показать, что идеал есть не действительное, а вечно заданное единство, подлежащее бесконечному осуществлению в мировой истории [там же, с. 200], т. е. существующее только идеально.

Реальная же история, полагает Болдырев, это процесс бесконечного соединения и разделения множества «промежуточных тел», располагающихся «между естественной личностью и неестественным, этически созданным человечеством» [там же, с. 201]. Эти множества существуют во времени, тогда как идеал – в вечности, которую следует мыслить как «связь времен» [там же, с. 184], охватывающую все исторические явления¹⁷.

С этим положением связано искомое решение вопроса о *смысле истории*. С одной стороны, из сказанного выше ясно, что смысл истории заключен в идеале, содержанием которого выступает «человечество как нравственный организм» [там же, с. 200]. С другой стороны, вследствие такого понимания смысла истории в целом возникает вопрос о смысле отдельных явлений и событий, т. е. об их историчности. И здесь Болдырев выдвигает на первый взгляд два противоречащих друг другу тезиса. Согласно первому, «все стадии истории одинаково далеки от идеала, но зато во всех стадиях одинаково проявляется идеал, все одинаково насыщены смыслом – и приливы и отливы, и победы и поражения» [там же, с. 188]. Согласно второму, «историчны лишь те люди и те эпохи, которые проникнуты священным безумием служения, героического подвига и сверхличного творчества» [там же, с. 204]. Однако противоречие этих двух тезисов лишь кажущееся: первый тезис – это взгляд историка на исторический процесс, взгляд как бы извне, научно-объективированный, второй – это взгляд участника исторического процесса на проживаемую им историю, взгляд изнутри, допускающий субъективную оценку людей и событий с точки зрения соответствия их историческому идеалу. Эти две перспективы в концепции Болдырева представляются совместимыми, и яркий тому пример – в этом отношении Болдырев совершенно солидарен с Когеном – еврейские пророки, которые были и «первыми великими историками» – «рационалистами и космополитами», равно принимавшими поражения и победы как бесконечные, подчас глубоко ошибочные попытки воплощения идеала [Болдырев, 2001б, с. 188; Cohen, 1919, S. 208], – и «первыми и самыми глубокими носителями исторического начала», или идеала, который мыслился ими как «Бог справедливости» [Болдырев, 2001б, с. 196; см.: Cohen, 2002, S. 559] и которому они целиком и полностью посвятили свои жизни – свое творчество и свое служение.

Заключение

Этим докладом, однако, не исчерпывается внимание Болдырева к проблеме истории. Незадолго до смерти в 1929 г. им была закончена рукопись, начатая, видимо, еще в 1927 г. в связи с празднованием 10-летия Октябрьской революции [Болдырев, 2001а, с. 29]. В ней он пытался осмыслить изменения, произошедшие в России, и обозначить наметившиеся тенденции развития. Но я не буду подробно рассматривать этот текст: между ним и текстом 1922 г. – пропасть. В тексте 1929 г. вместо научного анализа – набор идеологических клише, прекрасно известных по консервативной или даже черносотенной литературе. Причины произошедших в его мировоззрении перемен автор назвал сам: «...бесчисленные бедствия и потери и вместе с тем сознание тщеты всего, что мы теряем» [там же, с. 64]. Однако есть в этом тексте и то, что

¹⁷ О содержательно близком когеновском понятию «идеальной исторической связи» см.: [Fiogato, 2005, p. 158].

не позволяет усомниться в его принадлежности перу Н.В. Болдырева: помимо объяснительных моделей, рассеянных по тексту и восходящих к его собственной концепции 1922 г. и, следовательно, к концепциям Когена и Лаппо-Данилевского [см., напр.: там же, с. 44, 51, 84], это – пафос личного служения сверхличному идеалу, что в тексте 1922 г. предстает как служение идее единого, этически организованного человечества [Болдырев, 2001б, с. 204], а в тексте 1929 г. – как служение «Православной Церкви» [Болдырев, 2001а, с. 67, 73]. Но сам отказ от индивидуалистичного эгоизма ради служения сверхличному – это то, что не только объединяет тексты Болдырева 1922 г. и 1929 г., но и роднит их автора как с русскими консерваторами, так и с русскими теоретиками народничества – П.Л. Лавровым и Н.К. Михайловским, а также с неокантианскими философами Германии и России – Г. Когеном и А.С. Лаппо-Данилевским; это та мысль, которая поддерживала и самого Болдырева в тяжелые после-революционные годы. В письме к С.Л. Франку от 31 июля 1924 г. он писал: «...ничто не пропадет из того, что Вы делаете, и приложится, хотя, быть может, и нескоро. Мне кажется и самая жизнь наша нужна и полна смысла, поскольку ведь мы воплощаем некоторую идею!» [Columbia University..., 1924].

В заключение хотелось бы заметить, что концепция истории Н.В. Болдырева хотя и зависима от объяснительных моделей немецких неокантианцев, но одновременно ясно показывает, какой активной творческой переработке эти модели подверглись на русской почве. Благодаря такой переработке эти модели представляются современной и продуктивной альтернативой модным мистико-религиозным концепциям – альтернативой, актуализирующей рационально-критическое философствование Канта и неокантианцев.

Список литературы

- Белов, 2013 – *Белов В.Н.* Понятие истории у Г. Когена и М. Кагана // Кантовский сборник. 2013. № 1(43). С. 63–72.
- Белоус, 2005 – *Белоус В.Г.* ВОЛЬФИЛА [Петроградская Вольная Философская Ассоциация]: 1919–1924. В 2 кн. М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2005.
- Болдырев, 1922а – *Болдырев Н.В.* А.С. Лаппо-Данилевский // Мысль. Журн. Петербург. филос. о-ва. 1922. № 1. С. 152–153.
- Болдырев, 1922б – *Болдырев Н.В.* Бытие и знание, созерцание и разум. Онтологические мотивы критицизма // Мысль. Журн. Петербург. филос. о-ва. 1922. № 1. С. 13–32.
- Болдырев, 2001а – *Болдырев Н.В.* Правда большевицкой России. Голос из гроба // Болдырев Н.В., Болдырев Д.В. *Смысл истории и революция / Сост., вступ. ст. и примеч. М.Б. Смолина.* М.: Изд-во журн. «Москва», 2001. С. 27–166.
- Болдырев, 2001б – *Болдырев Н.В.* Смысл истории и прогресс // Болдырев Н.В., Болдырев Д.В. *Смысл истории и революция / Сост., вступ. ст. и примеч. М.Б. Смолина.* М.: Изд-во журн. «Москва», 2001. С. 167–204.
- Дмитриева, 2007 – *Дмитриева Н.А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М.: РОССПЭН, 2007. 512 с.
- Иванова (ред.), 2010 – Вольная Философская Ассоциация. 1919–1924 / Подгот. Е.В. Ивановой при участии Е.Г. Местергази. М.: Наука, 2010. 483 с.
- Каган, 2004 – *Каган М.И.* Автобиографические заметки // Каган М.И. *О ходе истории / Ред.-сост. В.Л. Махлин.* М.: Яз. славян. культуры, 2004. С. 24–28.
- Кассирер, 2006 – *Кассирер Э.* Познание и действительность. Понятие субстанции и понятие функции / Пер. с нем. Б. Стоппнера, П. Юшкевича. М.: Гнозис, 2006. 400 с.
- Лаппо-Данилевский, 2006 – *Лаппо-Данилевский А.С.* Методология истории. М.: Территория будущего, 2006. 472 с.
- Межуев, 2002 – *Межуев Б.В.* [Рец.:] Болдырев Н.В., Болдырев Д.В. *Смысл истории и революция / Сост. М.Б. Смолин.* М., 2001. 400 с. // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. / Под ред. М.А. Колерова. М.: Три квадрата, 2002. С. 823–830.
- Петербургское..., 1922 – Петербургское философское общество (Хроника) // Мысль. Журн. Петербург. филос. об-ва. 1922. № 2. С. 157.

Пресняков, 1922 – *Пресняков А.Е.* Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский. Пг.: Колос, 1922. 94 с.

Риккерт, 1998 – *Риккерт Г.* Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // Риккерт Г. Философия жизни / Предисл. А. Юдина. Киев: Ника-Центр, 1998. С. 15–164. – (Сер. «Познание»; вып. 6).

РО ИРЛИ, 1907 – РО ИРЛИ. Ф. 252 (Радлов Э.Л.). Оп. 2. Ед. хр. 176. Болдырев Н.В. Письмо к Э.Л. Радлову. Марбург, 9.06.1907. Л. 1–4 об.

Рубинштейн, 1905 – *Рубинштейн М.М.* Логические основы системы Гегеля и конец истории // Вопр. философии и психологии. 1905. Кн. 80. № 5. С. 695–764.

Смолин, 2001 – *Смолин М.Б.* «Революция взвесила все земное, и оно оказалось легким» [Вступит. ст.] // Болдырев Н.В., Болдырев Д.В. Смысл истории и революция / Сост., вступ. ст. и примеч. М.Б. Смолина. М., 2001. С. 5–26.

Сокулер, 2008 – *Сокулер З.А.* Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 312 с.

СПФ АРАН, б. г. – СПФ АРАН. Ф. 113 (Лаппо-Данилевский А.С.). Оп. 3. Ед. хр. 60. Болдырев Н.В. Письмо к А.С. Лаппо-Данилевскому. Б. м., б. г. [Севр (?), 1913 – 1914 гг. Датировка по содержанию]. Л. 7–9 об.

Франковский, 1922 – *Франковский А.А.* Философское общество при Петроградском университете // Мысль. Журн. Петербург. филос. о-ва. 1922. № 1. С. 187–188.

ЦГИА, 1908а – ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Д. 10221. Дело Совета Императорского С.-Петербургского Университета об оставлении Болдырева Н.В. при Университете по кафедре государственного права. 1908 г.

Яковенко, 1910 – *Яковенко Б.В.* [Рец.:] Dr. Sergius Hessen: Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus. 1909. IX+151 S. Kantstudien. Ergänzungsheft N 15 // Лорос. 1910. Кн. 2. С. 293–294.

Bienenstock, 2007 – *Bienenstock M.* Ist der Messianismus eine Eschatologie? Zur Debatte zwischen Cohen und Rosenzweig // Der Geschichtsbegriff: eine theologische Erfindung? / Hrsg. von M. Bienenstock. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2007. S. 128–147.

Cohen, 1907 – *Cohen H.* Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie. Berlin: M. Poppelauer, 1907. 80 S.

Cohen, 1919 – *Cohen H.* Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig: Gustav Fock, 1919. 630 S.

Cohen, 1996 – *Cohen H.* Begriff der Religion im System der Philosophie // Cohen H. Werke. Bd. 10. Hrsg. von Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar an der Universität Zürich unter der Leitung von H. Holzhey. Einleitung von A. Poma. Hildesheim; Zürich; N. Y.: Georg Olms, 1996. S. 1–164.

Cohen, 2001 – *Cohen H.* Kants Begründung der Ethik // Cohen H. Werke. Bd. 2. Hrsg. von Hermann Cohen-Archiv. Einleitung von P. Müller. Hildesheim; Zürich; N. Y.: Georg Olms, 2001. S. III–XX, 1–557.

Cohen, 2002 – *Cohen H.* Ethik des reinen Willens // Cohen H. Werke Bd. 7: System der Philosophie. Teil 2. Hrsg. von Hermann-Cohen-Archiv. Einleitung von P.A. Schmid. Hildesheim; Zürich; N. Y.: Georg Olms, 2002. S. VII–XXIII, 1–679.

Cohen, 2005 – *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis // Cohen H. Werke. Bd. 6: System der Philosophie. Teil 1. Hrsg. von Hermann Cohen-Archiv. Einleitung von H. Holzhey. Hildesheim; Zürich; N. Y.: Georg Olms Verlag, 2005. S. I–XXVIII, 1–612.

Columbia University..., 1924 – Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive, Ms Coll. Frank, Arranged Correspondence, Box 6. Письмо Н.В. Болдырева С.Л. Франку от 31 июля 1924 г.

Fiorato, 2005 – *Fiorato P.* Notes on Futur and History in Hermann Cohen's Anti-Eschatological Messianism // Hermann Cohen's Critical Idealism / Ed. by R. Munk. Amsterdam: Springer, 2005. P. 133–160.

Fleishman, Harder, Dorzweiler, 1996 – *Fleishman L., Harder H.-B., Dorzweiler S.* Boris Pasternak's Lehrjahre. Неопубликованные философские конспекты и заметки Бориса Пастернака: в 2 т. Т. 2. Stanford, 1996. 402 p. (Stanford Slavic Studies, Vol. 11:2).

Hessen, 1909 – *Hessen S.* Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus. Berlin: Reuther & Reichard, 1909. 151 S. (Kant-Studien: Ergänzungshefte; H. 15).

Katsman, 2013 – *Katsman R.* Matvei Kagan: Judaism and the European Cultural Crisis // Journal of Jewish Thought & Philosophy. 2013. No. 21. P. 73–103.

The Conception of History by Nikolai Boldyrev: Neo-Kantian Perspectives

Nina Dmitrieva

DSc in Philosophy, Professor. Moscow State Pedagogical University. 1/1 Malaya Pirogovskaya Str., Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: na.dmitrieva@mpgu.edu

The paper is devoted to the conception of history formulated by the Russian philosopher Nikolai Boldyrev at the beginning of the 1920s. The aim of the paper is the reconstruction of his ideas of history giving particular attention to the results of his reception of the Neo-Kantian theoretical models and approaches. In order to clarify the conditions of this reception, the context of the philosophic-historical research in the Russian neo-Kantian movement is outlined and some earlier unknown facts of Boldyrev's scientific biography are shown. These facts confirm his profound professional interest in the neo-Kantian philosophy. The author of the paper focuses her attention on the main philosophic-historical text of Boldyrev entitled "The Meaning of History and Progress" (1922) and shows that in this text the key concepts of the neo-Kantian philosophy of history such as time and eternity, end and ideal, Utopia and progress, man and mankind are comprehended systematically. As a result of the comparative analysis of the basic terms and notions and the theoretical models from the texts of German and Russian Neo-Kantians, the theoretical sources of Boldyrev's conception of history are identified. They are, firstly, the philosophical systems of the Marburg and South-Western Neo-Kantians – H. Cohen, E. Cassirer, and H. Rickert, and, secondly, the theoretical-methodological approach to history as a science by the Russian historian and critical philosopher Aleksander Lappo-Danilevsky whose scientific conception in turn is based on the philosophical ideas of I. Kant and German Neo-Kantians.

Keywords: philosophy of history, German and Russian Neo-Kantianism, methodology of history, time, teleologism in history, Utopia, ideal

References

- Belov V.N. Ponyatie istorii u H. Cohena i M. Kagana [The Concept of History by H. Cohen and M. Kagan], *Kantovskiy sbornik*, 2013, no. 1(43), pp. 63–72. (In Russian)
- Belous V.G. *VOL'FILA (Petrogradskaya Vol'naya Filosofskaya Assotsiatsiya): 1919–1924* [Petrograd Free Philosophical Association, 1919–1924], in 2 vols. Moscow: Modest Kolerov i "Tri kvadrata" Publ., 2005. (In Russian)
- Bienenstock M. Ist der Messianismus eine Eschatologie? Zur Debatte zwischen Cohen und Rosenzweig. In: *Der Geschichtsbegriff: eine theologische Erfindung?* Hrsg. von M. Bienenstock. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2007, S. 128–147.
- Boldyrev N.V. A.S. Lappo-Danilevskii, *Mysl'. Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva*, 1922, no. 1, pp. 152–153. (In Russian)
- Boldyrev N.V. Bytie i znanie, sozertsanie i razum. Ontologicheskie motivy krititsizma [Being and Knowledge, Intuition and Reason. Ontological Motives of Criticism], *Mysl'. Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva*, 1922, no. 1, pp. 13–32. (In Russian)
- Boldyrev N.V. Pravda bol'shevitskoi Rossii. Golos iz groba [Truth of Bolshevistic Russia. A Voice out of Grave]. In: N.V. Boldyrev, D.V. Boldyrev. *Smysl istorii i revolyutsiya* [The Meaning of History and Revolution], ed. by M.B. Smolin. Moscow: Izdatel'stvo zhurnala "Moskva", 2001, pp. 27–166. (In Russian)
- Boldyrev N.V. Smysl istorii i progress [The Meaning of History and Progress]. In: N.V. Boldyrev, D.V. Boldyrev. *Smysl istorii i revolyutsiya* [The Meaning of History and Revolution], ed. by M.B. Smolin. Moscow: Izdatel'stvo zhurnala "Moskva". 2001, pp. 167–204. (In Russian)
- Cassirer E. *Poznanie i deistvitel'nost'. Ponyatie substantsii i ponyatie funktsii* [Substance and Function], transl. by B. Stolpner, P. Yushkevitch. Moscow: Gnozis Publ., 2006. 400 p. (In Russian)
- Cohen H. *Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie*. Berlin: M. Poppelauer, 1907. 80 S.
- Cohen H. *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Leipzig: Gustav Fock, 1919. 630 S.

Cohen H. Begriff der Religion im System der Philosophie. In: H. Cohen. *Werke*, Bd. 10. Hrsg. von Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar an der Universität Zürich unter der Leitung von H. Holzhey, Einleitung von A. Poma. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms, 1996, S. 1–164.

Cohen H. Kants Begründung der Ethik. In: H. Cohen. *Werke*, Bd. 2. Hrsg. von Hermann Cohen-Archiv, Einleitung von P. Müller. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms, 2001, S. III–XX, 1–557.

Cohen H. Ethik des reinen Willens. In: H. Cohen. *Werke*, Bd. 7: System der Philosophie, Teil 2. Hrsg. von Hermann-Cohen-Archiv, Einleitung von P.A. Schmid. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms, 2002, S. VII–XXIII, 1–679.

Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. In: H. Cohen. *Werke*, Bd. 6: System der Philosophie, Teil 1. Hrsg. von Hermann Cohen-Archiv, Einleitung von H. Holzhey. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 2005, S. I–XXVIII, 1–612.

Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive, Ms Coll. Frank, Arranged Correspondence, Box 6. Letter of N.V. Boldyrev to S.L. Frank, 31.07.1924. (In Russian)

Dmitrieva N.A. *Russkoe neokantianstvo: "Marburg" v Rossii. Istoriko-filosofskie ocherki* [Russian Neo-Kantianism: "Marburg" in Russia. Historical-philosophical studies]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2007. 512 p. (In Russian)

Fiorato P. Notes on Futur and History in Hermann Cohen's Anti-Eschatological Messianism. In: *Hermann Cohen's Critical Idealism*, ed. by R. Munk. Amsterdam: Springer, 2005, pp. 133–160.

Fleishman L., Harder H.-B., Dorzweiler S. *Boris Pasternaks Lehrjahre. Neopublikovannnye filosofskie konspekty i zametki Borisa Pasternaka* [Unpublished Philosophical Compendiums and Notes], in 2 vols., vol. 2. Stanford, 1996. 402 p. (Stanford Slavic Studies, vol. 11:2). (In Russian and German)

Frankovskii A.A. Filosofskoe obshchestvo pri Petrogradskom universitete [Philosophical Society at the Petrograd University], *Mysl'. Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva*, 1922, no. 1, pp. 187–188. (In Russian)

Hessen S. *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus*. Berlin: Reuther & Reichard, 1909. 151 S. (Kant-Studien: Ergänzungshefte; H. 15).

Ivanova E.V., Mestergazi E.G. (eds.) *Vol'naya Filosofskaya Assotsiatsiya. 1919 – 1924* [Free Philosophical Association. 1919 – 1924]. Moscow: Nauka Publ., 2010. 483 p. (In Russian)

Kagan M.I. *Avtobiograficheskie zametki* [Autobiographical Notes]. In: M.I. Kagan. *O khode istorii* [On Course of History], ed. by V.L. Makhlin. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2004, pp. 24–28. (In Russian)

Katsman R. Matvei Kagan: Judaism and the European Cultural Crisis, *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 2013, no. 21, pp. 73–103.

Lappo-Danilevskii A.S. *Metodologiya istorii* [Methodology of History]. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2006. 472 p. (In Russian)

Mezhuev B.V. (Review:) N.V. Boldyrev, D.V. Boldyrev. *Smysl istorii i revolyutsiya*, ed. by M.B. Smolin. Moscow, 2001. 400 p. In: *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2001–2002 gody* [Studies in Russian Intellectual History. Yearbook 2001–2002], ed. by M.A. Kolerov. Moscow: Tri kvadrata Publ., 2002, pp. 823–830. (In Russian)

Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo (Khronika) [Petersburg Philosophical Society (Chronicle)], *Mysl'. Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva*, 1922, no. 2, p. 157. (In Russian)

Presnyakov A.E. *Aleksandr Sergeevich Lappo-Danilevskii*. Petrograd: Kolos, 1922. 94 p. (In Russian)

Rickert H. *Vvedenie v transtsendental'nyu filosofiyu. Predmet poznaniya* [The Object of Knowledge. Introduction to the Transcendental Philosophy]. In: H. Rickert. *Filosofiya zhizni* [Philosophy of Life], introd. by A. Yudin. Kiev: Nika-Tsentr Publ., 1998, pp. 15–164. (In Russian)

RO IRLI [Manuscript Division, Institute of Russian Literature (the Pushkin House), Russian Academy of Sciences]. F. 252 (Radlov E.L.). Op. 2. D. 176. Boldyrev N.V. Letter to E.L. Radlov. Marburg, 9.06.1907, pp. 1–4. (In Russian)

Rubinshtein M.M. *Logicheskie osnovy sistemy Hegelya i konets istorii* [Logical Foundations of the System of Hegel and the End of History], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1905, vol. 80, no. 5, pp. 695–764. (In Russian)

Smolin M.B. "Revolutsiya vzvesila vse zemnoe, i ono okazalos' legkim" ["The Revolution Weighed All the Mundane, and It Found Itself Light"]. In: N.V. Boldyrev, D.V. Boldyrev. *Smysl istorii i revolyutsiya* [The Meaning of History and Revolution], ed. by M.B. Smolin. Moscow: Izdatel'stvo zhurnala "Moskva", 2001, pp. 5–26. (In Russian)

Sokuler Z.A. *Hermann Cohen i filosofiya dialoga* [Hermann Cohen and Philosophy of Dialogue]. M.: Progress-Traditsiya Publ., 2008. 312 p. (In Russian)

SPF ARAN [SPbB ARAS – the St. Petersburg Branch of the Archive of the Russian Academy of Sciences]. F. 113 (Lappo-Danilevskii A.S.). Op. 3. D. 60. Boldyrev N.V. Letter to A.S. Lappo-Danilevsky. No place, no date [Sèvres (?), ca. 1913 – 1914], pp. 7–9. (In Russian)

TsGIA SPb. F. 14. Op. 1. D. 10221. Delo Soveta Imperatorskogo S.-Peterburgskogo Universiteta ob ostavlenii Boldyreva N.V. pri Universitete po kafedre gosudarstvennogo prava [File of the Council of the Imperial St. Peterburg University about the Keeping N. Boldyrev at the Chair of State Right]. 1908. (In Russian)

Yakovenko B.V. (Rev.:) Dr. Sergius Hessen: Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus. 1909. IX+151 S. Kantstudien. Ergänzungsheft N 15, *Logos*, 1910, no. 2, pp. 293–294. (In Russian)

Моник Кастийо

Республика и общественное благо: философское наследие и современные вызовы*

Моник Кастийо – профессор, член редакционного совета журнала «История философии». Университет Париж-Восток Кретей, Франция, 9410, Кретей, пр-т Генерала де Голля, д. 61

Современные государства должны сочетать личную свободу граждан с коллективным единством общественного тела. Республика – это политическая модель, в которой индивидуальная свобода заключается в участии в общем благе и общей судьбе. Демократия – это политическая модель, в которой сохранение личной свободы каждого человека является главной и общей целью политики. Эти две политические модели могут иметь недоброжелателей, как мы можем наблюдать на примере событий в сегодняшней Европе. Но, в сущности, современная цивилизация должна сочетать два философских наследия концепции республики: «кантовское» и «гегелевское».

Ключевые слова: государственный суверенитет, демократическое равенство, мировое гражданство, общественное пространство, Европа, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, М. Фуко, Ю. Хабермас

Мы называем республику политическим телом, формой правления, союзом во имя общего блага, стоящего выше личных интересов.

Для нас, европейцев, республика нашла воплощение во множестве национальных государств и означала приход демократии в виде национального государства.

Сегодняшнее устройство Европы переворачивает наше понимание идеи республики, поскольку переворачивает само понимание народа.

Нам очень приятно, когда в этом процессе мы наблюдаем исчезновение шовинистического и милитаристского национализма; но не когда мы сожалеем о размывании смысла и практик гражданственности. Европа пока только пространство, где люди сосуществуют. В умах все больше укрепляется идея о том, что в рамках системы Европейского союза республика станет жертвой демократии. Республиканская форма правления будет заменена европейской формой правления, которая принимает во внимание лишь отдельных индивидов и игнорирует общее благо; или, скорее, признает лишь общее благо, которое осуществляется в интересах отдельных людей.

Теперь мы можем поставить следующий вопрос: какое философское наследие может помочь нам – на основе республиканской формы политического единства – встретить вызовы современности? Ход мысли может быть следующим:

– Мы напомним о теоретической силе двух наследий, которые для удобства могут быть названы «гегелевским» и «кантовским». Проще говоря: республика в качестве национального принципа и республика как опора космополитической Европы.

* Текст выступления на конференции в Тбилиси 4–27 июня 2013 г.

- Мы опишем наличие разделения между республикой и демократией под влиянием европеизации и под влиянием глобализации.
- Мы зададимся вопросом, как наше наследие сталкивается с этим новым вызовом.

I

Республика и общее благо

Республиканскими государствами являются такие, где народы управляют сами собой через закон, поставленный выше свободы. Эта формула кажется простой, но это не так, поскольку им необходимо достичь свободы граждан и единства общественного тела. Является ли социально активный гражданин тем, кто осуществляет свою свободу через законодательство? Теперь мы знаем две крайности, которые угрожают республике: единство без свободы, что есть чистое принуждение, и свобода без единства, что есть чистая анархия. Согласно кантовскому определению, чтобы соединить эти крайности, нужно до определенной степени рискнуть: соединить максимум единства с максимумом свободы.

1) Национальная модель (наследие Гегеля)

Для Гегеля союз свободы и единства осуществим в качестве общего блага, только если закон обладает связующей силой. Для этой цели требуется посредничество чувств к семье, социальной и патриотической солидарности; будучи не в состоянии воплотиться в эти чувства и удовлетворить их, закон является лишь абстракцией с исключительно дисциплинарной функцией. В республике любовь к законам является коллективным актуальным опытом, а не приверженностью главным принципам.

а) Национальное единство

Греки вдохновили Гегеля в его молодые годы в Берне идеей автономии, которая является не просто индивидуальной, но еще и политической; это вопрос автономии людей и, лучше было бы сказать, их политической и духовной самодостаточности в смысле культурной идентичности, сохранения их народного духа (Volkgeist). Гегель говорил о греках, что для каждого из них идея отечества, своей страны, была величайшей вещью, для которой он работал и которая давала ему импульс; для грека это была конечная идея мира или конечная идея его мира.

Эта формулировка может казаться несвоевременной, но все же она включает в себе условие эффективности республиканской формы правления в современном контексте.

Во-первых, это главенствующее положение, трансцендентность закона в действенной форме трансцендентности политического тела.

Политическое тело произрастает из свободы людей, не какой-то отдельной свободы, а такой свободы, которая заключается в приверженности: общественная сила представляет собой не что иное, как союз приверженных свободам.

Закон воплощен в жизни граждан: он придает смысл общественной жизни. Если мы скажем это более современным языком, то должны будем оговориться, что республика существует только благодаря доверию граждан к институтам (которые имеют отношение к образованию, судебной системе, государственному управлению).

Республиканская связь – это намного больше, чем договор между индивидами, – это этическая реальность, и уверенность является наиболее явной и живой ее формой – это то чувство, необходимость которого подчеркивает Гегель. Связь граждан – это коллективная этика, которую Монтескье назвал бы добродетелью, согласующейся с республикой; но она означает, что власть в политике является результатом этической природы общественной жизни, которой живет и которую желает большинство.

б) Множественность народов

Мы, разумеется, также помним о разном гражданском состоянии множественности народов – условия свободы и в то же время возможной вражды между государствами. Не существует свободы без силы, и государство может обрести реальность в истории лишь путем сохранения своей силы. Суверенитет республики требует войны не как цели, но как отношения к другим суверенитетам; война – это жестокое наказание за «право на различие» политических сообществ, но это условие их множественности является условием их эффективного существования в качестве действующей силы, в качестве актора международной политической жизни. Это типичное определение того, чем характеризуется политическое в республиканском режиме.

Мы имеем дело не с группой людей, сплоченных личными интересами, а с союзом сил, живущих и желающих общественного блага.

с) Доступ к универсальному через государство

Республика является современным государством, как категоризированный и объединенный ряд черт, выходящий за пределы гражданского общества, которое в мировом масштабе существует в рамках «логики рынка». Универсальное может существовать только будучи воплощенным, и национальные особенности являются этим воплощением.

2) Республиканская надежда (наследие Канта)

Обнаружив у Гегеля иллюстрацию республики как политической силы, воплощенной в национальных государствах, мы будем искать у Канта принцип республиканской надежды или республики как горизонта политического смысла.

а) Республика как форма правления

Кант заявляет, что республика является единственным строем, в рамках которого соблюдается закон. Это значит, что данная модель представляется единственной для любого правового устройства, но поскольку правосудие может быть использовано как идеологическое алиби «политиканства», мудро было бы понимать и желать его в соответствии с законом: естественным законом как формулировкой права в соответствии с разумом, способностью, на которой построена априорная легитимация всеобщих норм.

Поэтому, когда Кант говорит, что республика – это единственное устройство, в рамках которого соблюдается закон, он ищет в республике то, что делает ее универсализуемой, чего желают все и что соответственно является разумно обязывающим. Республика может быть представлена как цель, к которой могут стремиться все народы мира без исключения, принцип единства людей, которое не просто осуществляется в определенных странах, исключая другие, но также является горизонтом высшей политической надежды.

Кант представляет республиканское устройство не как форму государственного правления, но как способ управления государством: это значит, что оно является моделью политического решения, а не легитимизацией техники господства. Это предусматривает прогрессивную республиканизацию политического решения, программу будущего, которую правители будут практиковать, чтобы осуществить свою легитимацию, а не господство. Республиканское устройство предстает рационализацией использования власти: монарх может править республиканским образом, когда относится к своим подчиненным как к гражданам.

б) Двойное гражданство

Республиканское устройство позволяет каждому индивиду получить двойное гражданство – той страны, где он был рожден, и таковое же как гражданина мира, дающее право пользоваться всемирным гостеприимством для свободного перемеще-

ния по всей территории Земли. По Канту, возможность решить для себя, к какому народу человек принадлежит и полноправным членом какого гражданского общества решил стать, – высочайшая идея, которую только может постичь человек относительно своего предназначения и которая не может быть им рассмотрена без воодушевления [см. Кант, 1966, с. 276–277].

Гражданство, как и республика, – это модель, которая должна быть взята в качестве правила в принятии политических решений: республиканские законы находятся в согласии с волей народа, когда народ берется как чистая и идеальная норма в отношении правосудия и общественных законов.

Разве эта идеальная норма не сильно абстрагирована и разве это не способ лишения народа реального осуществления власти? При такой аргументации мы смешиваем власть с правосудием и рассматриваем права гражданина как личное достояние и инструмент власти. Но Кант борется именно с путаницей между господством и правосудием: обретение большей власти для господства не подразумевает принятия более справедливых решений. Более того, это создает специфический для демократии риск, который состоит в отождествлении права людей с абсолютной властью; а функция республики совсем не в этом.

с) Критическая функция республики

В действительности мы обязаны признать критическую функцию республиканского устройства: если гражданство рассматривается как критическая норма осуществления власти, то власть видится не с точки зрения господства, а с точки зрения ответственности за решения. Кант дает две зарисовки этого.

– Против искушения использования морали в качестве алиби для подчинения граждан. Республиканский путь состоит в публичности политических максим для выявления незаконности принятия политических решений, когда они в чистом виде принудительны.

– Против искушения мирового правительства: модель альянса против войны предпочитается модели мировой республики или мирового правительства: республика не должна быть предложением для установления полного господства, даже если на кону стоит мир во всем мире.

д) Этически-правовое значение гражданства

Гражданин, который берется исключительно как модель и цель политических реформ, является идеальным, а не эмпирическим гражданином; это чистая гражданская воля, которую каждый несет как то, что возвышает его волю над эмпирическим уровнем. Применительно к Руссо мы говорили о героической концепции гражданственности и можем применить ее к кантовскому гражданину: гражданственность является волей к закону, которая дает верховенство закону, а не человеку, или классу, или расе, или полу, или религии и т. д.

II

Республика – жертва демократии?

Республика, таким образом, связывает права людей с правами граждан, объединяет право человека на свободу с правом граждан на равенство путем их одинакового подчинения общему закону. Равенство – это республиканское завоевание и общее благо, поскольку устанавливает всеобщность прав: это вопрос не поддержки какой-то группы, но поднятия каждого до уровня автономии воли, к ответственности за свой выбор и свои суждения. В нем республика поддерживает демократию.

1) Равенство и растворение социальной связи

Мы знаем от Токвиля, что демократия возникает как непреодолимое движение к равенству условий. Но равенство возникает в двух формах.

В нормативном и моральном смысле равенство условий – это динамика демократии, главная движущая сила социальной жизни. Токвиль отождествляет ее с эмоциональной характеристикой демократии: каждый хочет расти, быть благополучным, присваивать средства благосостояния, быть судьей самому себе. Когда классы приближаются друг к другу, то это картина «идеального совершенства и всегда быстро приходит человеку на ум».

С другой стороны, это также может приводить к ослаблению всех, когда содействует радикальному индивидуализму. Эта идея может казаться парадоксальной, поскольку мысль, что равенство препятствует индивидуализму, кажется логичной.

Чтобы понять парадокс, давайте начнем со стремления к благополучию: каждый начинает строить для себя приятную жизнь, чтобы приобрести недвижимость, чтобы быть уважаемым, чтобы оставлять блага в наследство своим детям. Стремление к благополучию может диктовать стремление к деятельности и продуктивности.

Но это также может направить разум исключительно на материальные вопросы, вести к реализации себя на уровне обычной посредственности, обращению взгляда лишь на себя, провоцировать полное равнодушие к судьбе человечества и политической системы. В данном случае ясна причина этого: демократическое равенство не объединяет людей, но изолирует одних от других. И эта изоляция ведет к радикальной зависимости индивида от политической силы.

2) Демократизация в европейской форме

Данная проблема приобретает особое значение в современной Европе. Некоторые наблюдатели заметили, что подчеркиваемый Токвилем парадокс развивается сегодня на уровне европейской конструкции. Европа всегда продвигается больше в сторону равенства условий, что ведет к дальнейшему усилению государственного вмешательства, парадоксальным результатом которого становится ослабление внимания к общественным интересам в пользу интересов индивидуальных, отрицание общности в пользу единичности.

Тот же парадокс можно изложить иначе: социальный прогресс принимает форму индивидуализации, все больше и больше расширяющейся в аспекте удовлетворения потребностей; как следствие, стремление к усилению государственного вмешательства ведет к деполитизации действий государства в пользу прибыли рынка потребительских благ, когда образование, медицина, досуг и культура становятся требованиями, как говорится, «более и более персонализированными»; поэтому социализация потребностей имеет результатом растворение социальных связей и мерчандайзинг услуг: индивидуализация становится формой социализации, зависящей от рынка, закона, формации и т. д. настолько сильно, насколько это возможно, пишет Ульрих Бек.

Тем не менее данное явление воспринимается противоречиво. Ульрих Бек видит в нем возросшую зависимость человека от законов рынка, который таким образом обретает реальную социальную силу: чем больше люди эмансипированы, тем больше они контролируются рынком в области жилищного строительства, здравоохранения, обучения, социальной защиты и так далее. Одним словом, человек становится зависимым от всего, что его защищает.

Но если человек становится заложником мерчандайзинга, то это также его главная движущая сила, поскольку теперь он воспринимает жизнь в сообществе только в форме «сообщества рынка»; потребитель сам упраздняет республиканскую трансцендентность, когда видит в государстве лишь поставщика услуг и когда его вера (confidence) в институции заменяется верой в конкуренцию школ, больниц и пред-

приятый. Таким образом потребитель ускоряет мерчандайзинг социальной активности с антиреспубликанскими последствиями в отношении культуры: изображение общего блага устанавливается ныне в качестве нормы общества рынка, а не гражданского общества.

3) Конец республиканской модели

Республика дана так в воображении гражданина для биополитики. Фуко рассматривал биополитику как характеристику неолиберального государственного управления: биополитика это политика жизни, успешной и в то же время всесторонней. Полезные качества людей требуют управления их образованием, их здоровьем, их психикой. Фуко предусмотрел даже управление генетическим капиталом индивидов.

Через двадцать лет после установления диагноза Фуко парадокс лишь усилился, когда мы считаем, что на уровне современной Европы это не отказ от права на государство всеобщего благосостояния, но его обобщение, которое ведет к разрушению республиканской политики.

Европа санкционирует деполитизацию (в классическом смысле политики) современного общества и конец республиканской трансценденции. Республиканская трансценденция означает тот факт, что каждый человек ставит политическое объединение граждан над своими личными качествами, будь они половыми, экономическими или религиозными. Поскольку это разрушает гражданственность и республиканские связи, некоторые аналитики думают, что государство благосостояния угрожает генерализовать тоталитарную версию биополитики. Потому что государство всеобщего благосостояния намеревается защищать индивидов от опасностей жизни в обществе, от других и даже от самих себя. Эта система безопасности приводит к инфантилизации граждан.

III

От наследия к новым вызовам

Как поставить вопрос о нашем республиканском наследии сегодня?

Как поставить этот вопрос по-европейски?

В прениях по данному вопросу неясно то, что противники национального суверенитета стараются делегитимизировать республиканскую модель, чтобы легче подавить ностальгию по национальному государству. Когда недоверие к национальным государствам преобладает, есть соблазн отдать приоритет этническим и религиозным различиям в Европе в противовес национальным различиям. В частности, это позиция, которую выразил Ульрих Бек, чтобы Европа стала космополитическим государством. Таким образом, важно избежать постановки вопроса, при которой республика ведет к направленности народов против Европы и направленности Европы против народов. Для этого необходимо обдумать то, что идея республики среди европейских философов связана с двумя потребностями, одна из которых заложена в наследии, а вторая просматривается в перспективе. Без живого наследия, состоящего в присоединении к республике разных европейских народов, Европа бы не существовала. Но без потребности планировать в будущем открытия нового «политического тела, пример которого история не дает» (Кант), европейская конструкция не имеет будущего. Европа прошлого должна питать Европу будущего.

1) Устойчивая потребность в политической республиканской связи

Наследие гегелевской модели состоит в том, что политическая природа республиканской связи остается ключевой в противовес искушению аполитичностью. Ханна Арендт назвала «соблазном аполитичности» «деполитизацию» государства, когда

оно представляется не более чем надзирательным органом, ограниченным задачами управления и поддержки закона и порядка, и его задачи сведены к тому, чтобы быть простой «бюрократической машиной». Сутяжническая склонность сегодняшней Европы, которая одобряет легальные, страховщицеские и финансовые техники управления конфликтами, ведет в том же направлении.

Встав на путь потери этой политической связи, республика продолжает учить нас, что нам необходимо единство, которое является общим делом, поскольку подобное единство определяет смысл жизни, который может быть также и в то же время причиной происходящего в жизни общественной.

Такова консервативная и критическая сила республиканской модели: может быть, демократии недостаточно, чтобы понять Европу как политическое тело. Уважения к различиям, обобщенной толерантности, «солидарности между иностранцами» (Хабермас), заботы об индивидуальном благосостоянии, возможно, недостаточно, чтобы определить общую групповую и политическую судьбу; этого, возможно, недостаточно, чтобы создать гражданскую республику, политическое общее бытие.

Мы обязаны отметить, что там не хватает способности к жертве. Речь идет не о том, чтобы обязательно жертвовать жизнью, но о том, чтобы всегда жертвовать нарциссизмом. Жертва не всегда неизбежно соответствует жертвенному или аскетическому духу, когда это – самопожертвование сообществу, появлению которого мы стремимся содействовать: национальная модель долго представлялась моделью возвышения одного над другим, в реальности более высоким.

В обществе досуга и потребления это, другими словами, есть то, в чем до сих пор выражает себя республиканское этическое наследие: в отказе быть обманутым. Отказ верить, что массовое потребление, если оно является источником уравнивания и установления одинаковых условий для всех, позволяет трактовать консюмеризм как проявление культуры и видеть в нем достижение цивилизации прав человека. Это должен быть социально ориентированный гражданин, не рассматривающий мерчандайзинг досуга и удовольствия как этику равенства и отказывающийся от него как от техники гомогенизации потребностей.

Республиканство в европейском преломлении в большей или меньшей степени пребывает в ситуации, описанной Руссо в «Общественном договоре». Поскольку солидарность политического тела обретает очертания, воля в первую очередь должна быть связана с законом, а общее благо должно быть изначальным законодателем: «...необходимо, чтобы следствие могло стать причиной; чтобы общественный дух, который должен быть создан учреждением, предшествовал ему и чтобы люди были до законов такими, какими должны их сделать законы» [Руссо, 1938, с. 36]. Другими словами, чтобы достичь гегелевской глубины в республиканской интеграции, братство должно создавать себя вместе с законами сосуществования: нет республики без этической прочности. Нет республики без общей судьбы, так как республика является «целью» общей истории.

2) Мораль и общественное пространство

Но мы можем поставить вопрос иначе и удивиться: как быть гражданином будущего политического тела, которое все еще не существует? Несколько ответов можно взять из кантовского наследия, связанного с республиканской надеждой. На самом поверхностном уровне наше отношение к республике минимизировано: мы не перестаем множить барьеры всем рискам тирании или отчуждению и поэтому мы столь строго фиксируем отрицательную и оборонительную концепцию республиканского идеала перед риском стерилизации и лишения смысла. Мы сторонники республиканского идеала, единственная выгода от которого должна быть невыполнимой: республика республик никогда не будет возможна. Наиболее крайний индивидуализм может быть помыслен как форма гражданственности, состоящей исключительно из прав без обязанностей.

Но наиболее популярная кантианская версия состоит в морализации норм суждений и управленческих решений. Не будучи гражданином фактически существующей республики, каждый делает себя таковым на основе целого ряда принципов, наиболее явный из которых – приверженность человеческим правам: уважению к другому и практике диалога (Хабермас). Таким образом, гражданственность не соответствует какому-либо виду членства, а является прежде всего образом мысли: постнациональным способом, который пытается оживить свое универсалистское призвание путем установления императива права на различие и открытости другому без ясного понимания, почему эти принципы могут быть использованы жестоким и архаичным способом именно через узкий дифференциализм.

Это морально-космополитическое гражданство с легкой руки названо транснациональным гражданством, Европа поместила себя в пространство коммуникации, а не политического тела.

Эта версия (Хабермас) одновременно верна и не верна кантианству. Она предлагает культурное гражданство, состоящее в приверженности европейской цивилизации, но забывает антропологический аспект, связанный с кантовским космополитическим гражданством.

Кантовская Европа наделена интернационалистской цивилизационной судьбой и основана на солидарности между поколениями, которая выражена в концепции совершенствования: способность к совершенствованию означает, что любая работа, любое изобретение и любой проект существуют лишь постольку, поскольку имеют последователей; они создают настоящую связь между поколениями. Способность к совершенствованию является продолжением жизни в другом, будь то человек или народ.

Это будет наше заключение

При этом подходе Европа Канта – не просто собрание анонимных индивидов, нацеленных на высокие моральные принципы. Это история, и она имеет назначение, сравнимое с миссией: самоопережение технического века цивилизации полностью выполнило обещания современного Просвещения; новый политический союз должен быть его колыбелью.

Если мы являемся предшественниками «политического тела, примера которого история не дает» (Кант), то мы можем сказать, что республика также присутствует в ожидании или в отсутствии республики; в ожидании или в отсутствии нового политического союза.

Подобный союз лишь отрицателен, когда он произрастает на общих предостережениях, определяющих совместное проживание, регулируемое основными принципами. Но положительный союз будет нуждаться в менее отдаленных и менее формальных культурных ресурсах; он будет нуждаться в энтузиазме сильнее, чем во взаимном уважении; должны ли мы представлять, что восхищение и изумление, сочувствие и уважение, храбрость и бесстрашие и т. д. могут стать республиканскими в культурном плане добродетелями, когда слава или творчество страны живы, как то, что приумножает величие или возможности других. Это не новое явление: близкими можно считать работы, предполагающие определенную близость по духу (ментальности) за пределами границ и даже вопреки им. Таким же образом празднование национального события, как, например, падения Берлинской стены, может вызвать коллективное признание со стороны всех европейских государств... Не был ли Кант первым, кто понял, что Французская революция уже была событием европейского масштаба?

Эпилог

**Вопрос, заданный учеными из Украины и Грузии:
«Уместно ли делать отсылки к европейской культуре?»**

Европа переживает период кризиса. Этот кризис не только экономический, но и культурный, поскольку европейцы не смогли обнаружить общий источник энергии в общей вере в разделяемые ценности. Они не могут вернуться к взаимно разделяемой культурной вере.

Для конкретного политического анализа это значит, что Европа состоит из людей, чьи культуры различны; таким образом, культурное единство Европы отсутствует; необходимо создавать прагматический федерализм; европейцы могут иметь общие интересы, они не могут признать для себя общую культуру.

Для философов, таких как Гуссерль или Паточка, которые пострадали от установления тоталитарных режимов в Европе, европейская культура состоит в принципе сопротивления: европейская культура является делом, которое не имеет конца и в котором Европа не может остановиться, не впадая в бесчеловечность.

Сегодня Европа сталкивается с глобализацией, то есть главенством цивилизации знаний: это означает, что университетское знание становится главной движущей силой экономических инноваций. Возникает вопрос: будет ли формирование новых поколений сводиться к господству английского языка, информационных технологий и менеджмента, то есть знания без культуры, к безличному ноу-хау, оправданному лишь своей технологической эффективностью?

Наша гипотеза заключается в следующем: для европейцев возможно признать, что, несмотря на все различия, их историю характеризуют общие культурные устремления. Давайте выделим три значимых философских момента:

– Сократ: формула, приписываемая Сократу – «Я знаю, что ничего не знаю», – характеризует научный ум в динамике его собственного воссоздания. Наука – не сумма истин, но череда вопрошаний. (Поппер в XX в. не говорит ничего сверх этого.)

– Кант: согласно формуле, при помощи которой Кант определяет просвещение: «Просвещение – выход человека из собственного несовершеннолетия», – в конечном итоге легитимация прав человека на свободу и достоинство основано на субъективной способности самокритичности, состоянии полного доверия к человеческому слову.

– Гуссерль: когда Гуссерль определяет европейскую рациональность как дело, которое никогда не будет закончено, он понимает (выстраивает) разум как духовную энергию, что означает, что вся человеческая жизнь представляет собой движение непрерывного самоуяснения.

Примут ли ученые Украины и Грузии это определение: «Европа – это культура. Ныне культура – это работа над собой, формирование самого себя, попытка усвоить то, что выходит за пределы индивидуального. Вследствие этого, она не может быть унаследована. Наоборот, она должна быть завоевана каждым. Мы не можем родиться европейцами, но мы можем работать, чтобы стать европейцами...» [Brague, 1992, p. 189].

Список литературы

Кант, 1966 – *Кант И.* К вечному миру // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 257–309.

Руссо, 1938 – *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. М.: Соцэкгиз, 1938. 123 с.

Brague, 1992 – *Brague R.* Europe, la voie romaine. P.: Criterion, 1992. 189 p.

Republic and Public Good: Philosophical Heritage and Contemporary Challenges

Monique Castillo

PhD in Philosophy, Professor, the member of editorial council of revue "History of Philosophy". University of Paris-East Creteil. 61 avenue du Général de Gaulle, 9410, Creteil, France

Modern states have to join the individual freedom of the citizens with the collective unity of the common body. Republic is the political model in which individual freedom consists in participating to a common good and a common destiny. Democracy is the political model in which the preservation of every individual freedom constitutes the main and common goal of politics. These two political models can get enemies, as one can see in events that happen in Europe today. But, as a matter of fact, the modern civilisation has to combine two philosophical heritages for the concept of Republic: the one of Kant and the one of Hegel...

Keywords: republican sovereignty, democratic equality, cosmopolitic citizenship, public space, Europe, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Michel Foucault, Jürgen Habermas

References

Brague R. *Europe, la voie romaine*. Paris: Criterion, 1992. 189 p.

Kant I. K vechnomu miru [Perpetual Peace]. In: I. Kant. *Sochineniya* [Works], vol. 6. Moscow: Mysl' Publ., 1966, pp. 257–309. (In Russian)

Rousseau J.-J. *Ob obshchestvennom dogovore* [On the Social Contract]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1938. 123 p. (In Russian)

Перевод с английского языка Д.А. Кибальчича

А.А. Кара-Мурза

Некоторые вопросы генезиса и типологии русского либерализма

Кара-Мурза Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором философии российской истории. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: a-kara-murza@yandex.ru

В статье ставятся вопросы, принципиальные для изучения генезиса, развития и типологии русской либеральной мысли: имеют ли либеральные учения национальную специфику (т. е. существуют ли национальные модели либерализма)? Существует ли инвариант либерального учения и либерального социокультурного проекта? Является ли русский либерализм генетически «вторичным» по отношению к западному? Может ли быть либералом сторонник концепции «национальной самобытности»? Каково соотношение либерализма и религиозности? Как соотносятся «свобода» и «порядок»? Эти и другие проблемы рассматриваются автором в контексте становления и развития русского либерализма XVIII–XX вв.

Ключевые слова: русская мысль, политическая философия, либерализм, личность, государство, реформы

1. Существуют ли национальные варианты либерализма?

Опыт успешной либеральной модернизации в странах Запада наглядно показывает, что либеральные традиции, например, в Англии, Франции или Германии *национально окрашены*, т. е. осуществление либерального проекта в этих странах стало возможным в результате глубоко самобытного национального социокультурного синтеза [Кара-Мурза (ред.), 2004а; Капустин, Мюрберг, Федорова, 2015].

Известно, что либерализм в Англии (его родоначальником справедливо считается Джон Локк) изначально апеллировал к Священному писанию как мощнейшей форме идейной легитимации. «Английский проект» затем успешно перекочевал в американские Штаты: Локк, как известно, лично сочинил конституцию Северной Каролины.

Французский либеральный проект, восходящий к Вольтеру и Монтескьё, в отличие от английского, принципиально не апеллировал к религии (для Вольтера особенно – это невозможно). Его укоренение в период позднего абсолютизма произошло в результате последовательного синтезирования с социальными левыми идеями – раннедемократическими идеями в духе Руссо. А уже на этапе бурного развития капиталистических отношений имел место еще один синтез – либеральных концепций с идеями социалиста Сен-Симона (как известно, основные лидеры французской буржуазной модернизации были убежденными сенсимонистами).

Сравнивая английский и французский либеральные проекты, можно заметить следующее важное различие. Если становление либеральной демократии в Англии происходило за счет постепенной демократизации аристократических либеральных

прав и свобод, то во Франции, напротив, имел место принципиально иной процесс – либерализация демократии, т. е. постепенное насыщение либеральными смыслами генетически первичной радикальной демократии.

Что касается Германии, то ее либеральная модернизация, чтобы стать успешной, сумела, помимо социального аспекта, включить в искомый модернизационный синтез некоторые умеренно националистические идеи. Заметим, что националистами были и Фридрих Лист – либерал и конституционалист, ставший идеологом раннего немецкого капитализма, и Фридрих Науманн – крупнейший немецкий либерал, бывший еще и известным теологом.

2. Является ли русский либерализм «вторичным» по отношению к западному?

Осенью 2016 г. в Москве должно появиться третье, значительно расширенное (уже в двух томах) издание книги «Российский либерализм: идеи и люди» [см.: Кара-Мурза (ред.), 2004b; Кара-Мурза (ред.), 2007]. В новом сборнике биографических очерков, написанных крупнейшими отечественными историками мысли, особое место уделено проблеме генезиса русского либерализма во времена императрицы Екатерины II. Подобное «углубление в историю» (напомню: первое издание книги, вышедшее двенадцать лет назад, открывал очерк о реформаторе-конституционалисте александровской эпохи М.М. Сперанском) помогает четче прояснить истоки и причины генезиса либерализма в России, увидеть в этом взаимосвязь внутренних российских процессов и попыток имплантации общеевропейских образцов. Становится очевидным, что появление в России либеральных проектов (конституционно-реформаторских, просветительских и т. д.) является в первую очередь результатом осмысления причин и последствий всплесков внутренней «русской смуты» XVII–XVIII вв., связанных с крайней неустойчивостью авторитарно-приказного строя и его уязвимостью перед лицом «нового варварства». А это означает, что Россия, с некоторой задержкой, пришла к общеевропейскому выводу, лежащему в основе либерального проекта как такового: человеческой цивилизации угрожает не только «варварство снизу» (позднее Пушкин отчеканит формулу «бунта бессмысленного и беспощадного»), но и «варварство сверху», ибо самовольная, неправовая власть обращившаяся в конечном счете главным врагом не только искомого гражданского строя, но и самой государственности.

Либеральный социокультурный (и в этом контексте – политический) проект, таким образом, состоит в том, чтобы с учетом национальной специфики промыслить и реализовать срединный путь между деспотизмом и хаосом, между Сциллой неправовой «Власти» и Харибдой неправовой «Антивласти». Роль Запада как устоявшегося идентификационного зеркала для мыслящей России становится, таким образом, более ясной: путь Запада является для российских либералов не только образцом для подражания, но и важным историческим уроком. И в этом смысле уроки западноевропейских революций (в первую очередь, Французской) также лежат в основе зарождения и развития отечественного либерализма.

3. Что понимать под либерализмом и кого считать либералом?

Многие годы занимаясь историей либерализма – и как философско-политического учения, и как практического социокультурного проекта, – я все более убеждаюсь в точности определения либерализма, данного патриархом российской гуманитарной науки Борисом Федоровичем Егоровым (р. 1926): «Под либерализмом понимается идеологический комплекс, аксиологической вершиной которого является свобод-

ная личность. На этой вершине, а иначе можно сказать – на этом идеологическом фундаменте, основано все желаемое социально-политическое здание: общество и государство служат свободной личности; господствуют экономические свободы и частная собственность, свобода вероисповеданий, свобода слова, терпимое отношение к “чужому”; предпочитают, в противовес революционным ломкам, мирные и постепенные реформы» [Егоров, 1996, с. 480].

Это интегральное определение хорошо тем, что, принципиально и точно вычленив «аксиологическое ядро» либерализма как идеологического комплекса (примат *свободной личности* в качестве общелиберального инварианта), оно оставляет простор для легитимации многообразных либеральных вариаций («либерализмов», по выражению Б.Г. Капустина), различающихся своими социокультурными и политическими «оболочками» («кожурой»). В этом смысле определение, сформулированное Б.Ф. Егоровым, позволяет очистить проблематику генезиса и типологии либерализма от многих проявлений субъективизма – «партийности», «вкусовщины» и т. п., – изрядно засоривших и деформировавших и без того сложнейшую для анализа проблему.

Характерно, что свое определение «либерализма» Б.Ф. Егоров сформулировал в работе под названием «Эволюция русского либерализма в XIX в.: от Карамзина до Чичерина» – для людей, привыкших считать монархиста и даже «абсолютиста» Н.М. Карамзина безусловным консерватором, подобная формулировка звучит, конечно, парадоксально, если не вызывающе. Между тем, в логике Егорова, которую я считаю глубоко верной, причисление Карамзина (напомню, что 2016-й год – год его 250-летия) к либеральной традиции абсолютно естественно. По мнению Егорова, «у истоков независимой, личностной общественно-политической мысли России стоит Н.М. Карамзин... От талантливой, яркой пропаганды внутренней свободы человека, пропаганды европейского просвещения, что было характерно для молодого Карамзина, художника и публициста, идет прямая дорога к русскому либерализму средней трети XIX в.» [там же, с. 483–484].

Иными словами, ту или иную историческую фигуру – интеллектуальную или политическую – нельзя отлучать от либерализма только на том основании, что эта фигура является, к примеру, «монархической». Как показывает история, «монархисты» (а в определенные времена даже сами монархи – Екатерина II, Александр I, Александр II) вполне могли быть либералами, если они убежденно считали именно «монархию» *наилучшей формой* (т. е. оптимальной политико-юридической «оболочкой») для произрастания свободной личности, накопления ее блага и соблюдения индивидуальных человеческих прав.

Уместно напомнить, что подобный подход к «монархизму» и конкретно к Н.М. Карамзину был характерен в свое время и для историка-эмигранта В.В. Леонтовича (1902–1959) – автора классического труда «История либерализма в России» [Леонтович, 1995]. Как известно, Леонтович отводит Карамзину одну из первых глав в своем фундаментальном исследовании, аргументируя это тем, что «его (Карамзина. – А.К.) идеи, его общий духовный подход и даже его личность сыграли положительную роль в развитии России как раз в либеральном направлении... Он старался всячески расширить те каналы, через которые могли проникнуть и действительно проникали в Россию либеральные идеи... Карамзин, как представитель сентиментального гуманизма, поддерживал как бы кристаллизацию некоторых укорененных в гуманизме предпосылок либерального мышления» [там же, с. 98]. Еще важнее, по мнению Леонтовича, то, что Карамзин был убежден (и опыт правления Екатерины II подтверждал это), что «значительные элементы либеральной программы могут осуществляться и в рамках абсолютной монархии» [там же, с. 99]. Поэтому Карамзин (которого Леонтович называет «представителем либерального абсолютизма») «считал для абсолютной монархии возможным принять основные требования либерализма в качестве правительственной программы или даже в качестве основ-

ных принципов, на которых построено государство, при этом нисколько себе самой не повредив, и тем самым способствовал тому, чтобы направить русских монархов на путь либеральных реформ... По мнению Карамзина, не только возможно, но и необходимо, чтобы абсолютная монархия усваивала принципы либеральной идеологии. Проведение в жизнь либеральных реформ и принятие либеральных методов управления государством являются требованием справедливости, а следовательно, и требованием нравственным» [там же].

Таким образом, можно согласиться и с В.В. Леонтовичем, и с Б.Ф. Егоровым, что *либералом* человека (ученого, идеолога, политика) делает принципиальная центрированность его идей и действий на приоритете «блага свободной личности». *Кто* и *что* может обеспечить это приоритетное благо – самодержавный монарх, конституция, народное представительство или что-то иное – вопрос вторичный. Поэтому до тех пор, пока тот же Карамзин в своих мыслях и сочинениях ставил во главу угла приоритет «свободной личности» – *он был либералом*. И, соответственно, Карамзин переставал быть либералом, когда вместо «свободной личности» его приоритетом становилось самодержавное Государство (например, в «Записке о древней и новой России»), а судьба и ценность человеческой личности оказывалась вторичной.

4. Могут ли славянофилы быть либералами?

Еще одним примером субъективистской «партийности» в исследовании проблематики генезиса и типологии отечественного либерализма является стойкое предубеждение русских «западников» против самой возможности причисления к русским либералам кого-либо из русских славянофилов. Между тем, наша история показывает, что из среды славянофилов могут произрастать выдающиеся русские либеральные интеллектуалы и практики – такие как И.С. Аксаков, А.И. Кошелев, кн. В.А. Черкасский, Д.Н. Шипов, М.А. Стахович и др. Разумеется, «западническое ухо», настроенное очень определенным образом, не может не быть уязвленным, слыша славянофильские утверждения, что, мол, «до Петра Великого на Руси было больше свободы», что «Петр убил русскую свободу» (или, как вариант: «окончательно добил ее») и т. п. С подобными утверждениями можно (и часто нужно) спорить *фактологически*, но отрицать их *либеральную природу* (т. е. центрированность на проблеме русской личности и ее свобод) неверно.

В этом контексте стоит, наверное, вернуться и к переоценке идейного наследия А.И. Герцена, конкретно, того периода его творчества, когда, разочаровавшись в Европе, Герцен стал апологетом «общинного социализма». По моему мнению, Герцен и в этот период *оставался либералом par excellence*, ибо «русская община» показалась ему (в результате разочарования во всех иных вариантах) наилучшей оболочкой для сбережения искомой «свободы лица». Герцен, разумеется, никогда не идеализировал русскую общину, но он не мог не отметить, что при всех ее недостатках и даже пороках она – едва ли не единственный институт, который во всех драматических коллизиях нашей истории оказывался способным уберечь остатки «свободы лица». Еще в работе «Русский народ и социализм. Письмо Мишле» (1851) он перечислял эти несомненные заслуги общины в деле сбережения личности от натиска внешних, принудительных форм: «Община спасла русский народ от монгольского варварства и от императорской цивилизации, от выкрашенных по-европейски помещиков и от немецкой бюрократии. Общинная организация, хотя и сильно потрясенная, устояла против вмешательства власти» [Герцен, 1986, с. 447–449].

А в известных «Письмах Линтону» (1854) Герцен в наиболее четком виде сформулировал те принципы, которые русская община имеет шанс (именно шанс – не более!) реализовать, чтобы обеспечить в конечном счете свободное развитие личности. Главное здесь в том, что община для Герцена – это возможный фундамент «очелове-

ченной собственности», народного низового самоуправления и представительства – модель, которую затем необходимо распространить на все общество: «Сохранить общину и дать свободу лицу, распространить сельское и волостное самоуправление по городам и всему государству, сохраняя народное единство, – вот в чем состоит вопрос о будущем России» [цит. по: Плеханов, 1956, с. 137]. Именно в этой парадоксальности герценовской позиции лежит разгадка того факта, что спустя несколько десятилетий деятели русского земского движения смогли с полным правом записать Герцена в ряд родоначальников «либерального земства».

Герценовский расчет на общинное самоуправление как прообраз будущего общенационального гражданского общества оказался несостоятельным. Но это была еще одна попытка ответить на общий вопрос, волнующий русских либералов: как в России пройти между Сциллой реакции и Харибдой революции и уберечь на этом пути человеческую личность и ее достоинство?

5. Как соотносятся либерализм и религия?

Глубокая, метафизическая связь христианской религии с политическим воплощением либерального проекта вполне очевидна для евро-американской политико-философской мысли, но в современном российском контексте остается пока темой маргинальной, а для левых либералов радикального толка – в известном смысле и табуированной. Между тем, как уже было отмечено, либеральные учения в Англии, Германии, США – учения, закладывающие в основу национальных вариантов либерализма прямую религиозную санкцию, – дали свои политические плоды, в то время как отечественный либерализм в очередной раз оказался легковесен, не сумев обрести надежную метафизическую опору [Кара-Мурза, 1998; Жукова, 2006].

В ряде работ я высказываю точку зрения, что в начале XIX в. русская мысль могла пойти по европейскому пути легитимации «свободы» через религию, и у истоков этого направления «христианского либерализма» стоял именно Н.М. Карамзин [Кара-Мурза, 2016; Кара-Мурза, Жукова, 2011]. Об этом говорят, например, некоторые материалы из личных бумаг Карамзина, по большей части не опубликованные при жизни автора. Вот, к примеру, фрагмент «К потомству», который передает разговор Карамзина с императором Александром I в 1819 г. (на французском языке). Став известным, этот документ вызвал полемику, которая продолжается и по сей день. Вот слова Карамзина (в переводе с французского Ю.М. Лотмана): «Государь! Я не боюсь ничего. Мы все равны перед Богом... Государь, я презираю скороспелых либералистов, я люблю только ту свободу, которую никакой тиран не может у меня отнять» [см.: Карамзин, 1862, с. 9]. Замечу попутно, что часто встречающийся в литературе перевод карамзинской фразы “*je méprise les libéralistes du jour*” как «Я презираю сегодняшних либералов» является либо результатом плохого знания французского языка, либо сознательным подлогом. В своих статьях и лекциях я, в дополнение к лотмановскому, предлагаю такие варианты адекватного перевода: «Я презираю либералистов-однодневок» или «Я презираю дежурных либералистов».

В конце жизни Н.М. Карамзин прямо и отчетливо подтвердил христианско-либеральную природу своей позиции (позиции больше культурно-этической, нежели политической) в «Мыслях об истинной свободе», написанных незадолго до смерти, в начале 1826 г.: «Можно ли в нынешних книгах или журналах без жалости читать пышные слова? Настало время истины; истиною всё спасем; истиною всё ниспровергнем... Для существа нравственного нет блага без свободы; но эту свободу дает не Государь, не Парламент, а каждый из нас самому себе, с помощью Божию. Свободу мы должны завоевать в своем сердце миром совести и доверенностию к провидению!» [Карамзин, 1982, с. 161–162].

В середине XIX – начале XX вв. линию «христианского либерализма» успешно продолжили такие отечественные мыслители, как И.С. Аксаков, В.А. Караулов, М.А. Стасович, П.Б. Струве (и другие авторы «веховского направления»), а также Ф.А. Степун и Г.П. Федотов [см.: Кара-Мурза, Жукова, 2011; Жукова, 2011; Жукова, 2012].

6. Как соотносятся «свобода» и «порядок»?

Наконец, хочется по-новому расставить некоторые акценты и в еще одной активно обсуждаемой исследователями либерализма (в том числе отечественного) теме. В многолетнем и неутихающем споре о соотношении «свободы» и «порядка» давно определились две конкурирующие позиции.

Первая исходит из того, что либерализм – учение о свободном индивиде, проявляющем себя в разнообразных сферах. А проблематика «порядка», в свою очередь, сводится к тому, как из этих свободных индивидов создать устойчивое гармоничное общество. К сторонникам именно этой позиции примыкал, кстати, уже неоднократно цитированный В.В. Леонтович. Напомню принципиальный пассаж из его «Вступления» к «Истории либерализма в России»: «Основная идея либерализма – это осуществление свободы личности. А основной метод действия либерализма – это не столько творческая деятельность, сколько устранение всего того, что грозит существованию индивидуальной свободы или мешает ее развитию» [Леонтович, 1995, с. 1]. Как видим, основной задачей либерализма Леонтович прямо провозглашает задачу *отрицательную* – устранение всех возможных помех индивидуальной свободе.

Я являюсь убежденным сторонником другой позиции, которая состоит в том, что проблема «порядка» является не производной функцией, а *имманентным свойством* любого ответственного идейно-политического течения, в том числе и либерализма [Кара-Мурза, 2009]. По моему мнению, в том непрекращающемся споре различных идей и концепций, который представляет собой история философско-политической мысли, единственным допустимым критерием правоты может служить лишь практический ответ на вопрос, какая форма социальной организации эффективнее противостоит общественному хаосу. Прочность политических систем, так же как устойчивость цивилизаций или культур, проявляется не в их непосредственном противостоянии друг другу, но в способности сдерживать внутренний энтропийный процесс. Поэтому генезис политической науки и философии один – ощущение опасности политического и социального небытия. Из этого же ощущения рождается либерализм – определенный тип решения все той же «экзистенциальной проблемы».

Задача либерализма, таким образом, именно *творческая*. Она состоит в том, чтобы дать собственные ответы на вполне универсальные вопросы, например на такой: как возможен социальный порядок, если он в данный момент отсутствует или находится под угрозой? А собственно либеральный ответ на этот вопрос состоит в следующем: «Общественный порядок возможен тогда и постольку, когда и поскольку допущена и защищена свобода человеческой личности». Таким образом, либерализм – это не просто умонастроение: «сентиментализм» или «скептицизм», к примеру, тоже умонастроения, но они не претендуют на роль идеологических концепций, тем более политических моделей. Либерализм не как простое умонастроение, а именно как особый принцип устройства общественно-политической жизни обязан встроить в себя проблематику социального порядка. И подлинный либерализм именно это и делает.

История успешного становления либерального проекта на Западе с очевидностью показывает: системный либерализм конституируется не столько на почве смягчения власти и тем более не на почве интеллигентского морализаторства, сколько на основе жестко политологической констатации либеральными мыслителями деградации и перспективы краха традиционалистских моделей порядка. Либерализация

при таком подходе – и есть способ *социального упорядочивания*, а индивидуальная свобода и гражданские права становятся надежной основой нового более эффективного социального порядка.

Сегодняшней России как никогда нужна реабилитация либерального проекта – не только как эмансипаторского, но и как глубоко конструктивного. А это означает, что на переднем плане наших исследований должно проявиться подлинное кредо либерализма – кредо не отрицательное, а творческое, промысливание и конструирование новой гармоничной социальности.

Список литературы

Герцен, 1986 – *Герцен А.И.* Русский народ и социализм // Герцен А.И. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1986. Т. 2. С. 154–182.

Егоров, 1996 – *Егоров Б.Ф.* Эволюция русского либерализма в XIX в.: от Карамзина до Чичерина // Из истории русской культуры. Т. 5 / Сост. Б.Ф. Егоров, А.Д. Кошелев. М.: Яз. рус. культуры, 1996. С. 480–490.

Жукова, 2006 – *Жукова О.А.* История русской культуры и современность // Вопр. истории. 2006. № 8. С. 105–116.

Жукова, 2011 – *Жукова О.А.* К философии политической истории России: либерально-христианский синтез В.А. Караулова // Вопр. философии. 2011. № 6. С. 112–122.

Жукова, 2012 – *Жукова О.А.* Национальная культура и либерализм в России (о политической философии П.Б. Струве) // Вопр. философии. 2012. № 3. С. 126–135.

Капустин, Мюрберг, Федорова, 2015 – *Капустин Б.Г., Мюрберг И.И., Фёдорова М.М.* Этюды о свободе. Понятие свободы в европейской общественной мысли. М.: Аквилон, 2015. 288 с.

Карамзин, 1862 – *Карамзин Н.М.* Неизданные соч. и переписка. Ч. 1. СПб.: Типография Тиблена, 1862. 250 с.

Карамзин, 1982 – *Карамзин Н.М.* Избр. письма и ст. М.: Современник, 1982. 351 с.

Кара-Мурза, 1998 – *Кара-Мурза А.А.* Кризис идентичности в современной России: возможности преодоления // Реформаторские идеи в социальном развитии России. М.: ИФ РАН, 1998. С. 108–125.

Кара-Мурза, 2009 – *Кара-Мурза А.А.* Свобода и порядок. Из истории русской политической мысли XIX–XX вв. М.: Изд-во Моск. шк. полит. исслед., 2009. 247 с.

Кара-Мурза, 2016 – *Кара-Мурза А.А.* Карамзин, Шаден и Геллерт. К истокам либерально-консервативного дискурса Н.М. Карамзина // Филология: научные исследования. 2016. № 1. С. 101–106.

Кара-Мурза (ред.), 2004а – Очерки истории западноевропейского либерализма (XVII–XIX вв.) / Ред. А.А. Кара-Мурза. М.: ИФ РАН, 2004. 226 с.

Кара-Мурза (ред.), 2004б – Российский либерализм: идеи и люди / Ред. А.А. Кара-Мурза. М.: Новое издательство, 2004. 616 с.

Кара-Мурза (ред.), 2007 – Российский либерализм: идеи и люди. 2-е изд. / Ред. А.А. Кара-Мурза. М.: Новое изд-во, 2007. 904 с.

Кара-Мурза, Жукова, 2011 – *Кара-Мурза А.А., Жукова О.А.* Свобода и вера. Христианский либерализм в российской политической культуре. М.: ИФ РАН, 2011. 184 с.

Леонтович, 1995 – *Леонтович В.В.* История либерализма в России (1762–1914). М.: Русский путь, 1995. 444 с.

Плеханов, 1956 – *Плеханов Г.В.* Избр. филос. произведения: в 5 т. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1956. 847 с.

Some Questions of Genesis and Typology of Russian Liberalism

Alexey Kara-Murza

The article raises questions fundamental for the study of the genesis, development and typology of Russian liberal thought, such as: Do liberal teachings have a national specificity (ie, whether national liberal models exist)? Is there an invariant of the liberal doctrine and of the liberal socio-cultural project? Is Russian liberalism genetically «secondary» in relation to Western liberalism? Could a supporter of the concept of “slavophilism” be a liberal? What is the correlation between liberalism and religion? How do “liberty” and “order” correlate? These and other issues are addressed by the author in the context of the formation and development of Russian liberalism in the 18th–20th centuries.

Keywords: Russian thought, political philosophy, liberalism, identity, state, reforms

References

- Egorov B. Evolyutsiya russkogo liberalizma v XIX veke: ot Karamzina do Chicherina [Evolution of Russian Liberalism from Karamzin to Chicherin]. In: *Iz istorii russkoi kul'tury* [From the History of Russian Culture], vol. 5. Moscow, 1996, pp. 480–490. (In Russian)
- Gertsen A. Russkii narod i sotsializm [Russian People and Socialism]. In: A. Gertsen. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1986, pp. 154–182. (In Russian)
- Kapustin B., Murberg I. & Fedorova M. *Etyudy o svobode. Ponyatie svobody v evropeiskoi obshchestvennoi mysli* [Essays on Liberty. Liberty in European Social Thought]. Moscow: Akvilon Publ., 2015. 288 p. (In Russian)
- Karamzin N. *Izbrannye pis'ma i stat'i* [Selected Letters & Articles]. Moscow: Sovremennik Publ., 1982. 351 p. (In Russian)
- Karamzin N. *Neizdанные sochineniya i perepiska* [Unedited Works and Letters], vol. 1. St. Petersburg, 1862. 250 p. (In Russian)
- Kara-Murza A. Krizis identichnosti v sovremennoi Rossii: vozmozhnosti preodoleniya [Crisis of Identity in Contemporary Russia: Chances to Overcome]. In: *Reformatorskie idei v sotsial'nom razviti Rossii* [Reform Ideas in the Social Development of Russia]. Moscow: Inst. of Philos., Russ. Acad. of Sciences Publ., 1998, pp. 108–125. (In Russian)
- Kara-Murza A. *Svoboda i porjadok. Iz istorii russkoi politicheskoi mysli XIX–XX vv.* [Liberty and Order. History of Russian Political Thought of the 19th–20th centuries]. Moscow: Moscow School of Political Studies Publ., 2009, 247 p. (In Russian)
- Kara-Murza A. Karamzin, Shaden i Gellert. K istokam liberal'no-konservativnogo diskursa N.M. Karamzina [Karamzin, Shaden & Gellert. To the Origins of Liberal-Conservative discourse of N. Karamzin], *Filologiya: nauchnye issledovaniya*, 2016, no. 1, pp. 101–106. (In Russian)
- Kara-Murza A. (ed.) *Ocherki istorii zapadnoevropeiskogo liberalizma* [Essays on the History of West-European Liberalism]. Moscow: Inst. of Philos., Russ. Acad. of Sciences Publ., 2004. 226 p. (In Russian)
- Kara-Murza A. (ed.) *Rossiiskii liberalizm: idei i lyudi* [Russian Liberalism: Ideas and Persons]. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ., 2004. 616 p.
- Kara-Murza A. (ed.) *Rossiiskii liberalizm: idei i lyudi* [Russian Liberalism: Ideas and Persons]. 2 ed. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ., 2007. 904 p.
- Kara-Murza A. & Zhukova O. *Svoboda i Vera. Khristianskii liberalizm v rossiiskoi politicheskoi kul'ture* [Liberty & Faith. Christian Liberalism in Russian Political Culture]. Moscow: Inst. of Philos., Russ. Acad. of Sciences Publ., 2011. 184 p. (In Russian)
- Leontovych V. *Istoriya liberalizma v Rossii* [History of Liberalism in Russia]. Moscow: Russkii put' Publ., 1995. 444 p. (In Russian)
- Plekhanov G. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Collected Philosophical Works], vol. 1. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1956. 847 p. (In Russian)
- Zhukova O. Istoriya russkoi kul'tury i sovremennost' [History of Russian Culture and Modernity], *Voprosy istorii*, 2006, no. 8, pp. 105–116. (In Russian)
- Zhukova O. K filosofii politicheskoi istorii Rossii: liberal'no-khristianskii sintez V.A. Karaulova [To the Philosophy of Political History of Russia: Liberal-Christian Synthesis of V. Karaulov], *Voprosy filosofii*, 2011, no. 6, pp. 112–122. (In Russian)
- Zhukova O. (2012) Natsional'naya kul'tura i liberalizm v Rossii. O politicheskoi filosofii P.B. Struve [National Culture & Liberalism In Russia. Political Philosophy of P. Struve], *Voprosy filosofii*, 2012, no. 3, pp. 126–135. (In Russian)

О.А. Жукова

Онтологические основания свободы: метафизика и социальная философия С.Н. Трубецкого

Жукова Ольга Анатольевна – доктор философских наук, кандидат культурологии, профессор Школы философии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: logoscultura@yandex.ru

С.Н. Трубецкой (1862–1905), выдающийся русский мыслитель и общественный деятель, автор оригинальной концепции «конкретного идеализма», является убежденным последователем философских идей В.С. Соловьева. Трубецкой как один из лучших представителей национальной интеллектуальной элиты утверждает в своем творчестве ценности европейского модерна, духовные и политические свободы личности и общества. По мнению автора статьи, философские идеи и политические убеждения Трубецкого имеют один исток. В основе философской системы «конкретного идеализма» находится логоцентричная онтология свободы. Либеральная концепция политической свободы вырастает из христианской интуиции личностного бессмертия. Трубецкой отстаивает самостоятельное значение русской религиозной метафизики, видя в восточно-христианской традиции философствования потенциал для онтологического обогащения рационалистической мысли Нового времени. Тем самым в философии он показывает путь синтеза для русской и европейской мысли, а в социальной жизни защищает путь мирного переустройства политической системы и развития русского общества.

Ключевые слова: идеализм, христианский либерализм, метафизика, онтология, свобода, Логос, культура, политика, монархия, общество, революция, С.Н. Трубецкой

1. Метафизика свободы С.Н. Трубецкого в контексте русской философии

Сергей Николаевич Трубецкой (1862–1905) в созвездии русских мыслителей начала XX в. занимает особое место. Выдающийся философ, близкий друг и последователь В.С. Соловьева, талантливый университетский преподаватель, аристократ, человек европейской культуры и глубокой веры, князь Сергей Трубецкой стал моральным и интеллектуальным лидером русского образованного общества, выразителем его либеральных уmonoстроений и ожиданий на волне революционных событий первой русской революции 1905 г. Он принял непосредственное участие в политических процессах, подготовивших изменения социального порядка Империи. Путь С.Н. Трубецкого как философа и общественного деятеля служит яркой характеристикой интеллектуальной и политической истории России, воплощая сложный опыт развития русской метафизики и общественной мысли, ее выход в публичное пространство политических и профессиональных дискуссий.

В творчестве С.Н. Трубецкого обнаруживает себя тема свободы, понятая христологично, в духе религиозной метафизики В.С. Соловьева и Ф.М. Достоевского. Идеальное христианство Достоевского подразумевает «религию любви и потому свободы» [Лосский, 1994, с. 211]. Этим христианским идеалом Трубецкой движим в жизни. В научном творчестве, опираясь на достижения новоевропейской философии и метафизику всеединства Соловьева, он последовательно выстраивает оригинальную систему философского идеализма, синтезирующую опыт разума и веры. Трубецкой решает онтологический вопрос через философский конструкт Сущего, а гносеологический – через устанавливаемое единство познавательных способностей и вводимое им понятие универсальной чувствительности. «Учение С. Трубецкого уходит своими корнями в систему В. Соловьева, которую он, тем не менее, подверг пересмотру в свете критики теории познания Канта и послекантовского метафизического идеализма, в особенности Гегеля. Таким образом, учение об универсальной чувствительности было попыткой углубить кантовскую концепцию чувствительности», – дает определение философскому поиску Трубецкого Н.О. Лосский [Лосский, 2011, с. 201].

На Соловьева и Достоевского как на источники философского мировоззрения Трубецкого указывают все исследователи его творчества. Из биографии мыслителя известно, что гениальный роман Достоевского «Братья Карамазовы» наряду с «Критикой отвлеченных начал» Соловьева завершили формирование христианского мировоззрения Трубецкого, самым глубоким образом способствовав его коренному повороту от юношеского нигилизма и безверия к религиозной метафизике [там же, с. 197]. На этот перелом в духовном строе будущего автора работы «Учение о Логосе в его истории» обращает внимание и В.В. Зеньковский [Зеньковский, 1991, с. 94]. Историки русской мысли едины в понимании определяющих философию Трубецкого источников и характера наследуемой традиции. Трубецкой является восприимчивым идеи христианства как подлинной религии любви и свободы. «Чтобы оценить значительность этого движения, – пишет Лосский, – достаточно указать на следующие имена: Вл. Соловьев, кн. С.Н. Трубецкой, кн. Е.Н. Трубецкой, о. П. Флоренский, о. С. Булгаков, Н. Бердяев, Мережковский, Франк, Карсавин, Вышеславцев, Арсеньев, о. В. Зеньковский, Кобылинский-Эллис» [Лосский, 1994, с. 211–212].

Об этой специфической линии *русской религиозной метафизики любви и свободы*, которая стала онтологическим и гносеологическим основанием «конкретного идеализма» С.Н. Трубецкого и его социально-философских взглядов, убедительно говорит в своей итоговой книге «Вечное в русской философии» Б.П. Вышеславцев. Возводя происхождение оригинальной русской мысли к Григорию Сковороде, Вышеславцев видит в нем «все заветные устремления и симпатии русской философии, которые затем воплотились в личности Вл. Соловьева и всей нашей плеяды русских философов эпохи русского возрождения, как-то: братья Трубецкие, Лопатин, Новгородцев, Франк, Лосский, Аскольдов и мы немногие, которые еще можем напомнить новому поколению, в чем состоит дух и трагедия русской философии, и которые старались ее продолжать в своих трудах за рубежом» [Вышеславцев, 1994, с. 156]. Показательно, что список наследников Сковороды и Соловьева возглавляют братья Трубецкие.

В чем тогда состоит дух и трагедия русской мысли, почему обращение к центральным для европейской философии темам свободы и любви, веры и разума, Бога и человека, вечности и истории в традиции русской мысли, ярким представителем которой выступает С.Н. Трубецкой, обладает заметным своеобразием? Вышеславцев так отвечает на этот вопрос: «...основные проблемы мировой философии являются, конечно, проблемами и русской философии. В этом смысле не существует никакой специально русской философии. Но существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения» [там же, с. 154].

Русский подход, о котором говорит философ, в первую очередь связан с доминантой религиозной традиции в развитии русской культуры, где религия в сочетании с искусством и литературой выступают важнейшими формами ее самопознания, беря на себя функцию философской рефлексии над основаниями социального и исторического бытия. Христологичность русской культуры, ее центрированность на духовных идеалах и ценностях православия задает интеллектуально-творческий горизонт русской мысли, в значительной степени влияя как на политическое самосознание российского общества, так и на философию русского либерализма с его вниманием к религиозным аспектам жизни государства и народа [Кара-Мурза, Жукова, 2011]. Не случайно Е.Н. Трубецкой, вслед за старшим братом, продолжая идеи гениального мыслителя христианско-либерального типа В.С. Соловьева, в своей последней книге «Смысл жизни» однозначно заключит: «Учение о Христе – это ключ к разрешению вопроса о человеческой свободе» [Трубецкой, 1918, с. 163].

В русской религиозной и общественной мысли сложился определенный консенсус представлений о специфике взаимодействия политической и религиозной традиции в социальной истории России [Жукова, 2006]. Речь прежде всего идет о философах – представителях русского европеизма – либерального, или либерально-консервативного, направления, проделавших огромную интеллектуальную работу по осмыслению и реконструкции особенностей развития русской истории и культуры. Они отмечали, что слабость философско-богословской рефлексии в истории русской культуры во многом спровоцировала драматическое развитие традиции, при котором устоявшиеся формы культуры без творческого переосмысления исторического опыта складывались в традиционалистский комплекс культурной ментальности, преодолевавшийся с помощью радикальной перестройки социального порядка [Агошков и др., 2010, с. 107–110]. Именно в этом выдающийся философ и культуролог Г.П. Федотов, пересматривая русскую культурно-политическую традицию, будет находить одну из причин *русской несвободы*. Она обусловлена слабостью усилий по интеллектуальному познанию и переосмыслению исторического опыта.

Сложившееся соотношение власти и религиозной традиции в попытках изменения социального порядка открывало путь к секуляризации культуры, порывавшей с предшествовавшей традицией. Не случайным кажется тот факт, что отечественная культурфилософская и историософская мысль на рубеже XIX–XX вв. рассматривала проблему свободы в соотнесенности духовного и социального порядка бытия – в единстве метафизического и политического в жизни человека и общества.

Проблема свободы, ставшая знаменем русского либерализма и вынесенная в плоскость публичной политики в начале XX в., всегда была важнейшей для русской философии и литературы, онтологические и культурные корни которой – в христианском учении свободы и этики любви: «Пушкин есть прежде всего певец свободы. Философия Толстого и Достоевского есть философия христианской свободы и христианской любви. Если Пушкин, Толстой и Достоевский выражают исконную традицию и сущность русского духа, то следует признать, что она во всем противоположна материализму, марксизму и тоталитарному социализму», – подчеркивал Б.П. Вышеславцев в книге «Вечное в русской философии» [Вышеславцев, 1994, с. 160].

Непосредственная взаимосвязь религиозного и политического вопроса о свободе была метафизически прочувствована Достоевским, творчеством которого так глубоко проникся Трубецкой. Томас Шпидлик, большой знаток восточно-христианской традиции, в своей известной книге с символическим названием «Русская идея: иное видение человека», посвященной реконструкции русской духовности, обращается к опыту Достоевского, видя в нем крупнейшего оригинального русского религиозного философа и социального мыслителя, пророчествующего о свободе. Считая, что «Достоевский особым образом выразил концепцию свободы, типичную для русской мысли» [Шпидлик, 2006, с. 35], он выделяет характеристики свободы, определяющие судьбы романых героев Достоевского. Свобода, согласно автору «Братьев Ка-

рамазовых», *безгранична, беспричинна, демонична, христологична, эсхатологична*. В интерпретации кардинала Шпидлика, русская мысль пережила свободу в глубине своего опыта, философски обозначив такие ее свойства:

- свобода мета-номична (нередко противостоит правилам общественного порядка),
- мета-логична (не является родом мышления),
- бого-человечна (христологична и духовна),
- созидательна (позитивна и творчески активна),
- преобразовательна (преобразует общество и космос),
- созидательно кенотична (примиряет противоречие, когда подчинение становится свободой, а свобода стремится к подчинению) [там же, с. 31–41].

Как убедительно показывает автор «Русской идеи», проблематика свободы в русской духовно-интеллектуальной культуре занимает одно из центральных мест, присутствуя в философских и художественных текстах. И в этом он полностью совпадает с Б.П. Вышеславцевым, определявшим тему свободы не только в качестве начала русского философствования, но и главного индикатора *социального мироучествования*: «Русская философия, литература и поэзия всегда была и будет на стороне свободного мира: она была революционной в глубочайшем, духовном смысле этого слова и останется такой и перед лицом всякой тирании, всякого угнетения и насилия» [Вышеславцев, 1994, с. 160].

В связи с поиском пути «русской свободы» в философии, публицистике и общественной деятельности князя С.Н. Трубецкого уместно вспомнить определение свободы, данное В.С. Соловьевым в одной из статей Энциклопедии Брокгауза и Ефрона. По Соловьеву, свобода представляет собой проблему «об истинном отношении между индивидуальным существом и универсальным, или о степени и способе зависимости частичного бытия от всецелого» [Соловьев, 1900, с. 163–169]. Своеобразную формулу свободы, как бы подводя итог развития русской мысли, предложит Вышеславцев: «Существует две свободы, или две ступени свободы: свобода произвола и свобода творчества. Переход от первой ко второй есть сублимация свободы» [Вышеславцев, 1994, с. 193]. С несублимированной свободой произвола связаны «явления духовного противоборства, восстания против иерархии ценностей»; сублимированная свобода, свобода творчества поворачивает свой руль «в направлении к ценностям», добровольно беря на себя «реализацию идеального долженствования» [там же, с. 193]. Трубецкой всегда был защитником позитивной свободы – *свободы творчества и созидания*, но действовать ему приходилось в условиях политической несвободы, породившей революционный хаос негативной свободы, который проник и в его любимое детище – Университет.

2. Философия и практика христианского либерализма

Революционный кризис, ставший симптомом болезни политико-экономической системы Российской империи, повлиял на процесс институализации философии в университетской системе образования. На рубеже XIX–XX вв. университетская среда была источником свободомыслия и политической активности, и Трубецкой оказался одним из идейных лидеров, настаивавших на обновлении системы отношений профессиональных образовательных корпораций и власти. Исходя из своего видения задач образования и воспитания русского студенчества, Трубецкой пытался расширить тематическое поле философии, побудить учащихся к самостоятельному мышлению. В 1894–1899 гг. под его руководством действовал студенческий кружок в форме семинаров по философии истории, и даже такое академическое направление работы воспринималось «необычайной вольностью и рассматривалось как великодушное попустительство начальства» [Анисимов, 1906, с. 148]. По признанию С.Н. Трубецкого, кружок «разрешили под следующим соусом: 1) я объявляю

совещательные часы или практические упражнения в дни и часы по соглашению со слушателями... 2) на сии часы или упражнения, кроме студентов, допускаются магистранты, оставленные при университете, а также кандидаты... 3) организация занятий лежит исключительно на мне, а равно и ответственность за них... 5) члены или участники принимаются мною и пускаются по моему списку... 6) предварительная цензура рефератов принадлежит мне: рефераты политического свойства исключаются безусловно» [Трубецкая, 1953, с. 182].

Семинары Трубецкого, как и созданное по его инициативе в марте 1902 г. Студенческое историко-филологическое общество при Московском университете¹, призванные способствовать углубленному изучению истории античной, новоевропейской, христианской философской мысли, культивировали в учениках потребность в самостоятельном научном поиске. Рассматриваемые философские сюжеты на самом деле отвечали самым актуальным темам и проблемам современности. Это подтверждается фактом возникновения в рамках Общества в 1904 г. специализированной секции «История религии». В работе религиозно-философской секции ярко проявили себя талантливые ученики и слушатели С.Н. Трубецкого – В.Ф. Эрн, В.П. Свенцицкий, П.А. Флоренский, А.В. Ельчанинов, принявшие непосредственное активное участие в процессах обновления общественной и церковной жизни на волне революционно-политических изменений российского государства и общества в 1905–1906 гг.

Университет был для Трубецкого без преувеличения храмом науки и цитаделью просвещения. В эпоху революционных перемен университет, по замыслу Трубецкого, выступал своеобразным образцом духовного и социального порядка, который должен был воплотиться в творческой свободе и гражданской ответственности человека и общества. Веря в «эволюцию личности и общества», которые «взаимно обуславливают друг друга», в «их разумный прогресс» [Трубецкой, 1994б, с. 48], Трубецкой считал, что развитие человечества определяется разумной целью. И эта цель состоит в том, что «Великое Существо будущего, истинное земное божество или божественное общество, должно объять все человечество и осуществить царство разума, мира и свободы» [там же, с. 49]. И к этой цели, он был убежден, идут «народы в общекультурной работе своих государств, в своих войнах, союзах, революциях и реформациях, в своей промышленности, технике, искусствах и науке» [там же]. Теургическое видение прогресса в духе и разуме философ прилагал к пониманию современной России, отдавая интеллектуальную мощь и всю страсть своей души воплощению этой грандиозной задачи. На этапе формирования политической нации Трубецкой пытался показать альтернативный имперскому бюрократическому традиционализму путь свободного общественного самоуправления, основанного на авторитете знания и профессионализма, на доверии к личности, наделенной правами и свободами, уважающей законность и правопорядок.

В статье с многозначным названием «На рубеже», посвященной памяти ушедшего из жизни выдающегося русского историка и философа права Бориса Николаевича Чичерина, Трубецкой высказал основополагающие для него социально-политические идеи. Написанный в самом начале русско-японской войны, в феврале 1904 г., в Дрездене, текст князя Трубецкого носит программный характер; здесь философ дает свое определение исторических задач России, обретающей свое подлинное величие только в свободе. Перед лицом громадной опасности – восточного вызова, вновь поднимающего вопрос борьбы Азии и Европы до всемирно-исторического значения, Трубецкой видит единственный путь выживания России: чтобы спасти европейскую и христианскую культуру, носительницей которой, по мысли Трубецкого, является Россия, «она должна будет собрать и развить все свои духовные и материальные силы, весь свой разум и творчество» [Трубецкой, 1907, с. 458–459]. Первым условием этой работы является «внутреннее обновление и политическое освобождение

¹ Первое заседание Общества состоялось 16 марта 1902 г. После кончины кн. С.Н. Трубецкого Общество стало носить его имя.

России, упразднение бюрократическо-полицейского абсолютизма, медленно растлевающего Россию и ведущего ее к конечной гибели. Коренная политическая реформа необходима для спасения России и для спасения самого Престола, – убежден Трубецкой. – Ибо все то, чего благомыслящие, просвещенные люди требовали до сих пор в интересах свободы и преуспеяния, приходится требовать теперь в интересах порядка и охранения» [там же, с. 459].

В большой статье, проникнутой духом высокого патриотизма и гражданственности, Трубецкой проводит анализ российского абсолютизма, противопоставляя сложившуюся традицию русского самодержавия русской идее единодержавия. По его мнению, «абсолютизм не только не составляет силу царской власти, а окончательно связывает и подрывает ее, наносит ей величайший нравственный и политический ущерб и противопоставляет ее России, как чуждую и враждебную» [там же]. На протяжении статьи Трубецкой последовательно раскрывает тезис, что в системе бюрократического абсолютизма, «являющейся необходимым результатом развития “самодержавного правления”, мнимая “неограниченность” царской власти неизбежно обращается в худшее из всех ограничений, и каким образом под конец самое единодержавие, реальная власть монарха, приносится здесь в жертву призраку *самодержавия*» [там же].

В тяжелой исторической ситуации, призывает Трубецкой, здравая политика должна освободиться от ложной патриотической риторики, прикрывающейся самодержавием, православием и народностью. Власть, церковь и общество должны найти оправдание в «могучем государственном инстинкте». Показывая разложение русского царизма и духовную нищету церкви, огражденной полицейским уставом, Трубецкой категорически отрещивается от недругов России, от тех, кто не чтит ее истории и не любит религии и культуры. «Мы не порываем связей с историческим прошлым России. Мы не отрекаемся от основ ее государственного величия, а хотим их укрепить и сделать незыблемыми. Мы не поднимаем руки против церкви, когда хотим освобождения ее от кустодии фарисеев, запечатавших в гробу живое слово. И мы не посягаем против Престола, когда мы хотим, чтобы он держался не общим бесправьем и самовластьем опричников, а правовым порядком и любовью подданных», – решительно заявляет Трубецкой [там же, с. 487]. Он прямо обращается к высшей власти, надеясь на разумное проявление государственного инстинкта и христианской совести. Как считает философ, «теперь сама царская власть должна довершить строительство земли, дав ей свободу и право, без которых нет ни силы, ни порядка, ни просвещения, ни мира внутреннего и внешнего. И этим она не ослабит, а бесконечно усилит себя, восстановив себя в своем истинном значении царской, а не полицейской власти и сделавшись залогом свободы, права и мирного преуспеяния» [там же].

Трубецкой верит, что «ни одно русское сердце не может и не должно мириться с мыслью, что и после нее Россия останется в прежнем беспросветном рабстве и косности, которые не сулят ей ничего, кроме позора, смуты и гибельных неисчислимых бедствий» [там же, с. 492]. Уповая на то, что «неиссякаемый мощный дух самоотверженного патриотизма» «воскреснет, обновит Россию и освободит ее» [там же], он адресовал свое послание не только русской власти и обществу, но и самому себе. Самоотверженное служение идее свободы и христианской любви было стержнем его личности. Интенсивность духовной работы, сила моральных переживаний надломила находящегося в самом расцвете лет ученого и борца.

Апоплексический удар 29 сентября 1905 г. на приеме у министра народного просвещения и последовавшая через несколько часов смерть молодого ректора Московского университета потрясли друзей, коллег и всю прогрессивную общественность своим трагическим символизмом. Кончина князя Трубецкого обожгла души и сердца русских людей пророческим предчувствием будущих исторических бед России, не свершившихся надежд общества на мирное, поступательное развитие страны. «На

моей памяти я не знаю случая, чтобы смерть какого-нибудь общественного деятеля так потрясла Москву, так потрясла всю Россию», – подавленный горем, пишет в траурной памятной статье коллега и соредактор Трубецкого по журналу «Вопросы психологии и философии» Л.М. Лопатин [Лопатин, 1905, с. 1]. Сокрушаясь о том, как много потеряла бедная родина в лице «твердого и честного гражданина», Лопатин прямо говорит о том, что С.Н. Трубецкой – это не просто общественный деятель, но «общественное знамя». «Он знамя мирного и легального развития страны по пути свободного прогресса, – формулирует Лопатин. – И вот это знамя вырвано у нас. Несмотря на приобретенные блага политической свободы, ниоткуда не слышно уверенного и спокойного призыва к мирному и закономерному решению ставших перед нами трудных задач. Подымается скорбный вопрос: куда же идем мы? Что ждет нас? Неужели только мрак и стон кровавых междоусобий и всеобщего разгрома?» – в ужасе вопрошает философ [там же].

Как напишет П.И. Новгородцев, мало кто мог предположить, что любимый многими университетский профессор Сергей Трубецкой умрет национальным героем. Выдающийся русский философ права признаёт, что Трубецкой был «превосходным профессором, первоклассным ученым, глубоким мыслителем» [Новгородцев, 1906, с. 4]. Но не академические заслуги принесли князю Трубецкому всенародное признание. «Для того, чтобы стать излюбленным вождем народным, – настаивает Новгородцев, – нужны были особые свойства личности: глубокая вера в будущее, прозрачная ясность и чарующая искренность светлой души, высокое нравственное воодушевление; и нужно было, чтобы эти свойства проявились в ярком подвиге веры и любви в тяжкий час испытания России» [там же, с. 4–5].

Интеллектуальный и моральный подвиг С.Н. Трубецкого был оценен многими современниками, как и необыкновенно привлекательные черты его личности. Нравственный стиль его жизни, интеллигентность, душевность и простота в общении, высокий профессионализм и обширность знаний обращали студентов в горячих поклонников и обожателей, а коллег, пусть и не всегда согласных с его мнением, в уважающих собеседников и соратников. «Его необыкновенная искренность и душевная красота манили к нему и заставляли любить его; другого слова я не подберу для определения того чувства, которое Сергей Николаевич вызывал в окружающих», – сделает признание в мемориальной статье А.А. Мануилов, выдвинутый коллективом на ректорских выборах в помощники С.Н. Трубецкому [Мануилов, 1906, с. 1].

Через год во вступительной лекции в Московском университете Евгений Николаевич Трубецкой обратился к слушателям с вдохновенной речью в память о своем горячо любимом и высокочтимом брате Сергее Николаевиче. Мемориальное слово о философе и общественном деятеле Сергее Трубецком, по сути, было программным выступлением, содержащим оценку интеллектуального наследия рано ушедшего профессора философии, свидетельством о единстве идейно-политических позиций и общности исповедуемых духовных идеалов, исходных мировоззренческих и философских установок двух мыслителей. Вспоминая брата, «идя за его гробом», Евгений Трубецкой обещал продолжить его дело – *дело свободы и бессмертия*. Активная борьба С.Н. Трубецкого за автономию университетского управления, блестящие публицистические выступления о свободе слова и печати, участие в важнейших политических событиях 1904–1905 гг. принесли молодому ученому, занимавшемуся академической деятельностью, общероссийскую известность.

Депутация к царю 6 июня 1905 г. земских представителей, которую возглавил С.Н. Трубецкой, знаменитое обращение князя к Николаю II о назревших политических изменениях и чаяниях всего русского народа о свободах, первые в России университетские выборы, в результате чего ординарный профессор стал ректором Императорского Московского университета, – все эти события в глазах общественности до некоторой степени затмили его образ как выдающегося ученого и оригинального мыслителя. Надписи на венках «Борцу за свободу» свидетельствовали о том, по сло-

вам Евгения Трубецкого, что современники «ценили общественного деятеля», в то время как «философ, учитель жизни остался для большинства из них неразгаданным и непонятым» [Трубецкой, 1994а, с. 293].

Перед лицом смерти смысл жизни становится более ясным и отчетливым. Смысл жизни Сергея Трубецкого его младший брат и философский единомышленник увидел в духовном преодолении смерти – в этом высшем проявлении свободы, дарованной Богом человеку. Весь пафос борьбы за свободу, по словам Евгения Трубецкого, у Сергея Николаевича исходил из жажды бессмертия, продиктованной глубокой христианской верой. Именно философский поиск истины был душой общественной борьбы за свободу, поднимал и «окрылял его слово»: «Смысл свободы для него был в том же, в чем он видел смысл жизни. И как ни парадоксальным вам может это показаться, *он был борцом за свободу, потому что был учителем бессмертия*» [там же]. Указав на онтологическую связь между свободой и бессмертием как главную философскую интуицию С.Н. Трубецкого, Евгений Николаевич подчеркнул, что «в самой борьбе за свободу есть что-то такое, что приподнимает над смертью и свидетельствует о связи человека с вечностью» [там же, с. 293]. В борьбе преодолевается страх смерти, она становится началом пути к бессмертию. Жертвуя собой ради свободы, в служении общественному благу Сергей Трубецкой, как оценивал его брат, встал на путь бессмертия, ища его философским умом, верующим сердцем, свободной волей христианина и моральным сознанием гражданина. Именно царственный венец свободы, возложенный Богом на человека как на разумное существо, способное устроить свою жизнь, становится залогом духовных, интеллектуальных и политических свобод.

Этот манифест свободы, онтологическим основанием которой выступает божественный дар свободы, проявляемый в разумном творчестве человека в истории, Евгений Трубецкой произносит от лица обоих братьев, наследников метафизики всеединства Владимира Соловьева, восходящей к софийной интерпретации Бога, мира и человека. Религиозные корни онтологии свободы, ее христианские эсхатологические перспективы просматриваются в построениях Е.Н. Трубецкого достаточно отчетливо. «В бессмертии – смысл свободы и ее ценность <...> Свобода подобает человеку, как сосуду Безусловного. Признание свободы – эта та дань уважения, которую мы платим бессмертию», – заключает речь Трубецкой [там же, с. 298]. И возвращаясь к образу Сергея Трубецкого, он напоминает о том пути свободы, которым шел его брат, приглашая слушателей последовать этой цели «созидания неумирающей формы жизни» [там же]. Призывая осознать высший смысл свободы, в котором соединяется обретение личного бессмертия и общественное служение христианским идеалам свободы, Евгений Трубецкой, говоря о Сергее как о предвестнике новой жизни, совершившем духовный и гражданский подвиг, поднимает русское общество на трудную работу воплощения свободы «для очеловечивания России» [там же, с. 298].

«Добрый гений, светлый дух мира» [Новгородцев, 1906, с. 6], князь Трубецкой силой своей веры «заставлял других верить в торжество нравственных начал над всеми противоборствующими стихиями, – над косной силой истории, над безумной близорукостью господствующих и над грозным ожесточением обездоленных и подвластных» [там же, с. 7]. Увы, этим ожиданиям разумного устроения русской жизни не суждено было сбыться. Но, как заключит Новгородцев, великое значение Сергея Трубецкого в истории состоит в том, что во время русской революции с ним «связана была вера русского народа в превосходящую силу правды и в возможность общего примирения» [там же].

Тяжело обновлялась и «очеловечивалась» Россия, обретая право на свободу, на творческую самостоятельность личной и общественной жизни, словно подтверждая слова философа Сергея Трубецкого, что в мировом процессе человеческая личность зарождалась трудно и медленно, «туго развивалось ее самосознание» [Трубецкой, 1994б, с. 562]. Трубецкой отмечал, что «самое понятие личности, личных прав, личной собственности и свободы – все эти понятия возникают и развиваются у нас на

глазах. И вместе с их развитием, с развитием личного самосознания, пробуждается сознание внутреннего противоречия жизни, противоречия личности и рода, свободы и природы» [там же, с. 562–563]. По мнению Трубецкого, философия осознаёт эти противоречия, природа которых – в самой действительности. Недостигнутый идеал – это задание, сопряженное с познанием и культурной работой человечества по согласованию и примирению, в терминах философа, конечного и бесконечного, свободы и природы, личности и вселенной. Горячая вера в разумный прогресс не заслоняла перед Трубецким реальности. Напротив, в своих представлениях и практических действиях он был духовно мотивированным реалистом, или, пользуясь его собственной системой определений, *конкретным идеалистом*.

Идеалистически возвышенный, наполненный религиозным смыслом свободы и в то же время трезвый и критический взгляд Трубецкого на существо жизни во всех ее субъективных (личностных, духовных) и объективных (социальных, политических) проявлениях позволил Г.П. Федотову причислить Сергея Трубецкого и его брата Евгения к традиции русских метафизиков – идеологов либерального славянофильства. Говоря о слабости русского либерализма, Федотов констатирует, что «вырождение старого славянофильства в черносотенство конца XIX в. обескровило это направление» [Федотов, 2011, с. 50]. «Однако в Москве (и провинции), – заметит Федотов, – никогда не угасала эта благородная традиция – Самариных, Шиповых, Трубецких» [там же].

Эту благородную традицию мирных преобразователей, патриотов и сторонников органических изменений социального порядка без сломов существующей политической конструкции власти продолжает Трубецкой. Показательно, что эстафету созидательного обновления России от своих старших реформаторов-патриотов молодой аристократ принимает в памятном «голодном» 1892 г. Не проявлявший до того особого интереса к политике, Трубецкой изменил свое отношение к вопросам социального устройства государства и связанной с ними общественной работы, став по просьбе рязанского губернатора Г.И. Кристи его уполномоченным, чтобы наладить помощь голодающим. Побывав в Рязани, Трубецкой ужаснулся масштабам народного бедствия. Постепенно он приходит к мысли о необходимости участия в решении конкретных проблем русской жизни, не оставляя и работу в университете. С этого момента научно-педагогическая и общественная деятельность в жизни Трубецкого неразрывно связаны.

Можно с глубокой уверенностью говорить, что его выбор был мотивирован христианскими убеждениями и моральными выводами, сделанными на их основе. Духовный переворот, произошедший с юным Трубецким, утвердил будущего автора «Основания идеализма» в истинности христианства и значимости его идей для всеобщего духовного и культурного прогресса человечества. Пережив нигилистический кризис, по завершении гимназии Трубецкой навсегда вернулся к христианству и, по словам Л.М. Лопатина, «на всю жизнь сделался убежденным проповедником идеального, очищенного, философски оправданного религиозного мировоззрения» [Лопатин, 1906, с. 34].

На страницах главного научного труда «Учение о Логосе в его истории» С.Н. Трубецкой сформулировал свое кредо – христианина, мыслителя и политического деятеля: «Человек не может мыслить свою судьбу независимо от судьбы человечества, того высшего собирательного целого, в котором он живет и в котором раскрывается полный смысл жизни» [Трубецкой, 1994б, с. 47–48]. Идеалом же на пути исторической работы народов служит «разум и добро», господствующее не только в человеке, но и «во вселенной» [там же, с. 47–48].

Не вызывает сомнений, что если бы Сергею Николаевичу Трубецкому было отпущено иное время жизни, то он бы принял самое живое участие в публичном политическом процессе эпохи партийного строительства и первого русского парламентаризма как последовательный и убежденный деятель либерального направле-

ния. Либеральная программа, закрепляющая личностные и политические свободы, была продолжением его христианской веры в свободный творческий разум человека и выношенной им философской идеи абсолютного как конкретного субъекта, сущего «в себе самом для другого» и заключающего «в себе основания своего другого» [там же, с. 717]. Политическая философия Трубецкого соответствовала его христианской метафизике *абсолютного* – «нравственной идее Бога, как бесконечной любви» [там же] – центральному тезису, сформулированному в «Основаниях идеализма». Изложенная Трубецким концепция «конкретного идеализма» с его необходимым постулатом «опыта и умозрения, точно так же как и религиозной веры» [там же] стала философским обоснованием социально-политической программы, продолжающей и развивающей традицию *христианского либерализма* в политической культуре России.

Список литературы

- Агошков и др., 2010 – *Агошков А.В. и др.* Какой тип культуры складывается в современной России? // *Вопр. культурологии*. 2010. № 8. С. 93–120.
- Анисимов, 1906 – *Анисимов А.И.* Князь С.Н. Трубецкой и московское студенчество // *Вопр. философии и психологии*. 1906. Кн. I(81). С. 146–196.
- Вышеславцев, 1994 – *Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии // *Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса*. М.: Республика, 1994. С. 154–324.
- Жукова, 2006 – *Жукова О.А.* История русской культуры и современность // *Вопр. истории*. 2006. № 8. С. 105–116.
- Зеньковский, 1991 – *Зеньковский В.В.* История русской философии: в 2 т. Т. II. Ч. 2. Л.: ЭГО, 1991. С. 93–113.
- Кара-Мурза, Жукова, 2011 – *Кара-Мурза А.А., Жукова О.А.* Свобода и вера. Христианский либерализм в российской политической культуре. М.: ИФ РАН, 2011. 184 с.
- Ключевский, 2009 – *Ключевский В.О.* Курс русской истории: полн. изд. в 1 т. М.: Альфа-Книга, 2009. С. 669.
- Мануилов, 1906 – *Мануилов А.А.* Из воспоминаний о кн. С.Н. Трубецком // *Вопр. философии и психологии*. 1906. Кн. I(81). С. 1–3.
- Лопатин, 1905 – *Лопатин Л.М.* Памяти князя С.Н. Трубецкого // *Вопр. философии и психологии*. 1905. Кн. IV(79). Сент.–окт. С. I–VI.
- Лопатин, 1906 – *Лопатин Л.М.* Князь С.Н. Трубецкой и его общее философское мирозерцание // *Вопр. философии и психологии*. 1906. Кн. I(81). С. 29–129.
- Лосский, 2011 – *Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Акад. Проект; Триеста, 2011. 551 с.
- Лосский, 1994 – *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. 432 с.
- Новгородцев, 1906 – *Новгородцев П.И.* Памяти князя Сергея Николаевича Трубецкого // *Вопр. философии и психологии*. 1906. Кн. I(81). С. 4–8.
- Соловьев, 1900 – *Соловьев В.С.* Свобода воли // *Энцикл. слов. Брокгауза и Ефрона*. 1900. Т. XXIX(57). С. 163–169.
- Трубецкая, 1953 – *Трубецкая О.Н.* Князь С.Н. Трубецкой. Воспоминания сестры. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953. 269 с.
- Трубецкой, 1907 – *Трубецкой С.Н.* Собрание сочинений Кн. Сергея Николаевича Трубецкого: в 6 т. Т. 1: Публицистические статьи. М.: Тип. Г. Лисснера и Д. Сонко. 1907. 495 с.
- Трубецкой, 1918 – *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М.: Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1918. 232 с.
- Трубецкой, 1994а – *Трубецкой Е.Н.* Свобода и бессмертие // *Трубецкой Е.Н. Смысл жизни*. М.: Республика, 1994. 432 с.
- Трубецкой, 1994б – *Трубецкой С.Н.* Соч. М.: Мысль, 1994. 816 с.
- Федотов, 2011 – *Федотов Г.П.* Собр. соч.: в 12 т. Т. 5. М.: Sam&Sam, 2011. 424 с.
- Шпидлик, 2006 – *Шпидлик Т.* Русская идея: иное видение человека. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. 464 с.

Ontological Foundations of Freedom: The Metaphysics and Social Philosophy of S.N. Trubetskoy

Olga Zhukova

DSc in Philosophy, PhD in Cultural Studies, Professor. National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: logoscultura@yandex.ru

S.N. Trubetskoy (1862–1905) – the outstanding Russian thinker and public figure. The author of the original concept of “concrete idealism”, he is a staunch follower of the philosophical ideas of V.S. Solov’ev. Trubetskoy is one of the best representatives of the national intellectual elite. In his works he argues values of European modernity, the spiritual and political freedom of the individual and society. According to the author, philosophical ideas and political beliefs of Trubetskoy are single source. In the heart of the philosophical system of “concrete idealism” is specific logocentric ontology of freedom. The liberal concept of political freedom grows out of the Christian intuition of personal immortality. Trubetskoy defends independent significance of Russian religious metaphysics, seeing in the Eastern Christian tradition of philosophizing the potential for ontological enrichment of the rationalist thought in Modern Era. Thus, in philosophy, he shows the way of synthesis for Russian and European thought, and in social life he protects the path of peaceful transformation of the political system and development of Russian society.

Keywords: idealism, Christian liberalism, metaphysics, ontology, freedom, Logos, culture, politics, monarchy, society, revolution, S.N. Trubetskoy

References

- Agoshkov A.V., Vasil’ev A. G., Zhukova O.A., Zapesotsky A.S., Ikonnikova S.N., Mosolova L.M., Khrenov N.A. Kakoj tip kul’turny skladyvaetsja v sovremennoj Rossii? [Which Type of Culture is emerging in Modern Russia?], *Voprosy kul’turologii*, 2010, no. 8, pp. 93–120. (In Russian)
- Anisimov A.I. Knjaz’ S.N. Trubeckoj i moskovskoe studenchestvo [Prince S. N. Trubetskoy and Moscow Students], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1906, vol. I (81), pp. 146–196. (In Russian)
- Fedotov G.P. *Sobranie sochinenij* [Collected Works], vol. 5. Moscow: Sam&Sam Publ., 2011. 424 p. (In Russian)
- Kara-Murza A.A., Zhukova O.A. *Svoboda i vera. Khristianskij liberalizm v rossijskoj politicheskoj kul’ture*. [Freedom and Faith. Christian Liberalism in Russian Political Culture]. Moscow: Institute of philosophy, Russian Academy of Sciences Publ., 2011. 184 p. (In Russian)
- Klyuchevskij V.O. *Kurs russoj istorii* [The Course of Russian History]. Moscow: Al’fa-Kniga Publ., 2009. 669 p. (In Russian)
- Lopatin L.M. *Knjaz’ S.N. Trubeckoj i ego obshhee filosofskoe mirosozercanie* [Prince S.N. Trubetskoy and his General Philosophical Worldview], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1906, vol. I (81), p. 29–129. (In Russian)
- Lopatin L.M. Pamjati knjazja S.N. Trubeckogo [The Memory of the Prince S.N. Trubetskoy], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1905, vol. IV (79), p. I–VI. (In Russian)
- Lossky N. O. *Bog i mirovoe zlo* [God and World Evil]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 432 p. (In Russian)
- Lossky N.O. *Istorija russoj filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Akademičeskij Proekt Publ.; Triksta Publ., 2011. 551 p. (In Russian)
- Manuilov A.A. Iz vospominanij o kn. S.N. Trubeckom [From the Memoirs about S.N. Trubetskoy], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1906, vol. I (81), p. 1–3. (In Russian)
- Novgorodtsev P.I. Pamjati knjazja Sergeja Nikolaeviča Trubeckogo [In Memory of Prince Sergei Nikolaevich Trubetskoy], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1906, vol. I (81), p. 4–8. (In Russian)
- Solov’ev, V.S. Svoboda voli [The Free Will], *Enciklopedičeskij slovar’ Brokgauza i Efrona*. 1900, vol. XXIX (57), p. 163–169. (In Russian)
- Spidlik T. *Russkaja ideja: inoe videnie čeloveka* [The Russian Idea: a Different Vision of Man]. St.Petersburg: Izdatel’stvo Olega Abyshko Publ., 2006. 464 p. (In Russian)
- Trubetskaja O.N. *Knjaz’ S.N. Trubeckoj. Vospominanija sestry* [Prince S.N. Trubetskoy. Sister’s Memories]. New York: Chekhov’s Publishing, 1953. 269 p. (In Russian)

- Trubetskoy E. N. *Smysl zhizni* [The Meaning of Life]. Moscow: tipografija tovarishhestva I.D. Sytina, 1918. 232 p. (In Russian)
- Trubetskoy E.N. *Svoboda i bessmertie* [Freedom and Immortality]. In: Trubeckoj E.N. *Smysl zhizni* [The Meaning of Life]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 432 p. (In Russian)
- Trubetskoy S.N. *Sobranie sochinenij Kn. Sergeja Nikolaevicha Trubeckogo* [Collected Works], vol. 1. Moscow: Printing house of G. Lissner and D. Sopko. 1907. 495 p. (In Russian)
- Trubetskoy S.N. *Sochinenija* [Works]. Moscow: Mysl' Publ., 1994. 816 p. (In Russian)
- Vysheslavtsev B.P. *Vechnoe v russkoj filosofii* [The Eternal in Russian Philosophy]. In: Vysheslavtsev B.P. *Etika preobrazhennogo Erosa* [The Ethics of Transfigured Eros]. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 154–324. (In Russian)
- Zenkovsky V.V. *Istorija russkoj filosofii* [History of Russian Philosophy], vol. II, part 2. Leningrad: EGO Publ., 1991, pp. 93–113. (In Russian)
- Zhukova O.A. *Istorija russkoj kul'tury i sovremennost'* [History of Russian Culture and Modernity], *Voprosy istorii*, 2006, no. 8, pp. 105–116. (In Russian)

Д.С. Моисеев

Политическая философия Джованни Джентиле

Моисеев Дмитрий Сергеевич – аспирант школы философии факультета гуманитарных наук. 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 итальянского философа-неогегельянца Джованни Джентиле. Предметом исследования являются представления Джентиле о политике, определение ключевых понятий его политической философии: «долг», «характер», «государство», «нация», «право». На основании работ Джентиле «Общая теория духа как чистого акта», «Генезис и структура общества», «Введение в философию» раскрываются вопросы укорененности политической философии итальянского мыслителя в онтологии его концепции актуального идеализма, связь его политической теории с идеалами Рисорджименто (в первую очередь с политической мыслью Джузеппе Мадзини), влияние философа в годы фашистского “ventennio”.

Ключевые слова: Дж. Джентиле, фашизм, неогегельянство, политическая философия, тоталитаризм, актуальный идеализм, актуализм

Наиболее значительным мыслителем из всех оказавших влияние на формирование доктрины итальянского фашизма является академический философ-неогегельянец Джованни Джентиле (1875–1944). Он во многом предвосхитил фашизм в своей идеалистической философии, после прихода Муссолини к власти успешно реализовал некоторые из своих концептуальных наработок на практике (как действующий политик – министр образования Италии) и, наконец, в 1932 г. помог Дуче сформулировать «Доктрину фашизма».

Джованни Джентиле родился 30 мая 1875 г. на Сицилии, в небольшом городке Кастельветрано провинции Трапани на западе острова. Окончив начальную школу в Кастельветрано, он продолжил обучение в столице провинции, городе Трапани, где окончил гимназию и лицей. В 1893 г. он поступил в Высшую нормальную школу в Пизе, в которой проявились особые таланты будущего философа на ниве гуманитарных наук. Джентиле принимает решение развивать традицию итальянской идеалистической философии. Свою выпускную работу он пишет об идеализме В. Жоберти и А. Розмини-Сербаты.

С 1898 г. Джентиле начинает преподавать философию в лицее в Кампобассо, затем в 1901 г. перебирается в Неаполь, где работает до 1906 г. В Неаполе он знакомится с Бенедетто Кроче и получает звание доцента в местном университете. В 1903 г. состоялся дебют Джентиле как лектора – он излагает курс «Возрождение идеализма». В 1907 г. он занимает свою первую административную должность – возглавляет

кафедру истории философии в Университете Палермо. Размышляя о необходимости реформирования гегелевской диалектики, Джентиле постепенно вырабатывает собственную идеалистическую концепцию – актуальный идеализм. Первая работа в духе актуального идеализма была опубликована им еще в Неаполе в 1912 г. под названием «Акты мысли как чистые акты». Помимо этого, он публикует ряд сочинений по истории философии¹.

Задача данной статьи – рассмотреть основные понятия политической философии Джентиле, выведенной из его философии актуального идеализма. Эта задача представляется актуальной в силу того, что наследие Джентиле в России недостаточно изучено: в последние десятилетия был опубликован небольшой корпус работ, посвященных его этической философии, однако политический аспект в них практически не затрагивался².

Политическая философия Джентиле глубоко укоренена в онтологии философии актуального идеализма, подробно изложенной мыслителем в работе «Общая теория духа как чистого акта» (1916), суть которой формулируется следующим образом: «Мы можем обобщить нашу доктрину как теорию, в соответствии с которой дух, духовная реальность, является актом, полагающим свой объект во множественности объектов, примиряющим их множественность и объективность в собственном единстве как субъект. Теорию, выводящую из духа каждый предел пространства и времени и каждое внешнее условие» [Gentile, 1987, p. 230]. Актуальный идеализм предполагает единство мысли и действия, знания и воления, теории и практики. В этой философской системе история играет ключевую роль – роль реальности в ее конкретности, роль основы для абсолютной свободы духа. Самореализация созидющего духа предстает в системе философии Джентиле как царство человека (*regnum hominis*), которое, в свою очередь, является полнотой свободы и господства над природой. Природа для нас оказывается «вечным прошлым в нашем вечном настоящем (*l'eterno passato del nostro eterno presente*), железной необходимостью прошлого и абсолютной свободой настоящего». Мир оказывается для нас вечной историей, в которой запечатлен постоянно свершающийся триумф человека над силами природы. Мы, субъекты, множественность «Я», не являемся изначально тем, чем мы должны стать, но мы становимся тем, чем должны, полагая себя в актах – в действиях, которые мы вершим. Фундаментальная онтология Джентиле предполагает единую реальность, единую первооснову, в конкретности которой возможна множественность. Субъект, познающий и осознающий целое, познаёт и осознаёт себя как целое, как реальность, как единое.

Таким образом, с позиций актуального идеализма мы не можем воспринимать мир как внешнюю нам реальность. Соответственно, его законы оказываются нашими законами, из чего Джентиле выводит крайне важное для его социальной философии понятие долга (*dovere*): «Что есть долг, если не единство нашего закона и закона вселенного?» [ibid., p. 235]. Долг в системе Джентиле – категория императивная. Все многообразие долга (если подходить к нему как внешнему нам) в конечном итоге сводится к одному уникальному и в то же время единому для всех нас долгу – долгу как нашей внутренней реальности и внутренней обязанности; добру как реальности,

¹ Современник, единомышленник и позднее оппонент Джентиле Бенедетто Кроче придерживался высокого мнения о качестве его работ – он называл его «экспертом по истории философии» [Зорин, 2000, с. 17].

² Творчеству Джентиле были посвящены лишь две диссертационные работы: [Генералов, 1996], [Зорин, 1999]. Краснодарский философ А.Л. Зорин посвятил Джентиле и его ученикам ряд научных работ, опубликованных на рубеже 1990–2000-х гг.: [Зорин, 1998; Зорин, 1999; Зорин, 1999; Зорин, 2001]. В данных работах упор был сделан на морально-этический аспект актуального идеализма, а не на политический. Помимо этого, А.Л. Зориным был осуществлен перевод на русский язык основных работ Д. Джентиле: [Джентиле, 2008–2012]. В издание, вышедшее в 7 томах, вошли переводы работ Джентиле «Введение в философию», «Общая теория духа как чистого акта», «Генезис и структура общества» и др.

которой мы можем достичь посредством нашей творческой активности; ценностям, определенным актуальностью духа; преодолению вечного зла, которое есть ничто («непознаваемый хаос жестокой природы, механицизм, духовная тьма, уродство, ложь»), с чем на протяжении всей истории борется человечество³.

Отделение себя от целого, эгоизм, есть проявление отсутствия морали в человеке. Поскольку в процессе самопознания и самосвершения духа моральное сознание укрепляется, углубляется и духовное понимание жизни. Обо всех наших действиях, таким образом, можно судить с точки зрения категорий ответственности и долга. Иными словами, на передний план выходят вопросы этики. «Сущность этики заключается в акте мысли, в котором пребывает весь моральный мир», – пишет Джентиле [Gentile, 1954, p. 37]. Под актом мысли философ подразумевает самосознание индивида, «априорный синтез противоположностей (субъекта и объекта)» [ibid., p. 37], в котором заключается природа индивидуального человеческого бытия, его «Я». Человек раскрывается полностью только во взаимодействии с другими людьми, только через другого он может подняться над собой-наличным к себе-идеальному.

Джентиле утверждает, что духовная жизнь человека уникальна и глубоко индивидуальна, но в то же время всюду, где есть «Я», есть и «Мы» – в ценностях, которые мы разделяем; в языке, на котором мы говорим; в искусстве, которым мы восхищаемся. Более того, по Джентиле, «Мы» всегда предшествует «Я»: «Сообщество, которому принадлежит индивид, является основой его духовного существования; оно говорит его ртом, чувствует его сердцем, думает его мозгом» [ibid., p. 44]. В этом заключается имманентный закон существования человека в обществе. Внутренний голос, с которым мы сверяем свои замыслы и свои чувства, является голосом идеального, внутренним «гласом народа» (*vox populi*). Совершая акты, мы действуем не только от своего лица, но как «толкователи» (*interprete*) общего: «Итальянец, который чувствует, что он итальянец, говорит за всю Италию; человек – за человечество; отец – за всех отцов; сын – за всех сыновей, солдат – за всех солдат, и так далее – каждый за всех» [ibid., p. 47]. Как это может не противоречить уникальности человеческой индивидуальности? Джентиле в своей социальной философии применяет к человеку тот же аргумент, что и к духу в онтологии, – человек объединяет в себе единство и множественность. Нам дана множественность налично существующих индивидов и в то же время – идеальное «Мы» сообщества. В индивиде совпадают эти два начала – универсальность и индивидуальность – и проявляются в актах⁴.

³ При анализе понятия долга в политической философии Джентиле очевидны параллели с политической мыслью Джузеппе Мадзини, одного из «духовных отцов» эпохи объединения Италии – Рисорджименто. В работе «О долге человека» (1860) Мадзини доказывает, что первоочередной задачей государства является воспитание в гражданах чувства долга, следствием которого является нескончаемое самосовершенствование в добродетели, готовность к самопожертвованию, подлинная сила духа. По Мадзини, у человека есть долг перед родиной и долг совместно с другими поднять человечество до уровня совершенства, задуманного Богом и уготованного временем. См. [Mazzini, 1872].

⁴ В этом контексте следует вспомнить об отношении Джентиле как историка философии к эпохе Возрождения. Он отмечал, что, безусловно, в итальянском Возрождении было много светлого и наполняющего души итальянцев гордостью, однако все устремления, как философские, так и практические, были крайне индивидуалистическими. Это было причиной того, что силы покидали итальянцев – Италия того времени, не будучи нацией в полном смысле, не имея единого государства, никак не отвечала актуалистскому требованию единства индивида и государства, поскольку необходимый социальный компонент отсутствовал. Отсюда – противопоставление «старой Италии» (до Рисорджименто) и «новой Италии», зародившейся в эпоху Рисорджименто и получившей свое продолжение в годы фашизма. Именно по этой причине Джентиле, несмотря на все его восхищение Данте и Бруно, проводит прямую линию исторической преемственности к фашизму от Рисорджименто, но не ранее. Для него именно Италия, задуманная Мадзини, является подлинной. Подробнее см. параграф «Humanism Reborn and Fulfilled: From Positivism to Giovanni Gentile's Actualism» главы «Philosophy and Revolution: Italian Vichianism and the “Renaissance Shame”» у: [Rubini, 2004, p. 84–104].

Когда Джентиле говорит о человеке, он не рассуждает в эмпирических категориях пространства и времени; человек в актуальном идеализме – это всегда проявление действия духа. Рассуждая о сообществе, он говорит не о сообществе как эмпирическом факте, случайно сложившемся в результате совместного проживания отдельных индивидов на конкретной местности, но об идеальном сообществе, суть которого заключается в общих для всех ценностях, принципах, языке и идентичности. Увеличивая масштаб рассуждения, Джентиле утверждает, что двойственная идеальная природа индивида порождает цивилизацию, которая является в человеческом сознании и самосознании. Самосознание не дано нам как естественное свойство духа – это всегда результат работы над собой. Индивид тяготеет к идеальному, универсальному и через работу (через акты) продвигается к постижению универсальных истин и ценностей.

Суть рассуждения итальянского философа об индивиде в обществе заключается в следующем: родиться в пространстве и времени как отдельное бытие недостаточно для того, чтобы стать индивидом. Чтобы стать людьми в полной мере, мы обретаем самосознание, обретая через него самих себя и подчиняя себе реальность. Мы возносимся над множественностью к универсальности⁵. Если мы не делаем этого, то мы не заслуживаем тех прав, что нам приписываются. Как личности, обладающие своей спецификой, в процессе актуальной универсализации мы предпринимаем усилия, чтобы растворить свои неидеальные частные аспекты в моральности и законности человеческого как целого, в чем, в свою очередь, проявляется имманентность сообщества нам. «Человек не может крепко встать на твердую почву частного, не поднявшись к вольному воздуху универсального и утверждения себя в мире свободы», – пишет Джентиле [Gentile, 1954, p. 53].

Следующее понятие, важное для практической философии Джентиле, – характер. «Характер – это постоянство воли (*constanza del volere*): постоянство, которое наделяет человеческое воление единством, необходимостью, рациональностью, универсальностью», – дает определение итальянский философ [ibid., p. 53]. Наш характер дает нам силу не менять наши убеждения, не противоречить себе, преодолевать трудности и не отказываться от своих целей, прежде чем они будут воплощены в действии. Характер обладает духовной природой – он позволяет нам проявлять единство воли в отдельных актах. Это органическое единство и завершенность индивидуальной воли. Быть человеком – значить жизнь осознанно, иными словами – проявлять характер. В силу своей идеальности характер имеет вневременную природу, предвосхищая актуальное существование. Одним из важнейших следствий характера, на которое Джентиле обращает особое внимание, является гражданское мужество (*il coraggio civile*). Это необходимое качество для жизни в обществе. Оно заключается в «непоколебимой верности велениям сознания в словах и на деле и в принятии на себя полной ответственности за свои действия и свои отношения с другими» [ibid., p. 60]. Бесхарактерный человек предает не только себя, но и общество, отрицая истины, являющиеся истоком жизни и ценностей.

В философии Джентиле у человеческого эго есть имманентный ему *alter*, а именно – *socius*, который является для него не объектом, а таким же субъектом, как и оно само. В практической философии актуального идеализма эго-в-себе и не-эго-в-себе суть ничто. Они не в силах полагать друг друга. Мы без мира и мир без нас – это пустота, в которой нет никакой творческой потенции. Однако синтез, получаемый в результате диалектики эго и его *alter socius*, позволяет нам вознестись к нашей

⁵ В данном контексте становится понятной крайне высокая значимость образования и педагогики в философии Джентиле. Образование, по сути, является процессом обретения самосознания, выражением нашего стремления к идеальному. Недаром в «Реформе образования» Джентиле отмечал, что «человека должно назвать и образовывающимся животным» (*animale educatore*) [Gentile, 1955, p. 28]. Базовое восприятие человеческого в философии Джентиле основано на убеждении в том, что людям свойственно стремиться к лучшему, искать, исследовать, подниматься к новым вершинам духа, знания и искусства. Это, несомненно, наложило отпечаток и на политическую философию итальянского мыслителя.

субъектности, к подлинной человечности и осознанной свободе. Объединяясь с *socius*, идеальным внутренним сообществом, наше эго начинает жить с ним общей духовной жизнью. Это проявляется даже в процессе нашего мышления, ведь во внутреннем диалоге всегда присутствует как «говорящий», так и его невидимый «собеседник». Человек, лишенный собеседника, является лишь половиной человека, следовательно – ничто. Наш внутренний собеседник – это голос нашего «Мы», трансцендентального общества. Диалектическая суть общества состоит не в механическом физическом сосуществовании на конкретной территории, но именно в этом взаимном диалоге, постоянном обмене между носителями сознания. «Стадо овец не является обществом», – приводит пример Джентиле [ibid., p. 68]. «Подлинное начало общества, таким образом, идеально. Оно порождается имманентной диалектикой духовного акта как синтез субъекта и объекта», – подчеркивает философ [ibid., p. 71]. До утверждения трансцендентального общества, согласно Джентиле, человек неосознан и непознаваем. Как невозможно посмотреть на то, что предшествует самосознанию, так невозможно и рассмотреть человеческое до момента формирования трансцендентального общества. До «пробуждения» мы можем обнаружить только спящую и безжизненную вселенную.

Рассуждая о политическом, Джентиле дает определения государства, нации и права. «Государство является общей и универсальной волей», – пишет философ [ibid., p. 88]. В государстве проявляется конкретная воля нации. Что такое нация? Это не общая земля, какое-то сообщество со своими обычаями, языком и традициями – все перечисленное является, по Джентиле, «материей» нации, но не ее «формой». Нация существует только в том случае, когда «люди осознают ее «материю», принимают ее в своих сердцах как субстанциальное содержание собственной духовной основы, подлинный объект национальной воли» [ibid., p. 88]. Государство, будь оно «задуманным» и идеальным либо уже налично существующим, является конкретным проявлением этой воли. Национальность, в свою очередь, – вторичное следствие существования государства. Таким образом, в социальной философии актуального идеализма нация первична как форма, государство является ее конкретным выражением и позволяет существовать национальности в гражданском смысле. Что такое право? По Джентиле, это «воля государства» [ibid., p. 89]. Право существует постольку, поскольку есть государство, ибо вне государства нет и государственной воли – права. В праве гражданин «находит свой предел, допущение своего существования и условие своей свободы» [ibid., p. 90]. Право выступает как уже принятое решение государства как универсальной воли. Оно не ограничивает абсолютную свободу человеческих духовных актов, а подтверждает ее.

Важным для политической философии Джентиле является снятие противопоставления правительства (*governo*) управляемым (*governati*) (гражданам, не принимающим решения в части государственного управления), которое, согласно итальянскому мыслителю, ложно трактуется как дуализм государства и его граждан. По Джентиле, ложность этого противопоставления заключается в том, что оно, по сути, является абстрактным правилом, лишенным конкретности: государство творит законы и следит за их исполнением, граждане, попадающие под власть этих законов, подчиняются им. При этом без морального согласия управляемых со справедливостью устанавливаемых и исполняемых законов ни одно правительство не сможет устоять. Факт согласия и общественного одобрения снимает эту ложную оппозицию. Данное правило универсально и независимо от формы правительства – будь оно демократическим или абсолютистским, либеральным или авторитарным⁶. Эти оппозиции также

⁶ Во «Введении в философию» Джентиле раскрывает данный тезис жестче: «Государство в своей сущностной интериорности – не только этическая воля, но и вообще самосознание; и, стало быть, полная и совершенная человечность. Напротив, нередко государство подменяют правительством и, более того, физическими лицами, в которых воплощено это правительство. И не видят, что данные лица и само правительство – не государство, а только элементы формы, в которой осуществляется государство» [Gentile, 1952, p. 163].

представляются Джентиле весьма условными: «Философ всегда должен подчеркивать, что власть не должна уничтожать свободу, а свобода – претендовать на то, чтобы действовать вне власти. Ни одно из этих понятий не может существовать само по себе; необходимость их синтеза является следствием сущностно диалектического характера духовного акта» [Gentile, 1954, p. 92].

Все политические формы, по Джентиле, лишь отвечают на определенные вызовы времени, решают исторические проблемы. Проблемы, которые ставили перед собой синдикализм и коммунизм, сущностно схожи с теми, что решал либерализм за несколько веков до них. В конечном итоге все они должны приходиться к одному – к утверждению множественности индивидов в духовном единстве государства. Борьба с государством, ложно навязываемая отдельными политическими идеологиями, является путем в никуда, в пустоту, в ничто. Исток этой идеологической ошибки понятен – это материалистическая онтология, согласно которой есть лишь масса индивидуальностей, но никогда нет целого. В этом нет ничего хоть сколь-либо связанного со свободой – обращаясь к Мадзини, «либералу, который понимал, что такое свобода» [ibid., p. 98], Джентиле показывает, что человек, понимающий свою природу, свободен как часть целого, если целое свободно, и несвободен как часть целого, если целое несвободно. Весь пафос освободительной борьбы эпохи Рисорджименто проистекает из этого убеждения, которое Джентиле перенимает у либералов-идеалистов XIX в.: «...индивид может быть свободен только в свободном государстве. Или, точнее, свободный индивид является свободным государством, поскольку государство – не отношения между индивидами, но содержится в индивидах, в единстве частного и универсального, составляющего их индивидуальность» [ibid., p. 98]. Государство, если оно действительно представляет собой конкретную актуальность воли индивидов, имеет те же ограничения, что и индивид, – в этом смысле оно является этическим. Универсальность законов, полагаемых государством, имеет силу только в этом случае. Так Джентиле выводит заключение, что государству присуща имманентная этика. Из тезиса о том, что этическое государство является ценностью, может быть выведена теократия. Итальянский философ призывает не стесняться этого, ибо, если мы принимаем государство как актуализацию нашей воли, мы в определенном смысле приписываем ему божественную природу. Этика и мораль – ключевые атрибуты духа. Государство, воплощая дух нации, не может не быть моральным. «Дух это моральность, свобода», – утверждает Джентиле [ibid., p. 102]. **Государственные институты** должны защищать проявления свободы – в этом заключается моральный долг государства как целого.

Государство, будучи процессом в развитии, в то же время является историей, поскольку лишь в государстве дух проявляется в его конкретности. «История государства является историей человечества как реальной индивидуальности, уникального универсального субъекта; это процесс развития уникального», – пишет философ [ibid., p. 140]. Государство в идеалистическом смысле никогда не закончено – имея духовную ценность, оно всегда находится в свершении. Оно никогда не имманентно «до конца», более того, «трансцендентность государства является причиной, по которой оно принадлежит к царству свободы» [ibid., p. 141]. Политическое сознание граждан не может быть статичным – оно всегда развивается, обновляется, стремится к чему-то новому. Политическая жизнь является «вечной самокритикой, вечной революцией» [ibid., p. 143]. Эта революция свершается незаметно, каждый день, с каждым новым актом, происходящим в пределах государства⁷.

⁷ Любопытно, что в 1919 г. в ответ на обвинение либерала Марио Миссироли в консерватизме Джентиле ответил, что он хотел бы быть «более либеральным, чем Вильсон, и более социалистом, чем Ленин». Это резкое заявление говорит о том, что уже в то время Джентиле был в поиске некоего «третьего пути», не найдя полного удовлетворения ни в либерализме, ни в социализме [Romano, 1989, p. 73]. Постоянная готовность к новым историческим этапам и свершениям характерна для Джентиле; в «Генезисе и структуре общества» он обосновывает это теоретически.

Государство в понимании Джентиле не может быть продуктом человеческой воли. Если индивид хочет создать государство, он должен им «обладать», «быть» им в идеалистическом смысле. Нам свойственно ощущать нашу принадлежность государству, общность нашей с ним судьбы, единство *res publica* и *res sua*. Последнее, по Джентиле, является тем самым ощущением политического, которое способствует развитию цивилизации. «Политика – это активность духа как государства», – дает определение философ [Gentile, 1954, p. 149]. Для Джентиле конкретный опыт политического акта идентичен конкретному опыту акта этического. Он выводит эту связь из свойств воли, которая, в бесконечном самосвершении, вбирает в себя весь мир социальных взаимоотношений. Политический акт свершается в вечности – будучи актом духа и актом сознательной жизни, он не имеет эмпирических начала и конца, не имеет границ, которых он не мог бы перейти. Неизменная идеальная цель политической жизни – самосознание духа. Достижение этой цели является этической задачей. Джентиле представляет этику как предел политического, имманентный в нем самом, но никогда полностью не раскрытый. Этика как «форма сознательной активности, наиболее соответствующая природе духовного акта» [ibid., p. 151] предшествует политике – мы не можем совершать подлинно политические действия без обращения к этике. Помимо этого, этика подталкивает к политическим действиям⁸. Согласно Джентиле, уклонение от политики невозможно объяснить иначе, как ленью и непрявленностью этического в человеке, а отнюдь не стремлением посвятить себя каким-то «высшим сферам» вроде искусства. Политика, безусловно, требует мужества, без которого не построить «царства духа», и наше сознание этического дает нам это мужество.

Отстранение индивида от политики и разделение жизни на «частную» и «публичную», по Джентиле, продиктовано стремлением скрыть частный интерес от государства, сократив таким образом сферу его полномочий. Философ приводит пример с католическими «частными» школами, которые во многих странах в то время являлись «альтернативной» ветвью образования наравне с обычными общеобразовательными. Подобное требование исключительных, неподконтрольных государству полномочий и возможностей всегда является скрытой революцией, направленной против конкретного государства. Таким образом, не остается ничего подлинно «частного», ограничивающего государственное вмешательство. Если воспринимать этот промежуточный вывод буквально, то можно помыслить себе государство-тирана, которое камня на камне не оставляет от человеческой свободы, полностью раздавив какие-либо проявления индивидуальности. Однако Джентиле отмечает, что это одномерный, ложный вывод. Истина заключается в том, что можно с той же степенью уверенности сказать, что индивид полностью поглощает государство, которое является его волей, универсализированной и абсолютизированной, получающей всю силу закона. Как это возможно? Через осознанное активное участие в жизни государства посредством институтов представительства. Через *политическое*.

Мир внутри одного общественного организма – это всегда результат успешного функционирования политики, дающей государству жизненные силы, исходящие из неравнодушных сердец его граждан. Эта витальность и есть то самое «политическое чувство» (*sentimento politico*), побуждающее нас к политическим действиям. Недостаточно понимать необходимость подобного действия интеллектуально, теоретически – его надо именно чувствовать, как мать чувствует любовь к своему ребенку, как нечто глубоко имманентное нашему «Я». «Государство рождается в трансцендентальном ритме самосознания», – поясняет Джентиле [Gentile, 1954, p. 161]. Когда

⁸ Как очень точно отметил один из англоязычных комментаторов Джентиле, в системе актуального идеализма свобода воли человека не является «свободой безразличия». Мы свободны только тогда, когда воля нашего «Я» сливается с волей «Мы», в чем проявляется подлинно этическое отношение к миру [Burdwood Evans, 1929, p. 205–216].

политическое чувство иссякает, политическое действие перестает быть искренним – оно опустошается, силы государства убывают и в конечном итоге конкретное государство умирает.

Политический аспект, по Джентиле, проявляется во всех формах взаимодействия людей друг с другом. Роль отца семьи – это политическая роль, поскольку в пределах своего дома он воплощает в себе «государственное». Творчество людей искусства также имеет политический характер: восходя из их чистой субъективности к целому, их акты затем вновь возвращаются к ним самим, результатом чего является произведение искусства – процесс, по Джентиле, полностью аналогичный политическому процессу. Политика проявляет себя и в работе ученого, исследователя, философа, ведущих трансцендентальный диалог с самими собой, ставящих конкретные значимые задачи и добывающихся теоретических и практических результатов. Исследование ученого, его внутренний диалог, в рамках которого, по Джентиле, происходит взаимопроникновение субъекта и объекта и постепенно приходит понимание единственно верного пути движения, – что это, если не политика? Результаты исследования имеют значение только тогда, когда они опубликованы – иными словами, проявлены в обществе, получили резонанс, оказали влияние. Это вечное стремление к идеальному, посредством которого происходит развитие самосознания духа, тоже имеет политические оттенки. Политическое проявляется и в религиозной вере: верующий никогда не субъективен до конца – в нем всегда живо стремление к всеобщему, без которого он ничто. Он чувствует себя завершенным тогда, когда получает от своего Бога ответ в своем сердце. Отношения между верующим и его Богом следуют политической модели, поскольку искренняя вера всегда подразумевает внутренний закон и внутренний диалог.

Джентиле утверждает, что политика – это наш долг и наше право. Без участия в политической жизни наше существование сущностно неполно. Будучи людьми, мы вольны проявлять нашу человечность во взаимодействии с другими. Более того, в этом состоит наш долг – не только в силу естественных свойств человеческой природы, человеческого сознания и государства, но и потому, что долг каждого из нас – уважать право другого. «Участие в политике можно понимать как право, в котором никому не может быть отказано; но только потому, что политическая жизнь является долгом, от которого никто не может уклониться», – утверждает Джентиле [ibid., p. 174]. Он полностью соглашается с почитаемым им Мадзини: «Жизнь – это не удовольствие и не право, но долг» [ibid.].

Следует отметить, что Джентиле был бы непоследователен, если бы не постарался реализовать свои идеи на практике, если бы сам уклонился от политической жизни. Он активно участвовал в итальянской политике на протяжении всей первой половины XX в. В конце 1922 г. он соглашается на обращенное к нему предложение Б. Муссолини возглавить министерство образования в первом фашистском правительстве. В мае 1923 г. Джентиле вступает в Национальную фашистскую партию. Вплоть до июня 1924 г. он занимает пост министра, проводя напряженную работу, направленную на практическую реализацию реформы образования, и достигает больших успехов. В августе того же года Джентиле возглавляет комиссию, задачей которой является разработка конституционных реформ. Философ выступает как последовательный сторонник Муссолини, публикует «Манифест фашистских интеллектуалов к интеллектуалам всех наций» (1925)⁹. В 1925 г. он основывает и воз-

⁹ В 1925 г. Джентиле выступил основным организатором и идеологом Конференции фашистских организаций по вопросам культуры, итоговым меморандумом которой стал подготовленный им знаменитый «Манифест фашистских интеллектуалов к интеллектуалам всех стран». В «Манифесте» Джентиле называет фашизм «партией молодости», уподобляя его «Молодой Италии» Мадзини; приводит чисто актуалистское определение государства как «внутреннего отечества», содержащегося в индивидуе; утверждает необходимость подчинения частных интересов общим – в целях стремления к идеальному общественному состоянию, в котором «слово становится поступком». См. [Gentile, 1974, p. 187–192].

главляет Национальный фашистский институт культуры (философ будет руководить этим институтом до 1937 г.). Общественно-политическая деятельность Джентиле этим не ограничивается – с 1923 по 1924, затем с 1925 по 1929 гг. он является членом Большого фашистского совета. В 1925–1944 гг. Джентиле сосредоточен на издании Итальянской энциклопедии, осуществляя общее научное руководство проектом.

Вместе с Муссолини Джентиле разрабатывает «Доктрину фашизма» (1932). В первой части этого произведения, выдержанного в модернистском духе, были изложены основные идеи его философии: этатизм, выведенный из идеалистической политической онтологии, активизм¹⁰, нетерпимость к материалистическому и позитивистскому миропониманию. Все перечисленное отчетливо указывает на один главный исток «Доктрины фашизма» – актуальный идеализм Джованни Джентиле и выведенную из него политическую философию.

Продолжая научную и общественную деятельность в годы *ventennio* («фашистского двадцатилетия»), в 1933 г. философ возглавляет Институт исследований ближнего и дальнего востока, а в 1934 – Итальянский институт германских исследований. 24 июня 1943 г. Джентиле выступает в Риме с пламенно-патриотическим «Обращением к итальянцам», призывая к национальному единству перед лицом наступающего врага. Ровно месяц спустя Муссолини был свергнут Большим фашистским советом, а Национальная фашистская партия была официально распущена. Муссолини был освобожден немцами и вывезен на север Италии, где на подконтрольных нацистам землях в сентябре 1943 г. основал Итальянскую социальную республику. Джентиле проявил лояльность Дуче даже в этой катастрофической для фашизма ситуации, изъявив желание служить новому республиканскому режиму, приняв предложение возглавить Итальянскую академию. В этот период философ проживал во Флоренции, которая до 1944 г. оставалась на территории, подконтрольной Муссолини. 15 апреля 1944 г. Джентиле возвращался домой из отделения полиции, которое посещал в целях оправдания группы студентов, заподозренных в антифашистских симпатиях. На пороге собственного дома он был застрелен партизанами.

Завершая краткий анализ политической философии Джентиле, необходимо обозначить его роль и степень причастности к становлению и развитию фашизма как политического режима и как явления. Следует отметить, что в 1920-е гг., когда популярность Джентиле росла и он планомерно наращивал собственное интеллектуальное влияние на фашизм, он рассматривался в фашистской среде как один из сторонников «нормализации», что представляется логичным, учитывая либеральное прошлое философа и его этатистские убеждения. Тем не менее уже в этот период у Джентиле было множество противников – в первую очередь, среди так называемых бешеных, иными словами – убежденных сторонников продолжения «фашистской революции» и, соответственно, противников укрепления государственных институтов (пусть даже и реформируемых в «фашистском духе»)¹¹. Пика своего влияния на режим Джентиле достиг к 1932 году (год публикации «Доктрины фашизма»), после чего его реальные возможности в части воздействия на правящие элиты начали постепенно снижаться – во многом благодаря враждебной позиции католической церкви и близких ей мыслителей (к примеру, Карло Костаманья, чье влияние, напротив, росло вплоть до краха фашистского режима), считавших актуальный идеализм ересью. К концу 1930-х гг. актуализм, полностью игнорировавший какие-либо расистские аспекты, и вовсе оказался противоположным «духу времени», который после формализации союза между Италией и Германией тяготел к нацистскому вульгарному биологиче-

¹⁰ Некоторые комментаторы Джентиле даже предлагают называть актуальный идеализм «активистским идеализмом», считая термин «актуальный» слишком «тихим» и «спокойным». К примеру, Ирвинг Луис Хоровиц [Horowitz, 1962, p. 264].

¹¹ Одним из наиболее известных противников этатизма Джентиле в этот период был литератор и журналист Курцио Малапарте (настоящее имя – Курт Зуккерт, 1898–1957), который прямо обвинял философа в предательстве идеалов и достижений фашистской революции.

скому расизму (следствием этого стал рост влияния расистов из числа фашистских пишущих деятелей – к примеру, Алессандро Паволини, который писал откровенно расистские тексты в «Фашистскую критику» еще в середине 1920-х гг. и в годы «Республики Сало» стал вторым человеком в государстве после Муссолини). Таким образом, Джентиле можно считать причастным к становлению фашистской диктатуры, однако к наиболее «темному» периоду в истории этого режима он практически не имел отношения. Нельзя его считать и сторонником наиболее одиозных и жестоких мер, предпринятых итальянскими фашистами («расовых законов» 1938 года, «черных бригад» периода Сало).

Устремления Джентиле были направлены на защиту самобытности итальянской культуры, итальянского языка и итальянской философской школы. Он, безусловно, был настоящим патриотом, а манифестация патриотизма, соответствующего этатистскому политическому мировоззрению, в тот период итальянской истории была неотделима от фашизма, на который возлагалось множество надежд. Эти надежды, как показала нам история, не оправдались.

Список литературы

- Генералов, 1996 – *Генералов А.И.* «Актуальный идеализм» Джованни Джентиле: Дис... кандидата филос. наук. М., 1996. 118 с.
- Джентиле, 2008–2012 – *Джентиле Д.* Избр. филос. произведения / Пер. с ит., вступ. ст., коммент. и указ. имен А.Л. Зорина. Т. 1–7. Краснодар, 2008–2012. 1716 с.
- Зорин, 1998 – *Зорин А.Л.* Философско-этические взгляды джентилеанцев первого поколения. Краснодар: Тип. Краснодар. гос. ун-та культуры и искусств, 1998. 24 с.
- Зорин, 1999 – *Зорин А.Л.* Этика итальянских неоидеалистов. Проблема обоснования морали и метода. Краснодар: Тип. Краснодар. гос. ун-та культуры и искусств, 1999. 179 с.
- Зорин, 1999а – *Зорин А.Л.* Моральная философия итальянского неоидеализма XX в.: проблема обоснования морали: Дис... д-ра филос. наук. СПб., 1999.
- Зорин, 1999б – *Зорин А.Л.* Философские искания левых джентилеанцев. Краснодар: Тип. Краснодар. гос. ун-та культуры и искусств, 1999. 24 с.
- Зорин, 2000 – *Зорин А.Л.* Жизнь и творческий путь Джованни Джентиле // Джентиле Д. Введение в философию. СПб.: Алетейя, 2000. С. 3–49.
- Зорин, 2001 – *Зорин А.Л.* Философско-этические взгляды крочанцев и джентилеанцев. Краснодар: Тип. Краснодар. гос. ун-та культуры и искусств, 2001. 155 с.
- Burdwood Evans, 1929 – *Burdwood Evans V.* The Ethics of Giovanni Gentile // *International Journal of Ethics*. 1929. Vol. 39. No. 2. P. 205–216.
- Gentile, 1952 – *Gentile G.* Introduzione alla filosofia. Firenze: G.C. Sansoni, 1952. 285 p.
- Gentile, 1954 – *Gentile G.* Genesi e struttura della società. Firenze: Editore Arnoldo Mondadori, 1954. 232 p.
- Gentile, 1955 – *Gentile G.* La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste // *Gentile G. Opere complete. Opere VII.* Firenze: G.C. Sansoni, 1955. 186 p.
- Gentile, 1974 – *Gentile G.* Manifesto degli intellettuali fascisti agli intellettuali di tutte le Nazioni, dai giornali italiani del 21 aprile // *Papa E.P. Fascismo e cultura.* Padua: Marsilio, 1974. P. 187–192.
- Gentile, 1987 – *Gentile G.* Teoria generale dello spirito como atto puro // *Gentile G. Opere. III.* Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 1987. 271 p.
- Horowitz, 1962 – *Horowitz I.L.* On the Social Theories of Giovanni Gentile // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1962. Vol. 23. No. 2. P. 263–268.
- Mazzini, 1872 – *Mazzini G.* I doveri dell'uomo. Roma: Stabilimento tipografico Richiedei, 1872. 109 p.
- Romano, 1989 – *Romano S.* Giovanni Gentile, philosophe du fascisme // *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*. 1989. No. 21. P. 71–82.
- Rubini, 2014 – *Rubini R.* The Other Renaissance. Italian Humanism Between Hegel and Heidegger. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2014. 408 p.

The Political Philosophy of Giovanni Gentile

Dmitry Moiseev

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

This paper is dedicated to the political philosophy of an Italian neo-hegelian philosopher Giovanni Gentile. The principal subject is Gentile's vision of politics, the investigation of the key notions of his political thought: "duty", "character", "state", "nation", and "law".

The roots of Gentile's political philosophy lie in the actualist ontology. This is made evident by referring to his works "General Theory of Spirit As Pure Act", "Genesis and Structure of Society", "Introduction To Philosophy". The paper also reviews the links between Gentile's political philosophy and the ideals of "Risorgimento" (In the first place, to the political thought of Giuseppe Mazzini), outlines his influence during the fascist "ventennio".

Keywords: Giovanni Gentile, fascism, Neo-Hegelianism, political philosophy, totalitarianism, actual idealism, actualism

References

- Burdwood Evans V. The Ethics of Giovanni Gentile, *International Journal of Ethics*, 1929, vol. 39, no. 2, pp. 205–216.
- Generalov A.I. "Aktual'nyi idealizm" Dzhovanni Dzhentile [Giovanni Gentile's "Actual Idealism"]. Candidate dissertation. Moscow, 1996. 118 p. (In Russian)
- Gentile G. *Genesi e struttura della società*. Firenze: Editore Arnoldo Mondadori, 1954. 232 p.
- Gentile G. *Introduzione alla filosofia*. Firenze: G.C. Sansoni, 1952. 285 p.
- Gentile G. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works], trans. by A.L. Zorin, vols. 1–7. Krasnodar, 2008–2012. (In Russian)
- Gentile G. La riforma dell'educazione. Discorsi al maestri di Trieste. In: G. Gentile. *Opere complete*, Opere VII. Firenze: G.C. Sansoni, 1955. 186 p.
- Gentile G. Manifesto degli intellettuali fascisti agli intellettuali di tutte le Nazioni, dai giornali italiani del 21 aprile. In: E.P. Papa. *Fascismo e cultura*. Padua: Marsilio, 1974, pp. 187–192.
- Gentile G. Teoria generale dello spirito como atto puro. In: G. Gentile. *Opere*. III. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 1987. 271 p.
- Horowitz I.L. On the Social Theories of Giovanni Gentile. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 1962, vol. 23, no. 2, pp. 263–268.
- Mazzini G. *I doveri dell'uomo*. Roma: Stabilimento tipografico Richiedei, 1872. 109 p.
- Romano S. Giovanni Gentile, philosophe du fascisme. In: *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 1989, no. 21, pp. 71–82.
- Rubini R. *The Other Renaissance. Italian Humanism Between Hegel and Heidegger*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2014. 408 p.
- Zorin A.L. *Etika ital'yanskikh neoidealistsov. Problema obosnovaniya morali i metoda* [Ethics of Italian Neoidealists. Problem of Justification of Morality and Method]. Krasnodar: Krasnodar St. Univ. of Cult. and Arts Publ., 1999. 179 p. (In Russian)
- Zorin A.L. *Filosofskie iskaniya levykh dzhentileantsev* [Philosophical Search of Left-Wing Gentileans]. Krasnodar: Krasnodar St. Univ. of Cult. and Arts Publ., 1999. 24 p. (In Russian)
- Zorin A.L. *Filosofsko-eticheskie vzglyady dzhentileantsev pervogo pokoleniya* [Philosophical and Ethical Views of First Generation Gentileans]. Krasnodar: Krasnodar St. Univ. of Cult. and Arts Publ., 1998. 24 p. (In Russian)
- Zorin A.L. *Filosofsko-eticheskie vzglyady krocheantsev i dzhentileantsev* [Philosophical and Ethical Views of Croceans and Gentileans]. Krasnodar: Krasnodar St. Univ. of Cult. and Arts Publ., 2001. 155 p. (In Russian)
- Zorin A.L. *Moral'naya filosofiya ital'yanskogo neoidealizma XX veka: problema obosnovaniya morali* [The Moral Philosophy of Italian Neoidealism of XX century: Problem of Moral Reasoning]. PhD dissertation. St. Petersburg, 1999. 363 p. (In Russian)
- Zorin A.L. Zhizn' i tvorcheskii put' Dzhovanni Dzhentile [Life and creative career of Giovanni Gentile]. In: Dzhentile D. *Vvedenie v filosofiyu* [Introduction to Philosophy]. St. Petersburg: Aleteya Publ., 2000, pp. 3–49. (In Russian)

ПУБЛИКАЦИИ

В.П. Визгин

Социальная философия Габриэля Марселя

Визгин Виктор Павлович – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

В вводной статье к переводу эссе Габриэля Марселя «Философ в современном мире», вошедшего в его книгу «Люди против человеческого» (1951), в которой излагаются его взгляды на общественно-политическую проблематику, автор знакомит русского читателя с социальной философией французского мыслителя. В статье наглядно демонстрируется, что именно мировоззрение христианского гуманизма определяет фундамент социальной мысли Марселя. Важным аспектом при этом выступает анализ того, как Марсель понимает связь свободы человеческого духа и религиозной веры. Согласно французскому мыслителю, они появляются и подавляются вместе. И соответственно в той мере, в какой из общества исчезает религиозная вера, в той же самой степени из нее исчезает и свобода человеческого духа. Дехристианизация общества неминуемо сопровождается пленением свободного по своим онтологическим возможностям человека. В таком обществе деградирует сам образ свободы и люди не чувствуют себя связанными ни с чем, если только это не деньги и не удовольствие.

Ключевые слова: Г. Марсель, христианский гуманизм, социальная философия, общественный идеал

После 1945 г. имя Габриэля Марселя (1889–1973) становится всемирно известным. Выходит сборник «Христианский экзистенциализм: Габриэль Марсель» (1947), французского философа наперебой приглашают с лекциями в разные страны Европы, Америки и Азии. Мир стремительно меняется. Возникает биполярная структура мировой политики, основанная на равновесии силы, отныне ядерной, и вместе с нею реальная возможность уничтожения человечества как целого. В западном интеллектуальном сообществе доминируют сартрианский экзистенциализм, марксизм, психоанализ, происходит ренессанс ницшеанства, развиваются новые формы рационализма, бум переживает философия науки. И удивительное дело, популярность Марселя и его признание в широких кругах образованной публики идут рука об руку с его почти что изоляцией в профессиональном философском мире. В 1947 г. он публикует важную, с его точки зрения, статью «О смелости в метафизике», рассчитывая оживить интерес к метафизике в духе традиций французского спиритуализма и заодно пробудить метафизическую отвагу среди новых поколений философов. Но поддержки глубоким устремлениям своей мысли не находит. Тревожные вызовы исторических перемен в политическом устройстве мира, все более и более оказывающегося зависимым от науки и техники, приводят к консолидации усилий французского мыслителя на социополитической, в широком смысле слова, тематике. Тем, кто уже был

знаком с его мыслью, в те годы казалось, что как философ он занят «камерными» темами умозрительной метафизики, используя, хотя и по-своему, феноменологический метод исследования, но проблем широкого и острого социального и политического звучания при этом не касается. Его политические и социальные воззрения не воспринимались как органически вытекающие из его фундаментальных философских установок. К тому же в условиях послевоенного подъема левых идей он действительно все более и более выглядел «белой вороной». Однако такое восприятие Марселя и его творчества было ошибочным.

В начале 1930-х гг. Жан Валь включил Марселя в число представителей того набиравшего силу философского «тренда», который он обозначил в своей книге как путь «к конкретному» [Wahl, 1932]¹. Мощным **стремлением к конкретности мышления** молодого Марселя привлек уже Гегель. А затем его решимость идти по пути «конкретной философии» укрепил, чтобы не сказать сильнее, Анри Бергсон. Социальная и политическая тема в те годы действительно оставалась для Марселя вакантной, что не означало, что он ее и тогда уже подспудно не обдумывал. Но после окончания Второй мировой войны пробил час и для нее. И вот в начале 1950-х гг. выходит книга **“Les Hommes contre l’humain” (1951). Буквальный перевод ее названия – «Люди против человеческого»**. Однако смысл того, что хочет сказать в ней автор, назвав ее таким образом, хочется пояснить. И переводчики этой книги так и делали. Первое английское ее издание (перевод выполнен Дж. С. Фрезером) называется **“Men Against Humanity” («Люди против человечности», 1952)**, т. е. конкретные люди, живые лица противопоставляются Марселем абстрактной человечности. Во втором английском издании, вышедшем уже в Америке, тот же переводчик, возможно, из-за псевдоморального беспокойства, вызванного опасением задеть гуманистическую «священную корову» («человечность»), изменил свой первоначальный вариант перевода и передал марселевский заголовок как **«Человек против массового общества» (“Man Against Mass Society”, 1962)**. Это уже не перевод, а интерпретация, хотя, в общем, и приемлемая, поскольку сам французский философ использует в этой работе термин «массы», прямо указывая в предисловии, что «универсальное против масс – вот, несомненно, настоящий заголовок для этой работы» [Marcel, 1991, p. 17]. Кстати, если бы – предположение само по себе, можно сказать, фантастическое – эту работу переводил Михаил Пришвин, то он, скорее всего, перевел бы ее название как **«Люди против человечины»**. По Пришвину, «человечина» – это то, в каждом из нас содержащееся, в чем мы уравниваемся со всеми другими, в чем от них не отличаемся. Это, так сказать, логическая материя для таких силлогизмов, как, например, «все люди смертны» и т. д. Этому неологизму русский писатель придавал в принципе то же самое значение, что и французский философ, – абстрактной «человечности» [Визгин, 2016, с. 78–79]. Немецкий перевод, сделанный Гербертом Шаадом, вышел под названием **“Erniedrigung des Menschen” («Унижение человека», 1957)**. Переводчик самое важное в этой работе увидел через призму идей, выдвинутых в одном включенном в нее эссе под названием **«Техники унижения» (“Les techniques d’abaissement”)**. Марсель делает в нем такой вывод: «Унижено само понятие жизни, а все остальное следует отсюда» [Marcel, 1951, p. 49]. Анализ техник унижения (или уничижения) человека, попытка с помощью философской рефлексии разобраться в причинах их формирования действительно характерны для всей книги, и эта тема отвечает естественно возникшему сразу после войны стремлению выявить корни тоталитаризма, поискам которых в те годы были посвящены исследования многих интеллектуалов, в том числе философов, например Ханны Арендт. Размышляя об истоках техник унижения человека, Марсель не ставил знака равенства между коммунизмом и гитлеризмом: «Что бы ни думали, – говорит он, – о коммунизме, невоз-

¹ Марсель с его «Метафизическим дневником» рассматривается здесь вместе с У. Джемсом и А.Н. Уайтхедом.

можно сомневаться, что его смысл несравненно значительнее смысла гитлеризма» [ibid., p. 178]. Нацизм, добавляет он, отвечает регрессивному мышлению, чего нельзя сказать о коммунизме.

После того, как мы рассказали об этом, наш читатель уже получил некоторое общее представление о тематике и характере этой книги. Но нам бы хотелось вернуться к теме конкретности, поставленной во главу угла в упомянутой работе Ж. Валя. В довоенные годы Марсель разрабатывает метафизику и феноменологию конкретности как «экзистенции» и «онтологической потребности» и набрасывает при этом контуры своей «конкретной философии»², изнутри собственно философского мышления критикуя «дух абстрактности» (*l'esprit d'abstraction*), **вскрывая его тормозящую творческий поиск роль**. А теперь, после пережитой мировой катастрофы, он стремится обнажить опустошительную функцию того же самого духа в социальной практике, в действиях людей, в их истории. Кстати, одна из ключевых статей, составляющих эту книгу, так и названа «Дух абстрактности как фактор войны». «Действительно, – говорит Марсель в предисловии к своей книге, – все мое философское творчество, рассматриваемое в его динамике, предстает как неутомимая борьба, без передышки ведущаяся против духа абстрактности» [Marcel, 1991, p. 13].

Идеология, претендующая на философское оправдание равенства и демократии, никогда не внушала Марселю уважения именно потому, что он видел в ней яркое проявление «духа абстрактности», вскружившего головы социальным утопистам эпохи Просвещения³. Поэтому неудивительно, что его отношение к идеям французской революции 1789 г. было негативным. Ее теоретики и практики возбудили и дали «зеленый свет» самым низменным инстинктам человека, которые в конце концов захлестнули общество. В результате органическое развитие было необратимо нарушено. Разрушительные последствия абстрактного доктринерства, плодившего разного рода социально-политические утопии, он видел и в новейшей истории XX в. Это не означает, что он был упрямым «ретроградом», мечтавшим о реставрации прошлого. Но позитивного будущего за цивилизацией, порывающей со своим «духовным наследием» (*l'heritage spirituel*) и одержимой «техноманией» и материальной выгодой, он не видел. В своей социальной философии Марсель упрямо шел против интеллектуального мейнстрима. Победа над тоталитаризмом, казалось бы, должна была привести к торжеству подлинной демократии, справедливости и гармонии всех позитивных факторов, определяющих ресурс надежды для современного человека. Но оказалось, что «дух абстрактности» разрушает прежде всего само мышление, в том числе социально ориентированное, неоправданно абсолютизируя выделенную сторону или часть в ущерб целому: «Как только произвольным образом наделяют какую-нибудь вырванную из целого категорию первенством, так сразу же становятся жертвами духа абстрактности» [ibid., p. 98]. В результате сам принцип демократии, формулы которого легко превращаются в своего рода идеологическую «дубинку» для инакомыслящих, оказался не дополненным и не скорректированным идеей аристократии. Марсель далек от того, чтобы присоединиться к поверхностному обожествлению принципов демократии, сохраняя по отношению к их историческому воплощению критическую трезвость. В этом отношении показательно его обращение к некоторым выдающимся либеральным мыслителям XIX в. – к Токвилю и в особенности к незаслуженно забытому Эмилю Монтегю. В эпоху, последовавшую после Парижской коммуны, Монтегю предсказал превращение демократии в новый деспотизм: «Материализованный исламизм – вот новая форма, в которую облекается демократия; она нам больше не предлагает освободить человечество от тирании, а сама приносит свое тиранство; она нам не предлагает больше терпимо относиться ко

² Итогом этих поисков стала книга «От отказа к призыву» (*Du refus à l'invocation*), переизданная под названием «Опыт конкретной философии» в 1967 г. См.: [Марсель, 2004].

³ Философия этой эпохи ничем не привлекала Марселя, оценивавшего ее как «унылую и злобную» (*triste et hargneuse*).

всем верованиям, а сама несет нетерпимость своего закона; она требует от нас подчинения своему господству, вступив на тот путь, который прошли все упоенные собой империи, в конце которого они неизменно терпели крах и находили свою гибель» [цит. по: *ibid.*, p. 146].

В разгар «демократической» горячки, охватившей современную цивилизацию, Марсель говорит, что «необходимо реабилитировать понятие аристократии, сегодня оказавшееся дискредитированным, причем в силу самых худших оснований – ради эгалитаризма, которому не устоять и секунды перед лицом критической рефлексии» [*ibid.*, p. 162]. Анализ тенденций современного общества носит у него остро критический характер и порой сближается с выводами таких социальных критиков, как представители Франкфуртской школы, хотя в основе своей он значительно отличается от них по своим базовым установкам. В противовес им в основе марселевской социальной критики лежат не марксистские идеи об «отчуждении» человека, лишённые религиозного фундамента, а христианский гуманизм. Материализм, считает он, по сути дела, выступает даже не столько теорией современной технократической цивилизации, сколько практикой «расчеловечивания» человека, служа основой его глубокой деградаци, которой отмечены многие тревожные тенденции эпохи. Такой материализм техники и выгоды ведет к непризнанию в человеке духовного начала, благодаря чему устанавливается «самое ужасное из всех варварств – варварство, опирающееся на разум» [*ibid.*, p. 65], причем – можно при этом уточнить – опирающееся на бессердечный разум настроенного на технику мышления.

Итак, можно сказать, что именно мировоззрение христианского гуманизма определяет самый глубокий фундамент социальной мысли французского философа. Здесь уместно сказать о связи свободы человеческого духа и религиозной веры. Обе они и появляются, и подавляются вместе. И соответственно, в той мере, в какой из общества исчезает религиозная вера, в той же самой степени из нее исчезает и свобода человеческого духа. Это и есть ситуация обезбоженного мира, который не может не быть бесчеловечным. Дехристианизация общества неминуемо сопровождается пленением свободного по своим онтологическим возможностям человека. В таком обществе деградирует сам образ свободы и люди не чувствуют себя связанными ни с чем, если только это не деньги и не удовольствие. И человеку остается один возможный фундаментальный выбор: между людским «муравейником» или единением, мыслимым в терминах христианского мистицизма [*ibid.*, p. 115]. В условиях же дехристианизации ничего другого на социальном уровне возникнуть не может, кроме людского «муравейника» из атомизированных автоматов на службе денег и удовольствия. Пытаясь пояснить христианскую мистику для тех, кто плохо ее понимает, Марсель приходит к метафизике любви, для которой первостепенным он признает различие *агапе* и *эроса*. Любовь ценностью не является, но при этом служит основанием всех ценностей: без любви ценностей просто быть не может.

В этом произведении мы обнаруживаем тенденцию реабилитировать идею ценности, которая, казалось бы, могла стать основой социальной философии французского мыслителя. Как справедливо считает Поль Рикёр, Марсель разделяет такую тенденцию, и «эта позиция убедительна постольку, поскольку опирается на критику ресентимента, идущую от Ницше <...> и проходящую затем через философию Шелера» [Ricoeur, 1991, p. 9]. В одном месте Марсель даже говорит, что современным философам неплохо было бы пройти курс лечения у Платона. Резко возражает Марсель и Сартру, согласно которому свободный индивид «обречен» сам выбирать себе ценности. По Марселю, ценность есть именно то, что не позволяет себя выбирать. В позитивном смысле ценность для него есть сверхличный центр свободного духовного притяжения, философски осмысляемый с помощью понятия «второй рефлексии», в которую входит то, что он называет «сосредоточением» (в нем можно видеть философский аналог религиозной аскезы). Такой центр недоступен прямо-таки понятийному схватыванию, при попытке же его осуществить он превращается в

безличную абстракцию. Казалось бы, язык ценностей вместе с присущим ему принципом иерархии мог бы подойти для социальной философии Марселя. Но это не совсем так. По отношению к понятию ценности, несмотря на то, что мы только что сказали, французский философ в то же время сохраняет и критическую дистанцию. Дело здесь в том, что, как считает Марсель, ценностный язык, теория ценностей свидетельствуют о предварительном обесценивании самой реальности и поэтому несут компенсаторную функцию по отношению к утрате или «забвению» бытия. В подобном взгляде на понятие ценности он осознает свою близость к Хайдеггеру.

Но какой же позитивный общественный идеал отстаивал французский мыслитель? Как и во всем, Марсель практиковал философскую мысль, погруженную в социально-нравственное творческое действие, в живую практику межчеловеческих связей. Здесь он отчасти опирался на свой опыт участия в Оксфордских группах, представлявших собой негосударственное и некоммерческое нравственно мотивированное движение, объединявшее людей разных континентов, которое после войны получило название «Моральное перевооружение» (*Rearmement moral*). Скажем несколько слов об этом социально-духовном явлении. Формальную основу Оксфордских групп составляли четыре выглядевших, пусть так, наивно принципов – абсолютная честность, абсолютная чистота, абсолютная бескорыстность, абсолютная любовь. Это были небольшие группы людей, решивших жить по этим началам. Отчасти это напоминает, например, то, что в «Войне и мире» нам рассказал Лев Толстой о русских масонах эпохи Новикова и Лабзина. Да, это такая свободная связь личностей, когда в основу ее положено стремление к нравственному совершенствованию и морально позитивному действию в обществе. Далеко не все Марселем разделялось в подобном начинании, например ему не нравился порой примитивный дидактизм в попытках его представителей расширить влияние этого движения. Но, в конце концов, сама наивность, а точнее, открытость и простосердечие, неотделимые от подобного предприятия, получают у него высокую оценку. Говоря, что нередко, казалось бы, слишком уж «простоватые» театральные пьесы, которые ставят участники подобных групп, имеют неожиданный успех в просвещенных общественных кругах, Марсель дает тому такое объяснение: «Факт этот удивителен, но заслуживает, чтобы его проанализировали. Как мне представляется, он доказывает, что простота может стать своего рода кислородом для человеческих душ, задыхающихся от сложности мира, все более и более технизируемого, и от той литературы, которая слишком часто порывает с самыми фундаментальными чаяниями людей» [Marcel, 1971, p. 166]. Но все же внутреннего одобрения по отношению к подобной практике в нем было существенно больше, чем неприятия.

В тот самый год, когда Марсель впервые познакомился с представителями Оксфордских групп, вышла в свет его пьеса «Расколотый мир» (1933) с приложением программного выступления («Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему») [Марсель, 1995, с. 72–106]⁴. В нем было выдвинуто понятие «сосредоточения», или «сосредоточенности» (*le recueillement*), как такого целостного, духовно интенсивного состояния человека, без которого нет внутреннего самообладания, невозможен возврат к своему подлинному «Я» и в результате нет доступа к таинству бытия. И, как рассказывает сам французский философ, сосредоточение как глубокий акт внутренней «перестройки» личности перебросило «мостик» к той духовной практике, с которой он столкнулся в деятельности Оксфордских групп. Другие характерные концепты философии Марселя – *disponibilité* (открытость, расположенность к другому) и «интерсубъективность» – также позволили ему согласовать свой философский поиск и, если угодно, философскую совесть с участием в подобном движении. «В сосредоточении, – пишет он в предисловии к сборнику свидетельств участников “Морального перевооружения”, – мы должны расслышать голос, не

⁴ Перевод названия упрощен. В оригинале оно звучит так: “Position et approches concrètes du mystère ontologique”.

являющийся больше голосом нашей собственной самости (du moi)» [Marcel, 1958, р. III]. Самоотречение как самообретение – вот как лаконично можно выразить эту внутреннюю установку.

Общественный идеал французский философ видит в малых, духовно просветленных и творчески ориентированных группах, занятых созиданием новых форм совместной жизни, поддержанием и обновлением культуры⁵. Речь при этом идет не только о ремесленного толка объединениях «избранных», которые в силу этого могут быть определены как аристократические, но уже фактически стертые с лица Земли массовым промышленным производством. Марсель прежде всего имеет в виду необходимость воспроизводства в новых условиях подобных форм активной духовно осмысленной социальности. «Необходимо, – говорит он, – чтобы аристократии воссоздавались, так как нужно прямо смотреть в лицо тому ужасающему факту, что нивелировка может иметь место исключительно на самом низу иерархической структуры, ибо не существует и не может существовать нивелировки сверху» [Marcel, 1991, р. 162].

Метафизическая слепота как феномен нашего технически оснащенного мира без труда превращается в ослепление практическое, когда неумение отличить бытие от небытия влечет нас всех прямоком в его беспросветную бездну. В целом характер послания, заключенного в книге «Люди против человеческого», можно расценить как диагноз современной цивилизации, подобный тому, который ставили ей, например, Карл Ясперс в книге «Духовная ситуация эпохи» (1931), или Романо Гвардини («Конец нового времени», 1950), или друг Марселя Гюстав Тибон («Диагностика: опыт социальной физиологии», 1940). Но специфика книги Марселя в отличие от многих подобных книг, вышедших раньше, в том, что она передает дух и озабоченность новыми реалиями, возникшими во время последней мировой войны и вскоре после ее окончания. Поль Рикёр, считавший себя учеником Марселя и глубоко понимавший его философию, метко обозначил дух этой книги и, по сути дела, всей его социальной мысли как «обеспокоенную проницательность». Проницательность – это как раз то, что в религиозном регистре обозначается как пророческий дар. Настоящему философу не надо примерять к себе позу пророка. Но вот не стремиться к труднодостижимой проницательности, за которой стоит фундаментальное беспокойство, он не может, не должен. И Габриэль Марсель в своей социально ориентированной мысли в полной мере отвечает этому требованию. Поэтому изучать ее нам интересно и в наше время.

Мы предлагаем читателю ознакомиться с эссе «Философ в современном мире», взятым из этой книги. Перевод выполнен нами по изданию: Marcel G. Le philosophe devant le monde d'aujourd'hui // Marcel G. Les Hommes contre l'humain. P.: La Colombe, 1951.

Список литературы

Визгин, 2016 – Визгин В.П. Пришвин и философия. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2016. 240 с.

Марсель, 2004 – Марсель Г. Опыт конкретной философии / Пер. с фр. В.П. Большакова и В.П. Визгина. М.: Республика, 2004. 224 с.

Марсель, 1995 – Марсель Г. Трагическая мудрость философии: Избр. работы / Пер. с фр., сост. вступ. ст. Г.М. Тавризян. М.: Изд-во гуманитар. лит., 1995. 215 с.

Marcel, 1971 – Marcel G. En chemin, vers quel éveil? P.: Gallimard, 1971. 300 p.

Marcel, 1991 – Marcel G. Les Hommes contre l'humain. Nouvelle édition. P.: Editions universitaires, 1991. 171 p.

Marcel, 1951 – Marcel G. Les Hommes contre l'humain. P.: La Colombe, 1951. 207 p.

⁵ Скрепленную творческим взаимообменом духовно просветленную общность людей Марсель называл «идеальным Градом» (cité idéale).

Marcel, 1958 – *Marcel G. Lettre-témoignage à trois amis inquiets // Un changement d'espérance: à la rencontre du Rearmement moral*. P.: Plon, 1958.

Ricoeur, 1991 – *Ricoeur P. D'une lucidité inquiète // Marcel G. Les Hommes contre l'humain*. Nouvelle éd. P.: Editions universitaires, 1991. P. 7–11.

Wahl, 1932 – *Wahl J. Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*. P.: Vrin, 1932.

Gabriel Marcel' Social Philosophy

Viktor Vizgin

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

The introductory article to the translation of “The Philosopher in the Contemporary World” by Gabriel Marcel from his 1951 book “Man against Mass Society” on social and political problems acquaints the Russian reader with the French thinker’s social philosophy. The article clearly demonstrates that the latter is defined by the Christian humanist worldview. An important aspect of this demonstration is the analysis of how Marcel understands the relation of human spiritual freedom and religious faith. According to the French thinker, they appear and are suppressed together. Thus, as a society’s religious faith disappears, so does human spiritual freedom. Dechristianization of a society is accompanied by the captivation of man free in his ontological opportunities. In such a society the very idea of freedom degenerates and people don’t feel to be bound by anything except money or pleasure.

Keywords: Gabriel Marcel, Christian humanism, social philosophy, social ideals

References

Vizgin V.P. *Prishvin i filozofiya* [Prishvin and Philosophy]. Moscow; St.Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2016. 240 p. (In Russian)

Marcel G. *Opyt konkretnoi filozofii* [An Essay on Concrete Philosophy]. Transl. by V. Bol’shakov and V. Vizgin. Moscow: Respublika Publ., 2004. 224 p. (In Russian)

Marcel G. *Tragicheskaya mudrost’ filozofii: Izbr. raboty* [The Tragic Wisdom of Philosophy: Selected Works]. Transl. by G. Tavrizyan. Moscow: Izdatel’stvo gumanitarnoi literatury Publ., 1995. 215 p. (In Russian)

Marcel G. *En chemin, vers quel éveil?* Paris: Gallimard, 1971. 300 p.

Marcel G. *Les Hommes contre l'humain*. Nouvelle édition. Paris: Editions universitaires, 1991. 171 p.

Marcel G. *Les Hommes contre l'humain*. Paris: La Colombe, 1951. 207 p.

Marcel G. Lettre-témoignage à trois amis inquiets. In: *Un changement d'espérance: à la rencontre du Rearmement moral*. Paris: Plon, 1958.

Ricoeur P. D'une lucidité inquiète. In: Marcel G. *Les Hommes contre l'humain*. Nouvelle éd. Paris.: Editions universitaires, 1991, p. 7–11.

Wahl J. *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*. Paris: Vrin, 1932.

Габриэль Марсель

Философ в современном мире

Положение философа в мире всегда рассматривалось как хрупкое или рискованное. Как бы считалось, что философ не столь глубоко укоренен в мире, как обычный, не философствующий человек, хотя и философу также невозможно отделиться от мира подобно чистому созерцателю, затерявшемуся в своем уединении.

Эта ситуация, однако, дополняется тем, что мир или не признает философа и стремится его рассматривать как чуждающую и несколько абсурдную фигуру, или же, напротив, когда его приемлет, то беспрестанно компрометирует и, я бы даже сказал, превратно представляет.

Эти ремарки слишком уж общи и носят исключительно предварительный характер. Оставаться на уровне таких абстракций не входит в мою задачу; напротив, мне бы хотелось если и не решить, то, по крайней мере, поставить по возможности предельно отчетливым образом несколько трудных и беспокоящих вопросов касательно современного мира. В этом мире мы вынуждены жить, хотя во многих отношениях он нас возмущает; отвернуться от него мы не имеем права, а если мы попытаемся это сделать, то станем виновными в дезертирстве.

Прежде всего заметим, что идея философа, если мы обратимся к античности, в Новое время и особенно в современную эпоху претерпела настоящую деградацию, и это произошло постольку, поскольку само понятие мудрости, софии, утратило если и не свое содержание, то, по крайней мере, присущую ему значительность. В XX в. в большинстве случаев быть философом означает быть профессором философии, что шокировало бы самые пронизательные и самые свободные умы, такие, например, как Шопенгауэр или Ницше. Профессор философии – это по преимуществу специалист, в некоторой степени отравленный своей специализацией, который развивает перед своими студентами, а иногда и перед более широкой аудиторией или свою систему, если у него она есть, или, что чаще бывает, системоподобное варево, или же историю систем, предшествовавших его собственной системе. Следует также заметить – и это имеет большее значение, чем можно было бы подумать при поверхностном взгляде на вещи, – что в некоторых странах, в частности во Франции, профессор философии должен выполнять профессиональные обязанности, не имеющие ничего собственно философского по причине огромного числа студентов, которые все готовятся к экзамену и сдают его.

В этих условиях даже тот факультетский профессор, который остается действительно философом, то есть сохраняет способность к размышлению или, еще более глубоким образом, хранит определенную чистоту ума, способен действительно стать

настоящим философом лишь ценой буквально героических усилий и при условии почти аскетической манеры жизни. Но за такой аскетизм, прекрасный сам по себе, неизбежно приходится платить. Действительно, в таком случае философ рискует в некотором смысле отделиться от жизни, незаметным образом заместив ее сферой мысли как своего рода огражденным и хорошо ухоженным садиком, из которого он тщательным образом удаляет все сорняки. Можно согласиться, что подобное садоводство невозможно без некоторой свободы, но чем такая свобода отличается от той, которую знают и которой наслаждаются некоторые тюремные узники?

Но, с другой стороны, очевидно, что там, где философ предстает подобным образом, его возможности распространять свою мысль очень ограничены. Такой философ ограничивается управлением тем благом, которым обладает и, можно сказать, наслаждается. Но он рискует во многих случаях если и не с враждой, то, по крайней мере, с недоверием относиться к тем, кого называют его конкурентами. Конечно, и в этом случае имеются благородные исключения. Но указанная опасность его подстерегает, и ее нельзя недооценивать. Отсюда проистекает чувство неловкости, иногда беспокойства, которое испытывают, когда имеют дело с такими философами-собственниками и с тем, как они понимают свою деятельность. С одной стороны, нельзя не восхищаться их серьезностью, глубокой порядочностью, бескорыстием, ибо ничто так низко не оценивается, как философ, понимаемый подобным образом, и если можно в данном случае говорить о конкуренции, то ее никак не следует понимать в меркантильном смысле. Но, с другой стороны, как не прийти в ужас от узости и темноты исследований такого философа? Однако тут же следует добавить, что тот философ, который, напротив, ищет широкого круга слушателей, тиражируясь в прессе и по радио и выступая подобием, осмелюсь сказать, всезнающего существа, если и избегает указанных мною подводных рифов, то рискует самым серьезным образом изменить своему фундаментальному назначению. В этом смысле глубокие мысли Платона о лесте (Kolakeïa) ничего не потеряли в своей актуальности. Примечательно, что такая лъстивость вплоть до наших дней охотно представляется в виде вызова или провокации. В силу ментального мазохизма, причины которого следует выявить, все большее и большее число людей испытывают потребность, чтобы их принуждали, не скажу в их убеждениях, что звучит слишком высокопарно, но в привычках. Так, один очень известный философ, называть которого было бы излишним, объявил швейцарским журналистам, встречавшим его на аэродроме, где он только что приземлился: «Господа, Бог умер!»¹. Вот показательный пример той лесты-провокации, которую я сейчас и имею в виду.

Я несколько задержусь на этом мелком происшествии. Оставим в стороне итоговую оценку, которую следует вынести трагическому и пророческому утверждению Ницше. Очевидно здесь то, что как только это утверждение, произнесенное перед журналистами, высказывается наподобие броского газетного заголовка, так оно сразу же деградирует, замечу, не только до опустошения своего содержания, но и до того, что становится самой смехотворной пародией на него. Существует настоящее экзистенциальное различие между печалью или слезами у Ницше и тоном подобной декларации, тяготеющей к рекламе, так как она с очевидностью нацелена на то, чтобы произвести сенсацию: «Господа, я вам объявляю, что Бог уничтожен!».

В то же время нужно, не без глубокой тревоги, признать, что приглашения к подобному поведению повсюду становятся все более частыми. И как только философ соглашается быть ангажированным рекламным бизнесом, он сразу же перестает быть философом. При этом совершенно естественным образом забота о рекламе все больше и больше предстает как стремление к скандалу. Добавим, что у мыслителя, стремящегося быть антибуржуазным, подобная воля выступает как революционная. В этом плане характерным является усилие, прилагаемое в известных

¹ Речь идет о Сартре. Этот случай, имевший место в аэропорту Женевы, шокировал Марселя, и он нередко упоминает его в своих выступлениях, иногда не скрывая имени этого философа (*примеч. пер.*).

кругах, для того, чтобы вернуться к неудобочитаемым и гнусным сочинениям маркиза де Сада. Впрочем, заметим, настоящий революционер вправе напомнить, что определенная антибуржуазная ментальность у литератора сама может быть лишь буржуазным явлением.

Понятно, что достаточно познакомиться с подобными установками и проявлениями для того, чтобы с возросшими симпатией и уважением вернуться к аскетическому философу.

Во Франции недавно была переиздана диссертация Мориса Блонделя «Действие», датированная 1893 г., давшая некогда столько прискорбных примеров ее непонимания и остающаяся одной из великих умозрительных французских книг. Также были переизданы и чудесные лекции Жюль Ланьо, бывшего учителем Алена и многих других и остающегося образцовой фигурой чистого философа. Если мы перенесемся мысленно в то время, когда эти лекции читались и была опубликована диссертация Блонделя, то скажем, то была мирная эпоха, над которой не тяготели жестокие угрозы, которые мы испытываем. В ту мирную эпоху установка, принятая этими мыслителями, обращенными всем своим существом к самому глубокому и подлинному исследованию, была не только оправданной, но и единственной по-настоящему философской. Однако мне кажется, что сегодня все обстоит по-другому и философ должен определиться по отношению к бедствию мира, всеобщее уничтожение которого перестало быть немыслимым. Я убежден, что мы действительно вступили в беспрецедентную ситуацию, которую я бы определил кратко, сказав, что самоубийство на уровне всего человечества стало отныне возможным. Невозможно думать о такой ситуации, не отдавая себе отчета в том, что каждый из нас почти в любой момент поставлен перед радикальным выбором и своей мыслью и действием, своим бытием участвует в том, чтобы шансы этого всеобщего самоубийства возросли или же, напротив, уменьшились. Но очевидно, что лишь на уровне философской мысли сущностная природа такого выбора может быть прояснена.

Кроме того, замечу, что здесь всплывает и другое искушение, которому философ очень часто поддается. Речь идет об опасности принятия позиции, впрочем, скорее на бумаге, чем на самом деле, и зачастую лишь в виде подписи под разными манифестами, сообщающими о таких материях, о которых у подписанта имеется слишком поверхностное, по слухам составленное мнение, на самом деле являющееся совершенно невежественным. Здесь я приведу пример петиции, подписанной рядом интеллектуалов, которые требовали, чтобы ассамблея ООН приняла в свои ряды правительство коммунистического Китая. Это означало не видеть того, что важным здесь был вопрос о *своевременности* такого решения, относительно которого подписанты были абсолютно некомпетентны высказываться.

Можно привести множество других подобных примеров. Скрытая за ними ошибка состоит почти всегда в том, что, сформулировав самым абстрактным образом общие принципы, в том или ином конкретном случае поспешно декларируют, что из них следует такое-то определенное заключение. Но кроме того, что подобные принципы иногда необоснованно определяются в качестве абсолютных, нередко бывает и то, что сам конкретный случай слишком мало изучен в своем своеобразии и в своих преломлениях для того, чтобы подобные суждения были оправданы. Та удивительная неосмотрительность, с которой интеллектуалы требовали у нас немедленной эвакуации из Индокитая, дает нам еще один тому пример. Они исходили из идеи, что колониализм противоречит общей концепции, в которой они формулируют права человека. Но помимо того, что идея колониализма чересчур расплывчата и нельзя отрицать, что колонизация в некоторых отношениях может быть благоприятным деянием для самих колонизируемых, весь вопрос состоит в том, чтобы, с одной стороны, понять, является ли такая эвакуация возможной, а с другой – не приведет ли она к тому, что местное население будет терроризировано бандами, стоящими на службе

советского империализма². В любой подобной ситуации все настолько сложно, так плотно взаимосвязано, что было бы предательством незыблемых требований честной мысли формулирование таких императивов, которые диктуются невежеством и во многих случаях сектантскими позициями.

Философ прежде всего должен осознавать пределы своего знания и признавать, что имеются такие области, в которых его некомпетентность является полной. Другими словами, он должен всегда остерегаться претензии, несовместимой с его подлинным призванием. «Интеллектуалы легкомысленны», – говорил Прудон, и, увы, это совершенно верно, поскольку в отличие от рабочего или крестьянина интеллектуалу не противостоит сопротивляющаяся ему реальность, так как он работает со словами, а бумага все стерпит. Об этой опасности философу надо всегда помнить. Прудон далее добавлял, что серьезным является простой народ. К несчастью, сегодня это, кажется, больше не так в силу распространения прессы и радио, которые почти непременно являются продажными. Народ остается серьезным, если он сохраняет свою самобытность, и следует признать, что это становится все более и более редким явлением в силу определенного обуржуазивания, последствия чего в некоторых отношениях печальны. Я сказал «в некоторых отношениях», так как в других последствия этого процесса вполне благоприятны, поскольку означают улучшение условий жизни. Здесь мы присутствуем при своего рода трагической антиномии, преодоление которой плохо просматривается.

Мне могут возразить, что отрицание за философом права занимать позицию по определенным политическим проблемам является, по сути дела, лицемерным приглашением ему вообще никак не ангажироваться, оставаясь на уровне принципиальных утверждений. Но моя мысль совершенно в другом. Приведу два примера, которые пояснят, что же я хочу сказать. Я уверен, что в стране, в которой какое-то меньшинство по расовым или религиозным причинам преследуется, философ обязан ангажироваться, высказав свою позицию, какими бы при этом ни были риски из-за его протеста. Молчание в подобном случае действительно является соучастием в несправедливости. Но это потому, что в данном случае никто не может считать, что преследователь знает об этом больше, чем философ. Верно как раз обратное. Антисемит не знает о евреях больше, чем тот, кто борется с антисемитизмом. В действительности же не в знании тут дело, но в предрассудках, с которыми философ должен бороться. Итак, принцип в его высшей несводимости здесь вмешивается напрямую.

Другой пример. Я лично полагаю, что философ должен был протестовать против того, как проходила чистка со стороны тех, кто, зачастую злоупотребляя своим положением, считал, что представляет собой Сопротивление, причем тогда, когда война уже окончилась и само это слово утратило свое значение³. Я считал, что философ должен со всей силой выступить против создания чрезвычайных трибуналов, против предоставления права суда жертвам из-за духа мести, который их тогда одушевлял. Здесь также мы со всей очевидностью видим применение принципа.

Ясно, что оба этих примера имеют нечто общее. И в первом случае, и во втором речь идет о фанатизме. Действительно, и это я выскажу без всяких колебаний, в современном мире долг философа бороться с фанатизмом, *в какой бы форме он ни проявлялся*.

Вот как упомянутый мной Жюль Ланьо говорил о фанатизме: «Определяя нашу мысль, придавая ей самую четкую форму, мы должны постараться не замкнуть себя в ней. Мы полагаем, что рабство у слов образует корень фанатизма, и если фана-

² Характерно, что именно в эти годы Марсель пишет пьесу «Рим больше не в Риме», в которой демонстрирует нам, насколько в то время западное сознание было буквально терроризировано страхом перед «советским империализмом», вот-вот якобы готовым ворваться в Западную Европу и оккупировать ее вместе с Францией. Так что эти опасения совсем не удивительны в годы максимального накала «холодной войны» (*примеч. пер.*).

³ Марсель имеет в виду политическую чистку коллаборационистов после поражения нацистской Германии (*примеч. пер.*).

тизм разрушает свободу, то это потому, что он проистекает из рабства. Мы полагаем, что идеи жизненны только в том случае, если дух их хранит, все время взвешивая, то есть держится выше их, и что они перестают быть благими, перестают даже быть просто идеями, как только перестают быть одновременно и надежной опорой, и действенным проявлением внутренней свободы. Таким образом, фанатизм нам чужд, он наш враг, и мы не перейдем на сторону врага; фанатизм – зло, мы не станем его сеять, но будем сеять то, что хотим собрать в качестве урожая. Мы будем действовать спокойно и последовательно в нашем окружении, показывая каждым днем нашей жизни тот дух, который нас воодушевляет, противопоставляя его любому духу, который не будет вполне разумным и полным великодушия. Но мы будем активно симпатизировать всему тому, что будет делаться в любой партии, в любой церкви в согласии с таким духом, не боясь усиления, которое сможет отсюда произойти для такой партии, для такой церкви. Нам неважно, для кого именно откроется истина, кто принесет спасение».

Эти памятные слова взяты из «Простых заметок для программы единения и действия», составленных в 1892 г. и предназначенных быть хартией «Союза за моральное действие». Я напомним, что этот «Союз» в начале XX в. сменил название, став «Союзом в защиту истины», и мало-помалу под воздействием политических факторов его характер изменился заметным образом⁴.

Но здесь нам важно другое, а именно – совершенно четкая позиция философа, являющегося, несомненно, одним из самых чистых философов, живших в наше время. Сегодня его взгляды не могут не вызвать уважения и не привлечь внимания людей доброй воли. Я вовсе не отвлекаюсь от своей темы, так как философ отказывается от самого себя, если не утверждает себя как человека доброй воли. Я употребляю это слово не в том несколько неопределенном смысле, который ему дал Жюль Ромен в своем романе, но в его евангельском значении, и поскольку добрая воля сливается воедино с методически поставленной любовью к миру, то здесь я не имею в виду лишь мир между народами, но, по меньшей мере, тот мир, который царит во внутреннем сообществе, образуемом мною с самим собой и с моими ближними.

Пережитое нами подтвердило, причем более чем того можно было бы ожидать, глубокую идею Жюля Ланьо, согласно которой зависимость от слов лежит в основе фанатизма. И вот я скажу, что первой задачей философа в этом мире является отказ от этого рабства. Как с исключительной ясностью увидел Брис Парен⁵, проблема языка сущностным образом является метафизической проблемой; в своем письме о гуманизме эту же мысль высказывает Хайдеггер, когда он нам объявляет, что язык – это дом бытия, что означает наделение языка сакральным значением. В том, что касается Хайдеггера, я, однако, замечу, что он сам, насилуя язык, рискует нанести удар по сакральному характеру языка; ведь он не колеблется создавать новые слова, относительно которых можно сомневаться, что они когда-нибудь смогут выдержать испытание временем. Я же вместе с Бергсоном, напротив, считаю важным воздерживаться от неологизмов, полагая, что нужно не только вернуться к самым простым словам, но и произвести их переоценку, очистив от той шелухи, которой они покрылись из-за неаккуратности их использования в речи.

Впрочем, следуя по этому пути, мы возвращаемся снова к «Диалогам» Платона. Ясно, что размышление о смысле слов должно направляться, как этого и хотел Платон, к усмотрению того, что традиционные философы называли сущностями. Никакой протест, обращенный против карикатурного экзистенциализма, стремящегося обесценить сущность, придав ей подчиненный статус, не будет чрезмерным. Впро-

⁴ В создании указанного объединения интеллигенции огромная роль принадлежала Полю Дежардену, которого хорошо знал, в частности, Бердяев. Русский философ, как и Габриэль Марсель, с конца 1920-х гг. принимал активное участие в работе этого объединения. Марсель, в частности, читал в его рамках лекции об английской литературе. Выступал там и Бердяев (*примеч. пер.*).

⁵ Брис Парен (Brice Parain) (1897–1971) – французский философ. Главный труд – «Исследования о природе и функциях языка» (1943) (*примеч. пер.*).

чем, это вовсе не означает, что сущности не должны быть продуманы по-новому, исходя из философии, утверждающей примат субъективности, точнее, интерсубъективности, права которой схоластической мыслью очень часто не признавались.

И если мы соглашаемся с тем, чтобы философ обратился к сущностям, то не приглашаем ли мы его на путь, ведущий за пределы этого мира и не могущий не привести к некому умопостигаемому царству? И понимаемая подобным образом философия не рискует ли оказаться бегством от мира сего? Другими словами, не думаем ли мы вернуться к тому, о чем мы сказали выше?

Мы пребываем здесь на очень нелегкой, зыблущейся почве, и хотелось бы поставить этот важный вопрос максимально отчетливым образом. Выражение «бегство», вероятно, никем не будет принято. Но не идет ли в данном случае речь об отказе философа от мира хаоса и преступлений, в котором дух не может больше обитать?

Однако что нужно понимать под словом «отказ»? Размышление показывает нам, что имеется в виду опасно двусмысленное понятие. Можно представить себе отказ в сфере действия, который при этом выражается, например, в отбрасывании технических средств. Можно допустить философский гандизм. Но действительно ли философ должен создать модель существования, столь чуждую условиям современной жизни, насколько только это возможно? Было бы безрассудным и даже абсурдным так считать. В крайнем случае, следовало бы принять, что он должен вести жизнь отшельника или индусского гуру. Но ведь такая жизнь предполагает специфическое призвание, по сути мистическое, которое, конечно, нельзя смешивать с призванием философа.

Но тогда не хотим ли мы сказать, что отказ, о котором идет речь, является чисто теоретическим феноменом? Как, например, отказ, формулируемый философией абсурда того типа, который Альбер Камю пытался определить в своем «Мифе о Сизифе»? Вот мы и оказались в самом средоточии того вопроса, который я хотел бы поставить. Несомненно, правда, что сам вопрос этот нужно подразделить. Первый момент состоит в таком вопросе: компетентен ли философ или же нет выносить о мире вердикт абсурда? А второй вопрос, принимая при этом, что такой вердикт будет легитимным, касается знания того, какие последствия абсурд влечет для сферы действия.

Прежде всего, надо заметить, что в данном случае речь идет о мире, понимаемом как глобальная реальность, а не только об историческом мире, в котором мы живем и за который мы склонны считать ответственными самих людей. Для сознания, подобного тому, которое представил Камю, незаслуженное страдание (например, страдание детей или несчастный случай, для которого нет основания) не позволяет честной мысли принять, что такой мир есть творение Бога или же просто является разумным в полном смысле этого слова. И мне кажется, что к этому можно добавить, что видимые в такой перспективе ужасы, которых мы свидетели, могут иметь своим истоком только некую иррациональную глубину вещей. Подобная позиция, как бы ее ни расценивали в метафизическом плане, с моральной точки зрения является достойной: она честна, являясь позицией человека, который не хочет позволить, чтобы такое преумножалось, и всем своим существом отказывается смешивать свое желаемое с тем, что есть.

Но я тут же добавлю, что подобная позиция в то же время совершенно наивна, являясь позицией человека, не поднявшегося к тому, что я нередко называл второй рефлексией. Существует один фундаментальный вопрос, который Камю, по-видимому, так и не поставил: каким я должен быть, чтобы вынести такой вердикт миру? Из двух ответов на него должен быть выбран один. Первый: я сам не принадлежу к этому миру, о котором идет речь, но в этом случае разве я не полагаю, что он тогда оказывается для меня непостижимым и я не способен его оценить. Или – второй: я действительно являюсь частью такого мира, и в этом случае наделен той же самой природой, что и сам этот мир, и если он абсурден, то я тоже есть сущий абсурд. Быть может, это и подразумевается Камю. Но такая позиция является разрушительной.

Здесь также из двух верно одно. Или я сам в своей сокровенной реальности лишен всякого смысла – и тогда мои суждения также абсурдны, отрицают сами себя, я хочу сказать, что я сам не могу придать им никакого значения, – или же нужно признать, что я раздвоен, что во мне существует защищенный от абсурда аспект, но как в таком случае сам подобный аспект возможен? Я не могу признать его существование, не впадая в дуализм, но тогда подрывается мое исходное положение.

Это можно показать и иначе. Есть смысл утверждать, что мир абсурден, если я сам противостояю ему с наличным идеалом порядка или рациональности, которому мир не удовлетворяет. Но тогда как сам этот идеал оказался в моем сознании? Откуда у меня его концепция?

Это равнозначно тому, что я необходимым образом приведен к замене философии абсурда либо гностицизмом, постулирующим реальное бытие грехопадения, либо же – просто чистой воды манихейством. Перед лицом таких возможностей какой должна быть позиция философа как философа? Я обращаю внимание на эти слова, ибо речь здесь не идет о том, чтобы рассматривать верования философа, который, *с другой стороны*, может быть, например, католиком. Проблема, нас занимающая, имеет смысл лишь в том случае, если мы рассматриваем в равной степени и философа как неверующего человека, и такого философа, который, по крайней мере, абстрагируется от собственной веры.

Прежде чем попытаться ответить на этот вопрос, быть может, будет небесполезным рассмотреть другую проблему, которую я хочу поставить. Предположив, что философ имеет право выносить миру вердикт в его абсурдности, спросим, какие практические следствия влечет это для сферы действия? Для меня кажется ясным, что проблема становится почти полностью решенной. С одной стороны, можно представить себе философа-киника, который увидит в этом проклятом мире предмет для насмешки, если только он, по меньшей мере, не отворачивается с презрением от него и не стремится создать для себя как можно более приятную жизнь. С другой стороны, можно представить себе человека, старающегося с помощью оставшегося у него великодушия в каждом конкретном случае разоблачить несправедливость и злоупотребления или бороться против стихийных бедствий, не строя при этом особых иллюзий о значении результатов своей деятельности. Возможно, на первый взгляд покажется, что эта вторая установка менее логична, чем первая. Действительно, что же такое это великодушие? Откуда оно происходит? Как его можно оправдать перед лицом мира, погруженного в бессмыслицу? Мы обнаруживаем здесь как раз тот самый дуализм, о котором только что упомянули выше. Но, с другой стороны, первая установка, установка циника, если и является поверхностным образом обоснованной, предполагает отрицание того, что во все времена понималось под философией: это не просто самоубийство, а самая низменная его форма.

Все это возвращает нас к исходному фундаментальному вопросу: какой должна быть установка философа перед лицом искушений со стороны гностицизма и манихейства, искушений, это надо признать, которые легко могут стать неотвратимыми в нашем мире для растущего числа людей? Это может быть верным, несмотря на то, что кажется на первый взгляд, и для стран советского блока. Недавно мне рассказывали об одной секте, возникшей в глубинке России несколько месяцев назад. Неизвестно, в результате какого внушения эти люди открыли, что они должны всем пожертвовать ради внутреннего очищения, вследствие которого будут вырваны из этого падшего мира и вознесутся в эмпиреи. Они запретили своим детям ходить в школу, потому что все, чему там учат, от дьявола. Встревоженные власти вмешались и пытались безо всякого успеха преподавать этим заблудшим крестьянам азбуку материалистического катехизиса. Все закончилось их депортацией. Но в этой местности мистическое воодушевление стало опасно распространяться. Это не только иллюстрирует те трудности, которые поджидают тех, кто безумно стремится выкорчевать всякую религиозность из русского народа. Следует полагать, что подобный пошлый

рационализм, столь неприемлемый для глубоких устремлений человеческой души, неминуемо, раньше или позже, вызовет реакции, подобные этой, даже среди, так сказать, наиболее «прогрессивных» народов.

Сказанное только что – отступление в сторону лишь по видимости. Полагаю, я не ошибусь, если скажу, что наш опустошенный мир является пространством, все более и более благоприятствующим возрождению дуализма, который современный философ (я думаю при этом главным образом о немецком идеализме) считал, что преодолел. Можно ли с философской точки зрения говорить в данном случае о простом искушении? Использовать это слово, как я это сделал, уже означает занимать определенную позицию, лишь согласно которой сознающий свою ответственность философ может отвергнуть такой дуализм. Но возможно, *a priori* нельзя устанавливать согласие между философским требованием самим по себе и христианским утверждением как таковым. Я попросту хочу сказать, что если даже такое согласие и существует, в чем я лично убежден, то оно, конечно, не может постулироваться. С другой стороны, следует остерегаться того, что если дуализм, о котором идет речь, несовместим с некой органической или, точнее, академической идеей философии как системы, то сама эта идея более не может приниматься без исследования подобно тому, как она долгое время принималась, в особенности философами профессорского типа, о чем я уже говорил.

Сделав эти предварительные замечания, перейду к самой сути вопроса. Прежде всего, напомним, что сегодня философия невозможна без сущностным образом феноменологического анализа фундаментальной ситуации человека в мире. Именно это видели яснее, отчетливее своих предшественников лучшие из современных немецких философов, такие как, прежде всего, Шелер, затем Поль Ландсберг, но также Ясперс и Хайдеггер. Сегодня представляется несомненным, что главное своеобразие человека, просто проживающего свою жизнь и не старающегося размышлять о ней, состоит в том, чтобы находиться в ситуации, и что сущностное дело философа, стремящегося понять как жизнь *вообще*, так и *свою* жизнь, состоит в том, чтобы признать эту ситуацию, исследовать ее в той мере, в какой это для него возможно, никогда, впрочем, не достигая ее исчерпывающего познания, которому доступен объект науки. Сама идея подобного познания является в данном случае, несомненно, противоречивой, так как признать – это нечто другое, чем познать.

В этой перспективе нетрудно понять, что философ находится в мире и одновременно вне его, причем эта парадоксальная двойственность лежит в самом основании его удела (*sa condition même*): **это относится не только к дипломированному философу, но к любому человеку, старающемуся занять позицию философа.**

Конечно, в истории были такие эпохи, когда подобная двойственность ощущалась не столь ясно и столь мучительно, как это имеет место сегодня, и я бы добавил, что она неотвратимым образом затемняется в сознании философа-профессора в силу того, что его система стремится к тому, чтобы заместить собою мир и жизнь.

Но чем глубже такая двойственность будет осознаваться, тем скорее сознание должно будет признать для себя невозможность примкнуть к действительно пантеистической философии. С этой точки зрения пантеизм действительно означает такую концепцию, которая, можно сказать, злоупотребляет идеей целостности. В конечном счете нет целостности без конституирующей ее мысли, причем такое конституирование происходит лишь благодаря сознательной приостановке определенного продвижения мысли. Когда такой философ, как английский неогегельянец Брэдли, полагает абсолютное, охватывающее собой все явления, не без некоторого их преобразования, узником которых остается сознание, то, как мне представляется, он не признает то основополагающее обстоятельство, что акт включения никогда не может быть исчерпывающим, будучи неотделимым от определенного движения мысли так, что мы даже не знаем, что же имеем в виду, когда заводим речь об абсолютном включении. Однако пантеизм без идеи подобного включения, то есть без перехода к пределу, ко-

торый размышление не может не расценивать как незаконный, невозможен. Уильям Джемс, вероятно, уловил эту взаимосвязь в плюралистический период развития своей мысли, но мне думается, что сам плюрализм – лишь этап на пути проникновения в гораздо более труднодоступные для исследования сферы. Ошибочно думать, что мысль может остановиться на категории многого. Неизбежно она превращает множественность в единство целого – и эта же самая неразрешимая проблема встает снова перед нами. Видимо, истина состоит в том, что мы должны освободиться от всех категорий количества, от квантифицируемого. Задача метафизического воображения состоит в том, чтобы обратиться к обновлению самых фундаментальных категорий.

Быть может, меня лучше поймут, если скажу, что только в том случае я могу положить абсолютное единство, если неким образом тайком, то есть неявно, поставлю себя самого на место такого единства; но если я с полной ясностью признаю мою ситуацию конечного существа, то это означает, что я осознал себя находящимся *рядом* с другими или даже *вместе* с ними. Между нами складывается то, что превосходит собственно отношения, некое *сверх-отношение*, которое я не могу превратить в какой-то идеальный объект, которым я бы мог распоряжаться так, как манипулируют формулой. Но это, будучи совершенно верным по отношению ко мне и моим близким, еще бесконечно вернее, если я каким-то путем возвышаюсь до идеи Бога или, точнее, если признаю его присутствие. Но в том, что касается манихейства, вопрос ставится совсем иначе. Конечно, при этом не будет ошибкой, если напомнить, что наша ситуация несет с собой принятие того, что я бы назвал неким практическим манихейством; иными словами – и это, возможно, чувствуется в нашу эпоху еще сильнее, чем в прежние времена, – я хочу сказать, что каждый из нас в качестве морального существа должен признать неустранимую противоположность между добром и злом, каждый из нас должен выбирать добро и отвергать зло. Но при этом подобное практическое манихейство, имеющее дело с тем, как добро и зло предстают для активно действующего сознания, нельзя без подтасовки превращать в манихейство теоретическое или метафизическое, рассматривающее добро и зло как равноправные реальности, вступившие в спор по поводу того, кому из них господствовать над людьми. Однако, когда я говорю, что это – нелегитимное превращение одного в другое, то я, естественно, стою на позициях философии, а отнюдь не на точке зрения верующего человека, согласующего свои мнения с решением церковного собора, который вот уже более пятнадцати столетий как определил манихейское учение еретическим. Иными словами, я хочу сказать, что манихейство в качестве метафизической доктрины предполагает непонимание человеческого опыта, представленного на самых его вершинах. Ситуация эта лучше прояснится, если я приведу конкретный пример.

Очевидно, что врач, борющийся с болезнью и самой смертью, никоим образом не обязан ставить вопрос об их метафизической природе. В соответствии со своим призванием он их считает неизбежным злом и в силу этого стремится их победить доступными ему средствами. Но в то же время не менее ясно и то, что больной – и в данном случае я прежде всего имею в виду неизлечимо больного человека – может стремиться рассматривать свою болезнь в другой перспективе, что, впрочем, не препятствует тому, чтобы он доверял лечащему его врачу. Это зло, которым он задет, если и не все время, то, по крайней мере, в некоторые исключительные моменты, может предстать перед ним не только как препятствие. И мне хочется сказать, что пред лицом такого зла, присутствующего не только *перед ним*, но и *в нем* самом, философ может занять позицию, аналогичную позиции больного, в силу подлинного обращения (я не придаю этому слову специфически религиозного смысла) пришедшего к тому, чтобы в некотором смысле властвовать над своей болезнью, поставив ее на подчиненное место.

Скажем еще раз, что философ не признает за собой ни право, ни возможность рассматривать зло как некую темную, непрозрачную субстанцию, наделенную присущим ей существованием. Это, впрочем, не означает, что он соглашается миними-

зирать зло, наподобие Лейбница говоря, например, что оно является наименьшим благом или его отсутствием. В глазах философа зло остается тайной, но эти слова обладают не смутным, расплывчатым значением, как могут подумать. Они имеют очень точный смысл и означают, что в любом случае зло не может быть сведено к ошибке функционирования, которую можно исправить соответствующими средствами. Выражение «радикальное зло», которое использовали Кант и Шеллинг, отвечает глубоким уровням реальности; еще это подразумевает и то, что если я вполне искренен, то должен признать, что зло не только находится передо мной, но и во мне, что оно меня некоторым образом охватывает, наполняет. Но в то же время и совершенно в другом направлении рассуждая, я должен утверждать, что зло отныне и навсегда побеждено или, скорее, аннулировано, существуя лишь как небытие, и вот именно поэтому манихейство нельзя принимать.

Почему же мы это должны утверждать? Является ли это религиозной верой или нет? Но я уже сказал, что философ как философ не должен себя подчинять какой бы то ни было церкви. Не следует ли тогда обратиться к понятию ценности? Не должны ли мы объявить, что философ не может не полагать определенных ценностей в качестве абсолютных? Конечно, именно на этом языке говорили философы различных школ последние полвека. Однако я должен сказать, что язык ценностей лично меня удовлетворяет все меньше и меньше, и в этом я близок автору «Бытия и времени». О ценностях говорят лишь там, где налицо предварительное обесценивание, я хочу сказать, что термин «ценность» имеет компенсаторную окраску и используется там, где определенная субстанциальная реальность действительно утрачена. То, что сегодня называют ценностью, то некогда называли модусами бытия или совершенствами. Философия ценностей представляется мне неудачной попыткой вернуть словам то, что реально было утрачено в душах (*les esprits*).

При этом речь идет о решающем выборе между быть и не быть. Но сегодня мы должны признать, что небытие может получить преимущество, что оно может исказить само бытие, и это извращение философ ясным образом должен разоблачить. Легко понять, что такое разоблачение невозможно без утверждения трансцендентности бытия, и из подобного утверждения следует то, о чем я уже сказал, а именно: что в конце концов зло можно и нужно отрицать. То извращение, о котором только что было сказано, я поясню примером. Я имею в виду то превознесение истории, к которому сегодня прибегают не только марксисты в узком смысле слова, но и все те, кто так или иначе загипнотизирован если и не самой гегелевской мыслью, то, по меньшей мере, вульгаризированными толкованиями, которым она подвергалась. Посмотрим, что сегодня стало со знаменитой, впрочем, на мой взгляд, очень спорной формулой *Weltgeschichte ist Weltgericht*⁶. Ее приверженцы механически, самым примитивным образом копируют определенные способы существования или организации, заявляя, что они отвечают смыслу истории; напротив, монархическая политика или та, в которой господствует определенная идея аристократии, объявляется ретроградной и не отвечающей направленности истории, как если бы, с одной стороны, мы на самом деле были способны высказываться о будущем и как если бы, в особенности – с другой, были абсолютно компетентны утверждать, какая политика будет и будет неизбежно, по праву, самой лучшей. Подобный оптимизм является, очевидно, переносом на уровень совершенно примитивной мысли мистической идеи в самих ее истоках как идеи плеромы или парусии⁷. Но в действительно эсхатологической пер-

⁶ «История мира есть суд над миром» (*нем.*) – высказывание Гегеля в «Философии права» (*Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 369*), где цитируется стихотворение Шиллера «Resignation» (*Schiller F. Sämtliche Werke. Bd. 1. S. 159*). Смысл этой формулы в гегелевском ее толковании: мировой универсальный, бесконечный и абсолютный дух имеет право судить и действительно судит конечные, подверженные случайностям «принципы народных духов», воплощенных в национальных государствах. Мы улавливаем здесь некоторую аналогию с известным фрагментом Анаксимандра В1 (*примеч. пер.*).

⁷ «Плерома» (*греч.*) – бытийная полнота и совершенство, в Новом Завете – исполнение, а «парусия» (*греч.*) – второе пришествие Христа (*примеч. пер.*).

спективе что нам мешает верить, что в конце времен лишь небольшая преследуемая часть людей воплотит в своей жизни и мысли Христову истину? Итак, что же самым явным и самым тираническим способом одолеет технократию, переживающую, по видимости, свой триумф, но долженствующую рухнуть или, наподобие пыли, развеяться под напором Духа?

Уточним, я совершенно не хочу сказать, что эта перспектива должна или может быть перспективой для философа (хотя в качестве верующего христианина я лично весьма склонен считать ее и моей). Но философ должен принимать ее для рассмотрения и, насколько это возможно – что, вероятно, отвечает требованиям веры, – противопоставлять ее оптимизму, берущему свое начало не в разуме, а в предрассудке.

В складывающейся сегодня ситуации мне представляется необходимым уточнить позицию, которую, на мой взгляд, должен занимать философ: он не должен превращаться в пророка. Само понятие профетической мысли является двусмысленным, поскольку пророк возможен в совершенно другом пространстве культуры. Настоящий пророк таков, что его подлинность может признаваться только церковью и при условиях, которые я не буду здесь уточнять: ведь он предстает наделенным властью и миссией, исходящими свыше. С настоящим пророком философа не может не связывать симпатия, но следует при этом учесть в то же время и то, что такая симпатия неотделима от тревоги по той причине, что пророк представляет инстанцию озарения, вспыхивающего, если так можно сказать, поперек тем извилистым и плохо проходимым тропам, по которым на ощупь следует философ. Это неслыханное спрямление пути ужасает философа по причине бесконечного риска, в нем скрытого, но сам подобный риск несет с собой позитивную ценность и как бы необходимость. Но ведь имеются и лжепророки, претендующие оставаться на уровне опыта и основывать свои пророчества на науке – будь то биология, экономическая наука или социология. Подобный лжепророк вполне может быть добросовестным. Философ, я полагаю, не менее честен в своем призвании неустанно разоблачать его претензии. Однако такое разоблачение не должно принимать форму инвективы. Философия, достойная своего имени, не может быть памфлетом. Она всегда должна оставаться критической, а по-настоящему критическая мысль всегда подразумевает заботу о справедливости, ту самую заботу, которая так чужда памфлетистам. Впрочем, определенное мужество она предполагает, будучи доступной для грубого искажения как со стороны фанатика, так и со стороны лжепророка, который в конце концов всегда рискует стать фанатиком.

Из всего этого следует, что ситуация философа перед лицом сегодняшнего мира предстает самой опасной, самой подверженной угрозам из всех, что были в прошлом. Я не хочу сказать лишь то, что он рискует заплатить за свою смелость где-нибудь в советской или другой тюрьме. Опасность исходит также и, возможно, прежде всего изнутри. Речь идет о трудно преодолимом искушении философа скрыться, я не скажу, в науке, так как наука там, где она практикуется в своей истине, хранит все свое достоинство, всю свою ценность, но в том, что претендует на научность, например в психоанализе, поскольку он эмансипируется и претендует на владение ключами к духовной реальности⁸. Но это еще не все. Уступая тому, что один современный мыслитель⁹ называет «тоской по бытию», философ может устремиться к мистике, то есть к тому, что я бы назвал бегством ввысь, которое, однако, остается бегством. Что касается этого момента, то я не уверен, что в своих книгах выразил достаточно ясно свою позицию или даже сам не поддался этому искушению. Всецело признавая, что мистика, по всей вероятности, проникает в сферы, непроницаемые для философа, философ, я полагаю, должен, не повышая тона и избегая назойливых доказательств, сохранять присущий ему образ мысли и, добавлю, даже и образ жизни. И это потому, что особый способ мыслить и быть, присущий философу, по-видимому, связан с

⁸ См. последнюю книгу Ясперса «Vernunft und Wiedervernunft» (München: Piper Verlag, 1950).

⁹ Ф. Алькуе.

сохранением того, что вплоть до нашего времени называли сегодня уже дискредитированным словом «цивилизация». Я глубоко убежден, что судьбы философии и цивилизации глубоко и непосредственным образом взаимосвязаны. Видимо, можно сказать, что посредничество философа между миром техники и чистой духовности становится все более и более необходимым. В противном случае техника может ворваться в такую область, которая должна оставаться от нее свободной; но, с другой стороны и в порядке ответного удара, представители чистой духовности рискуют вынести технике такой приговор, который в реальности может оказаться бесплодным, но тем не менее способным вовлечь в самую опасную путаницу. Путаница, непроясненность – вот, несомненно, самое главное зло нашего времени. В своих «Гиффордских лекциях» я сказал, что мы живем в таком мире, который выстроен на отказе от мысли¹⁰. Задача философа – и, видимо, только его – состоит в том, чтобы ополчиться против такой путаницы, разумеется, смиренно и без иллюзий, но с чувством, что в этом состоит его нерушимый долг, от которого он не может уклониться, не предавая при этом свое собственное призвание.

Перевод с французского языка *В.П. Визгина*

¹⁰ В 1949–1950 гг. Марсель читал лекции в университете г. Абердина (Великобритания, Шотландия), которые вскоре были опубликованы в книге «Таинство Бытия» (*Le Mystère de l'Être*. 1951, в 2-х кн.). В ней систематическим образом изложена его философия. Лорд Гиффорд (*Gifford*) – ученый, согласно посмертной воле которого была основана кафедра естественной религии в университете Эдинбурга, где читал свои лекции, например, У. Джемс. В университете Абердина существовала подобная практика приглашения известных иностранных ученых и философов (*примеч. пер.*).

А.М. Руткевич

Философия истории Х. Ортеги-и-Гассета

Руткевич Алексей Михайлович – доктор философских наук, профессор, декан. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр.4; arutkevich@hse.ru

Философия истории Х. Ортеги-и-Гассета является важной составной частью его системы. Через нее он переходит от метафизики (или экзистенциальной аналитики) к политической философии, истории философии и эстетике. В статье рассматривается историзм Ортеги (учение о «жизненном или историческом разуме»), сопоставляемый с историзмом других европейских мыслителей первой половины XX в., его доктрина поколений и учение о сменявших друг друга в истории способах мышления. «Метаистория» Ортеги – его видение циклов или «ритмов» истории – соотносится с его «герменевтикой визуального» в истории живописи, с учением об эволюции дедуктивной теории в истории науки и с трактовкой революции в политической истории.

Ключевые слова: философия истории, историзм, герменевтика, поколение, идеи и верования, революция

Впервые употребленный Вольтером термин «философия истории» используется сегодня применительно к четырем группам сочинений философов и историков. Первая из них имеет самую долгую традицию, восходя к труду Августина «О граде Божием», – это умозрительные рассуждения о смысле и цели истории, ее этапах и движущих силах. К началу XIX в. она получила «классическое» выражение в учениях Канта, Фихте и Гегеля, в которых история рассматривалась как победное шествие разума. Нередко к ним применяется термин «историософия», введенный польским младогегельянцем Чешковским. Этим спекулятивным теориям на протяжении XIX столетия противопоставлялись, с одной стороны, более приземленные доктрины (позитивизм, марксизм и др.), которые, однако, были ничуть не менее универсальными «великими повествованиями»; с другой стороны, восходящие к Гердеру и к немецкому романтизму учения, в которых подчеркивалось многообразие народов, рас и культур. Тем не менее противники «историософии» сами непременно ссылались на «законы развития», «механизмы эволюции», использовали разнообразные организмические метафоры. Вообще, пока речь идет о «развитии», предполагается наличие определенного субъекта – кого-нибудь развивающегося. Развитие с чего-то начинается и через некоторые стадии движется к конечной цели. Как замечал по этому поводу В. Соловьев, если бы не было различия между начальным моментом, промежуточными состояниями и завершением, «то они сливались бы в одно, и мы не имели бы никакого развития, а только одно безразличное состояние» [Соловьев, 1999, с. 182].

Доктрины Конта, Спенсера или Маркса были ничуть не менее спекулятивными, чем гегелевское учение об «объективном духе». Такие противники Гегеля из наследников романтизма, как Буркхардт, Ницше или наши соотечественники, вроде Н. Данилевского и К. Леонтьева, также имели в виду и всемирную историю, и некие закономерности перехода от одних стадий к другим. Историческая наука XIX в. перешла от «историй» к «всемирной истории», стала видеть субъектом развития человечество в целом. Даже самое конкретное и частное исследование (история семьи, поселка, единичного события и пр.) предполагает широкий горизонт или фон, на котором они рассматриваются. Даже если этот горизонт трактуется не как закономерное движение человечества «все выше и выше», а как плюрализм цивилизаций, мы имеем дело с умозрительной картиной целого.

Воздействие подобных доктрин на умы – причем на умы не только историков – было огромным, поскольку они сделались составной частью идеологий. Все то, что говорилось последние два века о «прогессе», предполагает некую историософию – в этом отношении нет никаких различий между спорившими и разоблачавшими друг друга либералами и марксистами. Секуляризация христианской телеологии привела к вере в безграничный прогресс, совершающийся через развитие науки и техники, через рост господства над природой, обеспечивающий увеличение благосостояния людей. Образец такой веры был задан не Гегелем и не Марксом, но Просвещением [Бультман, 2012, с. 89–90]. Но и скептические возражения противников Просвещения – романтиков и консерваторов, писавших об имманентных «трудностях» философии истории [Marquard, 1973], предполагали некое целостное видение истории.

Сдвиг ко второй группе сочинений по философии истории был связан прежде всего с развитием исторической науки и осознанием ее особенностей в сравнении с естествознанием. Дильтей и Дройзен, Виндельбанд и Трёльч обращаются прежде всего к эпистемологии и методологии. Трёльч отделял прежнюю «субстанциалистскую» (материальную) философию истории от этих теоретико-познавательных трудов – от формальной философии истории [Трёльч, 1994]. Правда, он специально оговаривал то, что эти две стороны философии истории всегда находятся в корреляции: содержание историографии получено путем познания, а само познание историка включено в исторический процесс. Собственно говоря, главной особенностью «историзма» (или «историцизма») было утверждение изменчивости человека, отрицание раз и навсегда данной природы. Этот разрыв с идеями Просвещения, восходящими к античному стоицизму («естественное право», неизменная «природа человека»), был детально описан историком Ф. Мейнеке [Мейнеке, 2004], тогда как целый ряд крупных европейских философов (помимо уже упомянутых выше, Кроче, Коллингвуд) обосновывали его онтологически – новая эпистемология требовала иной картины мира и человека. Х. Ортега-и-Гассет (1883–1955) был одним из ведущих представителей этого направления.

Если представители обеих групп оказали значительное влияние на историографию, да и сами нередко выступали как авторы серьезных исторических трудов, так называемый лингвистический поворот привел к тому, что об истории стали писать лица, ею не занимающиеся, а зачастую и невежественные. Начиная с известной статьи К. Гемпеля история вошла в круг занятий представителей аналитической философии. Некоторые их сочинения представляют хоть какой-то интерес для историка, поскольку разграничение объяснения и понимания все же относится к сфере профессиональных его забот¹, хотя значительно чаще наследники неопозитивизма пишут книги и статьи, интересные только им самим и напоминающие логические упражнения поздней схоластики. Еще менее с историографией связаны сочинения тех, кого можно отнести к четвертой группе, именуемых «постмодернистами» или «нарративистами»; в лучшем случае мы имеем дело с ироничными скептиками вроде

¹ В качестве примера можно привести работу Г.Х. фон Вригта «Объяснение и понимание» (1971). См. [Вригт, 1986].

Рорти, в худшем – с претенциозными и недобросовестными писаниями (достаточно вспомнить Ф. Анкерсмита). Об этих двух группах, однако, следовало упомянуть, говоря о творчестве Ортеги, поскольку он еще в 1930-е гг. неоднократно писал о том, что «исторический разум» является «нарративным», а его ближайший ученик и последователь Х. Мариас при жизни учителя развивал его идеи в доктрину «нарративной логики», близкой последовавшему спустя полвека «лингвистическому повороту»². Не случайно в его трудах хорошо заметен след влияния прагматизма Дьюи, на которого будут ссылаться и современные представители «нарративизма». Однако у самого Ортеги имелись лишь наброски такого увлечения прагматикой, тогда как основные его идеи – как и у большинства представителей «историзма» – связаны с феноменологией, «философией жизни» и герменевтикой.

С детских лет Ортега увлекался историей, в домашней библиотеке, наряду с испанской классикой, имелось множество французских книг, причем не только беллетристика. По его собственному признанию, он «с детства был пропитан французской культурой», причем наибольшее влияние на него оказали именно работы французских историков XIX в. – Мишле, Тьерри, Тэна, Токвиля и особенно Ренана (не столько содержание книг последнего, сколько склонность к сочетанию науки с литературой, риторика). В дальнейшем он куда больше читал немцев – Ранке, Дройзена, Моммзена, Мейнеке. Любопытно то, что из работ англоязычных историков он ссылался чуть ли не исключительно на известный труд М.И. Ростовцева о социальной и экономической истории Рима – взгляды на позднюю античность у Ортеги были схожими с воззрениями нашего соотечественника-эмигранта. Как и многие философы, Ортега обращался к истории философии и к истории науки, но к историческим в узком смысле слова в собрании его сочинений можно отнести прежде всего несколько работ по истории живописи³. По ним мы видим, чем отличаются произведения философски мыслящего историка от узкого эмпирика – не только шириной взгляда, но также рефлексией по поводу применяемых методов.

Разрабатывая своеобразную «герменевтику визуального», Ортега показывает, как от мазка и наброска интерпретация идет к стилю художника, к стилистическим течениям эпохи, которые увязывают живопись с другими формами творчества, с духовной жизнью века. История искусства, равно как история литературы, являются составными частями единственной подлинной истории – всеобщей истории. Все эти частные истории «являются подлинными историями только в той мере, в какой они отражают всеобщую историю человеческих жизней, личностей и масс» [Ортега-и-Гассет, 1997, с. 64]. Любое частное исследование фокусирует фрагмент, который соотносится с целым, а таковым является всемирная история рода человеческого. Поэтому та или иная версия философии истории неизбежно входит в историческое мышление. Даже если узкий эмпирик не желает о ней ничего знать, он просто воспроизводит ту жалкую историософию, которая имелаась в учебниках во времена его обучения. Чаще всего такие «позитивисты» подобны герою Мольера, узнавшему, что он говорит прозой.

Первые опыты Ортеги, имеющие отношение к философии истории, связаны с полемикой, разгоревшейся в начале XX в. между испанскими писателями и публицистами по поводу принадлежности Испании к Европе. У нас бытует мнение, будто оппозиция «Россия – Европа» совершенно уникальна. В действительности, сходная оппозиция существовала и в Германии (немецкая Kultur против англо-французской «западной» civilisation), а в Испании противопоставление Европе, начавшееся во времена борьбы против наполеоновского нашествия, в той или иной форме существовало вплоть до смерти генерала Франко. На уровне идей это означало не просто

² Набросок имеется уже в книге «Введение в философию» (1947), более подробно о нарративизме говорится в работе «Социальная структура» (1955). См.: [Marias, 1958].

³ Несколько небольших работ о живописи Веласкеса и Гойи были объединены в том, который был переведен на русский. См.: [Ортега-и-Гассет, 1997].

утверждение самобытности страны, поскольку самобытна любая страна (или даже деревня); речь шла о неких основополагающих принципах, «испанской сущности» («испанизме» – *Hispanidad*), расходящихся с «европеизмом». Потеряв в войне с США в 1898 г. последние колонии, мыслящие испанцы задумались о настоящем и будущем страны; эти споры находились в центре внимания группы ярких писателей и поэтов, относимых к так называемому поколению 98 года. Иные из них меняли свои позиции: Мигель де Унамуно начинал как «европеист», а затем стал, вероятно, самым яростным из «испанизирующих». Великое прошлое Испании, которая от Реконксты перешла к завоеванию колоний, достигла во времена Филиппа II вершин господства в Европе, дала миру прекрасных поэтов и художников, соотносилось с упадком и слабостью в XIX столетии.

Для правящих либералов и уже становящихся серьезной оппозиционной силой социалистов речь шла об отсталости страны, о необходимости, как стали говорить через несколько десятилетий, «догоняющего развития». Комплекс неполноценности одних дополнялся своего рода манией величия у других: для «испанизирующих» героическое прошлое верных католической церкви борцов с маврами и конкистадоров несовместимо с европейским декадансом *belle époque*, со скучным миром рантье. В «Жизни дон Кихота и Санчо» Унамуно можно найти даже буквальные совпадения с яростными суждениями К. Леонтьева по поводу «прогресса», ведущего к господству эстетически серых и самодовольных мещан.

Ортега вступил в эту полемику после полугодовой поездки в Германию, где он почти не выходил из библиотеки – в Испании того времени не было даже приличных собраний научной литературы. Он выступает в этих спорах как последовательный «европеист», но совсем не как подражатель той цивилизации рантье, к которой он относился ничуть не менее критично, чем Унамуно. Вслед за своими учителями-неокантианцами из Марбурга он утверждает, что сущность европейской цивилизации составляет научный разум, а во всем остальном она от прочих рас и народов не отличается. Со времен Парменида и Гераклита начинается подлинная история Европы. Периоды декаданса – это периоды забвения европейцами своей миссии.

От неокантианцев-марбургцев Ортега унаследовал конструктивизм в теории познания. Факты суть лишь иероглифы, вопросительные знаки. «Сами по себе факты не дают нам реальности, напротив – они прячут ее; другими словами, они озадачивают проблемой реальности... Факты укрывают реальность, и, пока мы в плену их бесчисленных полчищ, в нашем сознании путаница и хаос» [Ортега-и-Гассет, 1997b, с. 236]. Действительность в случае естественных наук открывается разумом, теорией, которая создается в отвлечении от хаоса впечатлений. Частицы, поля, идеальные прямые линии, законы – все это плоды воображения ученого, которое отличается от фантазии поэта своей строгостью, но от этого не перестает быть творением субъекта. «Реальность – это не данность, она не есть нечто данное, дарованное; напротив, реальность – это конструкция, создаваемая человеком из наличного, данного материала» [там же, с. 237]. Этой позиции Ортега держался и после того, как отошел от характерного для неокантианства сведения разума к научной рациональности, а от философии в целом к гносеологии.

Отход от неокантианства происходил на протяжении нескольких лет. Уже в работе «Размышления о Кихоте» (1914) преобладают мотивы феноменологии и «философии жизни». Первой откровенно критичной по отношению не только к позитивизму XIX в., но и к неокантианству была небольшая книга «Тема нашего времени» (1923)⁴.

⁴ Реально эта проблематика разрабатывалась ранее в журнальных статьях и в лекциях. В частности, основное содержание этой книги соответствует лекции, прочитанной Ортегой в университете в 1921 г., а три вошедшие в нее приложения – «Закат революций», «Эпилог о разочарованной душе», «Исторический смысл теории Эйнштейна» – публиковались ранее в журналах. Публикуемые ниже первые два приложения объединены одной темой – исторических циклов и революции. Статья об Эйнштейне была опубликована в переводе на русский язык В.П. Визгина в журнале «Эпистемоло-

В ней развивается учение о «жизненном разуме», противостоящем «геометрическому разуму», господствовавшему в европейской философии с Галилея и Декарта вплоть до ориентированных на логику и гносеологию доктрин конца XIX столетия. Мы не останавливаемся здесь на развиваемой в этой работе теории познания («перспективизм») и типичной для немецкой «философии жизни» оппозиции «жизнь – культура»; в обоих случаях хорошо заметно влияние и Ницше, и в особенности Г. Зиммеля с его попыткой обосновать нескептический релятивизм. Сам Ортега вскоре отошел от «философии жизни», его учение не случайно сближают с экзистенциализмом. Если ограничиться учением о «жизненном разуме», который вскоре будет именоваться им «историческим разумом», то наиболее близким Ортеге немецким мыслителем оказывается В. Дильтей. Ортега сам это признавал и с сожалением писал о том, что познакомился с работами Дильтея лишь после того, как уже создал собственное учение. Тем не менее от герменевтики Дильтея и его школы учение об «историческом разуме» также отличается. Психологизм Дильтея (учение о «вчувствовании», эмпатическом постижении другого) ему никогда не был свойствен. В обширном введении к «Истории философии» Э. Брейе он дает набросок собственной герменевтики, которая куда больше напоминает подход Х.-Г. Гадамера. Отождествление себя с другим посредством «вчувствования» невозможно: поставив себя на место другого, мы его утратим, дальнего нужно постичь именно в его самобытности – тогда мы и самих себя лучше будем понимать в наших исторических обстоятельствах. Историческую науку он именуется «интеллектуальным альтруизмом»: слияние «перспектив» (моей собственной и другого) идет от обстоятельств, «самих вещей», «горизонта» [Ortega y Gasset, 1947, p. 387–390]. Исторический разум является «нарративным разумом» – он должен рассказать историю другого в конкретных обстоятельствах эпохи. Никакая общая схема с позаимствованными у естествознания абстрактными понятиями для этого не подходит. Не годятся и все ссылки на «мистическое постижение глубин» – Ортега называл великих испанских мистиков, но имел в виду и Мигеля де Унамуно, когда писал, что философия обязана стремиться к ясности. Философию «не интересует погружение в глубины, как мистику, но, напротив, подъем из глубин на поверхность» [Ortega y Gasset, 1957, p. 97]. Мистика обрекает нас на молчание, философия стремится к понятийному открытию сокровенного (*aletheia*). Об уникальном и неповторимом внутреннем мире другого человека историк вынужден рассказывать со всей возможной ясностью и доказательностью, без ссылок на «глубины». Экзистенциальная философия хоть Унамуно, хоть Кьеркегора является для Ортеги наследием мистики, а потому остается за пределами философии. В лучшем случае это превосходная литература – Ортега высоко ценил Унамуно как поэта и романиста⁵.

Задачей является рациональное постижение, но тот «геометрический разум», который был унаследован позитивистской историографией у естествоиспытателей, совершенно не подходит для прояснения истории конкретных людей, живших и действовавших в менявшихся обстоятельствах. Вопреки античной мысли, философии Нового времени, у человека нет природы, нет предзаданной сущности, субстанции. «Человек не вещь, а драма, которой является его жизнь» [Ортега-и-Гассет, 1997b, с. 457], он должен творить себя самого, он определяет, кем ему стать.

гия и философия науки», Т. IV. 2005. № 2. Поэтому я воздерживаюсь от публикации собственного перевода этой статьи. Все три приложения были переведены мною к давнему первому изданию сборника трудов Ортеги [Ортега-и-Гассет, 1990], но – по недостатку места – в него тогда не вошли.

⁵ Х. Мариас пошел дальше по пути адаптации Унамуно – экзистенциальный роман последнего он записал в предшественники теории «жизненного разума» (равно как и описательную психологию Дильтея). Учение Ортеги возвышается над этими предтечами, поскольку преодолевает психологизм. См.: [Marias, 1959, p. 30–32]. Иной раз Ортега достаточно сурово судил об экзистенциализме и Кьеркегора, и Унамуно: «Идея трагического восприятия жизни – плод романтического воображения, поэтому она произвольна и отдает плохой мелодрамой. Романтизм извратил христианство одного жившего в Копенгагене человека, позера в душе, – Кьеркегора, песню которого подхватили сначала Унамуно, а затем Хайдеггер» [Ортега-и-Гассет, 1990, с. 320].

Чтобы говорить о человеке, писал Ортега в статье «История как система», нам нужно выработать незлейское понятие бытия. От логической диалектики Гегеля, оставшейся в плену античной онтологии, необходимо перейти к исторической диалектике, которая родственна гегелевской в том, что стремится перейти от абстрактного к конкретному. Историзм Ортеги родственен неогегельянскому проекту «абсолютного историцизма» Б. Кроче. Философия и история в каком-то смысле совпадают по своему содержанию. Ортега подчеркивал, что речь не идет о каких бы то ни было уступках иррационализму – исторический разум даже более строг и точен, чем физический разум естествоиспытателей, поскольку физик или биолог без малейших сомнений принимают как аксиомы те утверждения, которые были сделаны их давними предшественниками, тогда как для историка очевидно, что все эти аксиомы порождены человеческими усилиями – для него нет ничего несомненного. Отличия историзма Ортеги от неогегельянских концепций Кроче и Коллингвуда определяются исходными позициями – от немецких феноменологии и «философии жизни» естественным был переход к разновидности «экзистенциальной аналитики», к онтологии и герменевтике, отчасти сходным с хайдеггеровскими (да и сформулированным не без влияния «Бытия и времени»).

Ортегу относят к «классикам» историзма, его труды оказали немалое влияние на испанских и латиноамериканских историков. Если брать последних, то на сочинения тех из них, кто писал о латиноамериканской самобытности, определяющее влияние оказал ученик Ортеги, Х. Гаос, эмигрировавший после гражданской войны 1936–1939 гг. в Мексику. В частности, он был учителем Л. Сеа, автора книг «Америка в истории» (1957) и «Латинская Америка на перекрестке истории» (1981), «Философия Американской истории» (1978)⁶, которые задавали вектор многочисленных исторических исследований. Это влияние, равно как вообще воздействие Historismus на исторические исследования, определяется прежде всего тем, что утверждения философов, которые сами написали немало исторических произведений, воспринимались сообществом историков как близкие той Historik, которую это сообщество унаследовало от школ Ранке и Дройзена.

Ситуация изменится после Второй мировой войны, когда на первое место выйдут социальная и экономическая история, идет ли речь о французской «Школе Анналов» или о трудах британских и немецких социальных историков, на которых очевидное влияние оказали разные версии марксизма. Нельзя сказать, что прежний «историзм» исчез; более того, спор Голо Манна с немецкой социальной историей или Поля Вена с «анналистами» был продолжением баталий Кроче и Коллингвуда с позитивистской историографией. Тем не менее можно говорить о закате Historismus, которому способствовало развитие самой исторической науки. Свою роль сыграла свойственная представителям «историзма» недооценка социальных наук, возможностей использования методов институциональной экономики, демографии, социологии в исторических исследованиях. Меньшим было воздействие собственно философской критики, которая была не всегда корректной, а иногда и просто невежественной. К последней разновидности можно отнести большую часть сказанного советскими марксистами, но к этому разряду следует отнести и расхожие суждения об «историцизме», позаимствованные из трудов К. Поппера, который по неведомым причинам отождествил Historismus с учением о законах истории, которые ведут человечество по предначертанному пути, с **self-fulfilling prophesy самых вульгарных версий исторического материализма**. Хотя более пристойные версии марксизма (или «неомарксизма»), вроде Франкфуртской школы, примыкали к Historismus⁷, учение о неизбежно следующих друг за другом «формациях» («пятичленка») никакого отношения к этой программе не имело. Куда более содержательной была критика действительных недостатков и упущений, в частности угрозы релятивизма. Примером такой критики можно

⁶ Переведена на русский: [Сеа, 1984].

⁷ Достаточно вспомнить работы 1960-х гг. Ю. Хабермаса и К.-О. Апеля.

назвать труды Л. Штрауса, обращавшего внимание и на политические последствия такого релятивизма. Следует иметь в виду то, что Штраус, державшийся платонизма в теории познания, имел все основания для суждений об этическом и политическом релятивизме *Historismus*, но он пытался восстановить поколебленное учение о «естественном праве» и неизменной природе человека, да еще и делал из «историзма» идейный источник хоть большевистского, хоть фашистского тоталитаризма. Естественно, Штраус был куда более историко-философски грамотен, нежели Поппер⁸, а потому не делал из Гегеля «козла отпущения». После работы Й. Риттера «Гегель и французская революция» (1957) вообще нелепо огульно относить немецкого классика к предтечам тоталитаризма. Если же брать представителей «историзма», включая и неогегельянцев (Кроче, Коллингвуд), то они чаще всего были либералами. Таковым был и Ортега. Из отрицания теории неизменной человеческой природы и «естественного права», разумеется, следует недоверие к риторике «прав человека», но никак не склонность к тоталитаризму. Иначе и Д. Юм принадлежит к предшественникам фашизма и сталинизма.

«Историзму» не повезло не только с критиками, но и с наследниками. Последними оказались упоминавшиеся выше поклонники «нарративизма». Они переоткрыли для себя «Идею истории» Коллингвуда, тогда как прочих, писавших на «экзотических» для американцев языках континентальной Европы, они не знают даже в пересказе⁹. Ни один из творивших в период между мировыми войнами философов не согласился бы с тем основополагающим для «постмодерных нарративистов» тезисом, согласно которому нет никакой разницы между трудами историков и сочинениями беллетристов на исторические темы. Однако торговля «тропологиями», в которой участвует немалое число *second hand dealers*, не входит в круг нашего рассмотрения.

Если теория «исторического разума» Ортеги, наряду с концепциями других представителей *Historismus*, оказалась чрезвычайно влиятельной и была воспринята немалым числом историков, его историософия (материальная философия истории в терминах Трёлча) нашла последователей только среди части учеников Ортеги. В принципе, две эти стороны философии истории, которые можно назвать также субъективной и объективной, должны быть сочетаемыми и логически, и по своему содержанию. Термин «история» обозначает и *historiam rerum gestarum*, и *res gestas*; способ повествования о прошлом должен соответствовать самим прошлым деяниям людей. Для Гегеля, а вслед за ним – и для неогегельянцев – эта проблема решалась указанием на тождество субстанции и субъекта, на то, что сам историк есть действующее разумное существо. Гегель добавлял к этому указание на то, что исторические повествования начинаются вместе с появлением достойных коллективной памяти деяний, выходящих за пределы семейных преданий и мифологизации; «только государство создает такое содержание, которое не только оказывается пригодным для исторической прозы, но и само способствует ее возникновению» [Гегель, 1993, с. 109]. Для Ортеги такой ход мысли был закрыт уже тем, что он отвергал учения о шестивии духа во всемирной истории, критически относился к превознесению государства, да и сам разум хоть кантианства, хоть гегельянства считал наследием отвергаемого им «геометрического разума» Декарта. «Жизненный разум» должен отображать многообразие всех жизненных проявлений, которые никак не редуцируются к естествознанию. Философия истории поэтому обязана иметь своим основанием не абстрактные принципы какой-нибудь социальной теории, копирующей популяр-

⁸ Самую суровую критику невежества Поппера с его трактовкой Гегеля как источника тоталитаризма можно найти в переписке двух немецких эмигрантов, Л. Штрауса и Э. Фёгелина, которых никак не обвинить в симпатиях ни к нацизму, ни к коммунизму.

⁹ Исключение составляют немногие европейские историки вроде Й. Рюзена, вовлеченные в «шум и ярость» дебатов об «исторической памяти» и о прочих новшествах «постмодерной историографии». Правда, сам Рюзен в размышлениях о *Historik* остается наследником Франкфуртской школы – он просто сочетает герменевтику Дройзена с идеями ранних работ Хабермаса (прежде всего высказанными в книге «Познание и интерес»).

ные на момент выдвижения очередной доктрины положения физики или биологии. О биологизаторских социологических построениях он с насмешкой писал даже в то время, когда сам склонялся к близкой Зиммелю «философии жизни»; впоследствии он отвергал любую натуралистическую по своим основаниям социологию¹⁰.

Изучая историю, мы стремимся постичь перемены, происходящие в мире мыслей, чувств и деяний людей. Перемены эти выстраиваются в иерархию – одни феномены зависят от других, более глубоких; «трансформации в промышленности и политике поверхностны: они зависят от идей, от моральных и эстетических предпочтений», но все относимое к «идеологии», в свою очередь, представляет собой «лишь последствия и спецификации радикального чувства жизни, ощущения экзистенцией самой себя в недифференцированной целостности» [Ортега-и-Гассет, 1990, с. 4]. Ортега называет «первичным историческим феноменом» жизненное мироощущение, комплекс переживаний, для которых он использует неологизм *vivencia* (явный перевод немецкого *Erlebnis* из лексикона Дильтея). Ортега разграничивает рефлексивный и дорефлексивный уровни жизни, именуя первый «идеями», а второй, выражающий переживания, «верованиями». Речь идет не обязательно о религиозной вере (*fe*), но о чем-то самоочевидном, не требующем размышлений, само собой разумеющемся (*creencia*). Подобно Ч. Пирсу и Х.-Г. Гадамеру, он называет эти верования «пред-рассудками», отвергает процедуру методологического сомнения Декарта – отказаться от верований значит вообще перестать жить. В развитой под конец жизни социологической доктрине Ортега связывает верования с обычаями (*usos*) – **социальные действия имеют своим основанием механику привычного и не подвергаемого ни сомнению, ни рефлексии**¹¹.

Когда изменение мироощущения затрагивает индивида, будь он даже выдающейся личностью, исторические перемены не происходят. Противостоящие друг другу индивидуалистическая («великие личности») и коллективистская («народные массы») доктрины равно ложны. Имеется базовая общность высших индивидов и масс. Совершенно чужеродный своему народу и духу времени индивид не окажет на них никакого воздействия. Единицей исторических изменений для Ортеги выступает поколение – «это и не горсть одиночек, и не просто масса: это как бы новое целостное социальное тело, обладающее и своим избранным меньшинством, и своей толпой, заброшенное на орбиту существования с определенной жизненной траекторией» [там же, с. 5]. Таков «динамический компромисс между массой и индивидом», такова единица исторических метаморфоз. Современники могут придерживаться самых разных воззрений, вести жестокую борьбу друг с другом, но у них имеется общий набор идей и верований. Реакционер и революционер XIX в. намного ближе друг другу, чем это может показаться историку одних лишь идей.

Поколения сменяют друг друга, происходит передача знаний и навыков, но для историка важно улавливать изменения верований. Есть эпохи, когда молодые не ставят под сомнение традицию, когда они подчиняются старикам; реже встречаются времена, когда «старика выметаются молодыми», эпохи отрицания и обновления. У каждого поколения имеется свое призвание: преобразовать мир в соответствии со своим мироощущением или сохранить его прежним. Бывают поколения-дезертиры, которые не отваживаются осуществить свою миссию. Апатия в политике, в науке, в искусстве может быть следствием того, что груз омертвевшего умерщвляет живое.

¹⁰ В частности, в своем главном (неоконченном) социологическом труде «Человек и люди». Можно сказать, что сам он развивал вариант «понимающей социологии», отчасти пересекающийся с подходами А. Шюца.

¹¹ Без всякого взаимного влияния сходную картину социальных институтов изображал в те же годы А. Гелен. Имеются и сходства с воззрениями последнего в философии техники. Эти параллели объясняются прежде всего общим идейным контекстом, но очевиден и след философской антропологии М. Шелера.

Такое учение о ритмах истории Ортега предлагает именовать метаисторией. На эти ритмы нужно смотреть без идеологических шор прогрессистских доктрин, которые рассматривали эволюцию общественного организма исключительно с точки зрения политики, хотя она представляет собой «одну из самых второстепенных функций исторической жизни». До политических массовых движений исторические модификации доходят с большим запозданием, это итог перемен в сознании меньшинств, начинающийся многими поколениями ранее. Элита может уже жить будущим, тогда как масса еще подчиняется прежним верованиям. Однако эти модификации становятся заметными лишь тогда, когда новое переживание действительности захватывает все более широкие круги. Сколь бы ни был гениален одиночка, его творчество должно получить отклик в умах и сердцах окружающих, дойти до тех, кто от созерцания переходит к действию. Не люди действия, а мыслители и художники первыми улавливают дуновения нового жизненного чувства¹².

Мы воздержимся здесь от изложения «доктрины поколений», о которой не единожды писал Ортега и которая затем получила детальную разработку в трудах Х. Мариаса [Marias, 1949], поскольку она принадлежит не к области философии истории, а, так сказать, исторической социологии и публицистики – ученики Ортеги написали немало книг и статей о «поколении 98 года», «поэтах поколения 27 года» и т. п., подобно тому как в нашей публицистике писали, скажем, о «шестидесятниках». К метаистории относится лишь тезис о том, что имеются поколения, в которых зарождается новое «жизненное чувство», распространяющееся в дальнейшем от творческих меньшинств к массам. Если эти новшества имеют фундаментальный характер, то они определяют характер целой эпохи, означают исторический переворот огромного масштаба, поскольку изменяют те дорефлексивные верования, которые являются базисом существования людей. Начинается обновление в мышлении.

Мышление (*pensamiento*) Ортега отличает от его частной разновидности, познания (*conocimiento*). Мышление – это то, что мы делаем, «что бы то ни было для выхода из сомнения, в котором мы оказались, чтобы вновь прийти к определенности» [Ortega y Gasset, 1947, p. 530]. Верования отказывают, когда вступают в конфликт либо с другими верованиями, либо с самой действительностью, почва уходит из-под ног. Это мучительное состояние сомнения преодолевается посредством мышления, в задачи которого входит восстановление доверия, гармоничного равновесия с миром и с другими людьми. Только тогда человек прибегает к идеям, стремится осознанно различать истину и заблуждение, добро и зло, поскольку в верованиях он живет по унаследованным «истинам», ему нет нужды искать, а в сомнении появляется идея истины как чего-то требующего усилий для достижения. Найденная усилиями ума идея-истина распространяется и постепенно делается верованием.

Первобытная магия, предсказания оракула или астролога с точки зрения их эффективности в разрешении сомнений ничуть не хуже научных теорий. Предрассудком рационализма Нового времени является «вера в разум» математики и физики. Эта историческая форма мышления стала считаться единственно возможной, но это и есть «предрассудок», которому философия объявила войну устами Декарта. В древних цивилизациях сомнения разрешались с помощью мифологии и религии. Философия и наука возникли в Европе только потому, что были утрачены прежние коллективные верования; философия есть попытка «выплыть из моря сомнений», она начинается с «кораблекрушения». Методы философов – это пути преодоления сомнения. В отличие от прочих цивилизаций, европейская в огромной степени связана с историей таких путей, с историей философии, задававшей «способы мышления», господствовавшие на протяжении больших отрезков истории. Между этими отрезками мы обнаруживаем эпохи кризиса, поисков истины, сопровождающихся культурными, религиозными, политическими потрясениями.

¹² Упомянувшееся выше приложение к работе «Тема нашего времени» о теории относительности Эйнштейна является примером такого начала фундаментальных перемен мироощущения европейцев.

Если предельно кратко охарактеризовать предложенную Ортегой периодизацию европейской истории, то из кризиса архаической Греции, спора многочисленных до-сократических учений античный мир выходит вместе с доктринами Платона и Аристотеля, которые будут затем господствовать не только в эллинистическом мире и в Римской империи, но и в Средние века. Это «субстанциалистское» мышление, даже спиритуализм этих тысячелетий был по-своему «материалистическим». Большая работа Ортеги «Вокруг Галилея» была посвящена кризису эпохи Возрождения, из которой европейское человечество выходит с «верой в разум», провозвестниками коего были и Галилей, и Декарт. Эпоха «геометрического разума» торжествует не только в научных трактатах, она заявляет о себе и в классицизме, и в последующем натурализме, в парках Версаля, в дисциплине, в доктринах «естественного человека», каковым оказывается законопослушный и расчетливый буржуа, «просвещенный» homo oeconomicus. Написанные языком «геометрического разума» конституции времен Французской революции, царство рассудочной цивилизации на протяжении XIX столетия с его промышленным ростом, либеральной демократией, прогрессизмом – вот последовательное осуществление этого «разума».

Этот период завершается тем, что Ортега описал как «восстание масс», новый цезаризм, крушение прежних мечтаний об автоматическом прогрессе нравов вместе с развитием техники и промышленности. Здесь мы подходим к содержанию его статей о революции. По ним хорошо видна связь с его учением о «ритмах истории», равно как и то, что Ортега вообще не относил к революциям перевороты, бунты, насильственную смену одних властных групп на другие. Мало ли сколько переворотов (pronunciamientos) совершалось где-нибудь в Уругвае в XIX в. либо, сказали бы мы сегодня, сколько заказных «оранжевых» бунтов, выдаваемых за борьбу во имя прав и свобод (или даже за «революции достоинства»). Подъем масс, влекущий за собой диктаторские режимы, также не относится Ортегой к революционным событиям, скорее речь идет о реакции. Революционная эпоха в Европе завершилась, наступило время «невероятной жажды рабства», соответствующее временам римских «солдатских императоров». Казалось бы, это расходится с тем, что Ортега мог наблюдать в 1923 г., когда он писал о «закате революций»: только что завершилась гражданская война в России, в том же году в Германии были и коммунистическое восстание в Саксонии, и «пивной путч» нацистов в Мюнхене, начиналась гражданская война в Китае и т. д. Революционные события назревали и в его родной Испании. В «Восстании масс» он оговаривал то, что Россия вообще не принадлежит европейской цивилизации. То, что именуется «революцией» применительно к странам, лежащим за пределами этой цивилизации, есть лишь набор привычных слов по отношению к явлениям, им не соответствующим. Там веками шли совсем другие, чем в Европе, процессы, которые, как и в Европе, иной раз ведут к насильственным сменам правящих элит. Но эти изменения государственного строя, гражданские войны, не входят в ту последовательность, которая наблюдалась в Европе.

Действительно, термин «революция» обладает несколькими семантическими полями, и два важнейших из них всегда дополняют друг друга: политическое событие, деяние или свершение вписывается в определенным образом понятый исторический процесс, выходящий за пределы политики¹³, – мы говорим в этой связи о промышленной, научной, культурной и т. д. революциях, а само понятие не только дает указание к действию, но и направляет познание. Революционная мысль телеологична (а то и эсхатологична). В случае той же Французской революции историк ищет ее истоки в Просвещении, не задумываясь о том, что вполне вероятно другое: «...что Революция придумала Просвещение, желая доказать свое законное происхождение и ища свои корни в основополагающих текстах философов, для чего примирила их авторов, несмотря на бросающиеся в глаза различия, и сплотила их задним числом,

¹³ См. детальное рассмотрение долгой истории понятия «революция» в статье [Козеллек, 2014, с. 521–526].

представив инициаторами разрыва со старым миром» [Шартье, 2001, с. 14]. Нам подобная телеология хорошо известна, мы помним, что «декабристы разбудили Герцена», а затем множество русских интеллектуалов, политиков и профессиональных революционеров самых различных оттенков, сами того не сознавая, готовили именно октябрь 1917 г.

Иными словами, Ортега обращает основное внимание не на политическое действие, насильственные изменения по ходу бунтов и гражданских войн, а на телеологию европейской истории, в глубинах которой назревали трансформации, разрешающиеся в поверхностных политических столкновениях, – до них доходит дело после столетий малоприметных изменений мироощущения людей. Разумеется, такой взгляд и на политические революции, и на эволюцию общества в целом является ограниченным: увязывать с трансформациями «способа мышления» промышленную революцию или даже «революцию цен» в границах подобной *мета-истории* чрезвычайно сложно. Сомнительна уже адаптация к этой методологии истории искусства, которой Ортега всерьез занимался – идет ли речь о сопоставлениях картин Веласкеса с рационализмом Декарта или о генезисе авангардизма в «Дегуманизации искусства».

Единственная область, где эта методология нашла свое применение, – это история философии и связанная с ней история науки. Ортега не успел завершить большой труд «Идея принципа у Лейбница и эволюция дедуктивной теории», в котором за десятилетие до выхода известной книги Томаса Куна сформулированы сходные со «Структурой научной революции» представления о том, как происходят в науке «разрывы постепенности». Вероятно, сходство обусловлено чтением трудов Александра Койре, но общим оказывается и представление, отличающее позиции Ортеги и Куна от интеллектуализма Койре, у которого научная революция вырастает из метафизических и теологических дебатов. Ортега подчеркивает неожиданную смену «гештальта», которая видится как выражение изменений «жизненного чувства». Сходно видится и то, как из бурных дебатов на стадии «преднауки» в эпохи кризиса возникает и утверждается научная программа, которая затем долгие века определяет мышление представителей научного сообщества.

Если попытаться определить, какой исторический момент развития западной цивилизации мы ныне переживаем, то ответ Ортеги выглядит довольно пессимистичным. Во многих своих книгах и статьях он указывает на параллели с римской историей, чем-то напоминающие Шпенглера: мы вступили в период цезаризма, упадка революционной энергии, исчерпания прежнего способа мышления с его *more geometrico*. Уже наступил период кризиса прежней системы верований. Оптимизм Ортега внушает только то, что уже заметны проблески иных верований, находящих опору в идее «исторического разума», которая пока что является лишь философской идеей. Не исключал он и того, что европейское человечество вообще позабудет философию как метод решения жизненных проблем и восстановления веры. Философия имеет свое начало – она появляется во времена Гераклита и Парменида в первой половине V в. до н. э., она когда-нибудь умрет, как и все, что существует в подлунном мире. Но пока что именно она выступает для европейца как средство выхода из эпох упадка, разочарования и рабства духа.

Список литературы

Бультман, 2012 – Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности / Пер. А.М. Руткевича. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2012. 208 с.

Вригт, 1986 – Вригт Г.Х. фон. Объяснение и понимание // Вригт Г.Х. фон. Логико-философские исследования. Избр. тр. / Пер. под ред. Г.И. Рузавина и В.А. Смирнова. М.: Прогресс, 1986. С. 35–242.

Гегель, 2000 – Гегель Г.В.Ф. Философия истории / Пер. А.М. Водена. СПб.: Наука, 1993. 479 с.

Козеллек, 2014 – *Козеллек Р.* Революция // Словарь основных исторических понятий / Пер. с нем. К. Левинсона; сост.: Ю. Зарецкий, К. Левинсон, И. Ширле; научн. ред. перевода Ю. Арнаутова. М.: Новое лит. обозрение, 2014.

Мейнеке, 2004 – *Мейнеке Ф.* Возникновение историзма. М.: РОССПЭН, 2004. 480 с.

Ортега-и-Гассет, 1990 – *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М.: Наука, 1990. 403 с.

Ортега-и-Гассет, 1997а – *Ортега-и-Гассет Х.* Веласкес. Гойя / Пер. с исп. и вступ. ст.

И.В. Ершовой, М.Б. Смирновой. М.: Республика, 1997. 350 с.

Ортега-и-Гассет, 1997б – *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды / Сост., предисл и общ. ред. А.М. Руткевича. М.: Весь мир, 1997. 700 с.

Сea, 1984 – *Сea Л.* Философия Американской истории: Судьбы Латинской Америки / Пер. с исп. Ю.Н. Пирина; вступ. С.А. Микояна; общ. ред. и послесл. Е.Ю. Соломин. М.: Прогресс, 1984. 351 с.

Соловьев, 1999 – *Соловьев В.С.* Философское начало цельного знания. Минск: Харвест, 1999. 912 с.

Трёлч, 1994 – *Трёлч Э.* Историзм и его проблемы / Отв. ред. и авт. послесл. Л.Т. Мильская. М.: Юрист, 1994. 719 с.

Шартье, 2001 – *Шартье Р.* Культурные истоки Французской революции / Пер. с фр. О.Э. Гринберг. М.: Искусство, 2001. 253 с.

Marias, 1949 – *Marias J.* El metodo historico de las generaciones, Madrid, Revista de Occidente, 1949. 192 p.

Marias, 1958 – *Marias J.* Obras. T. II. T. IV. Madrid: Revista de Occidente, 1958.

Marquard, 1973 – *Marquard O.* Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1973. 249 S.

Ortega y Gasset, 1947 – *Ortega y Gasset J.* Obras Completas. T. VI. Madrid: Revista de Occidente, 1947.

Ortega y Gasset, 1957 – *Ortega y Gasset J.* Que es filosofia? Madrid: Espasa-Calpe, 1957. 219 p.

Ortega y Gasset's Philosophy of History

Alexey Rutkevich

DSc, Professor, Dean, Faculty of Humanities. National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: arutkevich@hse.ru

Philosophy of history is an important part of J. Ortega y Gasset's system, as it connects his metaphysics with political philosophy, history of philosophy and aesthetics. This article considers Ortega's evolution from Neokantianism to phenomenology and existential analytics, his historicism (conception of the "vital or historical reason"), compared with the historicism of other European thinkers of the first half of the 20th century, and his doctrines of generations and modes of thinking, succeeding one another in history. Ortega's "metahistory" (his view that history has cycles or "rhythms") correlates with his "hermeneutics of the visual" in the history of art, his doctrine of the evolution of deductive theory in the history of science, and his interpretation of revolution in political history.

Keywords: philosophy of history, historicism, hermeneutics, generation, ideas and beliefs, revolution

References

Bultmann R. *Istoriya i eskhatologiya. Prisutstvie vechnosti* [History and Eschatology: The Presence of Eternity], trans. by A. Rutkevich. Moscow: Kanon+ Publ., ROOI "Reabilitatsiya" Publ., 2012. 208 p. (In Russian)

Hegel G.W.F. *Filosofiya istorii* [Philosophy of History], trans. by A. Voden. St. Petersburg: Nauka Publ., 1993. 479 p. (In Russian)

Koselleck R. *Revolutsiya* [Revolution]. In: *Slovar' osnovnykh istoricheskikh ponyatiy* [A Dictionary of Basic Historical Concepts], trans. by K. Levinson. Moscow: NLO Publ., 2014. (In Russian)

- Marias J. *El metodo historico de las generaciones*. Madrid, Revista de Occidente, 1949. 192 p.
- Marias J. *Obras*. T. II. T. IV. Madrid: Revista de Occidente, 1958.
- Marquard O. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973, 249 S.
- Meinecke F. *Vozniknovenie istorizma* [Historism: The Rise of a New Historical Outlook]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. 480 p. (In Russian)
- Ortega y Gasset J. *Obras Completas*. T. VI. Madrid: Revista de Occidente, 1947.
- Ortega y Gasset J. *Que es filosofia?* Madrid: Espasa-Calpe, 1957. 219 p.
- Ortega y Gasset J. *Chto takoe filosofiya* [What is Philosophy]? Moscow: Nauka Publ., 1990. 403 p. (In Russian)
- Ortega y Gasset J. *Velaskes. Goyya* [Velasquez. Goya], trans. by I. Ershova, M. Smirnova. Moscow: Respublika Publ., 1997. 350 p. (In Russian)
- Ortega y Gasset J. *Izbrannye trudy* [Selected Writings], trans. by A. Rutkevich. Moscow: Ves' mir Publ., 1997. 700 p. (In Russian)
- Chartier R. *Kul'turnye istoki Frantsuzskoy revolyutsii* [The Cultural Origins of the French Revolution], trans. by O. Grinberg. Moscow: Iskusstvo Publ., 2001. 253 p. (In Russian)
- Solov'ev V.S. *Filosofskoe nachalo tsel'nogo znaniya* [Philosophical Principle of Integral Knowledge]. Minsk: Kharvest Publ., 1999. 912 p. (In Russian)
- Troeltsch E. *Istorizm i ego problemy* [Historicism and its Problems]. Moscow: Yurist Publ., 1994. 719 p. (In Russian)
- Wright G.H. von. *Ob'yasnenie i ponimanie* [Explanation and Understanding]. In: Wright G.H. von. *Logiko-filosofskie issledovaniya. Izbrannye Trudy* [Logico-philosophical Studies. Selected Works]. Moscow: Progress Publ., 1986, p. 35–242. (In Russian)
- Zea L. *Filosofiya Amerikanskoy istorii* [Philosophy of American History], trans. by Iu. Pirin. Moscow: Progress Publ., 1984. 351 p. (In Russian)

Хосе Ортега-и-Гассет

Закат революций*

Суббота для человека, а не человек для субботы.

Мк. 2:27

Для определения эпохи недостаточно знать, что в эту эпоху происходило; помимо этого нам нужно знать, что не происходило, что было для нее невозможным. Это может показаться диковинным, но таково условие нашего мышления. Определять – значит исключать и отрицать. Чем большей реальностью обладает определяемое нами, тем больше приходится прибегать к исключениям и отрицаниям. Поэтому самым глубоким определением высшей реальности, Бога, является данное Яджнавалкьяей: *Na iti, na iti* – «не это, не это». Ницше тонко заметил, что на нас более воздействует то, что с нами не случилось, нежели то, что с нами случилось, а в египетском культе мертвых в тот момент, когда двойник покидал труп, он должен был дать самому себе подлинное определение перед судьями загробного мира, исповедуясь, так сказать, наоборот – перечисляя те грехи, которые не совершал. Сходным образом, когда мы объявляем нашего знакомого замечательной личностью, разве мы не хотим сказать, что он не станет убивать и грабить, а если и желает жену ближнего своего, то не пойдет слишком далеко в ее познании?

Однако этот положительный характер отрицания не является простым требованием, налагаемым свойствами нашего интеллекта. По крайней мере, в случае живых существ, нашему понятийному отрицанию соответствует реальная сила негации. Если римляне не изобрели автомобиль, то было это не случайно. Одной из составляющих римскую историю действующих сил была неспособность латинянина к технике. Она стала одним из важнейших факторов в упадке античного мира.

Эпоха представляет собой репертуар положительных и отрицательных тенденций, систему проничательности и ясновидения, сочетаемую с системой глупости и слепоты. Мы не только желаем чего-либо, но также решительно не хотим чего-нибудь другого. С началом Нового времени первым заявляет о себе магическое присутствие этих отрицательных устремлений, начинающих расчищать фауну и флору предшествующей эпохи, подобно тому как осень заявляет о себе отлетом ласточек и листопадом.

В этом смысле ничто лучше не характеризует ту эпоху, которая брезжит на нашем старом континенте, чем то, что в Европе завершились революции. Этим мы хотим сказать не только то, что их нет фактически, но и то, что их и не может быть.

Все значение этого предзнаменования остается пока неявным, поскольку о революциях у нас сохраняются самые туманные понятия. Недавно один мой друг, уругваец по национальности, с едва скрываемой гордостью уверял меня в том, что его

* Перевод осуществлен по изданию: *Ortega y Gasset J. El ocaso de las revoluciones // Ortega y Gasset J. El tema de nuestro tiempo. Madrid: Espasa-Calpe, 1958.*

страна за последний век пережила чуть ли не сорок революций. Разумеется, мой друг сильно преувеличил. Будучи воспитанным, как и я (равно как и большинство тех, кто этот текст читает), в духе безоглядного культа идеи революции, он желал патристически украсить национальную историю по возможности большим их числом. Для этого, следуя ставшему привычным представлению, он подразумевал под революцией любое коллективное движение, прибегающее к насилию против утвердившейся власти. Однако история не может довольствоваться столь нестрогими понятиями. Ей нужны более точные инструменты, более отчетливые понятия, дабы ориентироваться в сельве человеческих событий. Не всякий насильственный процесс против публичной власти есть революция; например, таковой не является восстание части общества против правителей и насильственная их замена другими. Конвульсии латиноамериканских народов почти всегда относятся именно к этому типу. Если есть желание сохранить за ними титул «революции», мы не стали бы препятствовать, но тогда нам нужно было бы искать другое имя для обозначения иного класса процессов, по сути своей отличных. К ним относятся английская революция XVII в., четыре французские XVIII и XIX вв., да и вообще вся общественная жизнь Европы между 1750 и 1900 гг., которую Огюст Конт еще в 1830 г. назвал «по существу революционной». Те же причины, которые заставляют нас думать о том, что в Европе уже не будет революций, побуждают нас утверждать, что в Америке их еще и не было.

Наименее существенным признаком истинных революций является как раз насильственность. Хотя это не слишком вероятно, можно было бы вообразить себе революцию, которая осуществилась без пролития единой капли крови. Революция – это не баррикада, а состояние духа. Такое состояние духа не появляется в какое угодно время; как и плод, оно вызревает постепенно. Любопытно то, что во все достаточно изученные исторические великие времена – греческий мир, римский мир, европейский мир – в какой-то момент оно достигало точки, когда начиналась не революция, но революционная эра, длившаяся два-три столетия, а потом окончательно завершавшаяся.

Отнесение восстаний средневековых селян и горожан к предвестиям революций Нового времени свидетельствует о полном отсутствии исторического чутья. Между ними нет почти ничего общего. Восставая, средневековый человек восставал против злоупотреблений господ. Революционер, напротив, восстает не против злоупотреблений, но против порядка вещей. До недавнего времени истории французской революции начинались с изображения предшествующих ей лет как периода нищеты, социальной депрессии, страха находившихся внизу, тирании тех, что наверху. Не ведая о специфической структуре революционной эры, для понимания взрыва историки интерпретировали его как движение протеста против предшествовавшего угнетения. Сегодня они все же признают, что на предшествующем великому восстанию этапе французская нация обладала куда большим богатством и жила в условиях куда лучшего права, чем во времена Людовика XIV. Сотню раз вслед за Дантоном повторяли, что революция сначала творится в головах, а лишь затем начинается на улицах. Если бы чуть внимательнее вслушивались в смысл сказанного, то обнаружили бы физиологию революций.

Все они, если только являются настоящими, предполагают особую, характерную предрасположенность умов. Чтобы понять ее, нужно бросить взгляд на эволюцию больших исторических организмов, прошедших весь путь развития. Тогда выясняется, что в каждом из этих огромных коллективов человек проходит через три различные духовные ситуации или, иными словами, что его душевная жизнь последовательно тяготела к трем разным центрам¹. От традиционного состояния духа

¹ Строго говоря, на протяжении «полного» исторического цикла следовало бы различать куда большее число разновидностей человеческой души; если я говорю лишь о трех, то не стоит придавать этой триаде никакого кабалистического значения. Она означает только то, что, рассмотрев эти три крайние формы психологической эволюции, мы получаем точки сопоставления, достаточные для прояснения обширного исторического феномена, который нас в данном случае интересует. Если бы речь шла о постижении феноменов меньшего масштаба, нам пришлось бы куда ближе подойти

происходит переход к рационалистическому, а от него к мистицизму. Можно сказать, мы имеем тем самым три формы психического механизма, три различных способа функционирования ментального аппарата человека.

Что направляет умы множества людей на протяжении столетий, когда формируются и организуется большое историческое тело – Греция, Рим, наша Европа? Факты обнаруживают нечто неожиданное. Именно тогда, когда народ молод и создается, прошлое обладает наибольшим положительным влиянием. На первый взгляд более естественным кажется противоположное: тяжесть прошедших лет должна была бы лежать на старом народе с долгим прошлым. Однако это не так. На престарелую нацию прошлое не оказывает ни малейшего влияния; и наоборот, нетерпеливо устремленная в будущее общность творит себя, глядя в прошлое. Причем не в краткое прошлое, а в обширное, с таким туманным и удаленным горизонтом, что никто не видел и не слышал, где же его начало. Словом, это незапамятное прошлое².

Любопытна эта направляемая прошлым психология у народов, которые по тем или иным историческим причинам навсегда задержались на стадии детства. Одним из самых первобытных народов являются австралийские аборигены. Если посмотреть на то, как работает их интеллект, мы обнаружим следующее: перед лицом любой проблемы, скажем, какого-нибудь природного феномена, австралиец не ищет объяснения, способного удовлетворить его ум. Объяснение какого-то факта – например, существования трех скал, высящихся на равнине, – означает для него воспоминание о мифологическом сказании, слышанном им в детстве. Согласно такому сказанию, в «древности» (во времена *alcheringa*) три человека, бывшие на самом деле кенгуру, превратились в эти скалы. Такое объяснение удовлетворяет его ум как раз потому, что не является основанием или мысленным доводом. Сила доказательства заключается в том, что индивидуальный ум создает его сам или повторяет рассуждения и наблюдения, которые в него входят. Сила разума порождается убежденностью, вызываемой в сознании индивида. Однако австралиец не чувствует того, что мы именуем индивидуальностью, а если и чувствует, то в форме, которую мы обнаруживаем у оставшегося в одиночестве ребенка, покинутого его семьей. Свою личность дикарь воспринимает как одиночество, как насильственный отрыв. Индивидуальное и то, что основывается на индивидуальном, вызывает у него ужас и является синонимом слабости и недостаточности. Твердое и прочное для него помещается в коллективном, существование которого предшествует каждому индивиду; в нем индивид пребывает с самого своего рождения. Так как это равным образом относится к старейшинам племени, то коллективное предстает как нечто существующее с незапамятных времен. Коллективное мыслит через каждого, оно обладает сокровищницей мифов и легенд, переданных по традиции; оно задает правовые и социальные манеры, ритуалы, танцы, жесты. Австралиец верит в мифологическое объяснение именно потому, что не им оно было изобретено, что у него нет рационального смысла. Реакция его интеллекта на жизненные ситуации заключается не в том, чтобы непосредственно применять собственное мышление, но в повторении

к той или иной области истории, а потому указанные три диспозиции подразделялись бы на множество других. Понятия, соответствующие реальности, когда мы смотрим на нее с определенной дистанции, тогда заменялись бы на другие при уменьшении дистанции (и наоборот). Мысль так же управляется перспективой, как и зрение.

² Существует и другой способ воздействия на нас прошлого, противоположный указанному и имеющий *негативный* характер. У достигшего полной зрелости человека за спиной уже значительная часть жизни, при встрече с предметами он отталкивается от своего прежнего опыта, от имеющихся образцов. Поэтому ему все труднее находить новые способы встречи с предметами, у него нет иллюзий (скажем, в любви или в делах). Его прошлый опыт ставит предел прежде всего надеждам. При столкновении с какой-нибудь ситуацией ему трудно избавиться от воспоминания о сходных ситуациях в прошлом, которое непрестанно предупреждает его своим: «Остерегись!» Такое влияние прошлого, как уже было сказано, является негативным. История народа подчинена ему еще в большей степени, чем история индивида. Например, возможен ли сегодня народ, живущий при демократии и разделяющий те наивные иллюзии, которые имелись по ее поводу век назад? Либо живущий при абсолютизме с таким же спокойствием, как примерно в 1650 г.?

полученных предсуществующих формул. Мыслить, желать, чувствовать для этих людей – значит ходить по ранее образовавшимся руслам, повторять в себе самих застарелый репертуар установок. В этом модусе существования спонтанным оказывается пламенное подчинение полученному, адаптация к преданию, в которое погружен индивид. Оно выступает для него как неизменная реальность.

Таково традиционалистское состояние духа, которое действовало на протяжении нашего средневековья и направляло греческую историю вплоть до VII в. до н. э. и римскую до III в. до Р. Х. Содержание этих эпох было, конечно, куда более богатым, сложным и утонченным в сравнении с душой дикаря; но тип душевного механизма, способ его функционирования были теми же самыми. Индивид всякий раз приспосабливает свои реакции к коллективному репертуару, полученному путем передачи из священного прошлого. Чтобы решиться на действие, средневековый человек ориентируется на сделанное его «отцами». Ситуация тут практически тождественна той, что царствует в душе ребенка. Он также верит скорее не в собственные суждения, а в полученное им от родителей. Когда дети слушают рассказ, они вопросительно поглядывают на родителей: верить им или нет в рассказываемое, «по правде» это или «вранье»? Душа ребенка столь же мало тяготеет к собственному индивидуальному центру, но ориентируется на родителей, подобно тому, как средневековая душа соотносится с «привычками и обычаями отцов». Преобладает обычное право, оно исторически сформировано пришедшими с незапамятных времен обычаями. Простого факта древности достаточно для того, чтобы обычай стал правом. Не справедливость, не равноправие являются фундаментом юриспруденции, но иррациональный (т. е. материальный) факт старости.

В мире политики традиционная душа живет тем, что почтительно приспосабливается к установившемуся. Последнее обладает непререкаемым авторитетом: его мы обнаруживаем, когда рождаемся, оно досталось нам от предков. Когда возникает новая проблема, никому не приходит в голову реформировать структуру ставшего; достаточно разместить в ней новый факт, включить его в глыбу традиции.

Нации формируются в эпохи традиционной души. Поэтому в этот период они достигают некой полноты бытия, своей исторической кульминации. Рациональное начало достигает вершины, разум пользуется всеми органами и накапливает большой запас энергии, располагает значительным потенциалом. Наступает момент, когда им начинают пользоваться, а потому эти периоды кажутся самыми здоровыми и блестящими. Мы говорим о здоровье ближнего, когда он всю себя расходует по любому случаю, т. е. когда он начинает терять здоровье, его растрачивая. Это – великие века жизненного расточительства. Нация уже не удовлетворяется существованием в своих границах, начинается эпоха экспансии.

А одновременно появляются первые ясные симптомы нового состояния духа. Традиционалистская механика души сменяется другой, ей противостоящей – рационалистической механикой.

В наши времена также существует традиционализм, но не следует смешивать его с тем, что я подразумеваю под ним в этом эссе. Современный традиционализм представляет собой лишь философскую и политическую теорию; традиционализм, о котором я говорю, напротив, является реальностью. Это – действительный механизм, направлявший функционирование душ на протяжении ряда эпох.

Пока сохраняется господство традиций, каждый человек остается слитым с глыбой коллективного существования. Он ничего не делает сам и помимо социальной группы. Не он является протагонистом собственных актов; его личность не обособилась от других, в каждом человеке повторяется та же душа со сходными мыслями, воспоминаниями, желаниями и эмоциями. Вот почему в традиционные века мы не встречаем великих фигур с личностной физиономией. Все члены социального тела более или менее одинаковы. Единственные важные отличия относятся к сословию, чину, ремеслу или классу.

Тем не менее в рамках этой сотканной традициями коллективной души, помещенной в душу каждого, постепенно начинает формироваться небольшое центральное ядро: чувство индивидуальности. Это чувство проистекает из тенденции, которая антагонистична той, что воплощала традиционную душу. Было бы ошибкой считать, будто сознание собственной индивидуальности изначально и самобытно у человека. Иной раз утверждают, что человеческое бытие по-своему исходно индивидуально, а потом индивид начинает искать других людей, чтобы вместе они составили общество. Верно как раз противоположное: субъект поначалу ощущает себя элементом группы и лишь впоследствии обособляется от нее и понемногу отвоевывает себе сознание своей сингулярности. «Мы» предшествует «Я». Причем это «Я» рождается как нечто вторичное в результате отщепления. Этим я хочу сказать, что человек открывает свою индивидуальность по мере роста чувства враждебности к коллективу, противостояния традиции. Индивидуализм и антитрадиционализм выступают как одна и та же душевная сила.

Это ядро индивидуальности, прорастающее в традиционалистской душе, подобно личинке насекомого в плоде, постепенно образует новую инстанцию, принцип или императив, противостоящий традиции. Способ интеллектуальной реакции (не осмелюсь назвать его мышлением) традиционной души заключается в припоминании репертуара верований, полученных от предшественников. Напротив, интеллектуалистический способ предстает как поворот спиной ко всему полученному, отрицание его именно потому, что оно получено. Вместо него надеются произвести новую мысль, значимую по своему собственному содержанию. Это мышление не приходит из коллективной души с ее незапамятным прошлым, оно лишено «отцов», родословной, генеалогии, не обладает престижем геральдики; оно предстает как дитя собственных усилий, своей убедительности и эффективности, своего чисто интеллектуального совершенства. Одним словом, оно должно быть разумом.

Традиционная душа направлялась одним-единственным принципом и обладала одним центром тяжести – таковыми была традиция. С этого же момента в душе каждого человека действуют две антагонистические силы: традиция и разум. Понемногу последний теснит традицию, а это предполагает, что духовная жизнь становится полем внутренней борьбы; из единого она расщепилась на две враждебные тенденции.

Если первобытная душа с рождения принимает ставший мир, то рождение индивидуальности содержит в себе отрицание этого мира. Однако, отрицая традиционное, субъект принужден реконструировать вселенную сам посредством разума.

Понятно, имея такую задачу, человеческий дух достигает изумительных результатов в развитии интеллектуальной способности. Именно таковы самые славные эпохи мысли. Иррациональный миф отбрасывается, на его место приходит научная концепция космоса с ее чудесными теоретическими построениями. Ощутима особая плодородность идей, в их изобретении и обращении с ними достигают изумительной виртуозности.

В конце концов человек начинает верить, что обладает чуть ли не божественной способностью открывать раз и навсегда последнюю сущность вещей. Эта способность должна быть независимой от опыта, так как последний своими вариациями мог бы исказить это откровение. Декарт называл ее *raison* или *pure intellection*; Кант несколько точнее именовал «чистым разумом».

«Чистый разум» не является умом, но неким крайним способом функционирования последнего. Когда Робинзон использовал свой интеллект для решения срочных проблем, поставленных жизнью на необитаемом острове, он не применял чистый разум. Его интеллект решал задачу приспособления к окружающей реальности, функционирование ума сводилось к комбинированию частей этой реальности. Чистый разум, напротив, есть ум, оставленный наедине с самим собой, конструирующий из себя самого чудесные строения необычайной строгости и тонкости линий. Вместо того чтобы искать контакта с вещами, он отворачивается от них, храня верность исключительно своим собственным внутренним законам. Математика является приме-

ром творений чистого разума. Ее понятия установлены раз и навсегда, для них нет ни малейшей опасности в реальности, так как она в эти понятия не входит. В математике нет неустойчивости и колебаний, все ясно, поскольку все подведено к пределу. Большое является бесконечно большим, малое – бесконечно малым. Прямая радикально пряма, без какой бы то ни было кривизны. Чистый разум всегда имеет дело с превосходящим и абсолютным. Потому он и именуется самого себя «чистым». Он непогрешим и не меняется по ходу созерцания. Когда он дает определение понятию, то наделяет его атрибутами совершенства. Мыслить он умеет только радикально, имея в виду последний предел. Так как работает он, не считаясь ни с чем за собственными пределами, то ему не так уж сложно представить свои творения в максимально отшлифованном виде. Так, обращаясь к политическим и социальным вопросам, он полагает, что открытые им конституция и право являются совершенными, окончательными, единственными, которые заслуживают этого имени. Именно такое употребление интеллекта, такое мышление *more geometrico* следует называть рационализмом. И было бы вполне уместно именовать его радикализмом.

Все мы признаем, что революции по своей сущности представляют собой политический радикализм. Но не все видят истинный смысл этой формулы. Ведь политический радикализм не является исходной диспозицией, он выступает как следствие. Он радикален в политике только потому, что ранее был радикален в мысли. Хотя это может показаться пустой схоластикой, такая дистинкция имеет решающее значение для понимания исторического феномена революционности. Сопровождающие революции сцены всякий раз столь патетичны, что у нас появляется склонность искать источник революции в страстях. Некоторые видят в революционном взрыве род гражданского героизма и двигатель великих свершений. Наполеон, напротив, говорил: «Революция создана тщеславием; свобода была лишь поводом». Я не отрицаю того, что та или другая страсть может быть ингредиентом революций. Однако во все великие исторические эпохи хватало и героизма, и тщеславия, а вот взрыва не происходит. Чтобы обе эти аффективные потенции послужили революции, они должны стать функциями духа, уверовавшего в чистый разум.

В каждом большом историческом цикле наступает момент, когда с неизбежностью запускается механизм революции. Так было в Греции и в Риме, так было в Англии и на европейском континенте: интеллект, следуя пути своего нормального развития, достигает стадии, на которой он обнаруживает свою способность конструировать из самого себя великие и совершенные теоретические построения. До этого он жил, опираясь на наблюдения всегда текучих чувств (*fluctuans fides sensuum*, как говорил Декарт, отец нового рационализма) или на сентиментальный престиж политической и религиозной традиции. Но вдруг неожиданно возникает идеологическая архитектура, сотворенная чистым разумом, идет ли речь о греческих философских системах VII и VI вв. до н. э., о механике Кеплера, Галилея, Декарта, о естественном праве XVII–XVIII вв. Прозрачность, точность, строгость, систематическая целостность этих идейных сфер, созданных *more geometrico*, была несравненной. С интеллектуальной точки зрения трудно придумать что-нибудь более ценное. Обратим внимание на то, что указанные качества являются специфически интеллектуальными; можно сказать, что это профессиональные добродетели ума. Разумеется, в мире существует немало число других ценностей и привлекательных качеств, не обязательно связанных с интеллектом: верность, честь, мистический пыл, преданность прошлому, могущество. Однако на тот момент, когда заявляют о себе великие творения рациональности, люди уже утомились от всех прочих добродетелей. Новые качества интеллектуального толка увлекают умы своей исключительностью. Наступает время странного презрения к действительности: к ней поворачиваются спиной, люди влюбляются в идеи как таковые. Совершенство их геометрических фигур ведет к энтузиазму – вплоть до забвения того, что миссией идеи является все-таки совпадение с мыслимой посредством нее действительностью.

Тем самым осуществляется полная инверсия непосредственно данной перспективы. Ранее идеи использовались просто как инструменты на службе жизненных нужд. Теперь жизнь ставится на службу идеям. Этот радикальный переворот отношений между жизнью и идеей представляет собой подлинную сущность революционного духа.

Движения буржуа и крестьян на протяжении Средних веков не предполагали трансформации политического и социального режима. Напротив, они либо ограничивались исправлением злоупотреблений, либо были направлены на достижение частных выгод, привилегий в рамках существующего порядка, который считался в общем и целом благим и неизменным. Не так уж просто сопоставлять политику муниципалитетов и коммун XII–XIV вв. с современными демократиями. Без сомнения, последние многое переняли из юридической техники муниципий и коммун; однако по духу между ними мало общего. Не случайно городские конституции назывались в Испании “*fueros*”. Речь шла именно о том, как приспособить существующий режим к новым нуждам и устремлениям, правовую идею к жизни. “*Fuero*” – это привилегия, узаконенная выемка в традиционной системе властвования для новых энергий. Вместо того чтобы преобразовывать систему, к ней приспособливались, включались в ее структуру. В свою очередь, система уступала натиску и впускала неожиданно возникшую действительность.

Политика средневековых «буржуа» заключалась в том, чтобы противопоставлять привилегиям благородных точно такие же привилегии. Городские гильдии и коммуны славилась своим узким, подозрительным и эгоистическим духом даже в большей мере, чем феодалы. Лучший знаток городской жизни средневековья, бельгиец Анри Пиренн, замечал, что в самую «демократическую» свою эпоху коммуны отличались невероятной политической закрытостью, неприятием чуждого и нового. Вплоть до того, что «в то самое время, когда росла плотность окружающего сельского населения, внутри городских стен число буржуа ничуть не увеличивалось». Странный феномен – малонаселенность городов тех веков – находит свое объяснение в их нежелании предоставлять новым людям добытые ими льготы. «Вместо того, чтобы распространять на крестьян свои права и свои учреждения, города ревностно охраняли свои монополии; и тем ревностней, чем более в них утверждалось народоправие. Более того, они стремились наложить на свободных селян тяжкую крепость, считали их своими подданными, а при случае прибегали к насилию, чтобы принудить их к жертвам в свою пользу». «Поэтому мы можем сказать, что городские демократии Средних веков в целом являлись демократиями привилегированных и не могли быть иными. Тогда как демократия в современном смысле и привилегия очевидным образом противоречат друг другу».

И это связано не с тем, продолжает Пиренн, «что теория демократического правления не была известна в Средние века. Философы того времени отчетливо ее формулировали, подражая античным авторам. В Льеже в условиях народных волнений добрый каноник Жан Гошен основательно исследует соответствующие преимущества аристократии, олигархии и демократии, а затем высказывается в пользу последней. Да и хорошо известно, что многие схоласты формально признавали суверенитет народа и его право распоряжаться властью. Но эти теории не оказывали ни малейшего воздействия на буржуа. Конечно, какое-то влияние прослеживается на протяжении XIV в. в каких-то политических памфлетах и литературе; однако можно с определенностью сказать, что они никак не повлияли на коммуны, по крайней мере, в Нидерландах»³.

Современная демократия прямо не происходит от какой бы то ни было древней демократии – ни средневековой, ни греческой, ни римской. Две последние лишь передали нашей собственной только искаженную терминологию, жесты, риторику⁴. Средние века

³ Henri Pirenne: *Les Anciennes Democraties des Pays-Bas*, p. 133, 197, 199, 200.

⁴ Я отложу до другого случая анализ отличий между нашими демократиями и демократиями других времен, равно как и исследование их происхождения. По этому поводу имеют хождение самые путанные представления. Многим известным радикалам я задавал вопрос о том, как они понимают демо-

вносят поправки в существующий режим. Наша эра, напротив, прибегала к революциям; иначе говоря, вместо того чтобы приспособлять режим к социальной действительности, предлагалось приспособить эту действительность к идеальной схеме.

Когда галоп отправившихся на охоту феодалов стаптывал посеvy крестьянина, он в раздражении мечтал о мести или думал о том, как избежать подобного бесчинства в будущем. Однако ему не приходило в голову, что для избежания конкретного притеснения или оскорбления ему следует радикально преобразовать всю организацию общества. Напротив, в наше время, когда горожанину наступят на ногу, он испытывает гнев не по поводу той ноги, которая на него наступила, но против всей архитектуры вселенной, в которой возможны такие наступающие ноги. Поэтому мною и было сказано, что средневековый человек восставал против злоупотреблений (со стороны режима), а современник – против употреблений (т. е. против самого режима).

Рационалистический темперамент требует, чтобы социальное тело во что бы то ни стало приспособлялось к сетке выработанных чистым разумом понятий. Для революционера ценность закона значима помимо соответствия его жизни. Хороший закон хорош сам по себе, как чистая идея. Поэтому уже полтора века европейская политика была чуть ли не по преимуществу политикой идей. Реальная политика, которая не предполагала триумфа идеи как таковой, казалась аморальной. Этим я не хочу сказать, что на деле потихоньку не практиковалась политика интересов и амбиций. Симптоматично уже то, что для успешного осуществления эта политика должна была располагать каким-нибудь идеалистическим прикрытием и скрывать свои подлинныe замыслы.

Идею, созданную лишь с тем, чтобы она была совершенной как идея, каким бы ни было ее соответствие реальности, мы именуем утопией. Геометрический треугольник утопичен: в мире видимых и осязаемых предметов не существует предметов, которые отвечали бы дефиниции треугольника. Утопизм поэтому не есть свойство какой-то особой политики, это ее собственный характер, пока она вырабатывается чистым разумом. Рационализм, радикализм, мышление **more geometrico утопичны. В науке, которая связана с созерцанием, такой утопизм необходим и долговечен. Но политика имеет дело с действием. А потому она вступает в противоречие с духом утопии.**

Действительно, всякая революция предлагает пустую химеру: осуществление более или менее полной утопии. Это устремление неизбежно терпит крах. Это крушение вызывает родственный феномен-антитезис – контрреволюцию. Было бы интересно показать, что она ничуть не менее утопична, чем ее сестра-антагонист, хотя она еще к тому же куда менее привлекательна, щедрa и интеллигентна. Энтузиазм по поводу чистого разума не был побежден, и борьба продолжается. Следующая революция утверждает другую утопию, начертанную на ее знаменах и несколько изменяющую первую. Новое крушение, новая реакция и так далее до тех пор, пока в общественном сознании не возникает подозрение, что неудачи связаны не с интригами противников, а с противоречивостью самих тезисов. Политические идеи утрачивают блеск и привлекательность. В них обнаруживается весь их ребяческий схематизм. Видны формализм, бедность утопической программы, ее сухость в сравнении с бурным и ярким потоком жизни. Революционная эра завершается без фраз и жестов, она поглощена новым мироощущением. Политику идей сменяет политика вещей и людей. В конце концов открывают, что не жизнь для идеи, а идея, учреждение, норма для жизни. Или, как говорится в Евангелии: «Суббота для человека, а не человек для субботы».

Важным симптомом является прежде всего то, что политика утрачивает свою настоятельность, уходит с первого плана человеческих забот, превращается в одну из нужд – неизбежных, как и многие другие, но не вызывающих энтузиазма, не нагруженных торжественной и чуть ли не религиозной патетикой. Ведь в революци-

кратию и либерализм, и получал в ответ нечто весьма туманное. Хотя речь идет о двух совершенно очевидных предметах, о генеалогии которых, судя по всему, просто не подозревают наши записные демократы.

онную эру политика помещалась в центр всех человеческих устремлений. Орудием регистрации наших жизненных стремлений выступает не что иное, как смерть: самым важным в нашей жизни является то, за что мы способны умереть. Современный человек сражался на баррикадах революции, недвусмысленно доказывая этим, что он ожидал счастья от политики. С наступлением заката революций люди стали видеть в такой горячности предшествующих поколений очевидную аберрацию перспективы жизненного чувства. Политика не заслуживает такой экзальтации, она не стоит столь высоко в иерархии надежд и почитаний. Революционная душа искажала эту иерархию, ожидая слишком многого от революции. Когда подобного рода мысль становится общим местом, эра революций завершается вместе с политической идеей и борьбой за права.

Один и тот же процесс мы находим в Греции, в Риме, в Европе. Законы появляются как следствие нужд и комбинаций динамических сил, но затем они становятся выражением иллюзий и желаний. Принесли ли юридические формы то счастье, которого от них ожидали? Они хоть когда-нибудь решали те проблемы, которые вели к возникновению таких форм?

В глубине европейской души уже зреют подобные подозрения, появляется новая духовная механика, сменяющая рационалистическую – подобно тому, как она сменила традиционалистскую. Начинается антиреволюционная эпоха; только близорукие люди считают, будто настало время всеобщей реакции. Во всей истории мне неведомы эпохи реакции; таковых просто никогда не было. Реакции, как и контрреволюции, представляют собой превратности судьбы, интермедии, переходные периоды, живущие свежей памятью о недавнем восстании. Реакция – это лишь паразит революции. Она уже началась на южных окраинах Европы и, вполне возможно, распространится затем на великие страны европейского Центра и Севера. Но все это окажется мимолетным, некоей встряской перед достижением нового равновесия. За революционной душой в истории никогда не следовала реакционная, но попросту разочарованная душа. Таково неизбежное психологическое последствие блестящих веков идеализма и рационализма, столетий органического расточительства, опьяненных верой в себя, самоуверенностью, упоенных утопиями и иллюзиями.

Кратко обрисованные выше облики традиционалистской и революционной души, несомненно, соотносятся с развитием европейской истории от 1500 г. и по наше время. Главные факты этих последних веков слишком хорошо известны и не могут не всплыть в памяти читателя, подтверждая набросанную мною общую схему развития революционного духа. Но куда интереснее и загадочнее то, что та же схема в точности исполняется в иные исторические циклы, которые хотя бы отчасти нам знакомы. Тогда духовный феномен революции приобретает характер космического закона, универсальной стадии, через которую проходит любое национальное тело, а переход от традиционализма к радикализму предстает чем-то подобным биологическому ритму, с неизбежностью пульсирующему в истории, чуть ли не на манер ритмов растительной жизни.

Стоит вспомнить некоторые факты из греческой и римской истории. Они на удивление точно встраиваются в указанную схему, целиком ее подтверждая. Я сделаю выписки из нескольких параграфов книг великих историков, которые занимались исключительно своим делом и описывали различные моменты жизни Греции и Рима, не ища исторических обобщений. И если эти авторы, сами не отдавая себе в этом отчета, вынуждены были предполагать, рассматривая конкретные случаи, тот же механизм революционного духа (определенный мною как универсальный этап истории), то такое совпадение имеет высокую демонстративную значимость.

В греческой и римской истории только недавно стали исправлять ту ошибку, которая была общераспространенной на протяжении долгого времени. Ошибочным было убеждение, будто высшая точка развития Греции и Рима совпадала с эпохой, которая донесла до нас обширные исторические источники. Все предшествующее

считалось временем формирования этноса, своего рода предысторией двух наций. В силу оптической иллюзии – столь частой в данной науке – отсутствие данных путают с отсутствием фактов. Внесенные поправки показали совсем иную действительность. Эпохи, начинающие собирать сведения о прошлом, суть эпохи, в которые уже имеются историки, озабоченные сохранностью таких сведений. Однако времена, когда у народа появляются историки, представляют собой эпохи полной зрелости, а не юности народа, т. е. те эпохи, когда уже начинается упадок. История, подобно виноградной грозди, радуется нас осенью.

Эпоха, в которую греческая и римская жизнь целиком предстают перед нашими глазами, это уже сентябрь. Где-то позади осталась чуть ли не вся истинная история этих двух народов, их юность, их детство. Следовательно, тот образ греко-римского мира, которому с восторгом поклонялись в последние века, был лицом с чертами поздней зрелости, на котором морщины уже нарисовали геометрические фигуры – первые знаки старческой оцепенелости, за которыми проступает убывающая жизненность.

Моммзен был первым, кто внес поправки в видение римской истории. Великий Эдуард Майер даже с большей точностью сделал то же самое применительно к Греции. Ему мы обязаны одной из самых важных и плодотворных новаций в исторической мысли. Периодизация всеобщей истории на античную, средневековую и новую историю была конвенциональной и наложенной по капризу клеткой, в которую с XVII в. чуть ли не молотом вбивалась живая плоть истории. Реконструируя жизнь эллинов, Майер обнаружил, что они прошли через эпоху, которая весьма похожа на наше средневековье, и осмелился заговорить о греческом средневековье. А это принесло с собою перемещение трех стадий в каждый исторический национальный цикл. У каждого народа есть своя древность, свое средневековье, свое новое время. Тем самым полностью меняется смысл традиционной периодизации: три ее стадии перестают быть внешними ярлыками, диалектическими конвенциями, они наполняются более реальным и чуть ли не биологическим смыслом. У каждого народа имеются детство, юность и зрелость.

Средние века Греции завершаются в VII в. до н. э. Это – первое столетие, о котором у нас имеются обширные и сколько-нибудь точные сведения. Разумеется, не может быть и речи об утреннем часе народа. Напротив, мы являемся свидетелями агонии долгой предшествующей эпохи, пробуждения нового времени. Майер приходит к таким выводам: «Разрушены основы средневековой политической конституции. Адекватным выражением существующих обстоятельств уже не является господство благородных; не совпадают интересы правителей и управляемых. Старый порядок жизни и права в основанных на принципах родства полисах утрачивает значимость и превращается в препоны. Человек уже не приписан с необходимостью к тому кругу, в котором он родился. Каждый сам формирует свою судьбу; индивид высвобождается социально, духовно и политически. Если он не поймал удачу на родине, то ищет ее на чужбине. Денежные отношения (в ту эпоху рождается хрематистика) и ростовщичество считаются аморальными – все ощущают их пагубность; только никто не в состоянии от них избавиться. Ведь и самый консервативный аристократ не пренебрегает прибылью. *Chremata, chremata aner*: «деньги, деньги – вот человек». Таков девиз времени, и особым смыслом надделено то, что слова эти вложены в уста спартамца (Алкей, фрагмент 49) или аргейанца (Пиндар, Истмийские оды, 2). Между аристократами и землепашцами появляются новые классы промышленников и торговцев, к которым примыкают ремесленники, лоточники, моряки, а также авантюристы, вроде Архилоха Фасского, ищущие повсюду милостей фортуны, а потому вдвойне болезненно ощущающие тяготы нищеты и закабаления. Растут города, в них перебираются селяне в поисках легкого заработка, прибывают чужеземцы, которым не везло в своем отечестве либо пришлось бежать из-за борьбы партий. Все они стремятся улучшить свое трудное экономическое положение; разбогатевшие горожане желают большего участия во власти; потомки эмигрантов, число которых иной раз превосхо-

дит число потомков граждан, притязают на равенство в правах наследования. Все эти элементы объединяются под именем *demos*, подобно тому как во времена французской революции сходные элементы объединялись в *tiers état*. Как и в случае последнего, греческий *demos* не представлял собой некоего единства с общими позициями, социальными и политическими целями. Только оппозиция лучшим скрепляла столь разнородные элементы»⁵.

Хватает и других параллелей с положением наших наций накануне революционной эры. С ростом денежного обращения возникает капитализм, а вместе с ним появляется империализм. Начинается создание больших флотов. Войну кавалерии средневековых благородных – я говорю о Греции – сменяет война, которая ведется не на конях, да и не сводится к схваткам между индивидами. На место *protonotaria*, боя один на один, приходит великое открытие: фаланга гоплитов, тактическое тело пехоты. В это же время кончается средневековая разобщенность, все греки начинают называть себя «эллинами». За этим общим именем скрывается ощущаемая ими всеми глубокая историческая общность.

Наконец, в это же время происходят внезапные трансформации законов. Было ли это случайным? Случайным было то, что каждая такая «изобретенная» конституция всякий раз связывалась с именем того или иного философа. Напомню, это век семи мудрецов и первых ионийских и дорийских мыслителей. Там, где свершается радикальная мутация законов, появляются новые таблицы, явно или тайно присутствует и какой-нибудь «мудрец». Семь мудрецов – это семь великих интеллектуалов эпохи, изобретатели разума, логоса, противостоящего мифу или традиции.

К счастью, у нас имеются свидетельства, позволяющие разглядеть первое воплощение индивидуалистической и рациональной души, восстающей против души традиционной. Это первый мыслитель, облик которого дошел до нас со всей историчностью, – Гекатей Милетский, автор книги о народных мифах, направлявших греческую жизнь. От этой книги до нас дошло лишь несколько фрагментов, а начинается она так: «Так говорит Гекатей Милетский: я пишу это так, как мне представляется истинным, ибо рассказы эллинов многообразны и смехотворны, как мне кажется». Эти слова – утренний крик индивидуалистического петуха, утренняя заря рационализма. Впервые индивид восстает против традиции, обширного мира, которым с незапамятных времен жили души греков.

Век шел от реформы к реформе, чтобы прийти к самой знаменитой, к реформе Клизфена. Его психология так описана Виламовицем-Мёллендорфом: «Клизфен Алкмеонид, принадлежавший к одной из самых могущественных аристократических семей, соперничавших с Писистратом и им изгнанных, сумел с помощью Дельфы и Спарты свергнуть тирана. Но он не стал занимать его место и не превратил Афины в аристократическое государство, как того желала Спарта; получив в этом поддержку Дельфы, он дал Афинам целиком демократическую конституцию, единственную нам хорошо известную – именно Клизфен, а не Солон, был ее родителем... Если ранее принуждали только неписанные правила, религия и обычай, то теперь царствуют писанные законы. Но не мертвые буквы, нанесенные на камень, хранят свободу, а общезначимые нормы, запечатленные в сердце гражданина. Они устанавливаются только народом, но он не отбрасывает их по своему произволу; они меняются законным образом, когда перестают быть «справедливыми». Народ сделал их своими, принеся клятву, но созданы они законодателем. Чтобы народ их свободно принял, они должны отвечать его чувствам и стремлениям; но творческая идея была уловлена законодателем. И если в гуманизме древнего аттического права ощутим мягкий и благочестивый характер мудрого поэта Солона, в конституции Клизфена мы находим черты насильственной логико-арифметической конструкции, позволяющей судить и о темпераменте ее автора. Во время изгнания он выработал схематичный проект и лишь с большой неохотой пошел на незначительные компромиссы с

⁵ Meyer E. Geschichte des Altertums, t. II.

реальностью – только там, где это было неизбежно. У этой конституции много общего с арифметико-философской спекуляцией, возникавшей в то время и вскорости пришедшей к вере в реальность чисел. У Клизфена были связи с Самосом, родиной пифагорейства. Насильственный характер конституции напоминает черты софистов и философов, упрямо настаивавших на том, что логически доказуемое следует навязывать реальности ради ее благополучия. Такого рода фантастические планы легко сравнить с эфемерными конституциями во Франции между старым порядком монархии и Наполеоном»⁶.

Не думаю, что мне требуется что бы то ни было добавлять. Реформа Клизфена – это типичный революционный феномен, самый яркий из той серии, которая следовала вплоть до Перикла. При последнем, стоит нам только бросить взгляд, мы сразу видим работу геометрического ума, философский радикализм, «чистый разум».

Целью этого эссе является доказательство того, что корень революционного феномена следует искать в определенной установке ума. Тэн подошел к этой идее при перечислении причин Великой Революции; однако он же аннулировал свое открытие, полагая, что речь идет исключительно об особенностях французской души. Он не заметил того, что речь идет об исторической форме, имеющей всеобщий характер, – по крайней мере, на Западе. В нашей части света каждый народ, развитие которого не подвергалось насильственному искажению, проходил в своем интеллектуальном развитии через рационалистическую стадию. Когда рационализм превращается в общий способ функционирования души, революционный процесс запускается с автоматической неизбежностью. Он коренится не в подавлении низших высшими, не в появлении какой-то особой тонкой чувствительности по поводу справедливости (такое убеждение уже само по себе принадлежит рационализму и совершенно анти-исторично), не в том, что новые классы обретают достаточную мощь, чтобы вырвать власть из рук традиционных сил. Иные из этих факторов сопутствуют революционному духу, но они являются не его причинами, а его следствиями.

Интеллектуальное происхождение революций элегантно подтверждается тем, что радикализм, длительность и способ их осуществления пропорциональны роли ума у каждой расы. Не слишком умные расы не очень революционны. Понятен случай Испании: у нас предостаточно всех прочих факторов, которые могут считаться решающими для начала революции. Однако у нас не было революционного духа в подлинном смысле слова. Интеллект у нашего племени всегда был некой атрофированной функцией, не получившей нормального развития. То немногое, что относится к подрывному темпераменту, сводилось и сводится к копированию других стран. То же самое можно сказать и о нашем интеллекте: немногое, что имеем, является подражанием другим культурам.

Интересную подсказку дает пример Англии. Нельзя сказать, что английский народ очень интеллектуален. Это не означает того, что у него нет ума; просто последний им не так уж завладел. Ума у него ровно столько, сколько нужно, чтобы жить. А потому революционная эра у англичан была самой умеренной и окрашенной в консервативные тона.

То же самое происходило в Риме. Еще один народ, состоящий из здоровых и сильных людей, с огромным желанием жить и командовать, но не слишком интеллигентных. Интеллектуальное пробуждение у них было запоздалым и происходило в контакте с греческой культурой. С интересующей нас точки зрения важно выяснить, когда в Рим пришли греческие идеи и когда там началась революция. Совпадение этих двух событий дало бы основательное подтверждение высказанному ранее.

Как известно, революционная эра в Риме начинается во II в. до н. э., во времена Гракхов. Причем ситуация в Риме была в точности такой же, как в Греции VII–VI вв. и во Франции XVIII в. Историческое тело Рима завершило свое внутреннее разви-

⁶ Сопоставимость этих двух областей подтверждается уже тем, что Клизфен ввел своей конституцией десятичное исчисление. См.: V. von Willamowitz-Moellendorf, *Staat und Gesellschaft der Griechen*.

тие – оно останется таким до самого конца. Начинается внешняя экспансия. Рим аннулирует империализм Карфагена, подобно тому, как Греция остановила персидский, а Франция и Англия – испанский. Имелось одно отличие: римский интеллект оставался грубым, крестьянским, варварским, средневековым. Здравый смысл на практике сочетался с отсутствием подвижности ума. Римлянину оставалась чуждой та особая плодотворность в управлении идеальным, которая характерна для более интеллигентных народов, вроде греков и французов. Вплоть до указанной мною эпохи в Риме ожесточенно преследовались всякие чисто интеллектуальные занятия. Конвенциональные жесты ненависти и презрения к мысли сохранялись вплоть до Августа. Еще Цицерон был вынужден извиняться за то, что находится не в Сенате, а остался у себя на вилле и пишет книгу.

Тем не менее сопротивление было напрасным. Неуклюжий и медлительный ум римского крестьянина подчинялся историческому движению, а потому однажды пробудился, пусть и в рецептивной форме. Произошло это примерно в 150 г. до н.э. Впервые возникает в Риме круг избранных, с энтузиазмом обращающихся к греческой культуре, презирающих враждебную ей традиционалистскую массу. Этот наиболее просвещенный кружок включает тех, кто находится на вершине социальной иерархии республики. Сципион Эмилиан, победитель Карфагена и Нумантии, был первым благородным римлянином, говорившим по-гречески. Его постоянными советниками были историк Полибий и философ Панэтий. На дружеских собраниях у него ведутся беседы о поэзии, философии и новинках военной техники (раскопки в местах, где располагались лагеря его армии в Нумантии, показывают, что инженерное дело было на высоте). Как и в Греции, конец средневековья совпадает с заменой *protaquia*, схватки один на один, тактикой фаланги – в Риме организуется революционное войско в виде когорт. Марий – этот римский Лафайет, был тем, кто довел до конца такую организацию.

Сципион был сентиментальным поклонником полученных из Греции утопических идей. Кажется, именно в его доме впервые прозвучало *Humanus sum*, ставшее в дальнейшем: «Я – человек, ничто человеческое мне не чуждо». Эта фраза представляет собой вечный лозунг гуманитарного космополитизма, изобретенного некогда в Греции, чтобы затем его вновь открыли французские идеологи – Вольтер, Дидро, Руссо. Эта фраза есть лозунг всякого революционного духа.

В этом первом «эллинистическом», «идеалистическом» кружке воспитывались Гракхи, вожди первой великой революции. Их мать, Корнелия, была кузиной и тещей Сципиона Эмилиана⁷. Учителями и друзьями Тиберия Гракха были два философа: грек Диофант и италик Блоссий. Оба они были фанатиками политической идеологии, конструкторами утопий. После поражения Тиберия последний перебрался в Малую Азию, увлек там царя Пергама Аристоника, побудив его создавать с помощью рабов и колонов утопическое государство, «Город Солнца» – некий фаланстер, вроде того, что предлагался Фурье, или Икарии Кабе.

Так что в Риме работал тот же механизм, крутились те же колеса, что в Афинах и во Франции. За кулисами революций всегда скрывается философ, интеллектуал. Это говорится в его честь: он является профессионалом чистого разума, его долг – разрыв с традиционализмом. Можно сказать, что на этих этапах радикализма – в конечном счете самых славных на протяжении всего исторического цикла – интеллектуал добивается максимума влияния и авторитета. Его дефиниции, его «геометрические» понятия представляют собой ту взрывчатую субстанцию, которая в какой-то момент истории обрушивает циклопические построения традиции. Так, в нашей Европе великое французское восстание началось с абстрактных определений человека у энциклопедистов. Последнее усилие такого рода, социализм, также проистекает из ничуть не менее абстрактного определения, данного Марксом, – определения человека не просто как рабочего, но как «чистого рабочего».

⁷ Известно, что по происхождению он принадлежал роду Эмилиев, а по усыновлению вошел в род Сципионов.

В случае революций идеи являются первичным историческим фактором, какими они не были в традиционном обществе.

Эпилог о разочарованной душе

Тема данного эссе сводилась к попытке определения революционного духа и провозглашению того, что он угасает в Европе. Однако в самом начале рассуждения мною было сказано, что этот дух есть лишь стадия на пути каждого большого исторического цикла. Революционному духу предшествует рационалистическая душа, а за ним обнаруживается мистическая душа, вернее сказать, душа суеверная. Читателя может заинтересовать, что же представляет собой эта суеверная душа, которой завершается революционный период. Однако об этом предмете мне придется говорить здесь только в самом общем виде. Следующие за революциями эпохи, пережившие короткий час внешнего блеска, являются эпохами декаданса. А времена упадка, как и времена рождения, остаются в исторической тени, в молчании. История практикует странную стыдливость и набрасывает покров сердобольности на несовершенство начального периода наций и на уродство времен упадка. Поэтому свидетельства «эллинистической» эпохи Греции, поздней империи в Риме так плохо известны историкам, не говоря уже о том, что они неведомы большинству образованных людей. А потому можно просто сослаться на наличие таких свидетельств. Итак, рискуя получить множество злонамеренных интерпретаций, я решусь удовлетворить любопытство читателя (если у нас в стране еще есть любопытствующие читатели) следующим рассуждением.

Традиционная душа представляет собой механизм доверия, поскольку вся его деятельность опирается на не подлежащую сомнению мудрость прошлого. Рационалистическая душа разрушает этот фундамент и заменяет его новым императивом: верой в энергию индивида, вершиной которой является разум. Однако рационализм есть опыт несбыточного стремления к невозможному. Предложение заменить действительность прекрасной идеей представляет собой блестящую иллюзию, которая тем не менее обречена на крушение. Столь безмерное предприятие приводит к временам разочарования. После поражения смелого идеалистического устремления человек совершенно деморализован. Он утрачивает всякую непосредственную веру, вообще не верит в какую бы то ни было ясную и дисциплинирующую силу: ни в традицию, ни в разум, ни коллектив, ни в индивида. Его жизненные ресурсы истощились, ведь они поддерживались верованиями. А сил для того, чтобы достойно встречать тайны жизни и космоса, более не осталось. Начинается вырождение, как физическое, так и умственное. В эти эпохи происходит обезлюдивание, причем не столько из-за голода, чумы и прочих бедствий, сколько из-за упадка плодоносной силы человека. Одновременно убывает и мужество. Приходит царство малодушных – странный феномен, наблюдавшийся и в Греции, и в Риме (на него до последнего времени не обращали должного внимания). В здоровые времена средний человек обладает такой дозой личного достоинства, которой достаточно для того, чтобы честно встречать превратности жизни. В указанные времена истощения подобное достоинство превращается в редкое качество, каковым обладают немногие. Храбрость теперь относится к профессии, а профессионалы образуют ту солдатню, которая готова смести любую общественную власть и глупейшим образом подавляет все общественное тело.

Это всеобщее малодушие проникает во все самые деликатные сферы души. Человек во всем оказывается трусом. Блеск и грохот теперь пугают так же, как они пугали в самые первобытные времена. Уже никто не верит в способность одержать верх над трудностями посредством собственной смелости. Жизнь ощущается как зависящая от случая, от тайных и скрытых сил, действующих по своему прихотливому капризу. Оподлившаяся душа уже не способна оказывать сопротивление судьбе,

она ищет средства подкупа этих тайных сил в разных практиках суеверия. Самые абсурдные ритуалы привлекают массы людей. В Риме начинается поклонение всем тем чудовищным азиатским божествам, которые еще парой веков ранее заслуженно презирались.

Короче говоря, утратив способность стоять на собственных ногах, дух начинает искать ту доску, за которую можно схватиться во время кораблекрушения; он начинает смотреть на мир глазами смиренного пса, ищущего покровителя. Суеверная душа и в самом деле является собакой, ищущей хозяина. Уже никто не помнит благородных гордых жестов, забыт императив свободы, отдававшийся в душе на протяжении столетий, – все это просто сделалось непонятым. Напротив, у человека появилась невероятная жажда рабства. Он желает служить – императору, колдуну, идолу, вообще кому-нибудь, поскольку иначе он чувствует ужас встречи с одиночеством, с собственным сердцем, с напором бытия.

Так что наилучшим наименованием для духа, возникающего на закате революции, будет следующее: дух рабства.

Перевод с испанского языка *А.М. Руткевича*

Леонардо Поло

Проект трансцендентальной антропологии*

К публикации перевода

Леонардо Поло (1 февраля 1926, Мадрид, – 9 февраля 2013, Памплона) – один из самых именитых философов сегодняшней Испании: к сожалению, практически неизвестный за пределами испаноязычного мира, как и очень многое из того, что происходит в испанской философии в послевоенный и особенно в послефранкистский период. Значительная часть профессиональной жизни Леонардо Поло была связана с Наваррским университетом в Памплоне, где в настоящее время издается журнал *Studia Poliana*, посвященный философу и главным темам его творчества. В обширном наследии Поло (45 монографий, если считать только первые издания, не говоря о разрозненных статьях и лекциях) центральное место принадлежит двухтомной «Трансцендентальной антропологии»**. Над этой книгой Леонардо Поло трудился с семидесятых годов прошлого столетия; по ходу более чем двадцатилетней работы концепция претерпевала значительные изменения, пока требовательный автор не счел последний вариант текста созревшим для публикации. Представленная в русском переводе лекция была прочитана Л. Поло 24 сентября 1994 г. в актовом зале факультета психологии университета Малаги (Испания); она замечательна тем, что в краткой и популярной форме излагает базовые идеи главного труда философа и поэтому может служить хорошим предварительным введением в его трансцендентальную антропологию.

Г.В. Вдовина

В этой лекции я должен буду иметь в виду две цели: с одной стороны, принять во внимание ваши интересы как слушателей, а с другой стороны, мне хотелось бы сказать нечто помимо того, что я уже высказал в публикациях или в докторантских курсах, посвященных этой теме¹.

Трансцендентальная антропология как предложение

Поэтому мы можем, видимо, начать с того, что я рассматриваю трансцендентальную антропологию как предложение: предлагаю трансцендентальную версию антропологии. «Предложение» означает прежде всего, что речь идет о незавершенном процессе исследования; но я также хочу подчеркнуть, что этот новый проект не

* Перевод выполнен по изданию: *Polo L. Planteamiento de la antropología transcendental // Miscelánea poliana. IEFLP 4, 2005. P. 8–24. – Примеч. пер.*

** *Polo L. Antropología transcendental I: la persona humana. Pamplona: Eunsa, 1999; 2003 (2a ed.); 2010 (3rd ed.); idem. Antropología transcendental II: la esencia de la persona humana. Pamplona: Eunsa, 2003; 2010 (2a ed.).*

¹ См., например, *Polo L. Quién es el hombre. Madrid: Rialp, 1991; idem. Presente y futuro dei hombre. Madrid: Rialp, 1993; в частности, гл. 7 этой последней книги: “Por qué una antropología transcendental”. См. также *idem. Libertas transcendentalis // Anuario filosófico. 1993. XXVI–3. P. 703–716.**

подразумевает дисквалификации других, отличных от него проектов; напротив, он предполагает уважение к иным возможным подступам к теме человека. Естественно, он должен отделяться или отличаться от них, даже если включает в себя некоторые свойственные им аспекты: ведь если бы это было не так, он не был бы предложением. Но если бы он предлагался в резко критичной манере по отношению к другим версиям антропологии, то имел бы, на мой взгляд, излишне догматичный смысл, а мое намерение отнюдь не таково.

Не таково прежде всего потому, что, как мне кажется, философия – это всегда открытый путь. Обычно я выражаю это в несколько парадоксальной форме, говоря, что философы ошибаются именно в своем последнем слове, если рассматривают его как последнее. Философия всегда может идти вперед, ибо истина неистощима. Сколь бы ни были велики достижения и приобретения, сделанные философией на протяжении ее истории в связи с соответствующей ей широчайшей тематикой – ведь философия занимается множеством вопросов, – сколь бы далеко вперед, повторяю, ни уходила философия, она не может закончиться никогда. Именно поэтому она называется фило-софией: у нее нет последнего слова или последнего открытия.

Предложение устраняет догматизм: я ни на миг не претендую быть догматиком. Догматик – это философ, который считает, что продумал все, что он строит тотальную систему; таким мог бы быть Гегель. Но нет, ни в коем случае: путь открыт, чтобы другие люди с другими методами могли по нему идти и, возможно, добавлять нечто другое или приходиться к иным достижениям. Никаких догматизмов. Трансцендентальная антропология – это, скажем так, песнь открытому характеру человеческого существа: если человеческое существо – действительно открытое существо, оно неистощимо. Его изучение, сколь бы ни прогрессировало, всегда остается незавершенным, всегда остается что сказать и что никогда не будет высказано до конца. Это тот момент, который еще Гуссерль выразил в конце жизни (ему было более семидесяти), когда его спросили, считает ли он себя зрелым после стольких лет, посвященных философии, не пришел ли он к достижениям, которые можно полагать окончательными. Он ответил, что нет и что ему нужно прожить, подобно Мафусаилу, лет девятьсот, чтобы начать приходиться к зрелости. И в самом деле, хотя я посвятил философии более сорока лет, ломая себе голову над этими вопросами, они никогда не заканчиваются, не истощаются.

Трансцендентальная антропология. Повторяю: предложение. Что именно предлагается? Предлагается подойти к теме человека иначе, нежели подходила к ней классическая философия, если понимать под ней ту философию, которая берет начало у греков и продолжается в Средние века. Она понимает тему человека, подходит к ней не собственно трансцендентально, хотя не исключает некоторых возможных троп или некоторых указаний, вспоможений, предшествований, с которых можно было бы начать. Тем не менее полный профиль, окончательный профиль, который принимает антропология в этой традиции, есть нечто унаследованное от греков, чего средневековые философы не сумели преодолеть. Речь идет о том, что, согласно этой антропологии, человек в собственном смысле есть объект вторых философий. Антропология есть вторая философия, но никоим образом не первая философия; первая философия – это метафизика, которой именно поэтому надлежит заниматься трансценденталиями. Человек в таком случае есть существо, открытое трансценденталиям, но сам по себе он не трансцендентален; иначе говоря, человеческих трансценденталий не существует. Человек – это просто сущее: сущее высокого ранга, но не перестающее быть сущим среди других сущих. При всем том средневековая позиция не совпадает в точности с греческой: в греческой философии подчиненность человека космосу выражена с гораздо большей интенсивностью, чем в христианской средневековой философии. Вы знаете, что, по мнению Аристотеля, космос тоже содержит интеллектуальные элементы: например, небесные сферы и первый двигатель или первые двигатели; когда внутри космоса

вводится такой элемент, человек становится подчиненным ему, причастным ему. Христианская философия пыталась преодолеть язычество Аристотеля, но, несмотря на эти попытки, так или иначе по-прежнему сохраняла в себе многие элементы античного интракосмизма, то есть в ней по-прежнему преобладала внутрикосмическая интерпретация человека.

В классическом подходе человек есть вторичное существо, вторичная причина, как порой говорят, именно потому, что для реальности первичное – это основание (*fundamento*). Изначальный характер реальности видится именно так: фундаментальным образом; и то, чему подобает быть первичным, трансцендентальным в собственном и самом первом смысле, есть фундамент. Не человек, ибо человек – фундированное существо, и отношение между фундаментом и фундированным определяет постановку темы. Если тематически исследовать человека в такой перспективе, это будет делом второй философии; его нельзя изучать как в собственном смысле первичную тему. Человек – не основание, а существо фундированное, причиненное, зависимое от...; короче говоря – конечное сущее. Такова классическая парадигма; в ней нет места трансцендентальной антропологии, в лучшем случае можно говорить об антропологии как о второй философии. На мой взгляд, в такой формулировке присутствует известная недостаточность, в той или иной мере создаваемая самими авторами. Другими словами, делаются попытки выйти за пределы места, указанного человеку греками, сломать эти рамки, чтобы продвинуться дальше; но сделать этого не удается, и в конце концов эти попытки оставляют.

Инверсия трансцендентального в Новое время

В философии начала Нового времени и даже в некоторых предшествовавших примерах из самого позднего Средневековья предпринимается попытка инверсии в постановке темы. Обычно я называю это симметризацией. Мысль модерна плотно занимается темой человека, уделяет ему тематически гораздо больше внимания, чем в античности. Поэтому человек приобретает огромную значимость. Но чтобы сформулировать эту значимость, чтобы представить ее философски, воспроизводятся категории классического мышления. Если в классическом подходе человек не был трансцендентальным, потому что не был фундаментальным, был не основанием, а фундированным существом, то в нововременном подходе, отстаивавшем достоинство человека или первичность человека, они отстаиваются опять-таки в терминах фундаментальности. Но от этого, как мне кажется, мы ничего не выигрываем; наоборот, теряем. Не выигрываем – и мое предложение следует этой линии – именно в понимании того, что в человеке в строгом смысле наиболее характерно для него. Обычно говорят, что первичная реальность есть реальность субстанциальная; субстанциальная реальность в случае человека называется субъектом. А в философии Нового времени, если сформулировать предельно кратко, субъект понимается в субъективистском смысле. Это очевидно у Канта, где понятие субъекта принимает ноуменальный характер. Субъект означает фундаментальную априорность, связанную с развертыванием всего данного в опыте: это фундамент фундированного. Гегель тоже говорит: субстанция есть субъект². Мы что-нибудь выиграли от этого? Повторяю: что-нибудь удалось выиграть от этой симметризации? Может показаться, что да, что человек был поставлен на первое место, и тогда, наверно, можно говорить об антропоцентризме; но в действительности не удалось выиграть всего, что можно было бы выиграть. Ибо, на мой взгляд, следовало бы сказать, что трансцендентальный характер человеческого существа никоим образом не означает, что человек есть основание; он означает другое: что основание – не единственное.

² См.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Пролог II, 1.

Полное отождествление первичности и основания невозможно, и невозможно оно именно потому, что человек тоже первичен. Человек тоже есть первичное существо, но от этого он не становится фундаментальным существом: первичность человека не есть первичность основания. Но если человек тоже первичен, мы, очевидно, устраняем его зависимость от фундамента как зависимость фундированного существа; поэтому больше нельзя утверждать, что антропология есть вторая философия. С другой стороны, то утверждение, что человек первичен, однако не в фундаментальном смысле, оставляет в неприкосновенности первичный характер фундамента. Разумеется, он не свойствен человеку; но хотя он не свойствен человеку, а вернее, именно поэтому, фундамент составляет первичный смысл бытия, или смысл первичности. Обычно я называю это расширением (*ampliación*). Проект трансцендентальной антропологии есть, строго говоря, расширение трансцендентального, или расширение трансцендентального подхода.

Но здесь нет ни ничьей, ни борьбы за выяснение того, что первое: основание или человек. Ведь если утверждать первичность человека в терминах основания, то в действительности единственное, чего мы достигаем, – это перемены места, отведенного понятию основания, что само по себе страдает явной недостаточностью. Я уже сказал, что, говоря о предложении, имею в виду уважение к другим позициям; но в то же время следует, не впадая в резко критический тон, подчеркнуть расхождение. Что выигрываем мы, говоря, что основание – это человек, вместо того, чтобы считать основанием нечто отличное от человека? Что это дает нам для познания человека? Мне представляется очевидным, что ничего. И в первую очередь это ничего не дает нам для прогресса или расширения философского знания как исследования чего-то нового. В любом случае мы ошиблись: это всего лишь вопрос местоположения. Что такое основание: нечто такое, от чего мы зависим как вторичные существа, или основание – это мы сами, и, следовательно, мы – существа независимые, от которых зависит все?

Иногда, и прежде всего в XX в., выпячивали именно это, аргументировали следующим образом: человек не зависит ни от чего, человек независим; в силу этой независимости все остальное зависит от человека. Допустим, вы говорите мне, что человек есть фундаментальная реальность. Но это лишь изменение местоположения: мы думали, что фундамент – вот это, а теперь говорим, что фундамент – мы сами. Но разве мы узнали что-либо новое о себе? Это лишь способ обращения того, что казалось внешним, и это вполне ясно у Фейербаха, например, а также в марксизме. Произошел своего рода разворот, коперниканский переворот в отношении «фундамент-фундированное». Отныне мы – не фундированное, а фундамент. Но истина в том, что в терминах строгого исследования, в терминах расширения философского знания это аннулируется, ибо что это дает нам? Что мы выиграли, строго говоря? Понятие фундамента у нас уже было, мы просто нашли ему другое место. Мы не выиграли ничего, не приобрели новых понятий о человеке.

Такая инверсия ясно видна у Ньютона и Канта. Для Ньютона космическое пространство есть *sensorium Dei* (чувствилище Бога); по существу оно весьма напоминает атрибут у Спинозы: это бесконечность, в которой Бог творит мир. Мир есть остров в пространстве, поэтому пространство не сотворено, божественно: *sensorium Dei*. Что делает Кант? Он говорит: нет, пространство – это *sensorium hominis* (чувствилище человека). В действительности – выиграл Кант что-нибудь в сравнении с Ньютоном? Не идет ли речь скорее просто о другом субъекте атрибуции того же самого понятия? Достигнуто ли с изменением субъекта атрибуции что-либо, какое-нибудь новое знание? Продвинулись ли мы в нашем исследовании? Представляется очевидным, что нет.

Итак, мое предложение следующее: утверждение о трансцендентальности антропологии есть расширение трансцендентального подхода, а оно неосуществимо в терминах симметризации. Когда его выполняют в терминах симметризации, че-

ловек оказывается ноуменальным существом, а также становится невозможной метафизика как исследование трансцендентной по отношению к нам реальности, то есть фундаментальной реальности, коей мы не являемся. Строго говоря, кантовская критика метафизики, его метафизический агностицизм, завершается противоречиво: признанием ноуменальности. Но где тогда этот ноумен? В конечном счете – в трансцендентальном субъекте, в его практической версии. Нет. В противоположность этому, в противоположность симметризации трансцендентального, мы, приступая к трансцендентальной антропологии и признавая, что антропология не есть вторая философия, отказываемся признавать, что первичное имеет исключительно фундаментальный характер. Поэтому говорить о трансцендентальной антропологии означает действительно продвигаться вперед, хотя, повторяю, речь идет о предложении.

Мы сказали, что первичное – не обязательно основание, что есть другие типы первичности или другой смысл первичности; и что другой смысл первичности – именно тот, который, если можно так выразиться, конституирует человека или привносится человеком. В итоге говорить о трансцендентальной антропологии не означает красть у фундамента его фундаментальный характер и приписывать его человеку. Отнюдь нет. Основание остается на своем месте; возможно, удастся добиться некоторого продвижения в познании основания, потому что становится возможным точнее определить, что же означает «основание», и это – задача метафизики. Но человеческое существо, будучи первичным, будучи трансцендентальным, не фундаментально. В этом суть, и это я называю расширением трансцендентального, или расширением трансцендентального подхода. Трансцендентальная антропология в самом деле трансцендентальна, это не вторая философия; но она трансцендентальна, повторяю вновь, не в силу симметризации, а в силу расширения, обнаружения не-фундаментального смысла трансцендентального.

Трансцендентальная свобода

Что же может быть не-фундаментальным и тем не менее трансцендентальным? Каким образом мы можем определить место антропологии как трансцендентального знания, не вторгаясь одновременно в пределы метафизики, оставляя метафизику на своем месте? – Различая тот смысл трансцендентального, изучение которого пододбает метафизике, и другой смысл трансцендентального, изучать который следует антропологии, а не метафизике. Таким образом, имеются трансценденции, которых мы никогда не обнаружим в качестве таковых, в качестве трансценденций, если не посмотримся в человека.

Первая из них – свобода. Первичность основания и первичность свободы – не одна и та же. Свободу нельзя назвать фундаментальной трансценденцией, как и основание нельзя назвать свободной трансценденцией. Прежде всего, нельзя сказать, что свобода есть основание: свобода не имеет миссии фундаментировать и сама не обладает фундаментальной структурой, или фундаментальным характером. Поэтому, естественно, если мы понимаем свободу как основание – а именно так, очевидно, ее понимает Кант, – мы не открываем никакого нового смысла трансцендентального, не расширяем рассмотрения трансцендентального.

Именно это следует утверждать: говоря о трансцендентальной антропологии, мы настаиваем на трансцендентальном характере свободы, но в то же время на ее отличии от фундамента: свобода не фундаментует. Но ее не-фундаментальность не означает, что она не первична; она означает, что первичный характер фундамента не составляет его монополии: фундамент не монополизирует понятие первичности или радикальности. Можно быть радикально свободным, то есть свобода может быть радикальной, не будучи основанием ни для чего, не будучи темой, изучение которой составляет задачу метафизики. Очевидно, что исследование свободы – дело антропо-

логии, так как где мы обнаруживаем свободу? В человеческом существе. Исходя из человеческого существа, мы можем также сказать, что Бог свободен, но сначала мы должны всмотреться в человека. Говоря о свободе, мы не можем исходить из основания в том смысле, в каком нам позволяет прийти к нему рассмотрение универсума. Основание универсума, взятое в качестве такового – и каковым мы его обнаруживаем, – не может быть названо свободным.

Поэтому перемена местоположения основания с целью приписать его человеческому субъекту приводит к таким амбивалентным позициям, как позиция Канта. Дело в том, что для Канта трансцендентальный субъект выступает в качестве основания двумя способами, что уже оказывается подозрительным. Во-первых, это основание как *ratio essendi* (основание бытия) по отношению к *ratio cognoscendi* (основанию познания), то есть категорическому императиву. Свобода есть *ratio essendi: ratio*, фундамент, категорического императива, что влечет за собой автономию морали, автономию воли. Но у Канта есть и другой смысл трансцендентального: это трансцендентальное, которое нисходит, не удерживается на своем собственном уровне, и это – трансцендентальный субъект в его теоретическом применении. Здесь трансцендентальный субъект спускается вниз, служит исходным пунктом для дедукции, которая в конечном счете завершается в феномене, в чувственности. Кант подозревает – и прямо говорит об этом, – что в таком смысле априорность субъекта дурна; и не просто дурна, но радикально дурна. Когда Кант говорит о радикальном зле, он ссылается именно на то, что субъект завершается в чувственности. Если трансцендентальный субъект завершается в чувственном, то мы получаем *conversio ad creaturas* (обращение к творениям) и, стало быть, радикальное зло, потому что в терминах лютеранства то, что имеет подобный радикальный характер, есть грех. Это любопытно, потому что тогда для Канта, как и для Лютера, познание есть радикальное зло – именно потому, что под познанием понимается объективистское, тематизированное познание чувственного мира. Другими словами, познавать означает наполняться чувственными содержаниями, познавать объект, полный чувственных содержаний: то, что Кант называет объектом опыта. Итак, хотя признание этих двух смыслов трансцендентальности субъекта связано со своими апориями, кантовский субъект – я настаиваю на этом – трансцендентален этими двумя способами: он трансцендентален в реальном, но не объективистском смысле, в смысле «Критики практического разума», и он трансцендентален по отношению к объектам, но не в реальном смысле, в «Критике чистого разума».

Естественно, эти наблюдения или ссылки на Канта призваны пояснить различие между его подходом и тем проектом трансцендентальной антропологии, который я предлагаю. Но это не означает, что у меня какое-то особое неприятие Канта или что я намереваюсь практиковать трансцендентальную антропологию в противостоянии Канту либо в смысле, строго отличном от кантовского. Это не так, и в первую очередь потому, что я не придаю Канту такого значения, чтобы делать его ориентиром для возведения радикально исправленной конструкции. А во вторую очередь это не так потому, что, как мне кажется, с определенной точки зрения и при учете границ и исторического контекста Канта сказанное им может быть не то чтобы принято, но, по крайней мере, понято. А то, что может быть понято, не заслуживает пренебрежения. Но речь идет не о пренебрежении, речь скорее о недостаточности. Свобода трансцендентальна, однако не как *ratio essendi*, или как фундамент, ибо свобода не фундирует ничего. А не фундирует ничего она потому, что ее собственное дело – не в том, чтобы фундировать.

Порой говорят, что личность есть причина и что это и есть свобода, ибо если это не так, мы впадаем в детерминизм. Повторяю: свобода не фундирует; но если свобода не фундирует, впадаем ли мы тогда в детерминизм? Нет, свобода не фундирует, потому что это не ее дело: ей не свойственно фундировать, ей свойственно другое. А именно: безусловно, есть нечто, что зависит от свободы; она дает место чему-то,

что зависит от нее. Но эта зависимость от свободы не есть именно причинность или фундирование; скорее это сущность человека. И здесь я хотел бы внести одно маленькое, однако, на мой взгляд, весьма важное уточнение – важное для меня: когда я говорю о бытии, я говорю о человеческом бытии, а не о бытии человека; когда же, напротив, я говорю о сущности, я никогда не говорю о человеческой сущности, но о сущности человека. Быть может, иногда у меня вырывается другое обозначение в силу привычки, но я стараюсь выдерживать этот критерий. Так вот, трансцендентальная свобода способна давать место чему-то свойственному ей на другом уровне, к чему она тоже приходит; но тогда это, скажем так, будет свобода второго уровня. Так я понимаю то, чему дает место свобода и что другие называют причиненным свободой. Личностная свобода дает место психологической свободе, например, или моральной свободе, или свободе выбора и т. д. Все они не трансцендентальны, но представляют собой как бы производные трансцендентальной свободы. Обычно я называю их склонами свободы – склонами в том смысле, в каком говорят о склонах горы: гора имеет боковые склоны; так и трансцендентальная свобода, будучи вершиной, имеет свои боковые склоны. Причинены ли эти склоны свободой? Нет, я бы не назвал их ни причиненными, ни фундированными. Скорее свобода приходит в них, являет себя в них.

С другой стороны, детерминизм сегодня неприемлем, но не в связи со свободой, а неприемлем как тезис. Детерминизм есть тезис Нового времени, зависящий от наличия начальных условий и от того, что число таких начальных условий, которые к тому же фиксированы, конечно. Но сегодня известно, что эти требования совершенно не обязательно должны выполняться, а без них о начальных условиях нельзя даже говорить. Сегодня центральная проблема для всякого физика-теоретика заключается в понятии начального условия, а без него идею детерминизма, ту идею, что имеются полностью определенные процессы, отстаивать невозможно.

Более того, я бы сказал, что свобода, поскольку она обращена к уровню человеческой сущности или поскольку являет себя на этом уровне, а стало быть, на уровне человеческих актов, имеет особый смысл, в коем заключено нечто большее, чем просто не дать детерминизму возможности заполнить все. Я ведь уже сказал, что детерминизм не заполняет всего, так как сегодня никто не знает, что такое детерминизм. Свобода делает нечто большее: она вмешивается в процессы. Это не означает, что она причиняет процессы; это означает, что действительность свободы, сущностная свобода или свобода в действии, состоит в том, чтобы полагать конец: закрывать, аннулировать одно будущее и открывать другое. Вот что значит вмешиваться в процессы – но вмешиваться таким образом, чтобы то, чему предстояло совершиться, не совершилось бы никогда, зато совершилось бы то, чего никогда не совершилось бы без свободы. Означает ли это, что свобода причиняет? Нет, не причиняет; она просто открывает другой процесс. Свобода в моральном и практическом смысле есть своего рода способность различения будущих: аннулирования одного будущего и открытия другого; причем, естественно, эти будущие представляют собой как бы направленности процессов: вследствие вмешательства свободы их направление меняется. Итак, можно было бы сказать, что свобода творит; но является ли она основанием? Основанием в метафизическом смысле, в подлинном смысле слова «основание», – нет.

Я остановился на этих отчасти предварительных вопросах именно потому, что мой проект – предложение и эти предварительные соображения внутренне присущи ему. В самом деле, в первую очередь нужно определить точный смысл, который я вкладываю в свой проект. Я предлагаю возможность трансцендентальной антропологии, но не за счет чего бы то ни было, а в форме расширения, в модусе расширения. «Не за счет чего бы то ни было» означает, что я предлагаю его не в форме осцилляции, или симметризации, ибо в таком случае, строго говоря, мы не получили бы никакого выигрыша в познании. Когда утверждают, что свобода есть *ratio essendi*,

то, строго говоря, не понимают, ни что такое любовь, ни что такое свобода. И когда смешивают постижение и истину, то, строго говоря, не знают, ни что такое истина, ни что такое постижение, и т. д.

Человеческие трансценденции

Если теперь мы рассмотрим немного пристальнее в классическую философию, то должны будем признать, что и классические философы обнаруживают недостаточность в понимании свободы, в понимании антропологии. Тем не менее если рассмотреть со всех сторон сказанное ими о трансценденциях, то некоторые подсказки можно использовать и утверждать, что имеются персональные трансценденции, человеческие трансценденции, или трансценденции, которые обнаруживаются только при изучении человека. Слово «трансцендентальный» впервые возникло, хотя и явно с опорой на греческие прецеденты, в Средние века. Трансцендентальное в классическом смысле соотносится с самыми широкими понятиями; иначе говоря, трансцендентальное означает, строго со времен Аристотеля, метакатегориальное: то, что за пределами категориям. Впоследствии понятие трансцендентального претерпело в Средневековье ряд трансформаций, некоторые из которых имплицитно присутствуют в том, что я говорю о симметризации; и с моей стороны имеет место еще одна трансформация, к которой мы теперь обратимся.

Когда средневековые философы говорят, например, об истине и о благе как о трансценденциях, они называют их относительными трансценденциями, имея в виду, что нет истины, если нет интеллектуального постижения, и нет блага, если нет воли. Но если истина трансцендентальна и благо тоже, можно ли не называть трансцендентальными их корреляты? Интеллект должен быть по меньшей мере столь же трансцендентальным, что и истина, и то же самое относится к воле. Но трансцендентальность интеллекта нельзя смешивать с трансцендентальностью истины, а именно это произошло бы, если бы мы сказали, что мыслимое является истинным именно потому, что оно мыслится: это вновь оказалось бы симметризацией. Нет, речь идет скорее о соотносительной трансцендентальности; классические философы называли ее относительной, но вернее будет сказать «соотносительной»: интеллект открыт истине, потому что без интеллекта нет истины. Означает ли это, что интеллект фундирует истину? Интеллект не фундирует истину, у него собственная первичность, и точно так же истина обладает собственной первичностью. То же самое относится к любви, то есть к благу и воле: что в воле соответствует благу? Нечто по меньшей мере столь же трансцендентальное, что и благо: любовь. Любовь тоже трансцендентальна, только это личностная трансценденция. Кант тоже утверждает нечто подобное: человек поистине благ, святой – это благая воля³. Но говорить ли о трансцендентальности воли в терминах благодати или в терминах соответствия благу? И тогда это соответствие благу будет уже не благом, а любовью. Любовь первична по отношению к благу, хотя и благо в своем порядке первично.

Мне кажется, что эти пояснения способствуют также прояснению расширения трансценденций. Трансцендентальная антропология, понятая как расширение трансценденций, никоим образом не практикуется за счет принижения порядка метафизически трансцендентального. Здесь нет кражи, как если бы мы говорили, что истина есть умопостижение, а благо есть воля или свобода есть основание; ничего из этого не говорится. Говорится, что есть такой смысл трансцендентального, который расширяет метафизические трансценденции. Существует классический, хотя и не вполне ясно видимый прецедент, который повлек за собой ряд достаточно серьезных дискуссий. Думаю, что не кто иной, как Дунс Скот, глубоко продумал его – именно потому, что по этому вопросу не сложилось достаточно устойчивой и ясной пози-

³ См.: Кант И. Критика практического разума I, II, 94.

ции. Дунс Скот поставил важную проблему: что является *prius* (первейшим): истина, поскольку она понята, или постижение истины? У Оккама мы обнаруживаем тот же вопрос: что будет *prius* – благо или воля? Является ли воля действительно трансцендентальной – настолько, что благо радикально зависит от воли? У Оккама присутствует вполне явная инверсия, симметризация в виде теологического волюнтаризма.

Я думаю, что трансценденталии взаимообратимы и что это можно принять, но не доказать, относительно метафизических трансценденталий. В метафизике взаимообратимость нужно рассматривать только как порядок; другими словами, чтобы утверждать, что трансценденталии взаимообратимы, нужно прежде всего сказать, в каком порядке они следуют: которая идет первой, которая – второй, которая – третьей, если исходить из того, что имеются три трансценденталии: сущее, истина и благо, с чем я согласен; а кроме того, единое, которое трансцендентально, однако особым образом. Это что касается метафизических трансценденталий. Когда же речь идет о личностных трансценденталиях, или о расширении, представляемом трансцендентальной антропологией, здесь взаимообратимость мне кажется более явной. Думаю, что *intellectus* и свобода, свобода и любовь взаимообратимы. Несвободная любовь не может в собственном смысле называться любовью, или это не трансцендентальная любовь: желание, влечение и т. д., но не любовь в сильном смысле слова, который подразумевает дарующую любовь, *donatio*. Думаю, легче увидеть взаимообратимость личностных, чем метафизических трансценденталий. Разумеется, не может быть сущего, которое не истинно; но в каком смысле сущее истинно? Пришлось бы сказать, что только... сообразно определенному порядку. Одно дело – видеть необходимость взаимообращения, понимая под этим, что одно не может быть без другого и что нет сущего, которое было бы абсолютно чуждым истине или благу и т. д. В этом смысле говорится, что в конечном счете имеет место взаимообратимость. Но в метафизике, как мне кажется, не так ясно видно, что она такое. Напротив, в случае человеческих трансценденталий это видно более отчетливо: мне кажется явным, что свобода и интеллект, свобода и любовь трансцендентально взаимообратимы.

Я предлагаю расширить понятие трансцендентального: трансценденталий больше, чем те, которые мыслились или признавались собственно таковыми. В свою очередь, некоторые из тех, которые считались трансценденталиями, ими не являются. В списке трансценденталий, принимавшихся средневековыми философами, присутствуют не все, а из присутствующих не все являются трансценденталиями. Вспомним список, приводимый в учебниках и заимствованный главным образом из творений Фомы Аквинского⁴, где весьма подробно рассматривается этот вопрос. Обычно в него включают *aliquid* (нечто) и *res* (вещь); я же думаю, что *aliquid* и *res* не трансцендентальны. И я считаю, что могу это показать; но это не слишком важно, потому что та и другая нечасто встречаются уже в самой средневековой философии.

Трансцендентальное единство

Я также думаю, что вопрос о трансценденталии «единое», о трансцендентальности единого, очень труден и не был решен ни одной философией; но прежде всего не был решен тем, кто вывел его на свет, а этим философом был, строго говоря, Платон. Хотя Платон не говорит о трансценденталиях, тем не менее учением о единстве, о трансцендентальности единства, мы обязаны Платону. Почему единое трансцендентально? В самом деле, если имеется трансцендентальное, которое особым образом затрагивается проектом по расширению, то это именно единое, поскольку мы предлагаем различать между метафизическими и человеческими трансценденталиями. Что сказать тогда о единстве? Важность единого, даже изначальность единого, или отождествление между единым и основанием, впол-

⁴ См.: *Thomas Aquinas*. De veritate 1, 1; *id.* De natura generis 2.

не очевидны у Платона, в первую очередь у позднего Платона, и непосредственно усвоены Платином. Дискуссия о том, что первично – единое или бытие, то есть о том, следует ли называть основание сначала бытием, а потом единым или сначала единым, а потом бытием и не обстоит ли дело так, что, назвав его единым, уже нельзя назвать его бытием, а назвав бытием, уже нельзя назвать единым, и т. д., – все это вызвало длительную и обширную полемику. Философские полемики всегда плодотворны, помимо прочего, еще и потому, что, если полемизируют в философии и если эта полемика действительно серьезна, в нее вовлекаются весьма важные вопросы и разум занимается ими. А так как вопросы весьма важны, от дискуссии можно ожидать каких-либо открытий, и они, безусловно, случаются.

Одно из открытий, к которым, как мне кажется, удалось прийти в отношении единого и на которое я также указываю, чтобы как-то обозначить его, и к тому же должен буду использовать его именно для того, чтобы предложить расширение трансцендентального, состоит в том, что единство, единое, трансцендентально всякий раз, когда «единое» не означает «единичное», не означает *μονον*, или не означает «все». Вспомним слова Парменида о том, что бытие едино и что, кроме того, бытие есть все. Но это – единое в том смысле, что нет ничего, кроме бытия; здесь «единое» (*uno*) можно перевести как «единичное» (*unico*), **откуда берет начало пресловутая проблема единства и множественности: как совместить множественность с единством и единство с множественностью?** Вопрос, бесконечно обсуждавшийся и разбиравшийся на протяжении многих столетий.

Примечательна способность великих философов всегда заниматься одними и теми же вопросами, не проясняя их, но тем не менее не отступаясь. Способность удерживать ум в вопросе, которым не удастся овладеть, но важность которого ощущается, ясно видится или интеллектуально переживается. Это одна из великих заслуг философа, ума, преданного философии; философия учит этому – не отступать. Практическая жизнь, наоборот, часто побуждает к отступлению: когда дела идут не слишком хорошо или не так, как надо, их бросают; когда проблема представляется нерешаемой, неясной, тогда... лиса и виноград: не сумев достать виноград, лиса объявила его зеленым и удалилась. Такова практическая позиция, но не такова позиция строго теоретическая, позиция философская. Философ способен держаться, а кто не способен, тот философ лишь наполовину; чем труднее вопрос, тем лучше; чем больших усилий стоит его разрешить, тем лучше; чем больше столетий ушло на вызревание проблемы, тем лучше. Часто говорят, что философы вечно перебрасывают мяч друг другу, вечно спорят, и это знак того, что они ничего не знают наверняка; иногда ученые аргументируют в такой манере. Но философ не может принять подобную аргументацию, он должен ее перевернуть: мы долго не оставляем вопрос потому, что его рассмотрение не завершено; а не завершено оно потому, что это тема стоящая, что она мобилизует, вызывает напряжение всех ресурсов человеческого ума.

Этот вопрос о единстве – не думаю, что я завершил его рассмотрение (это было бы последним словом), но скорее немного прояснил его: единое не может означать *μονον*. Между тем именно это подразумевалось и делало неразрешимой вековую проблему единого и многого. Ей пытались найти решение, говоря, например, об аналогии или о *koinonia* (причастности) и т. д.; но это всегда было нечто вроде логического решения или решения произвольного, *ad casum* (по случаю): поскольку нужно было совместить множественность и единство, прибегали к определенному типу совместимости. Но нет: необходимо сказать, что расширение трансцендентального устраняет смешение между единым и единичным, между единым и всем. Это смешение продолжается и в философии Нового времени. Гегель формулирует его так: истинное есть все⁵. Философия Гегеля есть философия тотальности, и эта тотальность – единое. Диалектика есть решение проблемы единого и многого, но решение

⁵ См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. 14.

компромиссное, в котором единое просто берет на себя множественное, поглощает его и таким образом конституируется в качестве синтетической тотальности, в качестве объемлющего понятия, *Begriff*.

Повторяю: понятие расширения более всего затрагивает именно трансцендентальную единого, более всего касается именно ее. Единое обладает высоким престижем, хотя сегодня мы как бы отказались от него. Но я думаю, что отказались в значительной мере потому, что были деморализованы: мы пали духом. Есть философы – и мне жаль говорить об этом, ибо это мои современники, даже младшие современники, – которые пали духом, а пали духом они именно из-за этого вопроса о едином, которого не в силах переварить. Они отказываются от единого как от «всего» – и не могут решить проблему единого и многого. А отказываясь от единства, они говорят о плюрализме: о чистом плюрализме, о принятии чистого различия как неразрешимого, о различиях, свести которые воедино невозможно. Тот факт, что в итоге приходится принимать плюрализм, провоцирует порой острую реакцию в политическом плане – так называемый фундаментализм: например, исламский фундаментализм, который представляет собой тотальный отказ от плюрализма. Единое должно быть совместимым с различием, то есть должно быть совместимым с расширением; нельзя говорить о едином как о блокировке. В том числе и поэтому я говорю о предложении: сказать, что нечто предлагается, если быть последовательным, если в самом деле то, что предъявляется, предъявляется как предложение, означает, очевидно, устранить догматизм. Потому что в конечном счете – мне кажется, теперь мы можем это сказать – догматизм есть абсолютизм единого, то есть смешение единого с единичным или со всем. Чтобы избежать этого смешения, нет нужды отрицать трансцендентальность единого: если оно не трансцендентально таким способом, оно должно быть трансцендентально иначе.

Другими словами, трансцендентальный смысл единого должен освободиться от этой коннотации тотальности или единичности, и это решение целиком солидарно с характером расширения трансцендентальностей как предложения: не знаю, видите ли вы это. Очевидно, однако, что расширение трансцендентального требуется именно потому, что первенство не имеет единственного смысла: это не только основание. Нельзя сказать, что это вообще не основание, но это не только основание. Однако в таком случае единое не может быть исключительно основанием множественного, как если бы множественное было ниже единого, как это порой утверждают. Гегель тоже так говорит: для него множественное должно быть захвачено единым и спасено от своей частичности, делающей его ложным. Спасение через единство есть тотализация. Так вот, нет. Последнее слово – нет. Строго говоря, если единое есть все, оно есть последнее слово, а я сказал, что последнее слово всегда ложно.

Такая позиция согласуется с тем, что я повторяю: трансцендентальная антропология есть предложение. Философия предлагает тему и тем самым расширяет ее; есть тема, и я предлагаю ее расширить. Очевидно, что я предлагаю сделать к ней добавление: я установил нечто отличное, продвинулся вперед. Так философия следует своим путем, соглашаясь сама с собой: она не застывает, не склерозируется в формулировках, считающихся окончательными. Их можно, а многие даже должно принимать в силу их истинности; но это не означает, что в них выражен последний предел, то, далее чего идти невозможно. Я повторяюсь, но, как мне кажется, повторение есть единственный способ сформулировать мысль, которая пытается быть последовательной по отношению к самой себе.

Единичность как метод

Если вопрос в единстве, иначе говоря, если трансцендентальным расширением затрагивается именно единое, тогда для того, чтобы перейти к расширению, необходимо с максимальной точностью провести обследование единого. И первое, что нужно сказать о едином – я настаиваю на этом, – это нетождественность единого и единичности: трансцендентальное единое не есть единичность, а также не есть системный идеал, то есть тотальность. А теперь следует добавить, что мы можем сформулировать и фактически формулируем понятие единичности. Более того, наш ум почти всегда его формулирует, работает на его основе. Именно здесь открывается методическое измерение, то есть линия, по которой могут быть тематически выстроены трансцендентальные понятия, поскольку мы пытаемся их расширить. Если принимаются метафизические трансценденции, то трансценденциями занимается метафизика; и если принимаются, кроме того, антропологические трансценденции, то антропология тоже будет трансцендентальной философией. Вопрос, однако, в этом – в едином; и если он в едином, приходится сказать, что единое представляет собой препятствие. Пока мы не научимся идти дальше единичного, не сумеем пойти дальше единого как одного, этот проект останется пустым проектом, его нельзя будет сформулировать всерьез. Итак, именно в единичности единого сосредоточен методический аспект трансцендентального расширения. Или, другими словами: если мы пойдем вперед, мы будем продвигаться в той мере, в какой оставим понятие единичности, в какой откажемся – я формулирую это так – от него.

В самом деле, понятие единичности сопровождает наше мышление всякий раз, когда мы мыслим объективистски. Когда мы так мыслим, то мыслим только то, что мыслим, мыслим его как одно и то же. Не знаю, обсуждал ли я когда-либо темы теории познания здесь, в Малаге, и читали ли вы мой «Курс теории познания»⁶, хотя уже в книге «Доступ к бытию»⁷ я начал это формулировать: там я впервые столкнулся, если можно так выразиться, с этой отчетливой очевидностью. Короче говоря, характерное свойство объективистского познания составляет единичность. Аристотель говорит об этом так: познается только одно⁸; когда мы познаем, мы познаем то самое, что познаем; и это верно, пока речь идет об объективистском познании. Поэтому для того, чтобы распутать путаницу или чтобы вычленил трансценденцию единого, не смешивая ее с топон, с одним, мы должны быть способны пойти дальше объекта, дальше объективистского мышления или познания, коль скоро объективистское познание есть именно познание одного и того же. Когда мы познаем объективистски, мы познаем единственно то самое, что познаем. Объект всегда познается как один. Мы можем сказать, что имеется два объекта или три объекта; но когда мы воспринимаем три объекта, этот комплекс объектов есть одно, мы познаем их унитарно: они образуют то, что мы сейчас мыслим, и мыслим это как одно, как единичность, как именно то, что мыслится. Мысля объективистски, мы мыслим то, что мыслим, не больше и не меньше: это и есть единичность.

Так вот, эту единичность я называю пределом мышления. Стало быть, чтобы иметь возможность сформулировать наш проект и найти метод, в соответствии с которым он сможет реализовываться, необходимо отказаться от предела, то есть мыслить не объективистски. Метафизику, метафизические темы тоже нельзя мыслить объективистски: если первое, первичное объективистски мыслится в терминах основания, оно мыслится неадекватно, то есть мыслится плохо. И, естественно, если оно мыслится только объективистски, то невозможно познать трансцендентальный характер ни свободы, ни мышления, ни любви – этих великих человеческих трансценденций.

⁶ Polo L. Curso de teoría del conocimiento. Pamplona: Eunsa; v. I – 1984; v. II – 1985; v. III – 1988; v. IV – 1994.

⁷ Polo L. El acceso al ser. Pamplona: Universidad de Navarra, 1964.

⁸ См.: Аристотель. О душе 425 b 27; Метафизика 1037 b 25; Parva naturalia 447 b 18.

Повторяю: расширением трансцендентального, утверждением, что имеется не только основание и не только свобода и т. д., затрагивается внутри классического учения о трансценденталиях именно единое. Поэтому следует сказать, что единое трансцендентально, но не как единичное. Но что тогда означает единое? Единое означает не что иное, как предел; но что такое предел в терминах познания? Это объект: мысля, мы мыслим то, что мыслим, и ничего более: только то, что мыслим. Ведь очевидно, что, если мы мыслим только это и ничего более, мы мыслим единственно это и не более. Итак, мыслить объективистски означает именно то, что мы сказали: мыслить то, что мыслится, и не более: не менее, но и не более. Дело в том, что объективистское мышление не поддается расширению; строго говоря, объективистское мышление не трансцендентально. Трансценденталии не могут познаваться объективистски: ни метафизические трансценденталии, ни трансцендентальность человеческого бытия, выраженная как бытие свободное.

Единичность и основание

У меня есть исследование под названием «Хабитуальное познание первых принципов»⁹, где я пытаюсь показать это в отношении основания; а первые принципы – это первичное в терминах основания. Уже говоря о первых принципах, мы избегаем единичности, ибо можно различить несколько первых принципов – не единственный первый принцип, а несколько. Я пытаюсь там показать, что любая объективистская формулировка первых принципов впадает в неразрешимые апории, и только если нам удастся мыслить далее, если мы отказываемся от предела, то есть не подвергаем первые принципы объективации, мы можем познать их как различимые. Другими словами, познание первых принципов является не объективистским, а хабитуальным; оно осуществляется не когнитивной операцией, объективирующей в соответствии с тем, что Аристотель называл *praxis teleia*, или *energeia*, а хабитусом: хабитусом первых принципов. Только так возможно исключить монизм, всегда грозящий метафизике.

В истории метафизики над ней всегда висела угроза монизма, или, как порой говорят, пантеизма. Антонио Мильян-Пуэльес¹⁰ говорит, что великим соблазном философа является пантеизм: говорит в том числе потому, что подход Мильяна подчеркнуто объективистский. Я же предлагаю идти дальше объекта. Чтобы идти дальше объекта, нужно познавать не только посредством операций, но и не-оперативно (можно сделать это и другим способом, но в конечном счете требуется именно это). Такой не-оперативный способ познания классические философы называли хабитусом, интеллектуальным хабитусом, хабитусами интеллекта. Когда я начинал, я не называл это так, а просто говорил, что это должно быть необъективистское познание. А поскольку это было для меня вполне ясно, и я должен был это сформулировать, я так и написал в книге «Бытие», в ее первом томе: «Внемысленное бытие»¹¹, где излагается метод отказа от предела применительно к первым принципам. Существуют разные способы отказа от предела; я называю их его разными измерениями. В той книге исследуется один из них – самый первый: измерение, связанное с основанием. Если мы отказываемся от предела применительно к основанию, то основание оказывается не единичным: это первые принципы.

Я считаю, что есть три первых принципа. По крайней мере два из них совершенно явно являются первыми принципами: принцип противоречия и принцип тождества; принцип тождества в действительности есть трансценденталия «единое», но

⁹ Polo L. El conocimiento habitual de los primeros principios. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1993.

¹⁰ Видный испанский философ (1921–2005), автор нескольких замечательных книг, в том числе таких, как «Структура субъективности» (1967) и «Теория чистого объекта» (1990). – *Примеч. пер.*

¹¹ Polo L. El ser I: La existencia extramental. Pamplona: Universidad de Navarra, 1966.

не как единичное. Есть еще и третий первопринцип – принцип причинности. Можно признавать все три первых принципа, но как минимум два из них вполне очевидно таковы: принципы тождества и противоречия. Первопринцип тождества отличается от первопринципа противоречия, но с объективистской точки зрения их нельзя различить, с объективистской точки зрения они сливаются. То, что непротиворечиво, чтобы быть непротиворечивым, должно быть тождественным. С другой стороны, Аристотель в книге гамма «Метафизики» формулирует принцип противоречия в такой форме, хотя и не только в такой форме: нельзя одновременно говорить и не говорить то же самое о том же самом, то есть говорить объективистски. Нельзя говорить, что собака белая, и говорить, что собака не белая, потому что белое – одна то-же-самость, а не-белое – другая. Но тогда то-же-самость есть тождественность и связана с принципом противоречия. А не есть не-А, так как она есть А; и А есть А, так как не есть не-А. Обычно я называю это сращением, слипанием двух первопринципов. Во всяком случае, принцип тождества и принцип противоречия суть первопринципы, но разные первопринципы. Только если отказаться от предела, то есть познавать эти два первопринципа не как объекты, – только тогда их можно познавать как различные. Тем самым устраняется единичность основания.

Обратите внимание, что, когда происходит характерная для мышления Нового времени симметризация основания, становится чрезвычайно трудно исследовать множественность начал. Если начало есть субъект, встает проблема интересубъективности. Трансцендентальный субъект у Канта не интересубъективен, он моносубъективен. И тогда раздается упрек в субъективизме, но это в собственном смысле не субъективизм: это монизм. С другой стороны, уже Гуссерль начал догадываться об этом. Он попытался взяться за эту тему, но у него ничего не вышло: после исследования трансцендентального *ego* следует обратиться к интересубъективности, но здесь мы вновь сталкиваемся с проблемой. Имеет ли смысл говорить о существовании личностном, свободном, мыслящем и любящем как об изолированном? Свободное существо есть личность; можно называть ее также субъектом, но поскольку понятие личности предшествует, лучше употребить его. Возможна ли, однако, единичная личность? Я уже сказал, что нет единичного первопринципа, есть принцип тождества и принцип противоречия; просто, когда мы их объективируем, мы их смешиваем и тогда осциллируем между тем и другим. Любые объективистские формулировки первопринципов калечат их – именно потому, что первопринципы не вмещаются в объект. В объекте они подвергаются унификации, в том смысле, что мы пытаемся увидеть их как единичное. Другими словами, если рассматривать их вместе, оба должны быть одним и тем же, ибо тогда мы отказываемся от их различия. Либо достигается не-объективистская тематизация первопринципов, либо каждый из них нельзя отчетливо рассмотреть порознь. Отчетливо познавать каждый из них означает познавать их именно как различные, как не смешанные.

Единичность и личность

Но когда речь идет о личности, вопрос становится еще серьезнее: можно ли говорить о единичности личности? О единичности объекта – да: в объекте есть единичность, потому что объект – это предел, объективистское мышление – мышление, ограниченное пределом: такова методическая постановка вопроса. Но можно ли говорить об одной-единственной личности? Не является ли понятие единичной личности абсурдом? Думаю, это вполне ясно видно уже из невозможности единичности первопринципов. Три первых принципа – являются ли они одним и тем же первопринципом? Нет. А единичным первопринципом? Нет. Они не являются ни одним и тем же, ни единичным принципом. Но чтобы узнать об этом, их нужно познать необъективистски, что достигается в хабитуальном, или опытном, познании.

Я называю его также опытным, потому что речь идет об опыте реальности; традиция называет это хабитусом первых принципов. В традиционной философии есть много элементов, которые могут быть из нее вычитаны и извлечены. Далее, когда мы смотрим, как именно традиционные философы интерпретируют хабитуальное познание, я не могу согласиться с ними, потому что они понимают его просто как приготовление к оперативному, или объективистскому, мышлению, а мне это представляется ошибочным. Я уважаю их подход, потому что, повторяю, речь идет лишь о предложении, не о том, чтобы кого-то сокрушить или залезть кому-то в голову и пытаться обработать ее: это глупость, и к тому же бесчеловечная. Это означало бы считать личностью только себя, не других, или желать слепить других личностей по одному образцу, фундировать их. Но фундирует ли одна личность другую? Человеческая личность, конечно, не фундирует другую личность. Человеческая личность может быть произведена, а не фундирована, и не одной личностью, а двумя. Понятие единичной человеческой личности абсурдно.

То, что нас много, – это не только факт опыта: дело не в этом. Дело в том, что единичная человеческая личность – абсурд: не противоречие, а абсурд. Это невозможно. Но если человеческая личность не единична, если имеется множественность личностей, то трудность состоит в том, чтобы помыслить эту множественность как глубоко радикальную: ведь каждая личность есть личность, и все они не сводимы друг к другу, но и не разделены, ибо если бы они были разделены, то каждая из них была бы сама по себе единичной, и тогда пришлось бы пытаться осуществить гегелевскую тотализацию: бессмыслица, которая и самому Гегелю не приходила в голову. Нет, личности не сводимы друг к другу: нет ничего, что стояло бы над ними и превращало бы их в тотальность. Но тогда, чтобы помыслить до самой глубины человеческое существо, остается сказать, что оно не может быть единичным и что поэтому лишь тогда является человеческим, когда связано с другими человеческими существами. А это требует отказа от объективистского мышления. Именно это я обычно называю сосуществованием (*coexistencia*). Различие между бытием, как оно рассматривается в метафизике, и бытием, каким его видит антропология – что подразумевает расширение трансцендентального, – состоит в том, что в метафизике бытие есть просто бытие, но, когда речь идет о личности, это не так: когда речь идет о персональном, следует сказать, что в собственном смысле это не бытие, а бытие-с: сосуществование. Быть личностью означает сосуществовать; но если личность в радикальном смысле есть сосуществование, то проблема интересубъективности решена в корне, изначально: она радикально решена.

Почему Гуссерль не мог ее решить? Потому что, если исходить из того, что личность – это каждая личность в отдельности, то интересубъективность может в любом случае мыслиться только в качестве акцидентального отношения, то есть отношения, которое имеет место фактически, поскольку мы говорим друг с другом, эмоционально привязываемся друг к другу и т. д.; однако оно не трансцендентально и не изначально. Но интересубъективность изначально: ни одна личность не есть одинокая единичность, ни одна. Единичный характер личности – это одиночество, а одиночество – личная трагедия, ницшеанская трагедия в конечном счете. Философия Ницше трагична потому, что это философия одиночества. Вспомните фразу из “Ессе homo” о том, что всякое солнце холодно к другому солнцу¹²: это – отрицание личностного бытия в сосуществовании или как сосуществования. Сосуществование – вторая тема, которую невозможно сформулировать, не отказавшись от предела. Потому что, повторяю, сосуществование не означает, что сначала некто есть как самотождествен-

¹² В русском переводе: «Несправедливое в глубине сердца ко всему светящемуся, равнодушное к другим солнцам – так движется всякое солнце». См.: Ницше Ф. Ессе homo: так говорил Заратустра 7. См. также: *idem*. Так говорил Заратустра II: Ночная песнь; *idem*. Веселая наука IV, 279: Звездная дружба. – Примеч. пер.

ный, а потом он вступает в отношение с другими; сосуществование означает, что личность диалогична: не монологична, а диалогична. Личность радикально открыта другим и в конечном счете открыта личному Богу.

Бог как Бог личностный – может ли Он быть моноперсональным? Очевидно, что метафизика не имеет возможности спрашивать об этом; в лучшем случае она приходит к утверждению, что Бог, помимо единого как единичности, есть тождество. Но сказать более она не в силах. Однако с точки зрения антропологии, открывающей нам личностное бытие, моноперсональный Бог был бы Богом, осужденным на одиночество: трагический теизм, подобный теизму ницшеанского Диониса. Другое дело, можем ли до конца понять Бога: разумеется, нет; это тайна, тайна Пресвятой Троицы. Но в любом случае разглядеть это мы можем, лишь исходя из трансцендентальной антропологии. Не утвердив понятие личности, причем не утвердив его как внутренне коэксистенциальное, мы не можем открыть тему божественной (-ных) Личности (-стей). Бог может быть первопринципом, но отсюда не узнать о том, что Он есть личность: это узнается из рассмотрения человеческого существа. К тому же именно так понятие личности возникло исторически: оно было впервые выработано именно применительно к Христу-Богочеловеку. Каково Его единство? Божественная личность. В чем пребывают две природы Христа? В личности. Личность изначально была теологической темой. По отношению к человеку, на мой взгляд, ее виртуальные возможности не были использованы до конца, и прежде всего эта: одинокая личность невозможна, абсолютно невозможна; одинокая человеческая личность невозможна безусловно.

Когда книга Бытия повествует об Адаме, исходя из того, что Адам существовал раньше Евы, ибо, естественно, речь идет о повествовании, – что он представлял собой в такой ситуации? «И сказал Бог: нехорошо быть человеку одному»¹³. Человек не может быть один, потому что он – не единичное бытие, но бытие-с, сосуществование. Но помыслить это, не отказавшись от объективности, от то-же-самости, от единичности, невозможно. Стало быть, точно сформулированная трансцендентальная антропология требует также обращения к ее методическому измерению: она представляет собой предложение, но не голую рекламу, и развивать ее надлежит последовательно. С другой стороны, у нас есть определенный опыт того, что одиночество переживается человеческим существом крайне болезненно и что человеческое существо, отлученное от всякого другого человеческого существа в младенчестве, так и не становится человеком, не делается вполне человеком никогда; а если отлучается на какое-то время, то деградирует. Хорошо известны случаи детей-маугли, из которых документально подтверждены по меньшей мере сорок с лишним: эти дети выросли за пределами всякой цивилизации; они сумели выжить вне отношения с человеческими существами, но не обладают человеческими реакциями. Сосуществование связано с семьей, потому что от нее зависит развитие нервной системы. А умение говорить – откуда оно возьмется, если не научиться ему от других? Суммируя, можно сказать, что человек рожден не для того, чтобы быть одиноким, человек – не монахическое существо. Но если мы его объективируем, если бы познавали его строго и чисто как объект, нам пришлось бы утверждать, что человеческое существо единично: оно есть вот это и ничего кроме этого. Но человеческое существо не есть вот это и ничего кроме этого; оно конститутивно открыто. Такая открытость делает его самого трансцендентальным, *transcendens*. И это трансцендирование осуществляется не к категорическому императиву, ибо категорический императив внеличностен: как могу я познавать себя в категорическом императиве? Я узнаю себя, только если узнаю себя как сосуществующего; иначе я не узнаю себя. Ибо я – сосуществую.

Перевод с испанского языка Г.В. Вдовиной

¹³ См.: Быт. 2:18.

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

А.Б. Баллаев

«История философии в формате статьи» (М.: Культурная революция, 2016. Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая)

Баллаев Андрей Борисович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: andre44@inbox.ru

В рецензии рассматривается сборник работ, в котором содержится анализ жанра историко-философской статьи, а также публикуются несколько историко-философских эссе в качестве примеров и иллюстраций ранее проведенного исследования. Отмечается тематическое и содержательное разнообразие материалов сборника, как в первой, так и во второй его части. В сборнике представлено системное, многостороннее освещение заявленной темы, причем некоторые работы обладают особой теоретической значимостью. Таковы тексты Н.В. Мотрошиловой и Э.Ю. Соловьева.

Ключевые слова: история философии, статья, жанр

Когда авторов много, равноценного и единого текста получиться не может. Что-то сильнее и лучше, а что-то и слабее. В книге две части, первая – о жанре историко-философской статьи, а вторая – «примеры» подобных статей. (О русской философии, персидской средневековой традиции и современном ницшеведении, преимущественно немецком.) Вполне естественно, что первая часть книги, представленная известными и уважаемыми в философской публике авторами, более интересна и где-то даже вызывает удивление – как свежестью проблематики, так и оригинальностью подходов к ее освещению.

Нужно еще предварительно добавить, что в подтексте, а то и в прямых высказываниях авторов звучит некий «глас протеста» против проходящих ныне реформ отечественной науки. Эти реформы, собственно, почти никто и не принял, особенно в многострадальной сфере наук гуманитарных. Но они проводятся, и чуть ли не силовыми методами, а надо жить! Одно из новых требований и нормативов, прямо касающихся «куска хлеба» и без того нищих гуманитариев, – это обязательное количество статей, желательно в иностранных изданиях. Отсюда и интерес к форме научной статьи как таковой. В общем, учитеесь писать статьи хотя бы в англо-саксонских традициях, авось кто-то напечатает!

Близко к почтенному жанру *«советы постороннего»* выдержана работа М.Ф. Быковой «О журнальной статье, ее роли и значении в философии», открывающая книгу. Она информативна и объективна, особенно в отношении работы с журнальной продукцией в американском философском мейнстриме. Автор, находясь в США, знает это не понаслышке и старается рассказать обо всем «без гнева и пристрастия», отметить все плюсы и минусы, и получается вполне убедительно. Если заокеанское деле-

ние всяческой философии на «свою» и «континентальную» автор анализирует четко и объективно, то американские оценки «континентальной философии» ей более чужды, и потому о них сказано поменьше и осторожнее. В самом деле, как бы Марина Быкова, одна из ведущих специалистов-гегелеведов в стране, приняла характеристики «континентальной философии» как близкой к литературной беллетристике? Далекой от стандартов рациональной доказательности, чуждой понятийной строгости и т. п.? А как относиться к порицанию того, что философские тексты европейской выделки нуждаются во внимательном изучении и самостоятельном продумывании, чтобы достичь их понимания? Еще Гегель удивлялся тому, что англичане принимают за философию, а это так и осталось. Уж молчу о том, что структура статей, практически обязательная в американских философских журналах, идентична шаблону школьных сочинений. Да и в целом объективное описание журнальных обычаев в заокеанской державе претендует на роль дополнения-приложения к сочинениям типа «Одномерного человека» незабвенного Герберта Маркузе, хотя М. Быкова вряд ли желала такого применения.

Вообще вся эта книга об историко-философских статьях как бы «держится» на двух работах, авторы которых уже вошли во «время мудрецов». Когда нечего бояться и не о ком жалеть, и сказать можно просто все, что хочется. Неля Васильевна Мотрошилова пользуется этим правом с академической вежливостью, что вовсе не мешает ей воздать должное современным менеджерам-администраторам «от науки», все силы прилагающим, дабы оную науку «уконтрапупить». Жанр работы – все-таки речь идет об историко-философских статьях – не дает автору простора для более адекватных оценок деятельности реформаторов. Тут надобен Салтыков-Шедрин, эпос города Глупова! «Въехал в город на белом коне и упразднил науки!» Впрочем, не все так страшно.

Наиболее привлекательное в работе Н.В. Мотрошиловой состоит в анализе статейного «золотого запаса» мировой философии и истории философии в частности. Здесь нельзя без Канта и Гегеля. Кантовская статья о Просвещении и «Кто мыслит абстрактно» Гегеля – материал достойнейший, а их совмещение в одной комментаторской работе смотрится органичнее, чем вековое противопоставление этих мыслителей. Срабатывает принцип дополнительности, кантовский просвещенный человек уж никак не подходит под гегелевскую квалификацию «абстрактно мыслящих», иначе – невежд и обывателей. Автор с очевидной любовью пишет о великих мужах философского пантеона, и, мнится, эта любовь передается и читателю.

В этой работе, здесь кратко разбираемой, содержание богаче, чем рецензент в состоянии проанализировать. В самом деле, в тексте, написанном Н.В. Мотрошиловой, речь идет о многих вещах: о соотношении журнальной продукции и фундаментальных монографий, журналов и сборников философских статей, о лучших номерах и отдельных публикациях в «Вопросах философии», к каковым автор относит известную «тройственную статью» и т. д. Многое из сказанного Нелей Васильевной следовало бы рассматривать отдельно и не торопясь, не в куцей рецензии.

Тема книги – «журнальная публикация» – побуждает авторов, немало потрудившихся на этой галере, так или иначе обращаться к собственному опыту. Мемуарные мотивы, относительно слабые в тексте Н.В. Мотрошиловой, в полный голос звучат у Э.Ю. Соловьева. Вплоть до того, что сам автор упоминает о своем «учительском бахвальстве». Ну, это, конечно, «шутка юмора», но воспоминания маститого автора хотя не заполняют всего содержания текста, сами по себе уместны и рациональны. Текст же, названный «История философии в регистре публицистики», интересен во многих отношениях. В некотором смысле автор прописывает историю «подцензурного диссидентства», чем занимались или чем страдали многие шестидесятники. Набор имен и идей известен, хотя «репортаж с места событий» представляет особый интерес. К сожалению, во всем этом течении или движении, выражавшем тогда настроения довольно значительных «масс интеллигенции», причудливо сочетались

вполне «аборигенные», идущие от социально-культурных реалий идейные импульсы с очевидным влиянием «проклятого Запада», фатальным для «социализма с русской спецификой» отнюдь не в одной сфере философии. Не только всеупомянутый в тексте Ю.В. Андропов в 1984 г. справедливо признавался, что не знает («Мы не знаем!») общества, в котором живет. То же самое могли бы сказать о себе и протестовавшие против политического и идеологического диктата «подцензурные диссиденты», не разумевшие своей вторичности хотя бы относительно почти доступного в те времена родимого «Голоса Америки». Ох, многое еще можно было бы сказать по этому грустному поводу, хотя было и прошло, и слава богу!

Я бы заметил, что определенное влияние работ Э.Ю. Соловьева, включая все последние, объясняется не столько свежестью идей (правовое государство, Кант во всех видах, этическая составляющая, «иномыслие» и т. д.), сколько изяществом и образностью писательского стиля, тонкостью историко-философского анализа, «лица необщим выражением» среди, что скрывать, изрядной академической дубоватости множества философских текстов. Поэтому его работы будут читать и впредь, а он имеет моральное право говорить о «регистре публицистики» применительно к историко-философским статьям – преимущественно своим собственным.

Работы А.А. Кара-Мурзы и Ю.В. Синеокой различны тематически и содержательно. А.А. Кара-Мурза предлагает и тем самым легитимирует жанр «философское краеведение» в его статейном варианте. Получается хорошо, поскольку у этого жанра имеются существенные «бытийственные» предпосылки. Все-таки худо-бедно, но в мире есть традиция создания домов-музеев, достигающая иногда высот «мест поклонения», как Ясная Поляна или Михайловское. Отчего бы места, связанные с жизнью почитаемых или просто известных мыслителей, хотя бы наших, отечественных, не наделить такой «второй жизнью»? Это предполагает и знание, и исследование всего, что память и разум сохранили об ушедшем. Особнячок Чаадаева, Башня на Таврической, Караул Чичериных – первое, что пришло в голову, но уж точно не последнее, о чем можно и нужно писать. История философии как гуманитарная научная дисциплина от этого только выиграет. Кстати добавить, что работа А.А. Кара-Мурзы, небольшая по объему, написана образцово в стилистическом отношении, а дуб Филимон просто трогателен. Отличная статья!

Серьезнейшая тема трансляции философского знания у Ю.В. Синеокой, и автор с ней вполне справляется. Но мне думается, что актуальность подобной тематики со временем пойдет на убыль благодаря простому техническому прогрессу. Уже сейчас имеются авторы, у которых каждое их устное слово, даже весьма глупое, тут же вывешивается в ЮТЮбе, а сетевые издания дают печатные варианты. Мне кажется, что вскоре каждый философствующий индивид заведет себе свой личный сайт-блог-журнал для собственной статейной или иной продукции, отсылать оную куда-то для тройной анонимной экспертизы будет не столь привлекательно. Но в статье Ю.В. Синеокой имеется очень оптимистическая констатация, примиряющая с «действительностью» не хуже Гегеля. Оказывается, в мире почти каждый город-страна-околоток уже обзавелся университетом, издаются тысячи философских журналов, а сколько студентов учится на философских факультетах? Прорыв – прорыв и есть, а чего ждать, если не будет третьей мировой? Конечно, имеется и давящая специфика «массовой профессии», но, возможно, не в Кёнигсберге, а где-то в «джунглях Лапландии» уже родился или учится в местном университете новый Кант? Дай ему бог всего лучшего!

Однако в прекрасной статье Ю.В. Синеокой некоторые пассажи хотелось бы уточнить. Ну, справедливо, что западные журналы неохотно принимают продукцию отечественного философствования. Достаточное ли это основание для признания «себя и нас» провинциалами, а тех, кто нас не хочет печатать, – кем? Жителями интеллектуальной философской столицы, абстрактного Запада? Все-таки констатации «обыденного обихода» часто самоуничижительны. Я где-то читал об истории фило-

софских контактов Франция–Германия, там обе стороны грустили по поводу своей провинциальности, а я предполагаю, что и некоторым самодовольным англосаксам схожие настроения не чужды. Конкуренция, дух соревновательности, спортивное отношение к собственной сфере деятельности – все это человеческое, может, и слишком человеческое, но, кажется, наша традиция и здесь предполагает рефлексию или хотя бы попытку преодоления «низких страстей» в философском отношении к безумной реальности?

Что касается второго раздела книги, где собраны историко-философские эссе, то оные весьма неравноценны, и неясно, чем этот жанр отличен от обычной статьи по истории философии. Во всяком случае, работа А.Г. Жаворонкова об изучении наследия Ницше в Германии представляет собой обстоятельный обзор, полезный не только «ницшеведам», но и менее продвинутой в этом отношении философствующей массе. Конечно, Ницше – уникальный по многим параметрам философ, да и человек с далекой от обычных стандартов судьбой. Но его творческое наследие, ставши уже безвозвратно «достоянием доцента», почти ничем не отличается от любого иного. Всякое «ведение» (кроме, возможно, осторожного и ничего не написавшего Сократа) преимущественно сводится к изучению оставшихся от классика текстов, реконструкциям и интерпретациям комментаторов. Автор статьи («эссе») где-то почти подходит к сравнительному анализу различных “X – Studien”, но Ницше его удерживает в своей колее. А жаль, было бы интересно.

Работа О.А. Жуковой об В.Ф. Эрне также полезна как «напоминание» о почти забытом русском философе, никак не могущем претендовать на «эрноведение», но все-таки имеющем билет на свое место в шеренге Бердяевых-Булгаковых и прочих. Статья серьезна, насколько позволяет ее жанр, почти биографический. Но есть одно обстоятельство, которое взывает к тому, чтобы о нем вспомнили. Все-таки чем «меньше» философ, тем сильнее его восприимчивость к текущей повседневности, к «пыли времени» или, проще сказать, к внешним воздействиям, откуда и тяга к публицистике. А бедному Эрну пришлось жить в кровавом начале проклятого XX в., и давление этих обстоятельств было куда как брутальным, не зря он и умер столь рано. Нельзя сказать, что автор статьи об этих сторонах дела не знает или умалчивает. Но сказано об этом кратко и без особого углубления в тему. Ну, пользуется автор словами «Серебряный век» – а что это, клише, понятие или идеологема? Они с Эрном припилены другу к другу, как бабочка к булавке, и все. Хочется анализа и покруче, поглубже, потоньше!

О статье А.Н. Круглова много не скажешь, поскольку она совершенно справедлива. В самом деле, и в переводах, и в способах цитирования классиков немало «ляпов», вплоть до совершенно анекдотических, кои приведены как примеры у автора статьи. Ну, где же и ждать призыва к культуре историко-философского дискурса, как не в работе о тех обидах и несправедливостях, кои претерпел Гегель от отечественного гегелеведения? (Для подключения автору маленькой дозы самокритичности укажем, что на странице 145 рецензируемой книги у него в «перечень французских имен» попадает вполне вроде бы английский Спенсер – который Герберт. Но это так, пустяки.)

Я не могу быть адекватным «оценщиком» работы Ю.Е. Федоровой по неуважительной причине собственного тупого европоцентризма, здесь нужно быть специалистом. Напротив, о работе юниоров из МГУ судить несложно. Их эссе говорит о творческом задоре молодых людей, от них можно ждать лучших результатов в «написании статей», хотя бы и по проблематике «социологии философии» (кстати, весьма сомнительной). Пока этот результат не слишком интересен сам по себе, по стилистике изложения частично типовой “Sturm und Drang”, по содержанию же – прелюдия к стандартной академической карьере. И потом, какие советы-рекомендации дают молодые люди своим несчастным наставникам? Ввести в обучающие стандарты больше письменных работ, писать эссе, как в университетах дорогой их сердцу за-

океанской метрополии! Хочется спросить – а без обязательки и отметок что мешает писать эти самые эссе? Пиши, не стесняйся, кто-то и ознакомится, а если гуманист, то и проанализирует полученный результат.

В общем, я рад, что удалось прочесть эту книгу (тираж 400 экземпляров, позорище!), и уверен, что она доставит удовольствие и принесет пользу любому из ее читателей.

**Book Review: History of Philosophy in the Form of an Article
(Moscow: Cultural Revolution Publ., 2016. Ed. Julia Sineokaya)**

Andrey Ballaev

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: andre44@inbox.ru

This review examines a collective work analyzing the genre of articles on the history of philosophy and several essays as examples and illustrations of the research carried out. The work's contents are diverse in themes and matter, both in its first and second parts. The result is a consistent and comprehensive presentation of the subject declared, with some of the articles, such as the texts by N.V. Motroshilova and E.Yu. Soloviev, being of particular theoretical value.

Keywords: history of philosophy, article, genre

И.С. Вдовина

**З.А. Сокулер. «Субъективность, язык и Другой.
Новые пути и искушения мысли, открываемые учением
Эммануэля Левинаса» (М.: Университетская книга, 2016)**

Вдовина Ирена Сергеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: isvdovina@mail.ru

В книге представлено учение французского философа Эммануэля Левинаса (1906–1995). Своеобразным введением в мир творчества Э. Левинаса служит в ней анализ особенностей языка мыслителя, который предостерегает от прямолинейного его восприятия и направляет на творческое прочтение текстов. В монографии исследованы основные понятия («ключевые слова») и главные темы философии Э. Левинаса, его отношение к классической философии, учениям М. Хайдеггера, Э. Гуссерля; проведено сопоставление с концепциями Л. Витгенштейна, Г. Когена, К.-О. Апеля. Автор монографии делает попытку рассмотреть перспективы, которые открывает учение французского мыслителя перед профессиональной работой философа в начале XXI в.

Ключевые слова: Другой, субъективность, встреча, лицо, отношение лицом-к-лицу, бесконечное, любовь, социальное, справедливость, ответственность, высь

Казалось бы, если следовать названию книги, она должна начинаться с философского анализа субъективности. Однако открывается книга размышлением автора о языке, и в частности, о языке философа Э. Левинаса. В центре внимания автора – метафизика одного из крупнейших мыслителей XX в., решившего говорить о том, что важно для современного человека и современного общества, на философском языке, избегающем морализаторства и вместе с тем требующем выполнения морального закона, который объявляют глаза другого человека, ответственности, которую человек не может с себя сложить (см. с. 30). Одна из особенностей философского языка Левинаса, справедливо отмечает З.А. Сокулер, заключается в его метафоричности, что соответствует пониманию хода самой философии Левинаса: философии свойственно «делать высказывания, чтобы потом отвергать их как искажающие и искать способы высказать то, что на самом деле высказано быть не может» (с. 19). В этом смысле, как утверждает автор книги, Левинас лавирует между понятиями и метафорами. Французский исследователь Ф.-Д. Себба в связи с этим отмечает, что философию Левинаса «окончательно постичь невозможно, она зовет к творческому прочтению ее текстов» [Sebbah, 2003, p. 218].

Язык Левинаса становится наиболее метафоричным (по словам З.А. Сокулер, гиперболическим и избыточным), когда он обращается к центральной для своей философии проблеме Другого, признание и принятие которого оказывается и возможным и невозможным одновременно. Но вместе с тем – необходимым. Обращение к Другому осуществляется за пределами всех возможностей человека.

Традиционно философия неразрывно связана с бытием, изначальным событием которого является познание самого себя. Левинас, вслед за Хайдеггером, ставит под вопрос онтологическую традицию в европейском мышлении. Немецкий философ предложил совершенно новое понимание бытия – оно выступает как акт любого сущего как сущего, оно способно «казать себя», «себя-в-самом-себе-показывать»; бытие «открывается»; его истиной является время. Французский философ стремится удержать этот вывод Хайдеггера: бытие у него предстает как безудержный, всё уносящий поток; метафора потока «открывает новые интуитивные догадки относительно бытия» (с. 60). Левинас разрывает классическую бинарную оппозицию Бытия и Ничто. На место Ничто он ставит пустоту, ее плотность, некое поле сил, «присутствие отсутствия» и для выражения этой парадоксальной ситуации вводит метафору *il y a*.

Метафора *il y a* играет существеннейшую роль в философии Левинаса. С ее помощью он описывает опыт бытия как бессмысленного и неугомного потока, увлекающего все неведомо куда и зачем, чуждого и враждебного субъективности. Это, как вслед за самим Левинасом утверждает автор монографии, есть основной момент анализа философа. Ведь именно из анонимности, безразличия, даже беспощадности и безжалостности, прикосновение которых повергает в ужас, рождается человеческое «я». Это – онтология нового типа, «онтология после Освенцима», тяготы которого в военные годы испытал на себе будущий философ.

Говоря о том, каким образом, согласно Левинасу, субъект становится и утверждает, З.А. Сокулер еще раз подчеркивает разрыв философа с классической традицией: последняя вообще не ставила вопроса о происхождении, истоке и становлении субъекта и, по убеждению Левинаса, традиционной философии свойственна «непреодолимая аллергия» по отношению к Другому; для нее он уже был, и при этом он устроен адекватным образом для такого типа деятельности, к которой был призван: оправдать активность и индивидуальную ответственность человека.

Философия конца XIX – XX вв. в лице Ницше, Маркса, Фрейда, Хайдеггера, Витгенштейна, Фуко и др. проделала большую работу по деконструкции классического понятия субъекта: децентрализованный субъект получает телесное воплощение, бессознательное, желание, становится уязвимым, конечным, смертным. Левинас тоже деконструирует понятие субъекта, но делает это особым образом. Как справедливо отмечает автор монографии, главная претензия Левинаса к классическому субъекту заключается в том, что тот самотождествен и самодостаточен. Майевтика Сократа и *cogito* Декарта, монады Лейбница, субъект-субстанция Гегеля, трансцендентальное единство апперцепции у Канта, по мысли Левинаса, только разворачивают изначальное составляющее их самотождественное содержание. В этой связи З.А. Сокулер с полным основанием задает Левинасу вопрос: разве, например, в эмпирическом познании субъект не выходит за свои пределы и в этом смысле не сохраняет самотождественность? разве познающий субъект не готов к встрече с непредвидимым? разве познающий субъект не включает в себя в виде новых теорий и новых методов иное? Левинас, в свое время и заочно отвечая на подобные вопросы, обращался к метафоре «поедание», которая объясняет суть отношения разума и внешнего мира: познающий субъект, усваивая познаваемое, восстанавливает свою самотождественность; знать значит поедать.

Нельзя не заметить, что в вопросах автора монографии присутствуют ключевые слова, определяющие суть поиска Левинаса в объяснении субъекта: выход за собственные пределы, встреча, иное. Левинас предлагает свой способ (настаивает на нем и доказывает его необходимость) конституирования субъекта-субъективности, когда субъект встречается Другого, а отношение к Другому описывается как трансценденция. «Левинас следует той философской традиции, которая видит в трансценденции подлинную задачу субъекта» (с. 145).

На первый взгляд, можно предположить, что левинасовский субъект, рождаясь из анонимного хаоса *il y a*, сам себя полагает, собственными усилиями буквально вытаскивает себя из толщи бытия, как если бы «поедание» чудесным образом могло удовле-

творить тягу к трансцендентному. Однако трансценденция у Левинаса свидетельствует об открытости субъективности иному, о метафизическом желании, которое возникает по ту сторону голода и вообще не взывает к насыщению. При характеристике метафизического желания Левинас обращается к понятию Другого, используя такие метафоры, как близость, лицо, след, стыд, вина и др. Это, казалось бы, вполне привычные слова, но философ избегает их однозначной интерпретации и, опираясь на них, стремится раскрыть облик Другого, о котором говорит его философия, и в то же время главнейшее свойство человеческой субъективности – устремленность за пределы.

Для описания феномена, превосходящего сознание индивида, Левинас использует понятие «бесконечное», которое, скорее, также является метафорой: бесконечное служит для обозначения того, что превосходит свое понятие. Бесконечное «наилучшим образом подходит для выражения того, что Левинас вкладывает в свою идею Другого как подлинно другого...» (с. 150). **Он наделяет субъективность человека «метафизическим желанием»**, о котором говорилось выше.

Понятие-метафора «близость» не говорит о пространственном отношении; она конституирует субъективность человека тем, что открывает ее страданиям и нуждам Другого. Субъективность у Левинаса открыта близости Другого, она отвечает на обращенный к ней призыв, просьбу, мольбу Другого и обретает цельность, устойчивость как тот, к кому обращаются и в ком нуждаются. Опыт близости возник до субъект-объектных отношений, когда в естественном вздохе одного человека другой человек впервые с удивлением ощутил обращенный к нему призыв выслушать его, понять и совместно оберегать бытие.

Лицо у Левинаса в определенной мере является синонимом Другого. Лицо – это представление себя самим собой, не имеющее ничего общего с представлением вещей. Лицо выражает незащищенность человека, его открытость страданиям. Лицо имеет выражение, и именно лицо говорит, оно дает возможность людям слушать и понимать друг друга. «Лицо – это след, оставленный Богом... Он всегда пребывает с нами» (с. 154).

Обращение к Третьему будто бы нарушает встречу с Другим, отношение близости с ним, ситуацию лицом-к-лицу. Однако, как показывает автор монографии, Третий, а вместе с ним и общество, возникают одновременно с Другим и требуют справедливости, так что социальность оказывается производной от уникального отношения с Другим, «надстраивается» над ним. В связи с этим (и не только) З.А. Сокулер специально обсудит вопрос о роли Другого и других, о «друговости» в целом, в поисках истины, в продуктивном развитии науки и подчеркивает: Левинас настаивает на том, что реализация того, что превыше бытия, т. е. Блага, необходимо взывает к разуму; «без разума невозможна справедливость в обществе» (с. 219). Не могу не привести яркого в этом плане суждения Э. Левинаса – З.А. Сокулер: «Субъективность не должна выходить навстречу Другому с пустыми руками. Знание как инструмент решения проблем является очень ценным и практичным подарком» (с. 214).

Таким образом, З.А. Сокулер выделяет и анализирует основные понятия учения Э. Левинаса, позволившие французскому мыслителю говорить об этике как «первой философии». Освоение учения Э. Левинаса в отечественных историко-философских исследованиях началось, насколько я знаю, в конце 70-х гг. XX в., когда его труды были закрыты в «спецхранах», а работы о нем предназначались исключительно «для служебного пользования» и каждая из них имела свой индивидуальный номер. В одной из них «Природа философского знания. Часть II: Современная феноменология: состояние и перспективы (критический анализ)» (М., 1977, экз. № 001774), в статье-обзоре, посвященном феноменологии во Франции, рассматривались идеи Э. Левинаса (имя которого было исправлено редактором так: Э. Левина́). Здесь основными темами его философии были названы: новая трактовка гуссерлевской интенциональности как способности человека к трансцендированию – за пределы бытия, «для другого»; близость как особое отношение одной субъективности к другой; человеческое общение как «близость близкого». В книге переводов [Левинас, 2004, с. 733–743] представлено более 30 «ключевых понятий философии Э. Левинаса».

Сегодня в России мы имеем две добротные монографии, посвященные творчеству Эмманюэля Левинаса: [Ямпольская, 2011; Сокулер, 2016]. В них философия Левинаса и ее ключевые понятия проанализированы с завидной компетентностью и пониманием существа дела. Исследования прекрасно дополняют друг друга: А. Ямпольская первую часть книги посвящает очерку биографии Э. Левинаса в контексте интеллектуальной истории Европы первой половины XX в. и влиянию на Левинаса духовной традиции иудаизма; З. Сокулер, как отмечалось выше, начинает свой труд с исследования вопроса о языке в философии Левинаса как своего рода введения в нее. Сердцевину же и той и другой книги составляет анализ роли Другого в конституировании субъекта, этики как первой философии, защищающей ценность человеческой жизни.

Список литературы

- Левинас, 2004 – *Левинас Э. Избранное: трудная свобода*. М.: РОССПЭН, 2004. 750 с.
 Сокулер, 2016 – *Сокулер З.А. Субъективность, язык и Другой. Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса*. М.: Университ. Кн., 2016. 240 с.
 Ямпольская, 2011 – *Ямпольская А. Эммануэль Левинас: философия и биография*. Киев: Дух і літера, 2011. 376 с.
 Sebba, 2003 – *Sebba F.-D. Levinas. Ambiguïtés de l'altérité*. P.: Société d'éditions les Belles Lettres, 2003. 224 p.

Book review: Z.Sokuler. Subjectivity, Language and Other. New Ways and Temptations of Thought Opened by the Teachings of Emmanuel Levinas

Irena Vdovina

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: isvdovina@mail.ru

The book presents the teachings of the French philosopher Emmanuel Levinas (1906–1995). The world of his oeuvres is introduced through the analysis of his peculiar language, cautioning against straightforward understanding and encouraging creative reading of his texts. The monograph studies the main notions (“key words”) and themes of Levinas’s philosophy, his relation to classical philosophy and the teachings of M. Heidegger, E. Husserl; compares his conceptions to those of L. Wittgenstein, H. Cohen, K.-O. Apel. The author tries to examine the prospects opened by the work of the French thinker before the professional philosopher of the early 21st century.

Keywords: the Other, subjectivity, meeting, face, face-to-face relationship, eternity, love, sociality, justice, responsibility, height

References

- Levinas E. *Izbrannoe: trudnaya svoboda* [Selected Works: Difficult Freedom]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. 750 p. (In Russian)
 Sebba F.-D. *Levinas. Ambiguïtés de l'altérité*. P.: Société d'éditions les Belles Lettres, 2003. 224 p.
 Sokuler Z.A. *Sub'ektivnost', yazyk i Drugoi. Novye puti i iskusheniya mysli, otkryvaemye ucheniem Emmanuelya Levinasa* [Subjectivity, Language and Other. New Ways and Temptations of Thought Opened by the Teachings of Emmanuel Levinas]. Moscow: Universitetskaya kniga Publ., 2016. 240 p. (In Russian)
 Yampol'skaya A.V. *Emmanuyel' Levinas: filosoifiya i biografiya* [Emmanuel Levinas: Philosophie and Biographie]. Kiev: Dukh i litera Publ., 2011. 376 p. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

История философии / History of Philosophy
2016. Том 21. Номер 2

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: *ПИ № ФС77-61225 от 03 апреля 2015 г.*

Главный редактор: *И.И. Блауберг*

Зам. главного редактора: *П.А. Гаджикурбанова*

Научный редактор: *А.Э. Савин*

Редактор: *А.А. Чикин*

Зав. редакцией: *Н.А. Татаренко*

Художники: *О.О. Петина, Ю.А. Аношина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 01.11.16.

Формат 70x108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 11,00. Уч.-изд. л. 15,49. Тираж 1 000 экз. Заказ № 23.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Свободная цена

Информацию о журнале «История философии» см. на сайте: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

Информация для авторов

Журнал «История философии» – специализированное издание Института философии РАН, публикующее статьи историко-философского характера, переводы 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 ширине, поля: 2,5 см со всех сторон.

Абзацные отступы, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматическими. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

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]. В Список литературы включаются только те источники, которые упомянуты или процитированы в тексте статьи и снабжены ссылками.

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 (полностью);
- ученая степень, ученое звание;
- место работы;
- полный адрес места работы (включая страну, индекс, город);
- адрес электронной почты автора.

2) название статьи;

3) аннотация (от 200 до 400 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 ГОСТа и помещается сразу после основного текста 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, имя и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и пр. содержатся в «Требованиях к рукописям статей» на сайте журнала по адресу: http://iphras.ru/hp_manuscript.htm.

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с рекомендациями 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: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 412. Тел.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iph.ras.ru; сайт: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

1. **Антоновский, А.Ю.** Коммуникативная философия знания: от теории коммуникативных медиа к социальной философии науки [Текст] / А.Ю. Антоновский ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2015. – 168 с. : ил., табл. ; 17 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0292-8.

В издании анализируется теория коммуникаций, но не во всем ее широчайшем формате, а в ее специальном эпистемологическом прочтении. Особое внимание уделяется эволюции обобщенных символических медиа коммуникации, прежде всего универсальным средствам распространения коммуникации (языку, письменности, печати и телекоммуникации), а также символическим средствам достижения коммуникативного успеха, прежде всего – научной истине, знанию, научной теории. Рассматривается специфичность современного знания (научных объяснений, законов, понятий, практик подтверждения обобщений и убеждения) в контексте *естественной* коммуникации и с точки зрения коммуникативных условий повседневного понимания и взаимопонимания.

2. **Блюхер, Ф.Н.** Дискурс-анализ и дискурсивные практики [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Ф.Н. Блюхер, С.Л. Гурко, А.А. Гусева, Г.Б. Гутнер. – М. : ИФ РАН, 2016. – 134 с. : ил. ; 20 см. – Библиогр.: с. 130–132. – Рез. : англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0300-0.

В книге предпринята серия разносторонних попыток уточнить понятие «дискурс» и обосновать оправданность употребления его в философском контексте.

Для начала на примерах развития коптской и армянской письменности рассмотрены процессы реграмматизации языка в связи с грекофильским дискурсивным выбором. Далее показана связь между онтологической и функциональной характеристиками дискурсов и описано явление трансдискурсивности. Наконец, для решения вопроса о возможных основаниях эмпирического анализа дискурсов предложен статистический подход, опирающийся на вычленение метафорической составляющей текстов и описывающий последовательные трансформации этого метафорического слоя, порождающие мифологическое и идеологическое измерения текста.

3. **Бурмистров, К.Ю.** «Биологическая каббала» Оскара Гольдберга в контексте эпохи [Текст] / К.Ю. Бурмистров ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2016. – 135 с. : ил. ; 20 см. – Библиогр.: с. 126–131. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0298-0.

В книге впервые в отечественной науке рассматриваются взгляды одного из наиболее противоречивых представителей немецко-еврейской интеллигенции первой половины XX в. Оскара Гольдберга (1885–1952). Философ, антрополог и востоковед, получивший также высшее еврейское образование, он посвятил свою жизнь изучению природы мифа и ритуала, феноменов «священного» и «профанного», проблем этнопсихологии древних цивилизаций и герменевтики сакральных текстов. Он оказал влияние на взгляды целого ряда известных философов и писателей той эпохи (Э. Унгер, В. Беньямин, Х. Йонас, Т. Манн), хотя его книги и стали предметом ожесточенной полемики. Особенно известен Гольдберг своими метаисторическими и метаполитическими идеями о существовании универсальной, космической магико-биологической силы и ее проявлениях в человеческой истории.

4. **Бычков, В.В.** Символическая эстетика Дионисия Ареопагита [Текст] / В.В. Бычков ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2015. – 143 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0284-3.

Монография посвящена изучению эстетических представлений крупнейшего анонимного мыслителя ранней Византии (рубеж V–VI вв.), оказавшего сильнейшее влияние на средневековое богословие и эстетику греко-православного мира (включая Древнюю Русь) и Западной Европы. В работе путем анализа взглядов самого Ареопагита, его основных предшественников и ближайших комментаторов выявляется достаточно целостная эстетическая система, основывающаяся на принципах отыскания иерархических, богослужебных, символических посредников между земным миром и трансцендентным Богом. В центре ее стоят понятия красоты, света, благоухания, образа, символа, неподобного подобия, внерационального знания и др. Монографическое исследование на эту тему предпринимается впервые в мировой науке.

5. **Веряскина, В.П.** Трансформация человека в обществе модерна [Текст] / В.П. Веряскина ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2015. – 223 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0287-4.

В монографии рассматривается проблема трансформации человека в контексте современности и обосновывается необходимость персональной модернизации. Автор показывает связь современности с персональностью человека, выделяет исторические истоки персональной модернизации, ее этапы, связанные с появлением в посттрадиционном обществе свободного, автономного индивида. Последующая трансформация человека в обществе модерна соотносится с появлением типов модульного, экономического и массового индивидов. В работе раскрывается связь рефлексивности современности с персональной модернизацией, выделяются долгосрочные тренды возможного развития человека.

6. *Ворожихина, К.В.* Лев Шестов и его французские последователи [Текст] / К.В. Ворожихина ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2016. – 157 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 132–136. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0297-3.

Книга посвящена философии Льва Шестова в контексте интеллектуальной жизни Франции. Исследование восполняет пробел, существующий в изучении вклада русской эмигрантской философии в европейскую культуру. Анализируется, как «взрывчатая духовность» Шестова преломилась во взглядах франкоязычных авторов, в той или иной степени следовавших за ним (Б. Шлэцер, Ж. Батай, Б. Фондан), и проясняется «самое важное» для них в шестовской философии. Прилагаются переводы статьи Шлэцера «Ницше и Достоевский», отрывка из книги Фондана «Рембо-проходец», поэмы, посвященной Шестову, а также библиография работ русского философа.

7. *Горохов, В.Г.* Эволюция инженерии: от простоты к сложности [Текст] / В.Г. Горохов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2015. – 199 с. : ил. ; 20 см. – Рез.: англ. – Библиогр.: с. 189–197. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0288-1.

Инженерная деятельность занимает одно из ведущих мест в современной культуре. Часто инженера определяют как специалиста с высшим техническим образованием. Но инженер должен уметь нечто такое, что невозможно охарактеризовать словом «знает». Он должен обладать еще и особым типом мышления, отличающимся как от обыденного, так и от научного. Именно поэтому, чтобы ответить на вопрос, что такое инженерная деятельность необходимо обратиться к ее истории. Важно отличать, с одной стороны, техника от ремесленника, а с другой – от инженера. Инженер, как и ученый-естествоиспытатель, имеет дело с идеализированными объектами и схемами, которые менялись в ходе эволюции инженерии от простого к сложному. Именно эволюции этих идеализированных представлений инженера в отличие от научных и посвящена данная книга.

8. *Гуревич, П.С.* Грани человеческого бытия [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; П.С. Гуревич, Э.М. Спинова. – М. : ИФ РАН, 2016. – 173 с. ; 20 см. – Рез.: англ. – Библиогр.: с. 165–170. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0305-5.

Авторы монографии вводят в категориальный аппарат философской антропологии новое понятие – «границы человеческого бытия». Анализируются такие феномены, как труд, любовь, игра, жизнь и смерть. Проводится различие между человеческими экзистенциалами и границами человеческого бытия. Границы характеризуют пределы человеческого существования, без них наличие человека как особого рода сущего немислимо. Границы человеческого бытия универсальны. Они пронизывают наиболее значимые формы жизнедеятельности человека.

Книга представляет интерес для научных работников и преподавателей вузов, а также рекомендуется для массового читателя.

9. *Гуревич, П.С.* Размежевания и тенденции современной философской антропологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; П.С. Гуревич, Э.М. Спинова. – М. : ИФ РАН, 2015. – 161 с. ; 20 см. – Рез.: англ. – Библиогр. в примеч.: с. 155–161. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0212-6.

В монографии анализируются дискуссионные проблемы, связанные с философским постижением человека. В отечественной философии сложились разные подходы к проблеме человека. Множество различных толкований, связанных с анализом наук о человеке, привели к тому, что философская антропология по сути дела утратила свой предмет. Сложился также апофатический проект философской антропологии (мизантропология). Серьезные размежевания произошли и в оценке методологии философской антропологии. Авторами рассматриваются современные версии редукционизма и релятивизма. Особое внимание уделено расшифровке формулы Э. Фромма: «Человек есть едва ли не самое эксцентричное создание универсума».

10. *Девяткин, Л.Ю.* В границах трехзначности [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Л.Ю. Девяткин, Н.Н. Преловский, Н.Е. Томова. – М. : ИФ РАН, 2015. – 136 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 30–32, 72–74, 95–96, 125–127. – Имен. указ.: с. 131–132. – Предм. Указ.: с. 133–135. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0296-6.

Книга «В границах трехзначности» состоит из трех глав, каждая из которых содержит новые, порой совершенно неожиданные результаты в области трехзначных логик. Наиболее важными являются: теорема о необходимых и достаточных условиях, которыми должна обладать произвольная трехзначная матрица, чтобы быть изоморфом для классической логики высказываний; теорема о том, что могут существовать трехзначные замкнутые классы функций, в которых число предполных классов бесконечно; построение новой классификации расширений слабой логики Клини.